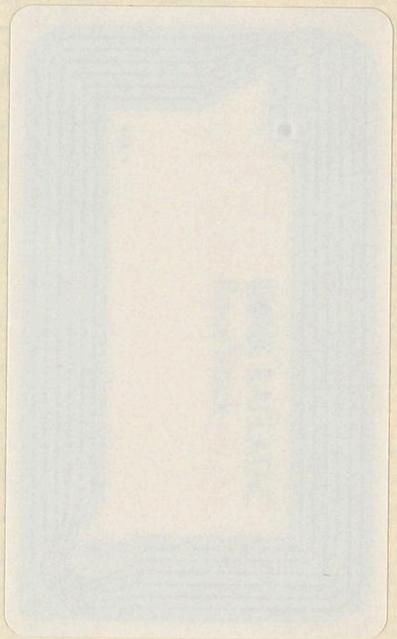


N11< 22203629 021

UB Tübingen

R. Schaffhauser
Buchbinderei
Krummer Weg 34
7950 Biberach 1

HERDER KORRESPONDENZ

Monatshefte für Gesellschaft und Religion

Heft 1

36. Jahrgang
Januar 1982

131.20 cpct. 426

M 3691 E

HERDER KORRESPONDENZ

Monatshefte für Gesellschaft und Religion

Heft 1

36. Jahrgang
Januar 1982

Missionarische Kirche

Vorgänge — Kardinal Ratzinger: Wechsel nach Rom – Ausländerpolitik: Verletzung von Grundrechten? – Ökumene in Europa: schwieriges Brückenbauen

Entwicklungen — Die Unionsparteien nach 12 Jahren Opposition

Interview — Haben wir einen Jugendkomplex?

Zeitfragen — Familie als Leitbild und Wirklichkeit – Nichteheliche Lebensgemeinschaften

Länder — Amerikanischer Katholizismus: Vorgänge, Entwicklungen, Urteile

6220

UB TÜB
Kb.190.4°

Inhalt

1 Missionarische Kirche (Ulrich Ruh)

Vorgänge

4 Kardinal Ratzinger: Wechsel nach Rom
7 Ausländerpolitik: Verletzung von Grundrechten?
9 BDKJ: Angriffe wegen Friedenspapier
11 Ökumene in Europa: schwieriges Brückenbauen

Entwicklungen

12 Geläuterter Konservatismus. Die Union nach 12 Jahren Opposition (D. A. Seeber)

Interview

20 Haben wir einen Jugendkomplex? Ein Gespräch mit Professor Roland Eckert

Dokumentation

26 Die Frau in Kirche und Gesellschaft. Ein Wort der deutschen Bischöfe

Zeitfragen

34 Familie als Leitbild und Wirklichkeit. Bemühungen um Familie und Familienpastoral in der Schweiz (Rolf Weibel-Spirig)

38 Nichteheliche „Ehen". Zu einem interdisziplinären Gespräch in Stuttgart-Hohenheim (Cordelia Rambacher)

Länderbericht

42 Amerikanischer Katholizismus: Aufbruch oder Verfall? Vorgänge, Entwicklungen, Urteile (Hermann Boventer)

47 **Kurzinformationen**

Johannes Paul II. zur Rolle der Orden in der Kirche – Das Apostolische Schreiben Johannes Pauls II. „Familiaris consortio" über die Familie – Wintervollversammlung der Schweizer Bischofskonferenz – Die katholischen Bischöfe der USA beschäftigen sich mit Rüstung und Frieden – „Konferenz für die Koordinierung der wirtschaftlichen Entwicklung im südlichen Afrika" in Malawi – Hirtenbrief der Bischöfe von Guatemala verlangt sofortige und durchgreifende Reformen

49 **Bücher**

Wolfgang Cyran: Verantwortete Elternschaft. Kritische Anmerkungen zur Enzyklika „Humanae vitae"; Karl-Heinz Weger: Der Mensch vor dem Anspruch Gottes. Glaubensbegründung in einer agnostischen Welt; Georgij A. Arbatow/Willem Oltmans: Der sowjetische Standpunkt. Über die Westpolitik der UdSSR

51 **Zeitschriftenschau**

52 **Personen und Ereignisse**

Verlag:

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

Schriftleitung:

David A. Seeber
(Chefredakteur)
Ulrich Ruh
Cordelia Rambacher

Ständige Mitarbeiter:

Gabriele 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.
Telefon (07 61) 2 71 73 88

Die »Herder-Korrespondenz« erscheint in der Regel im Umfang von 52 Seiten. Einzelheft 11.– DM, im Abonnement 10.30 DM (für Studenten 9.10 DM) zuzüglich Versandspesen;

Österreich: Einzelheft 84.50 S, im Abonnement 79.– 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;

Auslieferung 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

36. Jahrgang 1982

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 Seng. Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung sind vorbehalten. Freiburger Graphische Betriebe.

Inhaltsverzeichnis des 36. Jahrgangs

Leitartikel

Missionarische Kirche (Ulrich Ruh) 1– 4
Gespaltene Gesellschaft (D. A. Seeber) 53– 56
Schwierigkeiten mit der Moralverkündigung (D. A. Seeber) 105–107
Angst wovor? (Hans Georg Koch) 157–159
Ökumenische Richtpunkte (Ulrich Ruh) 209–211
Unsere Sinnkrisen (D. A. Seeber) 261–263
Fremdenfeindlichkeit (Cordelia Rambacher) 313–315
Nachchristlich ist nicht nichtchristlich (D. A. Seeber) . 365–367
Abschied von der Volkskirche? (Ulrich Ruh) 417–419
Was ist aus dem Konzil geworden? (D. A. Seeber) . . . 469–471
Lehrstück Koalitionswechsel (D. A. Seeber) 521–523
Kirchenführung durch Reisen (Ulrich Ruh) 573–575

Vorgänge

Kardinal Ratzinger: Wechsel nach Rom 4– 7
Ausländerpolitik: Verletzung von Grundrechten? . . . 7– 9
BDKJ: Angriffe wegen Friedenspapier 9– 11
Ökumene in Europa: schwieriges Brückenbauen 11– 12
Familiaris consortio: Akzentsetzungen 57– 59
Johannes Paul II.: Polen und die Menschenrechte . . . 59– 61
Spanien: Sorge wegen Entkirchlichung 61– 63
China: religiöse Freiheit nur für „Patrioten"? 65– 65
Deutsche Bischöfe: mehr Kontakt zur Dritten Welt . . 108–109
Holland: neue Bischöfe und alte Probleme 109–111
Polen: Schwache Hoffnungen 111–113
USA: Bischöfe gegen Atomrüstung 113–115
Faith and Order: Weichenstellungen in Lima 115–116
Bischofskonferenz: Ehe und Familie im Blickpunkt . . 160–161
Kleruskongregation: ein brisantes Verbot 161–163
Jesuiten: noch mehr päpstliche Elitetruppe? 163–165
Johannes Paul II.: den Geist nicht beleidigen 212–213
Glaubenskongregation: Vorbehalte zum anglikanisch-katholischen Schlußbericht 214–215
ZdK: Schwierigkeiten mit der Glaubensvermittlung . . 216–217
Christenrechte: kein Allheilmittel 264–265
Enquête-Kommission: Zwischenbericht über den Jugendprotest 265–267
Falkland-Konflikt: Friedensethische Probe aufs Exempel 267–269
Kirche und Wissenschaft: ein Auftakt 316–318
Soziallehre: Sensibilität für eine alternative Wirtschaftsordnung? 318–319
Schweiz: neue Bistümer? 319–321
Der Fall Bulányi: Rom soll entscheiden 321–323
Katholisch-orthodoxer Dialog: Fortschritte in München 368–369
Kirche in Österreich: Bericht in Moll 369–371
Amtsdiskussion: Schillebeeckx und die Folgen 371–373
Islambroschüre: hilfsbereit und ängstlich 420–421
UN-Konferenz in Wien: die Alters-Pyramide steht bald Kopf 422–423
Brasilien: die Stadt als „Schauplatz des Elends" 423–425
Das Opus Dei: oder was ist eine Personalprälatur? . . . 472–473
„Katholikentag von unten": religiös und selbstbewußt . 473–475
Bensberger Kreis: Provokation oder Vermittlungsversuch? 475–477
Ausländerpolitik: innerkatholische Meinungsverschiedenheiten 477–478
Kirche in Nicaragua: von außen bedrängt, im Innern gespalten 478–480
Bischofssymposion: Europa mit Hindernissen 524–526
Union de Fribourg: Werben für die Marktwirtschaft . . 526–528
Kirchliche Entwicklungshilfe: Katholiken wollen „Tatkirche" 528–530
Buchmesse: Hat Religion Konjunktur? 530–531
ZdK: Blick auf den 6. März 576–578
Kirche und Arbeitswelt: Herausforderung für die EKD 578–580
Atomrüstung: Positionsbestimmung der US-Bischöfe . 580–581

Entwicklungen

Geläuterter Konservatismus. Die Union nach 12 Jahren Opposition (D. A. Seeber) 12– 19
Polen: Verständigung gescheitert. Die Kirche denkt an die Zeit nach dem Kriegsrecht (Martin Höllen) . . . 65– 71
Mit amerikanischer Hilfe gegen die Revolution. Zur Lage in Mittelamerika (Gabriele Burchardt) 117–120
Krisenzeichen in Österreich. Und ein neuer Konflikt SPÖ-Kirche (Fritz Csoklich) 166–168
Offene Konflikte in Ungarns Kirche. Der Hintergrund: die Basisgemeinschaften (Emmerich Andràs) 168–172
Friedensbewegung in der DDR. Positionen und Bemühungen der evangelischen Kirche (Cordelia Rambacher) 217–220
Sozialismus und Kommunismus auf französisch. Ideologische Charakterzüge der Parteien des gegenwärtigen Linksbündnisses (Alfred Frisch) 269–273
In Bürokratie erstarrtes Imperium. Die Sowjetunion am Ende der Ära Breschnew (Astrid von Borcke) 273–278
Kabelfernsehen kurz vor dem Start? Ungereimtheiten im Vorfeld der Pilotprojekte (Georg Betz) 323–325
Ohne Kurskorrekturen geht es nicht. Zehn Jahre gymnasiale Oberstufe (Cordelia Rambacher) 326–330
Schutz des Lebens als umfassender Beitrag. Zur Aktion „Wähle das Leben" (Jürgen Strickstrock) 373–375
Gemeinsames Sprechen über Taufe, Eucharistie und Amt. Zu den „Konvergenzerklärungen" der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung (Ulrich Ruh) 376–379
Neue Akzente nach langer Zurückhaltung? Stimmen aus der katholischen Kirche in der DDR zu Frieden und Abrüstung (Ernst-Alfred Jauch) 425–428
Der Weltkirchenrat auf dem Weg nach Vancouver. Zur diesjährigen Zentralausschußtagung des ÖRK (Ulrich Ruh) 428–431
Blasse Schatten des Laizismus. Frankreichs überflüssiger Schulstreit (Alfred Frisch) 480–484
Der Iran und seine arabischen Nachbarn. Das geistige Umfeld des schiitischen Fundamentalismus (Peter Drews) 485–488
Polen: Ungewisses Warten. Kann die Kirche auf Hoffnungen verzichten? (Martin Höllen) 532–536
Über das heutige Österreich hinaus. Stimmungen und Entwicklungen nach 12 Jahren SPÖ-Regierung (Fritz Csoklich) 536–539
Die Philippinen in der Krise. Neue Spannungen zwischen Kirche und Staat (Peter Drews) 539–541
Das „katholische Spanien" ist Vergangenheit. Zum Spanienbesuch des Papstes (Gabriele Burchardt) . . 582–585
Die Friedenpriesterbewegung in der ČSSR. Ein Verbot und was es bewirkte (Ewald Tannheimer) 585–588

Interviews

Haben wir einen Jugendkomplex? (Mit Professor Roland Eckert) 20– 26

K b 190, 4°

UNIV. BIBL. TÜBINGEN

Sind wir ausländerfeindlich? (Mit dem Ausländerbeauftragten des Deutschen Caritasverbandes, Konrad Pölzl) 71– 77
Schuld und Vergebung. Wandel der Bußpraxis (Mit Bischof Georg Moser) 120–126
Beeinträchtigen Kinder die Lebensqualität? (Mit Professor Max Wingen) 172–177
Was ist heute Protestantismus? (Mit Kirchenpräsident Helmut Hild) 220–226
Ist Gott gesellschaftlich Randphänomen? (Mit Nikolaus Lobkowicz) 278–283
Mission heute (Mit Prälat Wilhelm Wissing) 330–335
Was Katholikentage sind (Mit dem ZdK-Präsident Hans Maier) 379–384
„Konflikte bewirken Literatur" (Mit Heinrich Böll) . . 431–436
Was kann die katholische Soziallehre leisten? (Mit Professor Walter Kerber) 488–493
Kirche aus dem Glauben des Volkes (Mit Leonardo Boff) 542–548
Kirchliche Wege nach Europa (Mit Erzbischof Alojzij Sustar) 588–593

Dokumentation

Die Frau in Kirche und Gesellschaft. Ein Wort der deutschen Bischöfe 26– 34
Frieden: Gottes Geschenk, den Menschen anvertraut. Botschaft Johannes Pauls II. zum Weltfriedenstag . . 78– 84
Bischof, Theologie und Kirche. Dankrede von Bischof Kempf zur Verleihung der Ehrendoktorwürde . . . 126–130
Die neuen elektronischen Kommunikationsmedien – eine Herausforderung. Erklärung der Kommission „Publizistik" des ZdK 130–133
„Wie ein Mann zusammenstehen". Ansprache Johannes Pauls II. an die Jesuitenprovinziäle 177–184
Verbotene Priestervereinigungen. Eine Erklärung der Kleruskongregation 184–185
Pastorale Anregungen zum Problem Arbeitslosigkeit. Ein Wort der deutschen Bischöfe 185–187
Die universalkirchliche Stellung des Papstamtes. Der Bericht „Die Autorität in der Kirche II" der Anglikanisch-Katholischen Kommission 226–232
Voraussetzungen für eine „Verständigung" zwischen Staat und Gesellschaft. Ein Thesenpapier des gesellschaftlichen Rates beim Primas in Polen 283–287
Wo steht der anglikanisch-katholische Dialog? Eine Stellungnahme der Glaubenskongregation 288–293
„Auf dem Papier herrscht volle Gleichberechtigung". Frauen in Kirche und Gesellschaft der ČSSR 336–340
Für den Frieden. Eine gemeinsame Erklärung der französischen und deutschen Bischöfe 385–387
Kirchen und Fremdenangst. Eine Erklärung des Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz 387–389
„Die Kirche hat die Wirklichkeit Gottes zu bezeugen". Überlegungen eines Bischofs zur seelsorglichen Lage 436–442
„Selig die Friedensstifter". Ein friedliches Streitgespräch über den Frieden 499–503
„Aufstand der Hoffnung". Eine Rückbesinnung auf das „Hoffnungsdokument" der Gemeinsamen Synode 503–508
Durch die Armen herausgefordert. Eine interfranziskanische Botschaft 548–552
Was ist zu tun? Eine katholische Stellungnahme zur Arbeitslosigkeit 594–603

Themen und Meinungen

Von Isolierung und Nivellierung bedroht. Zur Problematik kirchlicher Entwicklungsarbeit (Stephan Puhl) 238–243
Menschliches Leben aus der Retorte. Ist sittlich erlaubt, was medizinisch möglich ist? (Antonellus Elsässer) . 293–297
Die sakramentale Struktur der Wirklichkeit. Auf dem Weg zu einem erneuerten Sakramentenverständnis (Peter Hünermann) 340–345
„Der Mensch ist Transzendenz". Aus einer Vorlesungsreihe der Salzburger Hochschulwochen (Emmerich Coreth) 442–446

Diskussion

Wer hat wofür Verantwortung? Zum Streit um deontologische und teleologische Ethik (Robert Spaemann) 345–350
Wer hat wofür Verantwortung? Zum Streit um deontologische und teleologische Ethik (Robert Spaemann) 403–408
Von der Pflichtmoral zur Verantwortungsethik. Anmerkungen zu einem Artikel von Robert Spaemann (Antonellus Elsässer) 509–512
Sind Teleologie und Deontologie Gegensätze? Teleologische Moralbegründung ist nicht gleich Utilitarismus (Franz Furger) 603–606
Ein Streit, der nicht sein müßte. Theologie- und moralgeschichtliche Beobachtungen zur Kontroverse (Peter Müller-Goldkuhle) 606–609

Reportage

Ein historisches Ereignis. Der Papstbesuch in Großbritannien (Roland Hill) 350–354
Wird die Eingliederung in die Berufswelt verbaut? Zur Situation der Ausländerkinder in deutschen Schulen (Cordelia Seng) 447–450
„Kehrt um und glaubt – erneuert die Welt". Der 87. Deutsche Katholikentag in Düsseldorf (Ulrich Ruh) 493–499

Gesellschaftliche Zeitfragen

Familie als Leitbild und Wirklichkeit. Bemühungen um Familie und Familienpastoral in der Schweiz (Rolf Weibel-Spirig) 34– 38
Nichteheliche „Ehen". Zu einem interdisziplinären Gespräch in Stuttgart-Hohenheim (Cordelia Rambacher) 38– 41
Kein Wandel in Sicht. Die Bevölkerungsentwicklung in der Bundesrepublik (Cordelia Rambacher) 133–138
Für ein familiengerechtes Rentensystem. Die Denkschrift der EKD-Renten-Kommission und was dieser an Vorschlägen vorausgegangen ist (Hans Lipp) . . . 138–142
Arbeitslosigkeit als Dauerproblem? Auswirkungen der Bevölkerungsentwicklung auf dem Arbeitsmarkt (Wolfgang Klauder) 451–454
Einflüsse auf die Beschäftigungslage. Auswirkungen des technologischen Wandels auf den Arbeitsmarkt (Wolfgang Klauder) 513–516
Einflüsse auf die Beschäftigungslage. Die Veränderung struktureller Rahmenbedingungen (Wolfgang Klauder) 552–556
Konkurrenten, Verbündete, Widersacher. Zum Verhältnis von Kirche und Sport (Jürgen Strickstrock) . 613–617

Kirchliche und theologische Zeitfragen

Mischehen im Spannungsfeld von Recht und Pastoral. Entwicklungen seit „Matrimonia mixta" (Ulrich Ruh) 84– 88
Das unterscheidend Christliche in der Gottesfrage. Zu neueren Entwicklungen in der Trinitätstheologie (Ulrich Ruh) 187–192
„Eine neue Ära der Evangelisierung". Zum Afrikabesuch von Papst Johannes Paul II. (Cordelia Rambacher) 193–197
Geknebelt und dennoch lebensfähig. Die Russisch-Orthodoxe Kirche in der Ära Breschnew (Otto Luchterhandt) 232–237
Anatomie eines ökumenischen Dialogs. Zum Abschlußbericht der anglikanisch-katholischen Kommission (Johannes Lüttiken) 297–301
Gelebter Glaube in Lateinamerika. Wurzeln und Entwicklungen der Theologie der Befreiung (Hans Zwiefelhofer) 389–393
Auf dem Weg zu einer neuen Geistes-Gegenwart. Zu Yves Congars neuer Pneumatologie (Arno Schilson) 609–613

Länder

Amerikanischer Katholizismus: Aufbruch oder Verfall? Vorgänge, Entwicklungen, Urteile (Hermann Boventer) 42– 47
Ein bemerkenswertes Maß an Frieden. Simbabwe zwei Jahre nach Erlangung der Unabhängigkeit (Cordelia Rambacher) 89– 92
Auf dem Weg zum islamischen Staat? Die innen- und außenpolitische Situation Malaysias (Peter Drews) . 92– 96
Besinnung auf das Religiöse. Zur kirchlichen Situation in Italien (Alfio Filippi) 197–204
Großbritannien vor dem Papstbesuch. Der beschwerliche Auszug der katholischen Kirche aus dem Getto (Roland Hill) 243–247
Kuba: Die etablierte Revolution. Kirchliches Leben unter kommunistischer Herrschaft (Gabriele Burchardt) 247–252
Chancen einer religiösen Minderheit. Die katholische Kirche in Indonesien (Peter Drews) 301–305
Wie ein kommunistisches Regime die Kirche einschätzt. Zur Lage in Vietnam (Georg Evers) 393–398
Das Öl erreicht die Armen nicht. Mexiko zwischen wirtschaftlichem Aufschwung und sozialen Nöten (Gabriele Burchardt) 398–403
Die älteste Tochter der Kirche ist dabei, bescheiden zu werden. Zur Situation der Kirche in Frankreich (Jean Thomas) 455–460
Gebremster Fortschritt. Fragwürdige Entwicklung in Madagaskar (Cordelia Seng) 556–560

Tagungen

Die Kinder in unsere Mitte nehmen. Zur diesjährigen Österreichischen Pastoraltagung (Leonore Rambosek) 97– 99
Artistische Lust am Bösen? Zu einer Theatertagung in der Katholischen Akademie in Bayern (Ernst Josef Krzywon) 143–147
Perspektiven angesichts des Mangels. Zu einer Tagung der Deutschen Gesellschaft für Bildungsverwaltung (Cordelia Rambacher) 306–308
Zwischen Entmythologisierung und neuer Aktualität. Zu einer Luthertagung der Katholischen Akademie in Freiburg (Ulrich Ruh) 354–357
Evolution und Menschenbild. Zu einem Symposion zum 100. Todestag von Charles Darwin (Hubert Feichtlbauer) 357–359
Beschränkung auf das Hypothetische. Zu einer Tagung der Katholischen Akademie in Bayern über Wissenschaft und Wahrheit (David A. Seeber) 408–411
Der Videomarkt: Entwicklungen und Auswirkungen. Zu einer Tagung der Akademie Schwerte (Ute E. Patsch) 460–463
Der Streit um das Amt. Zu einer Ökumene-Tagung in München (Helene Maria Reischl) 560–563
Krieg und Frieden in den Religionen. Zu einer Konferenz von Religions- und Missionswissenschaftlern (Franz Wolfinger) 617–620

Notizen

Von der schwierigen Kunst des Gesprächs. Zur Enzyklopädischen Bibliothek „Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft" (Ulrich Ruh) 147–150
Sakramentalität der Kirche als ökumenisches Problem. Zu einem Jubiläumssymposion des Adam-Möhler-Instituts (Manfred Plate) 252–254
Muslime in Westeuropa. Zu einer Konsultationstagung der Wanderungsexperten (Klaus Barwig) 254–257
Warum an das ewige Leben glauben? Anmerkungen zum neuesten Buch von Hans Küng (Ulrich Ruh) . . 563–566

Kurzinformationen

Johannes Paul II. zur Rolle der Orden in der Kirche . . 47
Das apostolische Schreiben Johannes Paul II. „Familiaris consortio" über die Familie 47
Wintervollversammlung der Schweizer Bischofskonferenz 48
Die katholischen Bischöfe der USA beschäftigen sich mit Rüstung und Frieden 48
„Konferenz für die Koordinierung der wirtschaftlichen Entwicklung im südlichen Afrika" in Malawi 49
Hirtenbrief der Bischöfe von Guatemala verlangt sofortige und durchgreifende Reformen 49
Volle diplomatische Beziehungen zwischen Heiligem Stuhl und Großbritannien 99
Kardinal Königs Silvesteransprache über die gegenwärtige Weltlage 99–100
Erklärung der Schweizer Bischofskonferenz über Forderung und Sicherung des Friedens 100
Die Haltung der Kirche Griechenlands zum orthodox-katholischen Dialog 100–101
Suche nach neuen Wegen in der Landpastoral 101
Johannes Paul II. fordert zum Gebet für die Kirche in China auf 151
Versöhnung und Buße als Thema der nächsten Bischofssynode 151
Das Friedensthema auf dem nächsten Katholikentag in Düsseldorf 151
Gemeinsame Konferenz Kirche-Entwicklung fordert zur Bekämpfung der Massenarmut in den Entwicklungsländern auf 152
Neue statistische Daten aus der EKD 152
Evangelische Überlegungen zu Problemen von Langzeitkranken 152
Konstituierende Sitzung der Bundessynode der Evangelischen Kirche in der DDR 152–153
Der zweite Teil des Berichts der eidgenössischen Kommission für Frauenfragen in der Schweiz 153
Der panafrikanische Laienkongreß in Yaoundé 153
Johannes Paul II. sorgt sich um die Situation der Kirche in der Tschechoslowakei 204
Die rumänisch-orthodoxe Kirche wendet sich nachdrücklich gegen eine Wiederzulassung der rumänisch-katholischen Kirche in Rumänien 204–205
Pastoralschreiben der Schweizer Bischöfe über Buße und Einzelbeichte 205
Die Kirche und die Präsidentschaftswahlen in Guatemala 205
Die Süd-Süd-Konferenz von New Dehli 205–206
Oberrheinische Bischöfe nehmen Stellung zur Kernenergie 257–258
Internationaler Theologenkongreß im Vatikan über den Heiligen Geist 258
Neue Bischofsernennungen in Ungarn 258
Besuch Johannes Pauls II. in Portugal 305–309
Frühjahrsvollversammlung des Zentralkomitees der deutschen Katholiken mit dem Schwerpunktthema Arbeitslosigkeit 309
Der Rat der EKD nimmt zur Ausländerproblematik Stellung 309
Evangelisch-Katholische Fachtagung über Welternährung 309–310
Weltfriedenskonferenz in Moskau 310
Der Papstbesuch in Argentinien 360
Johannes Paul II. bei den internationalen Organisationen in Genf 360
Ein neuer Päpstlicher Rat für Kultur 360
Polenbesuch der deutschen Bischöfe 360–361
Charismatikertreffen in Straßburg 361
Jugendliche veranstalten „Fest des Lebens" in Wien . . 361
Südafrikanische katholische Bischofskonferenz legt Bericht über Namibia vor 362
Theologen der Reformierten Kirche Südafrikas distanzieren sich von der Rassenpolitik 362
Johannes Paul II. zieht Bilanz des abgelaufenen Pontifikatsjahres 412
Papstbotschaft zum Weltmissionssonntag betont Verantwortung der Bischöfe 412

Chance für eine Einigung zwischen Bischofskonferenz und AGG 412
Hohenheimer Medientage zum Thema Neue Medien . 413
Delegation der EKD besucht Kirche in der Sowjetunion 413
Kirchenbündnis von Anglikanern und Freikirchen in England gescheitert 413
Chilenische Bischöfe kritisieren Wirtschaftspolitik der Regierung 414
Papstbotschaft an die Kirchen in Litauen 464
Kritik des „Osservatore Romano" an der Berichterstattung über den Ambrosiano-Skandal 465
Friedenskonsultationen zwischen den evangelischen Kirchen der Bundesrepublik und der DDR 464
Evangelisch-diakonische Studie über Heimerziehung . 464
Wehrdienstverweigerung und Gewissensprüfung: eine Stellungnahme der Arbeitsgemeinschaft für Kriegsdienstverweigerung und Zivildienst 465
Katholische Jugendliche der Slowakei schreiben an die „Deutsche katholische Jugend" in Düsseldorf 465
Johannes Paul II. empfängt Jassir Arafat 516–517
Bericht über die Situation der Frauen in Familie und Beruf in Rheinland-Pfalz 517
Herbstsitzung der Schweizer Bischofskonferenz 517
Umwelthirtenbrief der Schweizer Bischöfe 517–518
Kontroverse im deutschen Protestantismus über eine Friedenserklärung des Reformierten Bundes 518
Vollversammlung des Reformierten Weltbundes in Ottawa 518
Die Bischöfe von Mosambik über die christliche Familie 518–519
Erklärung der römischen Bildungskongregation über die katholischen Lehrer 566–567
Weltkirchliche Fragen als Hauptthema der diesjährigen Herbstvollversammlung der deutschen Bischöfe . . . 567
Neue Rahmenordnung für das theologische Lehramtsstudium 567
EKD-Studie über die Arbeitslosigkeit 567–568
Gemeinsame Erklärung der Kirchen und des Gewerkschaftsbundes zur Ausländerfrage 568
Die Schweizer Bischöfe über missionarischen Auftrag der katholischen Kirche in der Schweiz 568
Erklärung der Französischen Bischofskonferenz zur wirtschaftlichen-sozialen Situation des Landes . . . 568–569
Church of England: ein Report fordert Schritte zur einseitigen Abrüstung 569
Ein geheimes Dokument der äthiopischen Regierung über Pläne zur Ausrottung der Religion 569
Studientagung der österreichischen Bischöfe zu Priesterfragen 620
Bundesverfassungsgericht verlangt Änderungen beim Familienrecht 620
Eine Untersuchung zum Thema „Kind und Konsum" . 620–621
Die Bischöfe der DDR bei Papst Johannes Paul II. . . . 621
Vielfältige pastorale Probleme auf der Tagesordnung der Französischen Bischofskonferenz 621
Generalsynode der VELKD nimmt Stellung zur Friedensdiskussion und zur Volkskirche 621–622
Generalversammlung des Evangelischen Bundes mit dem Hauptthema Wort und Sakrament 622
„Die Kirche als Glaubensgemeinschaft im Kontext Asiens": Vollversammlung der Föderation Asiatischer Bischofskonferenzen 622

Bücher

Wolfgang Cyran: Verantwortete Elternschaft. Kritische Anmerkungen zur Enzyklika „Humanae vitae" . 49– 50
Karl Heinz Weger: Der Mensch vor dem Anspruch Gottes. Glaubensbegründung in einer agnostischen Welt 50
Georgij A. Arbatow/Willem Oltmans: Der sowjetische Standpunkt. Über die Westpolitik der UdSSR 50– 51
Magnus Löhrer/Christian Schütz/Dietrich Wiederkehr (Hg.): Mysterium Salutis. Ergänzungsband . . 101
Hans-Peter Schwarz: Die Ära Adenauer. Gründerjahre der Republik. 1949–1957 101–102
Alfred Grosser: Der schmale Grat der Freiheit. Eine Ethik für unsere Zeit? 102–103
Josef Tischner: Ethik der Solidarität. Prinzipien einer neuen Hoffnung 153–154
Elisabeth Badinter: Die Mutterliebe. Geschichte eines Gefühls vom 17. Jahrhundert bis heute 154
Giorgio Penzo: F. Gogarten. Il problema dio tra storicismo et existenzialismo 154
James Barr: Fundamentalismus 206
Heinz Hengst: Kinder und Massenmedien. Denkanstöße für die Praxis 206–207
Peter Neuner/Franz Wolfinger (Hg.): Auf Wegen der Versöhnung. Beiträge zum ökumenischen Gespräch 258–259
Robert Spaemann: Moralische Grundbegriffe 259
Gisbert Greshake: Priestersein. Zur Theologie und Spiritualität des priesterlichen Amtes 310–311
Ekkehard Kloehn: Die neue Familie. Zeitgemäße Formen menschlichen Zusammenlebens 311
Heribert Heinemann: Lehrbeanstandung in der katholischen Kirche. Analyse und Kritik der Verfahrensordnung 362–363
Hans-Otto Mühleisen: Grenzen politischer Kunst . . . 363
Wolfgang Lienemann: Gewalt und Gewaltverzicht. Studien zur abendländischen Vorgeschichte der gegenwärtigen Wahrnehmung von Gewalt 414
Arno Klönne: Jugend im Dritten Reich. Die Hitler-Jugend und ihre Gegner 414–415
Georg Baudler: Einführung in symbolisch-erzählerische Theologie 466
Günther Schmid: Sicherheitspolitik und Friedensbewegung. Der Konflikt um die „Nachrüstung" 466
Dieter Rösner: Die afrikanische Herausforderung . . . 466–467
Arno Schilson: Theologie als Sakramententheologie. Die Mysterientheologie Odo Casels 569
Oskar Köhler: Kleine Glaubensgeschichte. Christsein im Wandel der Weltzeit 570
Roger Garaudy: Der letzte Ausweg. Feminisierung der Gesellschaft 570

Zeitschriftenschau

51 103 155 207 259 311
363 415 467 519 570 622

Personen und Ereignisse

52 104 156 208 260 312
364 416 468 520 572 624

Sachregister

A

Abendmahlsgemeinschaft 87
Ablehnung als Lebensprinzip 28
Abrüstung 218 387 475 429 498
–, einseitige 114 569
–, geistige 476
Abschreckung 580
–, atomare 114
–, Atomwaffen als Mittel der 581
Abschreckungsstrategie 407
Abtreibung 44 137 196 246 477 621 f.
–, scharfe Verurteilung durch den Papst 60
– auf Krankenschein 375
Accra-Erklärungen 376 378
Adveniat 108
Aggiornamento 147
Agnostizismus 445
Akademiker 601
Akademikerarbeitslosigkeit 596
Aktion „Wähle das Leben" 361 373 ff. 498 f.
–, Vorgeschichte der 374
–, Ziel der 375
Aktionskreis Halle 220 428
Alleinerziehende 34 f.
Alleinlebende 34 f.
Alleinsein 30
Allgemeine Konzilien 292 298
Alltagserfahrung und Frömmigkeit 150
Alte 56 422 f.
Alter, Weltkonferenz über das 422
Altersversorgung 138 f.
Altes Testament 610
Amerikaner 45
Amt 115 130 288 290 297 356 376 ff.
–, geistliches 185 560 ff.
–, ordiniertes 215 290 298 378
–, petrinisches 232
–, anglikanisches 298
–, Dreistufung des 300 378 561
–, priesterliches 372
–, Hauptaufgaben des 378
–, biblische Perspektive 560
–, kirchliches 560 ff.
–, neue Formen des 562
– von Bischof, Priester und Diakon 115
– und Ordination, Dokument 1973 297
– in der Kirche 371 373
– und Gemeinde, Zuordnung von 562
Amtsführung, primatiale 575
Amtsstrukturen, alternative 371
Amtsverständnis 210 562
Analogie 342
Anbetung, eucharistische 298
Angst 21 157 ff. 427 505 621
–, Zeitalter der 157
Anglikaner 228 ff. 244 253 291 297 353 413
–, Rezeption von Lehrurteilen durch die 297
–, britische 353
Anglikanische Gemeinschaft 290 293 297
Anglikanisch-Katholische Kommission 214 226 288
–, Vorbehalt zum Schlußbericht der 214
–, die Autorität in der Kirche 226 288 291 293
–, Abschlußbericht der 288 297 351
–, Stellungnahme der Glaubenskongregation 288 ff. 298 ff.
Angreifer, ungerechter 83
Angriffe, ungerechte 115
Anspruchsdenken 602
Anthropotechnik 296
Apartheid 362
Apostel 227 436
Apostolat 182 561
–, traditionelles 181
– der Arbeit, Dekret 27
Arbeit 59 61 185 261 432 438 579
–, Würde der 61
–, Wert der 319
–, seelsorgliche 438
–, Sinn und Wandel der 578 f.
– nicht Selbstzweck 602
Arbeiter 153
–, österreichische 167
Arbeitgeber 600
Arbeitnehmer 599
–, ältere 595
– im kirchlichen Dienst 264
Arbeitnehmer, ausländische 7 74 f. 309 388 451
–, arbeitslose 7
–, Familienzusammenführung 7
–, Arbeitslosenquote für 595
Arbeitskräfte, ausländische 457 f.
–, deutsche 452
–, höher qualifizierte 555
Arbeitskräftebedarf 552
Arbeitslose 186 f. 314 599
–, Vorurteile gegen 186
–, Hilfen für 186 f.
–, jugendliche 33 187
–, ältere 187
Arbeitslosigkeit 24 185 f. 309 318 388 432 451 453 513 f. 555 f. 576 578 594 ff.
–, Zunahme der 136
–, Kampf gegen die 138 186
–, Wort der deutschen Bischöfe zur 185
–, Ursachen der 309 596
–, Folgen der 414
–, technologische 515
–, sozialethische Probleme der 567
–, katholische Stellungnahme zur 594
–, Überwindung der 597 f.
–, Vorsorge gegen die 600
Arbeitsmarkt 595
–, Entlastung des 453
–, Auswirkung neuer Technologien auf den 513
–, einschneidender Strukturwandel 514
–, Lage auf dem 594
–, Situation der Jugendlichen auf dem 601
Arbeitsplätze 388 513 f. 554 f. 594 597 ff.
–, Vernichtung durch neue Technologien 514
Arbeitswelt 23 438 474
–, familienorientierte 176
–, Sinnproblem in der 261 f.
–, Strukturveränderungen in der 567
–, kirchlicher Dienst in der 578
Arbeitszeit, Verkürzung der 597
Arme 425 429 544 548 f.
–, Solidarität mit den 429 542 548
–, Gemeinschaften der 546
–, Rechte der 549
Armut 249 333 542 548
–, evangelische 548
Arzt und Patient 349

Asientourismus, europäischer 622
Astrologie 281
Asylantenzustrom 8
Asylbewerber 72 75
Asylrecht 75
Atheismus 65 181 438 445
–, Zwang zum 236
–, aggressiver 282
Atheisten, militante 365
– im Priesterrock 235
atomare Rüstung 113 f. 580
–, die amerikanischen Bischöfe gegen 113 580 f.
Atomkrieg 60 580 f.
Atomwaffen 100 114
–, strategische 407
–, Herstellung und Besitz von 581
– als Mittel der Abschreckung 581
Aufbruch, moralischer 529
Auferstehung 564 f.
Aufklärung 121
–, Rigorismus 121
Augsburger Bekenntnis 211
Augustinus 340
–, Sakramentenlehre des 341
Ausbildung 22 326 551 555
Ausbildungsplätze 601
Ausbildungsstellenmarkt 595
Ausbildungssystem 601
Ausfallzeiten 141
Auszubildende 21
–, Anpassungsbereitschaft der 21
Ausländer 8 72 74 f. 77 309 313 388 568
–, Integrationsfähigkeit und Bereitschaft 8
–, Zuzug in die BRD 73 388
–, arbeitslose 187
–, Würde und Menschenrechte der 382
–, Wohnsituation der 448
–, Arbeitslosenquote der 454
–, Familiennachzug 477
–, junge 478
Ausländerbeschäftigung 73
Ausländererlaß, Berliner 8
Ausländerfeindlichkeit 313 ff.
Ausländerintegration 478
Ausländerkinder 314 447 f. 450 454 478
–, Orientierungs- und Verhaltensunsicherheiten 449
–, Kindergartenbesuch 449
–, Tendenzwende in der Bildungspolitik für 449
–, Besuch von Berufsschulklassen durch 450
Ausländerpastoral 76 f.
Ausländerpolitik 7 255 314 388 477
–, Rotationsprinzip 8
–, Weiterentwicklung der 449
Ausländerreferenten 77
Außenhandelsverflechtung 554
Außenpolitik 17
–, ethische Grundlage der 17
Aussteiger 20
Automatisierung 513 f. 597
Autorität 229 291 f.
–, kirchliche 265 300
– in der Kirche 215 288 291 297

B

Bafög-Ehen 38
Basisdemokratie 522
Basisgemeinden 303 339 372 418 459 547
– Lateinamerikas 490
Basisgemeinschaften 62 200 251 258 332 592
–, ungarische 168 ff. 321 ff.
–, kirchliche in Italien 201
–, lateinamerikanische 542 546 f.
– auf den Philippinen 541
– in Spanien 584
Basisgruppen 418
Basiskirche 3 418 f.
Bauarbeiter 595
Bauern 153
Befehl, Spannungsverhältnis zwischen Gesetz und 609
Befreiung 550
–, Pastoral der 390
–, christliche 540
–, Christen für die nationale 540
Befreiungsbewegungen 432
Befreiungskriege, bürgerliche 275
Befreiungspraxis, politische 392
Befreiungstheologen 391 f.
Befreiungstheologie 542 547
–, evangelisatorische 393
–, politische 393
–, lateinamerikanische 540
Befruchtung
–, korporale 294
–, extrakorporale 294 ff.
– im Reagenzglas 295
Behinderte 28 374 f.
–, arbeitslose 601
Beichte 120 f. 151
Beichtgespräch 123
Bekehrung 429
Bekenntnisse, alte 116
–, formulierte 116
–, altkirchliche 211
Bensberger Kreis 474 ff.
–, Memorandum 475 f.
–, gradualistisches Abrüstungsverständnis 476
–, theologische Grundlagen und ethische Kriterien 476
Berliner Appell 218
Berufe, höherqualifizierte 554
–, tertiäre 554
Berufsausbildung, abgeschlossene 601
Beschäftigungsmanie 441
Beschäftigungsprobleme 515
Beschäftigungssystem 601
Bevölkerungsentwicklung in der BRD 134 451
–, regionale 136
–, bevölkerungspolitische Maßnahmen 136
–, kulturelle und sozialpädagogische Maßnahmen 137
Bevölkerungsrückgang 135 174 f. 554
–, Folgen für den Arbeitsmarkt und die Alterssicherung 135
Beweglichkeit 135
Bewegung „Heiliger Krieg“ 485
Bewegungen, geistliche 592
Bezug, interpersonaler 442 f.
Bezugsperson 261
Bezugssache 261
Bibelkreise 441
Bildplatte 461
Bildschirmtext 130
Bildungsarbeit 333
–, katholische 133
Bildungsausgaben 306
Bildungschancen 307
Bildungspolitik 307 601
–, Rahmenbedingungen der 307
Bildungsreform 306
Bildungssystem 22 326
Bildungswesen 306 f. 421
–, Ressourcenbedarf des 307
Bindungen 159
Bindungsverhalten 40
Biologie 358
Bischof 229 436 547 561
–, Autorität des 229
–, rumänisch-orthodoxer 369
Bischof von Rom 226 ff. 298
–, universaler Primat des 227 230 f. 253 291 293 300
–, Jurisdiktion des 229 291
–, Urteil des 231
–, Amt des 232 291
–, Definition „ex cathedra“ des 292
Bischöfe 42 125 f. 151 185 264 339 412 507 f. 524
–, deutsche 84 108 185 216 257 361 385 388 475 528 580 594
–, deutsche in kurialen Stellungen 5
–, Altersgrenze für 7
–, amerikanische 45 48 113 119

–, Aufgaben der 47
–, guatemaltekische 49 205
–, spanische 61 583 f.
–, indische 108 f.
–, europäische 109 524 f.
–, niederländische 111
–, ungarische 168
–, afrikanische 196
–, zairische 197
–, italienische 199 202
–, Kollegialität der 229
–, lateinamerikanische 239 390 393 546
–, englische 247
–, Schweizer 257 517 568
–, argentinische 269
–, polnische 284 361 524 533
–, schottische 354
–, österreichische 369
–, niederländische 372
–, französische 385
–, vietnamesische 397
–, mexikanische 402
–, chilenische 414
–, nicaraguanische 478 f.
–, 5. Symposion der europäischen 524
–, madagassische 560
–, amerikanische 580
–, tschechoslowakische 204 587
–, europäische Zusammenarbeit der 588 590 593
–, Verantwortung für die Evangelisierung Europas 524 f.
– von Simbabwe 92
– der Dritte-Welt-Länder 109
– von El Salvador 117
– in Afrika 195
– von Mosambik 518
Bischofsernennungen und -weihen in China 63
Bischofskollegium 183
Bischofskonferenz(en) 109 151 297 299 360 524 593
–, Deutsche s. Deutsche Bischofskonferenz
–, Schweizer 48 85 100 205 319 f. 517
–, Spanische 62
–, Polnische 67 69 ff. 112 285 f. 533 535
–, indische 109
–, Niederländische 110 371
–, amerikanische 114
–, Ungarische 169 f. 258 323
–, Italienische 197 ff. 203
–, lateinamerikanische von Medellín 250
–, nordamerikanische 252
–, Argentinische 267 350
–, Schottische 268
–, Portugiesische 308
–, österreichische 369
–, vietnamesische 397
–, brasilianische 423
–, Litauische 464
–, europäische 524 f. 593
–, philippinische 541
–, madagassische 559 f.
–, Ständiger Rat der Französischen 568
–, Rat europäischer 588 f.
–, Französische 621
–, Föderation Asiatischer 622
– von Sri Lanka 108
– von England 267 350
– Südafrikas 361
Bischofssynode 1967 84 184 264
– und neues Kirchenrecht 87 213
Bischofssynode 1971 493
Bischofssynode 1980 196
Bischofssynoden, römische 333
Bistümer, deutsche 7
–, Neubesetzungen 7
–, Gemeinsame Synode der 31 f.
Blockade Kubas, amerikanische 248 252
Blockfreie 96
Böse, das 79 143 145 f. 501 503
–, Lust am 143 145
–, Realität des 143
–, Darstellung des 144
–, das radikal 406
–, das sittlich 443
–, als eigene Gefährdung 146
Botschaft, christliche 1
–, befreiende 550
Brasilianer 424
Buße und Bußsakrament 205
Bußfeier(n) 120 122 124 f. 205
Bußformen 124
Bußgottesdienst(e) 123 151
Bußpastoral 124
Bußpraxis 508
–, kirchliche 120 f.
Bußsakrament 121 ff.
Buch, religiöses 531
Buddhismus, Grundbotschaft des 618
Buddhisten, vietnamesische 395
Bund der deutschen katholischen Jugend (BDKJ) 9 f. 151
–, Grundlagenpapier über Frieden und Gerechtigkeit 9
Bund katholischer Unternehmer 186

C

Canterbury, Predigt des Papstes in der Kathedrale von 351
Canterbury-Erklärung 1973 290 292
Caritas 441
–, italienische 202
–, Grundkonzeption der 202
Chancengleichheit 23
Charakter 407 f.
Charismatische Erneuerungsbewegung 361
Charismen 611
–, Entfaltung der 561
Chinesen in Malaysia 94 f.
Christ(en) 29 82 f. 125 132 186 193 263 335 365 502 559
–, katholischer 87 421
–, evangelischer 87
–, Einheit der 115 f. 362
–, chinesische 151
–, nichtkatholische in Afrika 195
–, Grundprobleme um die Einheit der 209
–, protestantische 221
–, nichtkatholische in England 244
–, eine Minderheit in Europa 354
–, religiöses Klima zwischen Muslimen und 420
–, kritische in der katholischen Kirche 475
– in China 64
– und der Friede 80
– in Simbabwe 92
– in Ostmalaysia 96
– und Muslime in Afrika 196
– und Muslime 421
Christenrechte in der Kirche 264 f.
Christentum 99 109 192 196 242 263 335 339 365 f. 406 418 504 f. 525
–, Inkulturation in Afrika 195
–, Kern des 263
–, Neueinschätzung des 367
–, Verhältnis zum Islam 420
–, Geistes-Geschichte des 610
Christlich-Demokratische Union (CDU) 12 ff. 16 19 329 463
–, Wählerschaft 14
–, Generationenkonflikt 15
–, Volkspartei 15 f.
–, Hamburger Parteitag 15 f.
–, Kanzlerkandidaturen 15
–, gesamte Programmarbeit 16
–, politische Fachkongresse 16
–, Hamburger Beschlüsse 16 ff.
–, Mannheimer Erklärung 16 f.
–, politisches Gesamtkonzept 17
Christlich-Soziale Union (CSU) 12 f. 15 f.
Christus Dominus 183 343
Church of England 353
Church of Scotland 353
Church Union 299
Club of Rome 136 513

Codex iuris canonici, neuer 88
Communio et progressio 133
Communione e liberazione 473
C-Parteien 15

D

Darwinismus 357
Dasein für andere 443
Datenverarbeitung 513
Definition(en) 231
–, marianische 231
–, konziliare 292 299
Dei verbum 292
Dekalog 607
Democrazia Cristiana (DC) 199f.
–, Krise der 203
–, „Nationale Versammlung" der 203
– und katholische Kirche 199
Demokratie 13 242
–, parlamentarische 243
Deontologe(n) 606ff.
Deontologie 349 606
Deutsche 72f.
Deutsche Bischofskonferenz 11 71 84f. 108 374 412 420
–, gemeinsame Empfehlungen für die Seelsorge an konfessionsverschiedenen Ehen und Familien 84 86
–, Mitwirkung an den Kabelpilotprojekten 132
–, Frühjahrsvollversammlung der 160
–, Aktion „Wähle das Leben" 373f.
–, Herbstvollversammlung der 567
–, Rahmenordnung für das theologische Lehramtsstudium 567
–, Erklärung zur Arbeitslosigkeit 594
– in Polen 361 534
Diakone 185
Dialog 83 238 335
–, anglikanisch-katholischer 85 215 226 253 288 299 352
–, Perspektiven des 100
–, theologischer 100 210 198 368
–, ökumenischer 214 288 297
– zwischen Lutherischem Weltbund, Reformiertem Weltbund und katholischer Kirche über die Mischehe 85
– zwischen katholischer und orthodoxer Kirche 100 368f.
– zwischen den Künsten und der Theologie 144
– mit den Religionen 335 360 550
– mit den Kulturen 360
Dienstamt, priesterliches 184f.
–, Sakramentalität des 561
Dienste 561
Dienstleistungen 553ff.
Dienstleistungsgesellschaft 555
Diözesanprälaturen 473
Diözesanpriester 184
Dogmen 214f. 231 293 298 409
–, katholische 214 293 298
–, marianische 215 232 292 297 353
Drei-Generationen-Vertrag 175
Dresdner Pastoralsynode 1975 426
Dritte Panorthodoxe Konferenz 368
Dritte Welt 83 108f. 193 205 238f. 330f. 386 398 418 422f. 528 553
–, Friedensgefährdung durch Elend und Hunger 100
–, Kirche in der 108f.
–, Evangelisierung und Entwicklung in der 108
–, Theologen aus der 116
–, Bildungspolitik und Bildungsreform in der 240f.
–, offensive sowjetische Politik in der 274 277
–, Kirchen in der 332
–, „wilde Partnerschaften" 528
–, Einstellung deutscher Katholiken zu Fragen der 528
–, kirchliche Arbeit in der 529
–, Beziehungen zu den Christen in der 529
–, Situation der Frau in der 549
–, Gott in der 552
Drogen 24
Drogenabhängigkeit 262
Drogensüchtigkeit 339

E

Ecclesiae Sanctae 473
Ehefragen 353
Ehegatten, ausländische 388
Ehelosigkeit 29f. 213
Ehemodell 35
Ehemoral 105
Ehe(n) 29f. 34ff. 39f. 57f. 134 150 337 349 440
–, christliche 30
–, Ent-Institutionalisierung der 34
–, nichteheliche 38 40
–, herkömmliche 38
–, Sakramentalität der 41
–, neue Institutionalisierung der 41
–, konfessionsverschiedene 47 59 84 86ff.
–, Realsymbol des Heilsgeschehens 57
–, Rollenverteilung innerhalb der 176
–, kinderlose 177
–, anglikanisch/römisch-katholische 297
–, muslimisch bzw. katholisches Verständnis der 421
– als Institution 41
– auf Probe 47 59
– und Eucharistie 59
– im Ökumenischen Dialog 85
– mit muslimischen Partnern 257
– und eheliche Liebe 295
Ehepartner 176
–, konfessionsverschiedener 48
Ehepastoral 57 107
Eherecht 40
Ehescheidung 196 337
–, Sorgerecht nach der 620
Eheschließung(en) 38 84
–, Rückgang der 134
– in der Bundesrepublik 86 134
– zwischen Christen bzw. Katholiken und Muslimen 421
Ehesituationen, „defekte" 85
Ehe und Familie 57f. 88 131 137 160f. 196
–, Leitbilder der katholischen Kirche zu 35 47
–, Schutz von 39
–, wachsende Entkoppelung von 40
–, gemeinsame Sorge um 88
–, gegenwärtige Situation von 160
Ehe- und Familienethik 35
Eheversprechen 349
Eheverständnis, kirchl. 57
Ehevorbereitung konfessionsverschiedener Partner 86
Ein-Eltern-Familien 33
Einheit 115f. 209f. 215 227 258 291 293 298 369 430 563
–, sichtbare 211 376 431
–, anglikanisch/römisch-katholische 215 299
–, kirchliche 300
–, Mangel an 525
– im Glauben 352
Einigung, anglikanisch/römisch-katholische 300
–, ökumenische 301
Ein-Kind-Familie 175 177
Einsamkeit, Flucht aus der 455
Einzelbeichte 123f. 205
–, Gründe für die Krise der 205
– als Vollform der Buße 205
Ekklesiologie 129
elterliches Grundrecht 175
Eltern 31 133 175 337f. 403
–, christliche 31
–, Recht auf die Erziehung der Kinder 47
–, Dialog zwischen Kindern und 98
–, ausländische 388 448
–, deutsche 448
– und Kinder 349
Eltern-Kind-Beziehungen 98
Elternrecht(e) 40
–, Eingriff des Staates in die 76
Embryo 294
Embryo-Transfer 295f.
Empfängnisregelung 160
–, kirchliche Vorschriften über die 58
Empfängnisverhütung 106 137 172 196 246f. 353 541

Entscheidungsfindung 127 ff. 604 606
Entwicklungen, ökumenische 352
Entwicklungsarbeit, kirchliche 238 ff.
–, von Isolierung und Nivellierung bedroht 238 f.
–, Isolierung zwischen Praxis und Wissenschaft 239
–, schleichender Eurozentrismus 242
Entwicklungshilfe 238 241 335 528 f.
–, Mission und 241
Entwicklungsländer 152 452 527
–, Zahl der alten Menschen in den 422
–, Lebenserwartung in den 422
Entwicklungspolitik 92 241 335
–, Kultur als neue Dimension der 241
–, interkulturelle Sprachlosigkeit 241
episcope 229 561 f.
Episkopat 197
–, amerikanischer 45 114
–, spanischer 62
–, griechischer 100
–, ungarischer 170 258
–, lateinamerikanischer 240
–, tschechischer 338
–, polnischer 361
–, gemeinsame Friedenserklärung des deutschen und französischen 385
–, brasilianischer 424
Erbsünde 406
Erde, Umgang mit der 359
Erfahrung 410
Erkenntnis 442 f.
–, menschliche 443
Erneuerung, charismatische 611
Ersatzzeiten 141
Erstes Vatikanisches Konzil 214 228 231 291 f. 299
Erstkind-Schock 173
Erwachsene 20 ff. 24 98 176 262 456 505
–, junge 20 97
–, Verhältnis zum Kind 176
–, Verständigungsbarrieren mit Jugendlichen 266
Erweckungsbewegungen 263
–, religiöse 236
Erwerbspersonen, deutsche 452
–, ausländische 452
– mit Fach- und Hochschulabschluß, Arbeitslosenquote für 596
Erwerbspersonenpotential 452 454
–, Anteil der Ausländer am 454
Erzieher 133
Erziehung, kommunistische 153
– in der Tschechoslowakei 338
– zur Verteidigung, penetrante 426 f.
Erziehungswesen 421
Erziehungszeiten 139 141 577
Eschatologie 563 ff.
Ethik 345 ff.
–, medizinische 296
–, deontologische 345 ff. 403 509 f. 603
–, teleologische 345 f. 403 509 f. 603 f.
–, technische Bewertungsmodelle 347
–, konsequentialistische 348 509
–, Unterlassungen, die immer Pflicht sind 406
–, politische 429
–, utilitaristische 509
–, analytische 604
– als umfassende Optimierungsstrategie 348
– und Politik 387
– und Kommunikation 413
– als Pflicht- und Gehorsamsmoral 509 ff.
Ethik-Kommissionen 296
Eucharistie 115 121 151 215 288 ff. 292 f. 297 340 368 f. 376 ff. 460
–, Diener der 213
–, Realpräsenz 289 377
–, Neubewertung der 378
Eucharistiefeier 298 300
Eucharistielehre 214 300
–, Erklärung über die 1971 297
Eucharistieverständnis 210
Europäische Bischofskonferenzen, Rat der (CCEE) 11 f. 524 588 ff. 592 f.
Euthanasie 28
Evangelii nuntiandi 109 333 f. 392 f. 479 524
Evangelikale 46
evangelikale Bewegungen 221
Evangelisation 199 428
– und Sakramente 198
– und Förderung des Menschen 198
Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) 152 413 518 578
–, Statistik über das kirchliche Leben 152
–, Kirchenaustritte 152
–, Gottesdienstbesuch 152
–, Problem der Langzeitkranken 152
–, Evangelisches Missionswerk in der 333
–, Beziehungen zur russisch-orthodoxen Kirche 413
–, Sinn und Wandel der Arbeit – Herausforderung für die Kirche 578 f.
Evangelischer Bund 622
Evangelisierung 181 333 392 412 524 f.
–, neue Ära der 193
–, befreiende 393
– Europas 524 f. 588 591 593
Evangelium 429 438 442
Evolution 357 f.
–, biologische 358 f.
–, Zielgerichtetheit der 358
–, Sinnhaftigkeit der 358
–, Zufall und Notwendigkeit 358
–, Gott Anfang und Ziel der 359
–, Ende der 359
– und Zivilisation 359
Evolutionslehre Darwins 357
Evolutionstheorie 316
– und Schöpfungsglaube 358
ewiges Leben 564 ff.
–, Glaube an das 563 ff.
–, Vollendung im 564
–, Grundschwierigkeit heutiger Aussagen über das 566
Existenzangst 375

F

Fachausbildung 555
Fachtheologen 126 f.
Faith und Order 115 379 428 560
–, Einheit der Kirche und Erneuerung der menschlichen Gemeinschaft 116
Falklandinseln 351
Falkland-Konflikt 267 ff.
Fall Bulányi 321 ff.
–, Erklärung der ungarischen Bischofskonferenz zum 323
Familiaris consortio 47 57 59 88 160 f. 196 375 574
Familie(n) 18 32 34 ff. 57 59 61 97 125 141 153 186 389 422 600
–, Glaubensvermittlung in der 31
–, eine häusliche Kirche 31 47 59
–, Herausforderung der Zukunft 34
–, Krise der 35
–, Natur und Sinn der 35
–, Grundlagen und Leitbilder der 35
–, Grundrechte der 35
–, christliche 35 f.
–, Anforderungen des Glaubens an die 37
–, wertorientiertes Leitbild der 37
–, Aufgaben in der Welt von heute 47
–, Aufgaben in der Kirche 47
–, in Simbabwe 90
–, die Frau in der 153
–, Subjekt und Träger der Familienpastoral 161
–, Benachteiligung kinderreicher 173
–, Recht auf Erziehung der Kinder 337
–, unvollständige 337
–, christliche 338
–, Recht auf 477
–, türkische 478
– islamischen Recht 485
– in der Kirche von Mosambik 528
Familienaufgaben, Aufwertung der 33

Familienhilfe 37
–, Aktivierung zur Selbsthilfe 37
Familienmoral, katholische 478
Familiennachzug 7 f.
Familienpastoral 36 f. 57 161
–, Phasen und Strukturen in der 47
Familienplanung, Dissens der kirchlichen Lehrverkündigung zur 36
Familienplanung auf den Philippinen 541
Familienpolitik 18
–, Erziehungsmacht der 24 f.
–, kindbezogene 177
– der Union 19
– in der Schweiz 36 f.
Familienrecht, Veränderung beim 620
Familienzusammenführung 7 74 76 477 f.
Fanatismus, ideologischer 347
Feminismus, extremer 30
Fernsehen 463
–, zeitversetztes 460
Fernsehzukunft 323 f.
Fidei donum 412
filioque 368 611 f.
Firmung 369
Föderation Asiatischer Bischofskonferenzen 622
Folter 407 605
Forschung 410
–, wissenschaftliche 81
–, angewandte 240
Fortschritt 445
–, technischer 158 262
–, Fehleinschätzung menschlichen 263
Franziskus-Jubiläum 548
Frau(en) 26 ff. 30 f. 34 39 57 140 264 423 517
–, Gleichberechtigung der 26
–, Stellung in der Gesellschaft 26 f. 153 177
–, Selbstverständnis der 28 31
–, Personsein der 28
–, typische Wesensmerkmale der 28
–, in der Familie 29 153
–, Lebensaufgabe der 30
–, kirchliche Dienste der 31
–, Zulassung zum kirchlichen Amt 32
–, Priesterweihe der 32 265 290 297 ff. 339
–, Diakonat der 32
–, Rolle der 47 135 153
–, Qualität der Ausbildung der 135
–, soziale Sicherung der 139 142
–, Stellung der Frau in der Schweiz 153
–, verheiratete 153
–, tschechische 336 f.
–, Emanzipation der 336
–, muslimische 421
–, Teilzeitarbeit von 453
–, Arbeitslosigkeit der 600
–, Stellung der Frau in Asien 622
– in der Situation des Alleinseins 30
– in Orden und geistlichen Berufen 32
– in Ehe und Familie 32
– in Beruf und Arbeitswelt 33
– in politischer Verantwortung 33
– in der Dritten Welt 549
Frauenarbeitslosigkeit 600
Frauenbewegung 22 26
Frauenförderungsprogramm 517
Frauengruppen 31 33
Frauenorden 32
Frauenordination 215 297 ff.
Frauenpastoral 31 34
Frauenseelsorge 31 f.
Frauenverbände, katholische 31 ff.
Freie Demokratische Partei (FDP) 12 f. 463 521 f.
Freie Rundfunk Aktiengesellschaft in Gründung (FRAG) 130
freie Verbindungen 47
Freiheit 80 83 100 333
–, institutionalisierte 40 f.
–, Beschneidung von 54
–, persönliche 135
–, menschliche 510
– im Privaten 262
– und Bindung 266
– des einzelnen 440
Freikirchen, englische 299 413
–, Vorschläge für ein Kirchenbündnis 413
Freizeit 438 615
Freizeitgesellschaft 615
Freizeitsport 615 f.
Freizeitwelt 438
–, jugendliche 23
Fremdenangst 388
Fremdenfeindlichkeit 388
–, Verantwortung der Gesellschaft 388
–, Verantwortung der Kirche 389
Fremdenfurcht 75
Fremdenhaß 388
Freundschaft 349
Frieden 59 f. 78 ff. 100 114 218 f. 269 384 ff. 407 444 474 497 f. 618 f.
–, Theologie des 45 48
–, Bedrohung des 78 430
–, ein Geschenk Gottes 79 83 498
–, Aufbau des 80
–, Bedingungen des 80
–, christliche Dynamik des 82
–, eine ständige Herausforderung für den Christen 83
–, Gebet für den 83
–, Erklärung der Schweizer Bischofskonferenz über Förderung und Sicherung des 100
–, Kirche als Gestalter des 385
–, Gefahren für den 385 f.
–, Verantwortung für den 386 464
–, Elemente einer Politik des 386
–, Dienst am 387
–, Sorge der Kirche für den 413
–, Streitgespräch über den 500
–, Rat des Evangeliums 503
–, Beitrag der Kirchen Religionen zum 617
–, eine religiöse Aufgabe 619
– und Gerechtigkeit 9
– und Menschenrechte 9
– und Abrüstung 474
– für Katholiken eine Provokation 475
Friede, Gerechtigkeit und Freiheit, Zusammenhang von 498
Friedensbemühungen 78
Friedensbewegungen 17 19 113 217 f. 219 f. 346 383 413 426 f. 474 476 497 f.
–, christliche 219
–, bewaffnete 219
Friedensbotschaft, biblische 580
Friedenscamp 151
Friedensdekade 1981 426
Friedensdemonstration, Düsseldorfer 474
– in Dresden 218
Friedensdienst 427
–, sozialer 152
Friedensdiskussion 426 475 497 f. 518 579 ff. 621
–, Zurückhaltung der katholischen Kirche in der 426
–, Ursachen 426
–, protestantische Linien in der 428
Friedensethik 82
–, christliche 499 f.
Friedensforschung 617
–, Beitrag von Theologie und Religionswissenschaft zur 617
Friedensgefährdung 100
Friedenspriester 162 f.
Friedenspriesterbewegung 585 ff.
Friedenssicherung 224 f. 497 f. 617 f.
– durch Abschreckung 157
Friedensverantwortung 464
– der Kirche 518
Fristenlösung 361
Frömmigkeit 150
Führung 18
–, geistige 18 f. 56
–, politische 18 f.
Fundamentalismus 56
–, islamischer 93
–, sunnitischer 485

–, schiitischer 486
–, iranischer 488
Fundamentalisten, protestantische 350

G

Gattenliebe und Fruchtbarkeit, Einheit von 295
Gaudium et spes 58 83 114 180 510
Gebet 279 440 460
– für den Frieden 83
– in allen Religionen 83
Gebot(e) 443
–, göttliche 606 f.
Geburten, nichteheliche 39
–, Zunahme der 134
Geburtenkontrolle 44 59 541
Geburtenrate in der BRD 597
Geburtenrückgang 134 172 174 453
–, Ursachen für den 135 451
–, strukturelle Folgen des 454
Gehorsamsmoral 604
Geistliche, Vereinigungen von 161
–, Vereinigungs- und Koalitionsfreiheit 161
Geist-Theologie, östliche und westliche 611
Gemeindeerneuerung, charismatische 3
Gemeindeformen, neue 50
Gemeindeleiter, ordinierter 265
Gemeinde(n) 128 371 381 383 417 435 441 496 506
–, pastorale Dienste in der 31
–, gottesdienstliche 48
–, christliche 98
–, missionarische 334
–, Recht auf einen Amtsträger 371
–, Weltverantwortung der christlichen 382
–, integrierte 418
– ohne Priester 213
Gemeindestrukturen, alternative 371
Gemeinsame Ökumenische Kommission von EKD und Deutscher Bischofskonferenz 88 160
Gemeinsame römisch-katholische/evangelisch-lutherische Kommission 560 562
–, Amtsdokument der 560 562
Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland 129
–, Synodenbeschluß 129
Gemeinschaft(en) 428 615
–, geistliche 32
–, konziliare 429
– von Kirchen 430
Gemeinwohl 79 265 348 403 492 598
Generation, junge 336 339 437
–, mittlere 381 433
–, italienische junge 388
–, ältere 437
Generationen, Verhältnis der 56
–, Gespräch zwischen den 266
Generationenvertrag 140 f.
generative Entscheidung, freie 138
generatives Verhalten 621
Gerechtigkeit 79 ff. 83 100 333 386 444 492 f.
–, Förderung der 181
–, soziale 272
–, Ordnung der 385
– und Frieden 151 549
Geschiedene 59 353 440
–, wiederverheiratete 47 59 160 f. 264 f. 496 508
Gesellschaft 17 19 f. 22 26 ff. 33 53 ff. 83 159 284 f. 365 f. 374 383 407 428 f. 441 603
–, multikulturelle 8
–, Wertewandel in der 34
–, gespaltene 53 55 f.
–, Wandel der spanischen 62
–, gerechte 81
–, sozialistische in Simbabwe 91
–, islamische in Malaysia 93
–, moderne 149 f.
–, christlicher Glaube in moderner 148
–, innere Stabilität der 159
–, Nachwuchssicherung in der 177
–, Präsenz der Kirche in der 199
–, sowjetische 275
–, tschechische 336 338
–, Begründung durch Kommunikation 359
–, nachchristliche 365 ff.
–, christliche 365 f.
–, pluralistisch verfaßte 365
–, Umwandlung der 385
–, vietnamesische 396
–, Stellung der Kirche in unserer 419
–, gerechte 429
–, lateinamerikanische 542
–, spanische 584
–, französische 621
– ohne Gott 100
Gesellschaft Jesu 178 ff. 182 f.
–, Probleme der Identität der kirchlichen Aufgabe und der Funktion der 178
–, Geschichte und Aufgaben der 179
–, Erwartungen der Kirche an die 180
–, Vorkämpfer in der Erneuerung der Kirche 180
–, Kriterien der Erneuerung 180
–, viertes Gelübde der 181
–, charakteristisches Wesensmerkmal der 181
Gesellschaftsanalyse, marxistische 240
Gesellschaftslehre 410
–, marxistische 526
Gesetz und Befehl, Spannungsverhältnis zwischen 609
Gesinnungsethik 345 f. 349 408 606
Gewalt 444 500
–, militärische 48
– als Mittel der Politik 583
Gewerkschaften 286 f. 599
–, Recht auf Bildung von 60
–, Zugehörigkeit von Priestern zu 162
–, Bildung durch Kleriker 185
–, Reaktivierung der 286
–, Apostolizität der 287
–, Aufgabe der 287
Gewissen 79 125 149 348 f. 361 436 443 510
–, Erziehung der 200
–, Integrität des 407
–, sittliches 509
Gewissensentscheidung 427
–, freie 511
Gewissensfreiheit 234
Glaube 83 128 209 f. 258 279 334 353 362 367 369 409 428 434 494 ff. 499 505
–, christlicher 1 106 148 150 209 ff. 216 383 387 391 419 440 504 542
–, Psychologisierung des 42
–, gemeinsames Verständnis des 115 211
–, gemeinsames Aussprechen des 115 f. 211
–, apostolischer 115 f.
–, grundlegende Wahrheiten über den 128
–, Kirchlichkeit des 216
–, Mitte des 223
–, Einheit im 352
–, Weltverantwortung des 355 f.
–, Weitergabe des 366
–, Sorge um die Identität des 419
–, Vermittlung des 216 382 419
–, Wege des 495 f.
–, Maßstab für die Politik 497
–, Praxis des 502
– in moderner Gesellschaft 148 f.
– an Gott 263 278 f. 445
– und gute Werke, Verhältnis von 356
– und Dritte Welt 528
Glaubensbekenntnis, gemeinsames 298
Glaubensbekenntnis von Nizäa und Konstantinopel 191
–, ökumenische Bedeutung des 116
Glaubenserziehung 62 98
Glaubensfragen, letztverbindliche Urteile und Entscheidungen in 300
Glaubensvermittlung 216 382
–, Weichenstellung für die 216
– in Familie, Elternhaus und Schule 216 f.

Gläubige 61 128 291 299 344
–, Rezeption von konziliaren Definitionen durch die 292 298
–, mystischer Leib Christi 82
– anderer Religionen 80
Golfstaaten 486 ff.
–, Gulf Co-operation Council 487
Gott 27 f. 30 42 79 83 100 123 237 278 f. 281 f. 317 341 f. 356 358 f. 404 441 444 ff. 511 f.
–, Quelle und Fundament des Friedens 79
–, Heilsplan 83
–, Frage nach 109 439
–, Schuld vor 122
–, Reden von 187 f. 191 f. 439 442 445
–, Lehre von 188
–, dreifaltiger 190
–, Leiden 190
–, Einheit und Unterschiedenheit in 191
–, letzter Sinn 262
–, Glaube an 263 278 f. 566
–, Bekenntnis zu einem persönlichen 282
–, Existenz 317 438
–, Realität 343
–, Rede vom verborgenen
–, Nichtexistenz 357
–, Wirklichkeit 438
–, Absolutsetzungen anstelle 444
–, transzendente Wirklichkeit 445
–, das absolute Du 445
– und die menschliche Freiheit 192
– als Randphänomen 279
– im Werden der Welt 359
– in der Dritten Welt 552
Gottesbegriff 188 190
–, theologischer Konsens über den 188
–, trinitarischer 189 192
–, christlicher 191
Gottesdienst 2 87
–, Teilnahme am nichtkatholischen 87
– im Urteil von Kindern und Jugendlichen 99
Gottesdienste, orthodoxe 236
Gottesdienstbesuch 87 223 252 417 426
Gottesdienstformen, afrikanische 197
Gotteserfahrung 440
–, irrationale 446
Gottesfrage 187 191 280 f. 317 442 445
Gottesglaube 278 ff. 282
–, bei Gebildeten 280
Gotteslehre, trinitarische 192
göttliches Recht 226 228
Gradualität, Gesetz der 58 161
Großeltern-Kind-Beziehungen 98
Grundbildung 322
–, Defizit an 327
Grundgesetz 28 131 f. 488
–, Grundrechte des 131
Grundrechte 7
– in der Kirche 265
Grundrechtskatalog, kirchlicher 265
Grundrente 139
Grundwerte 132 598
Grundwertediskussion 374
Gründonnerstagsschreiben 212
Grüne 522 577
Gruppen, charismatische 46
Gute, das 143 348 501
–, Anspruch des 443
–, unbedingte Geltung des 444
Gut und Böse, Gegensatz von 143
Güterabwägung 347 407 606
–, Pflicht zur 349
–, teleologische 605
– des Staates 407
Gymnasium, Oberstufe am 326
–, Gründe für Neugestaltung 326
–, Schwachstellen und Auswirkungen 327

H

Handeln, sittliches 347 ff.
Handlungsanweisungen 510
Handlungsfolgen 605 ff.
Handlungssituation 106 f.
Handlungsweise(n) 405
–, in sich schlechte 407
Haß 285 444
–, Erziehung zum 338
Hauskirche(n) 198 334
Heidelberger Manifest 313
Heilige Schrift 223 f. 392 622
–, Primat der 356
Heiliger Geist 11 82 f. 128 f. 185 191 230 300 f. 545 610 613
–, Kongreß zur Lehre vom 258
–, Rede vom 609 f.
–, ekklesiales Wirken des 611
–, Theologie des 612
– und kirchliche Ordnung 128
Herrenmahl 377
Herz des Menschen 343 f.
–, Erkennen des 344
Heimerziehung 464
Heim-Video 462
–, Auswirkungen auf andere Medien 462 f.
Hierarchie 562
–, britische 246 f.
Hilfswerke, europäische 238 f.
–, katholische 528
Hinterbliebenenversorgung 140 f.
–, Neuregelung der 138
Hochreligionen 618
Hochschulausbildung 601
Hoffnung 11 83 129 375 446 503 ff. 591
–, Aufstand der 503 ff.
–, Umkehr als Zwillingswort der 505
–, Experiment der 507
– auf Frieden 359
Hoffnungslosigkeit 459
Holocaust, atomarer 359
Homosexuelle 264
Humanae vitae 6 43 47 57 ff. 455 541
Humanität 406
Humanwissenschaften 150
Hunger in der Welt 309

I

Ideen, gottlose 237
Identifikationsmöglichkeiten 159
Identitätsfindung 123
Ideologie(n) 56 79 83 184 272 276 f. 339 391 410 433 547
–, Import in Kuba 249
Imperativ, ethischer 608
Imperative, sittliche 348
Imperialismus 476
–, sowjetischer 274
Indefektibilität 230 291
Inder in Malaysia 94
Indianer 399
Indifferentismus 445
Indikation, kindliche 375
Indios 399
Individualismus 263 459
Induktionismus, klassischer 410
Industriegesellschaft, Entwicklung der 29
–, moderne 438
–, Sinnverlust der 438
Industrieländer 422 553 f.
Information(en) 80 f. 130 262
Informationssysteme 513 f.
Initiationssakramente 198
Inkulturation 58 211 335 551 622
– des christlichen Glaubens 38
Innovation 533
Institution, kirchliche 128
Inter insigniores 290

Internationale Anglikanisch-katholische Kommission 209
–, Abschlußbericht der 209
Internationales katholisches Missionswerk (MISSIO) 330 f.
Intoleranz 456
Investitionen 597
–, private und öffentliche 599
Involution 359
Irrationale, das 281
Islam 75 93 96 192 196 257 420 485 f. 525 550
–, westeuropäischer 255
–, Verhältnis der katholischen Kirche zum 257 420
–, sunnitischer 420
–, Vielehe im 421
–, Anerkennung des 421
– in Malaysia 93 f.
– in den westeuropäischen Ländern 254
– der zweiten Generation 256
– in Indonesien 304 f.
Islamische Befreiungs-Organisation 485
islamische Bewegung 487
Isolierung 239 f. 243 437

J

Jansenismus 121
Jenseits 358
Jenseitsglaube 564
Jesuiten 163 f. 177 ff. 558
–, Verhältnis des Ordens zu den Päpsten 164 f.
–, besondere Verfügbarkeit für den Papst 164 f.
–, Kontakte zwischen Ordenskurie und Vatikan 164
–, Generalkongregation 164 f. 177 f. 183
–, Verhältnis zur Gesamtkirche und zum Papst 164
–, Sozialapostolat der 164 f.
–, Lebensweise der 164 f.
–, Ausbildung der 164 f. 182
Jesuitenmissionare 179
Jesus Christus 11 27 30 82 129 151 183 186 188 191 216 f. 223 230 f. 281 291 f. 330 340 ff. 356 359 371 387 391 393 418 420 428 430 438 f. 441 501 f. 511 564 578 605
–, Einheit in 82
–, Menschwerdung und Passion 190
–, Mitte des Glaubens 216
–, Glaube an 502 566
–, Bekenntnis zu 518
–, Liebesgebot 605
Johann-Adam-Möhler-Institut 252
–, wissenschaftliches Symposion des 253
Judentum 192 242 406 438
Jugend 18 20 f. 266 285 f. 333 384 433 505 602
–, Vorbilder für die Gesellschaft 20
–, protestierende 21 f.
–, Zukunft der 21 f.
–, Verherrlichung der 25
–, spanische 63
–, Erziehung der 179
–, kubanische 251
–, islamische 256
–, heidnische in Mitteleuropa 340
–, sakularisierte 442
–, deutsche katholische 465
–, polnische 534
– in Deutschland 333
Jugendalter, Erweiterung des 22
Jugendarbeit, kirchliche 251
Jugendarbeitslosigkeit 24 595
Jugendkomplex 20
Jugendliche 20 ff. 25 80 101 122 187 201 204 218 f. 224 262 f. 313 326 335 339 361 453 455 491 508
–, Lebenssituationen der 23 f.
–, Heimatlosigkeit der 24
–, Werthaltungen 24
–, Schwierigkeiten mit der Kirche und ihrer Seelsorge 98
–, ausländische 187 315 450 478
–, Zwang zum Atheismus in der Sowjetunion 236
–, protestierende 266
–, Verständigungsbarrieren mit Erwachsenen 266
–, neuer Mangel 266
–, politische Einstellungen 267
–, arbeitslose 450
–, slowakische katholische 465
–, deutsche 465
–, polnische 534
–, spanische 583 f.
–, Situation auf dem Arbeitsmarkt 601
Jugendprotest 495
– im demokratischen Staat 265 f.
–, Fragen nach Ursachen und Hintergründen 266
Jugendschutz 131 463
Jugendstil, heutiger 22
Jugoslawen, muslimische 256
Junge 20 f. 56 456
–, Innovationskapazitäten 20
–, Protest 265
Jungfräulichkeit 406
Jurisdiktion 214 229
–, päpstliche 299
– in der Kirche 229
– des Bischofs von Rom 229
Jurisdiktionsprimat 215 291

K

Kabelfernsehen 323
Kabelpilotprojekte 323 ff.
Kabelrundfunk 130 132
Kapital und Arbeit 489 493
Kapitalismus 248 272 277 485 526
Katechese 197
Katechismus 197 f.
Katholiken 57 86 211 231 264 356 368 373 380 382
–, amerikanische 43 ff. 114 474 f. 528 ff. 581
–, schwarze 45
–, spanische 61 ff.
–, romtreue in China 65
–, rumänische 205
–, schottische 245
–, irische 246
–, britische 246 f. 268 350 353
–, deutsche 354 499
–, Entmündigung der 436
–, französische 457
–, nicaraguanische 479
–, Verhalten gegenüber Kirchen der Dritten Welt 528 f.
– in Malaysia 96
– in Afrika 193 197
– in England 243 f. 353
– in Kuba 251
– in Indonesien 302 305
– in Vietnam 395
– und der Friede 474 f.
Katholikenrechte, Charta der 265
Katholikentag in Düsseldorf 151 379 465 473 475 493
–, neues Interesse an Religion 494
–, Gesamtanliegen des 495
–, Schwerpunktthema: Frieden und Friedenssicherung 497
Katholikentage 381 384
–, theologische 379 382
–, Kontinuität von 380
–, Verhältnis Katholikentag – Jugend 384
Katholikentagsjugend 494 499
Katholische Aktion 199 f. 250 457
Katholische Arbeitnehmerverbände 186
Katholizismus 225
–, amerikanischer 42 f. 46 113 209 243 382 436 490
–, zukünftige Entwicklung im 46
–, spanischer 62 582 ff.
–, holländischer 111
–, italienischer 200 f. 204
–, britischer 244 247 354
–, schottischer 245
–, kubanischer 250
–, deutscher 434 473
–, französischer 458
Kernenergie 257 f.
–, Verhalten des Christen im Konflikt um 257

Kernkraftgegner 19
Kind(er) 39 f. 92 97 f. 133 f. 172 ff. 388
–, ungeborene 28 373
–, Erziehung der 31 337 339
–, außereheliche 34
–, Taufe der 85 88
–, indische 94
–, chinesische 94
–, Urvertrauen des 97 176
–, Bedeutung des politischen und sozialen Umfeldes für die Situation der 97
–, Schwierigkeiten mit der Kirche und ihrer Seelsorge 98
–, Absage an das 172
–, Zahl der 172 175
–, Umgang mit dem 173 175 f.
–, Verantwortung für 174
–, Entscheidung für oder gegen ein 176
–, muslimische 257
–, Wertschätzung des ungeborenen 296
–, Tötung ungeborener 296
–, Menschenwürde des 403
–, deutsche 449
–, türkische 449 478
–, Hochleistungssport von 616
–, Sorgerecht für 620
– und Konsum 620
Kindererziehung 84 85 141 337 339
–, religiöse 87
–, atheistische 337
Kinderfeindlichkeit 98 135
Kindergarten, katholischer 421
Kinderhaben 174 ff.
Kinderpastoral 97
Kinderprobleme 98
Kinderseelsorge 98
Kindertaufe 377
Kindesmißhandlungen 98
Kirche(n) 2 26 ff. 42 46 56 76 98 101 105 f. 116 123 f. 127 f. 132 f. 141 185 f. 195 211 223 230 238 f. 291 f. 315 331 336 344 346 365 f. 369 428 432 434 ff. 439 ff. 469 ff. 490 f. 561
–, missionarische 1 334
–, Präsenz der 3
–, Aufgaben der 31
–, Leitbilder zu Ehe und Familie 35
–, Zeitgeist in der amerikanischen 42
–, katholische in Guatemala 49
–, spanische 62
–, katholische in China 65 151
–, Unterstützung der Friedensbemühungen durch die 82
–, niederländische 85 371 f.
–, (römisch-)katholische 86 f. 193 211 224 228 231 253 257 291 293 297 299 368 389 406 434 f. 475 f.
–, katholische in Simbabwe 91 f.
–, katholische in Malaysia 96
–, griechische 100 369
–, Einheit der 116 227 369 428 f. 431 471 611
–, Erneuerung der 129 180
–, Amt in der 130 371 376 f. 560
–, Teilnahme an Bildschirmtext-Versuchen 130
–, Öffnung zur Welt 147
–, Verbundenheit mit dem Stuhl Petri 151
–, evangelische 152 217 f. 223 f. 355 464 578
–, ungarische 168 258
–, afrikanische 193 195 ff. 551
–, Afrikanisierung der 195
–, italienische 197 199 203 f.
–, Gleichstellung mit der Democrazia Cristiana 199
–, rumänisch-katholische 204 f.
–, protestantische 211 221
–, Verhältnis Priester – Kirche 213
–, Autorität in der 214 288
–, orthodoxe 228 253 f. 368 430
–, anglikanische 230 299 562
–, russisch-orthodoxe 232 235 ff.
–, Isolierung in der 238 243
–, kubanische 250 ff.
–, europäische 252
–, sakramentale Struktur der 253 f.
–, „Zeichen“ und „Ausdrucksfunktion“ der 253
–, Sakramente der 254
–, Anwalt für gesellschaftliche Minderheiten 257
–, Christenrechte in der 264 f.
–, Glaubwürdigkeit der 264
–, Lehramt der 291 f.
–, universale 300
–, katholische in Indonesien 301 305
–, Missionsauftrag der 330
–, junge 331 ff. 561 568 575
–, deutsche 332 480
–, Menschenrechte in der 339 f.
–, Rolle der Frau in der 339 f.
–, katholische in England 352
–, Kritik Luthers an der 356
–, Rechtfertigung und 356
–, Geschichte der 385
–, lateinamerikanische 390 393 491 496 542 f. 551
–, Missionstätigkeit der 412
–, nachbürgerliche 418
–, Stellung in unserer Gesellschaft 419
–, Verhältnis zum Islam 420
–, brasilianische 424 496
–, katholische in der DDR 425 f.
–, evangelische in der DDR 426 464
–, Sendung der 429
–, Kritik an den 429
–, Verkündigung der 439
–, Selbstverständnis der 439
–, dienende 441
–, gegenwärtige Lage der 469
–, hierarchische Struktur der 471
–, Katholizität der 471 611
–, Grundaufgabe der 471 524
–, nicaraguanische 478 f.
–, polnische 497
–, Friedensverantwortung der 518
–, asiatische 551
–, Einigung der 563
–, theologisch-sozialethische Verantwortung der 579
–, Substanzverlust der spanischen 583
–, Hauptaufgabe in Europa 591
–, Apostolizität der 611
–, Heiligkeit der 611
–, Gespräche zwischen dem Deutschen Sportbund und der 615
–, Verantwortung für den Sport 617
–, Beitrag zum Frieden 617
–, Sendung in der Welt der Arbeit 621
–, Mitgliederverluste der lutherischen 622
–, Inkulturation in den Kulturen Asiens 622
– in Europa 11 525 529 538 591 f.
– und Gesellschaft 31 418
– Polens 71 112 167 532 f.
– und Fremdenfurcht 75
– und Ausländer 76 f.
– und konfessionsverschiedene Ehen 84
– in der Dritten Welt 108 f.
– in Deutschland 108
– im Nord-Süd-Dialog 108
– des Volkes 129 506 f.
– als Sakrament der Versöhnung 151
– von England 299 413
– und Ausländerprobleme 314
– und Wissenschaft 316
– der Dritten Welt 330 548
– In der Tschechoslowakei 336 ff.
– und Patriotismus, Verhältnis von 360
– als Museum 366
– als Dienstleistungsinstanz 366 f. 417
– in Österreich 369
– von unten 380 418 473 f. 545
– in Vietnam 395 397
– in Mexiko 402
– für alle 417
– in einer säkularisierten materialistischen Umwelt 437 441
– im Sozialismus 428 437
– in Frankreich 455 ff. 460 484
– und Ausländerpolitik 476
– und Sandinismus 480
– in der Bundesrepublik 493

– als Institution(en) 2 223 417 496
– auf den Philippinen 540f.
– für die Armen 542 544
– in Madagaskar 55f.
– in der Schweiz 568
– in Äthiopien 569
– in Ost und West 589f.
– in sozialistischen Ländern 589f.
– und Sport 613f.
Kirchenbesucherzahlen 529
Kirchenordnung 224
Kirchenrecht, neues 264f.
Kirchen- und Katholikentage, Veränderung der 493 499
kirchliche Zusammenarbeit in Europa 592
Klassengesellschaft 56
Klerikalismus, Überwindung des 551
Kleriker 161 185
–, Recht auf Koalitionsfreiheit der 161
–, Vereinigungsrecht von 184
Klerikervereinigung(en) 162 184
Klerus, spanischer 62
–, französischer 457f.
Klimawechsel, politischer 13
Koalition, sozialliberale 522
–, politische Substanz 522
–, Gesamturteil über die 523
Koalitionswechsel 521ff.
koinonia 229ff. 253 297 300
–, universale 228
Kollegialität 215
–, bischöfliche 350
Kommission für Glauben und Kirchenverfassung 376
Kommunikation 443
–, elektronische 460
–, mediale 463
Kommunikationsmedien, neue 130
Kommunikationsunfähigkeit 159
Kommunismus 119 199
– in Kuba 251
– in Frankreich 269f.
Kommunisten 248
– in Frankreich 270f. 273
Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) 11f. 589
–, Europäische Ökumenische Begegnung 11f.
Konfessionsverschiedenheit, Ehehindernis der 84f.
Konflikt, bewaffneter 269
Konflikte, kirchliche 162
–, Regelung von 80
Konfliktlösung 83
–, Krieg als barbarischstes und unwirksamstes Mittel der 83
Königsteiner Erklärung von 1968 160
Konsequentialismus 348f. 509 603f.
– in der Moral 408
konstruktives Mißtrauensvotum 14
Konsumaskese 319
Konsumgesellschaft, Kritik an der 528
Konsumismus 525
Kontemplation 552
Konvergenzdokumente, ökumenische 622
Konvergenzerklärungen der Kommission für Glauben und Kirchverfassung zu Taufe, Eucharistie und Amt 428 431 560
Konvergenzerklärungen von Accra über Taufe, Eucharistie und Amt 376ff.
Konzil 469f.
–, nachkonziliare Entwicklung 471
– von Konstantinopel 191
– von Trient 289
Konziliarität 215 232
Konzilien, allgemeine 230f.
– von Konstantinopel und Ephesus 258
Koran 485
Kosmos 358f.
– ein historischer Prozeß 358
Krankenversicherung 601
Krefelder Appell 9
Kreuzestheologie, trinitarische 189
Krieg 80f. 100 268f. 387 407 500 618f.
–, Lehre vom 80 580
–, klassische Form des 83
–, nuklearer 83
–, bakteriologischer 83
–, gerechter 100 267f. 351 427 580
–, Verurteilung des 267 351
–, klassische Bedingungen für den gerechten 267
–, Abwendung des 464
– und Philosophie 81
– als Mittel der Konfliktlösung 83 351
– mit Atomwaffen 100
– mit neuen technischen Waffen 427
– oder Frieden 79
– und Frieden, katholische Lehrtradition von 580
Kriegsdienstverweigerer 465
Kriegführung 407
Kriminalität 450
Kritik an der kirchlichen Obrigkeit 165
Kuba-Krise 1962 248
Kulturprotestantismus 223
Kulturzustand 263f.
Kunst 81
– und Religion 149
Künste und Theologie, Dialog zwischen den 144
Kurie, Internationalisierung der 4
Kurzarbeiter 595

L

Laborem exercens 59f. 67 79 185 261 287 319 488f. 492f. 526 533 594 600 602
Laien 101 128 132 182 196 199 245 372 383 472f.
–, Spiritualität der 44
–, Berufung der 153
–, katholische in England 244
–, christliche 338
–, französische 457f.
–, katholische 491
– in der Schule 566
– als Gemeindeleiter 620
Laienapostolat 153 182 199
–, Räte des 130
–, Erneuerung des Christentums und Evangelisierung Zweck des 199
Laienbeichte 125
Laienbewegungen 216 473
– in Kuba 251
Laisierungsordnung, neue 211
Laizismus 272
Lambeth-Konferenz 1988 297
Landesmediengesetz 325
Landesrundfunkgesetze 131
–, Programmgrundsätze 131
Landpastoral 101
Langzeitkranke 152
–, Annahme durch die Gesellschaft 152
–, Aussonderung der 152
–, Arbeitszeitregelung für 152
Lateinamerikanischer Bischofsrat (CELAM) 479 526 547
–, Nicaragua-Bericht 480
Leben 358 361 375 439
–, Dienst am 29
–, Weitergabe des 58
–, Wertschätzung des 296
–, Entwicklung des 357
–, ein Geschenk Gottes 373 375 430
–, ungeborenes 374
–, gigantische Dezimierung des 404
–, menschenwürdiges 422
–, Sinngebung des 445
–, Achtung vor dem menschlichen 518
–, Sinn des 591
– aus der Retorte 294
– in Einheit 430
– und Tod 430
Lebensangst 22 266
Lebensarbeitszeit 308
–, Verkürzung der 598
Lebenserwartung 423
Lebensführung 106

Lebensgemeinschaften, nichteheliche 38 f. 620
Lebenshäresien, zeitgenössische 440
Lebenspartnerschaft 41
Lebenswelt, menschliche 281 f.
Lehramt 127 215
–, Kompetenz des 47
–, kirchliches 126 182 291 f. 360
– und Theologen 265
– in katholischer Religion 567
Lehrautorität 230
– der Kirche 231
Lehrentscheidungen 231
–, Irrtumsfreiheit der 298 300
–, Rezeption durch die ganze Kirche 300
Lehrer 308 596
–, Weiterbildungsbereitschaft der 308
–, katholische 566 f.
– und Schüler 349
Lehrprimat 215
Lehrunterschiede, kirchentrennende 210
Lehrurteil(e) 231 f.
–, kirchenamtliche 300
–, unfehlbare 301
Lehrvollmacht, bischöfliche 562
Leib 29
–, Lebensvollzug des 405 f.
Leistungsunwilligkeit 186
Lex fundamentalis 264 f.
Liebe 354 386 441 503
–, eheliche 294 f.
–, christliche 443
– Zivilisation der 385 f.
Lima-Erklärung 560 ff.
Lima-Texte 376 ff.
Liturgie 2
Liturgiereform 198
Lohnkosten 596 600
Lohnnebenkosten 596 600
Lohnpolitik 599
Lokalrundfunk 132
Lüge 405 f. 409 444
Lumen gentium 31 180 183 228 291 f. 343 372 510
Luther, Martin 355 608 622
–, Sendung für Katholiken und Protestanten 355 f.
–, Theologie 355 f.
–, Wirkungen 356 f.
–, Kirchentrennendes bei 356
Lutheraner 211 356
Lutherbild in der deutschen Geschichtsschreibung 355
lutherisch-reformierte Kommission, Schlußbericht der 86
Lutherjahr 160
Lutherjubiläum 354
Lutherpolemik 354

M

Machtblöcke 78 525
–, Frontstellungen 78
–, Ursachen 78 f.
Malaien 93 ff.
–, United Malay's National Organization (UMNO) 93
–, Nationale Front 93 f.
Malta-Bericht 1968 298
Mangel, neuer 266
Mann (Männer) 28 f. 264 336 423
–, Personsein des 28
–, typische Wesensmerkmale des 28
– in der Situation des Alleinseins 30
–, Selbstverständnis der 31
–, Rollenvorstellungen des 176
–, Ordination von verheirateten 339
Mann und Frau 27 f. 30
–, Abbild Gottes 27 f.
–, Verschiedenheit von 28 f.
–, schöpfungsgemäße Berufung von 29
–, personale Verwirklichung 30
–, Gleichstellung von 140
–, Gleichbehandlung im Rentenrecht 141
–, Verhältnis zwischen Mann und Frau in christlich-muslimischer Mischehe 421
– in der Tschechoslowakei 336
Männer, nichtverheiratete 134
Maria 29 231 292
Marktwirtschaft 318 526 f. 553 600
–, soziale 490 493 526
Marxismus 199 392 479 485 526 528 602
Marxismus-Leninismus, Absterben als Weltanschauung 235
Massenarmut 152
Massenmedien 78 80
Massenvernichtung 387
Massenvernichtungsmittel 407
Mater et magistra 489
Materialismus 406 437 489
–, Gefahr für die Kirche 437
–, praktischer 445 591
–, wissenschaftlicher 445
– unserer Zeit 262
– in Europa 591
Matrimonia mixta 84 ff. 88
–, Anfragen an 84
–, Ausführungsbestimmungen der deutschen Bischöfe zu 84 86
–, Ausführungsbestimmungen in der niederländischen Kirche 85
Mayas 399
Medellín 390 392
Medien 303 460
–, neue 413
–, Wirkungen auf die Familie 413
–, Kritik an der Berichterstattung in den 465
Mediengesetz-Modell 325
Medienkunde 463
Medienpädagogik 132 462 f.
Medikament, Erprobung eines 348
Meinungsfreiheit 264
Mensch werden – Mensch sein 442
Mensch(en) 27 79 82 f. 123 158 185 237 319 358 f. 404 ff. 411 442 ff. 602
–, Abbild Gottes 27 602 605
–, Diskriminierung von 28
–, „Überformung" des 41
–, Menschwerdung des 97
–, homo religiosus 123
–, Würde des 131 387 594
–, apostolischer 182
–, Bedeutung der Arbeit für den 185
–, Züchtung des 296
–, verantwortliche Selbstverfügung des 296
–, Entstehung des 296
–, Sonderstellung des 317
–, Kultunfähigkeit des modernen 340
–, Herz als Mitte des 343
–, sittliche Natur des 349
–, geistig-seelisch defekter 373
–, junge 381 422 440 460 492
–, Befreiung des 390
–, Freiheitsrechte des 404
–, Selbstbestimmung des 406
–, alte 422 f.
–, Besetztheit des heutigen 441 f.
–, transitive Struktur des 442
–, auf das Absolute hingeordnet 444
–, wesenhafte Transzendenz des 445
–, Reden über den 445
–, Hinordnung auf Gott 445
–, Fähigkeit, Gott zu erkennen 445
–, Überforderung des 495
–, sittlich gute 512
–, sittlich schlechte 512
–, Entfremdung von der Verantwortung 514
–, endgültige Bestimmung des 563 f.
–, tragender Grund des heutigen 591
–, Tötung eines Menschen im Krieg 609
–, Entfaltung an Leib und Seele 615
– als geistig-personales Wesen 444 446
– und Gott 445
– und seine Umwelt 517

Menschenbild 317 357 359 387 421 607
–, Kulturgebundenheit 317
–, aus der Evolution gewinnbares 359
–, materialistisches 528
–, christliches 608
Menschenrechte 60 f. 79 ff. 108 234 237 242 264 385 404 458 492 532 549
–, Verletzung der 60
–, allgemeine 264
–, spezifische 264
– in der Kirche 339
Menschenrechtserklärung 1968 175
Menschenwürde 61 131 151 196 264 367 387 404 ff.
–, Verletzung der 407
Menschheit 83
–, Bedrohung der 386
–, geeinte 439
–, mögliche Vernichtung der 549
menschliche Existenz, Sinn der 358
Menschsein, Grundphänomen des 443
Methodisten 413
Mentalrestriktion 604
Miet-Mütter 296
Mikroelektronik 513 ff. 552 554
–, Chancen und Gefahren der 513
–, Schlüsseltechnologie 513
–, betroffene Berufsgruppen und Tätigkeitsbereiche 514
–, Qualifikationsanforderungen durch die 516
Militarismus 428 f.
Minderheiten 315 365 389
–, muslimische 256
–, konfessionelle 302
Mischehe(n) 84 f. 87 421
–, religiöse Kindererziehung in der 86
Mischehenrecht, Neuregelung des katholischen 84 86 f.
Mischehenpastoral 84
Misereor 108 238 240
Missio 108
Mission 180 330 333 335 529
–, islamische 93 96
–, Krise der 335
–, eine Sache Gottes 335
–, Grundauftrag 529
– und Entwicklungshilfe 241
– und Entwicklungsarbeit 333
– und Evangelisation 428
– in Madagaskar 558
Missionare 96 334 567
–, europäische 109 333
– aus den jungen Kirchen 334
missionarischer Dienst 333
Missionierung 528
Missionshilfe 412
Mitverantwortung 128
Moden 20
Moral 478
–, utilitarisische 346
–, konsequentialistische 346
–, deontologische 346 604
–, teleologische 346
–, Krise der 509 f.
Moralbegründung 346
–, deontologische 346
–, teleologische 346
Morallehre 293
Moraltheologen, katholische 346
–, deutsche 509
Moraltheologie 509 f. 604
–, Erneuerung der 604
–, katholische 606
Moralverkündigung 105 f.
–, kirchliche 216
Mullahs, Revolution der 485
Multinationale Konzerne, Studienprogramme über 429
Musik 433
–, Abhängigkeit von der 433
Muslime 193 196 255 f. 305 389 420 559
–, Herkunft und Zugehörigkeit 255
–, fundamentalistisch geprägte Gruppierungen 256
–, Reformmuslime 256
–, religiöse Aktivität der 256
–, Süleimanli-Bewegung 256
–, Nurdschuluk-Bewegung 256
–, religiöse Unterweisung 256
– in Westeuropa 254 f.
– in Indonesien 302
– religiöses Verhältnis zwischen Christen und 420
Mutterschaft, geistliche 32
Muttersein 29
Mutuae relationes 183
Mysterium ecclesiae 288
Mysterium fidei 289
Mystik 552
Mythen, heimliche 504

N

Nachfolge, Leitbild christlicher 496
Nachrichten 131
Nachrüstung 498
Nächstenliebe 18 441
–, Gebot der 263
–, aktive 405
Nachwuchsmanager 20
Nationalismus 79
–, Indizien für einen neuerwachten 8
–, neu erwachender deutscher 568
Nationen
–, Gerechtigkeit und Frieden im Innern der 81
Natur, evolutionäres Verständnis der 316
–, vernünftiger Umgang mit der 319
Naturgesetze 410
Naturrecht 492
Naturwissenschaften 317 327
Neokolonialismus 527
Neubauwohnungen, moderne 437
Neue soziale Frage 315
Neues Testament 226 281 610
–, petrinische Texte im 227 291 298 300
–, Entfaltung des kirchlichen Amtes im 560
Neutronenwaffe 45
Nierentransplantation 1954 294
Nizäno-Konstantinopolitanum 191
Nord-Süd-Dialog 205
Nord-Süd-Konflikt 553
Norm, Gradualität der 106 f.
Normen 606 f.
Normenbegründung 607
–, deontologische 606
–, teleologische 606
Normenwandel 107 144
Notlüge 604
Nuklearkrieg 60
Nuklearstrategie, amerikanische 580
Nuklearwaffen 45
Nutzenmaximierung 347

O

Oberstufengesetz 328 f.
Oberstufenreform am Gymnasium 326 ff.
–, Unterschiede in den Bundesländern 328 f.
Octogesima adveniens 491
Offenbarung 357 610
öffentliche Meinung 100
Ökonomie, alternative 318 f.
–, Politisierung der 318
Ökonomismus 489
Ökumene 43 160 191 354 508 560
–, christliche 496
ökumenische Bewegung 100 115 209 211 221 245 352 376
Ökumenismus 181
Öl 553
Ölstaaten 487 f.
–, Parteinahme für den Irak 488
Ölvorkommen, mexikanisches 399

Olympische Spiele 614
–, quasireligiöser Charakter der 614
Opposition 12ff. 16
–, Union als 12 16
Oppositionsparteien, Verhalten der 521
Optimierungsstrategie 347f. 509
Opus Dei 62 200 472 583
–, kirchenrechtlicher Status des 472
Oranier-Protestantismus 246
Orden 506
–, Rolle in der Kirche 47
–, Verhältnis zum Papst 47
–, Einbindung in die Lokal- und Universalkirche 47
Ordensfrauen 32
Ordensleben, apostolisches 182
Ordensleute 161 251 459
–, Aufgaben der 47
–, schottische 245
Ordensmänner 182
Ordenspriester 165 184
Ordination 288 290 297 378 561
– von Frauen und verheirateten Männern 389
Ordnung, geistige, sittliche 79
–, kirchliche 128
Organisation amerikanischer Staaten (OAS) 118
–, Resolution zur Unterstützung der salvadorianischen Junta 118
Organisationen, kirchliche 132
Orientierung 55 381 384
Orientierungsprobleme 262f.
–, Bewältigung der 263
Origenes 340
–, Eucharistieverständnis des 340
Orthodoxe 283 368
Orthodoxie 209 368f. 430
–, russische 235
–, Erneuerung der 235
–, Einheit von Orthodoxie und russischer Nation 237
Ortskirche(n) 299f. 334f. 568 575 621
–, deutsche 77
–, lateinamerikanische 250 252
–, katholische 269
–, europäische 334
–, Bedeutung der Papstreisen für die 574
–, Evangelisierung der 593
– in Afrika 196
– der Dritten Welt 424f.
Ostblockländer 137
–, Steuerung des generativen Verhaltens 137
Österreichische Volkspartei (ÖVP) 536
Ostkirchen 610 612
–, unierte 369
Ostpolitik 13f.
– Koalitionsparteien 14
Ost-West-Konflikt 385f.

P

Paare, kinderlose 34
–, unverheiratete 35
Pacem Dei munus 78
Pacem in terris 26 28 81 386
Palästinenser 517
Pan-Islamismus 485 487
Panorthodoxe Präkonziliare Konferenz 368
Pansexualisierung 406
Papst 57ff. 129 161 163f. 195 226 269 299 350 353f. 473 547
–, Votum der Würzburger Synode an den 85
–, Römischer 183
–, Afrika-Besuch des 193ff. 197
–, Deutschland-Besuch des 212
–, Unfehlbarkeit des 291
–, Besuch bei Königin Elisabeth II. 351
–, Predigt in der Kathedrale von Canterbury 351
–, Begegnung mit dem Erzbischof von Canterbury 352
–, mildere Sprache in Moralfragen 353
–, Reisen des 412 584
– und Jesuitenorden 163f. 178 180
– in Genf 360
Papst Benedikt XV. 78
Papst Johannes XXIII. 26 28 43 127 250 471
Papst Johannes Paul I. 28
Papst Johannes Paul II. 6 10 26 47f. 57ff. 67 69 71 78 99 127 143 151 160 163 165 185 196 199 204f. 212f. 215 240 258 280 288 299 316 319 352f. 360 368f. 375 385 388 393 397 402 408 412 427 431 464 469 472 476 492 495 516 532 535 560 573ff. 580f. 589 593 602f. 621
–, Weihnachtsansprache 1981 59
–, Botschaft zum Weltfriedenstag 78
–, Aufruf zum Gebet für China 151
–, Ansprache an die Jesuitenprovinziäle 177
–, Afrika-Besuch 193 196
–, Besuch in Großbritannien 243
–, Besuch in Portugal 308
–, neuer Attentatsversuch auf 308
–, Brief an Patriarch Pimen 310
–, Besuch in Großbritannien 350
–, Rückblick auf das zurückliegende Jahr des Pontifikats 412
–, Brief an die nicaraguanischen Bischöfe 478
–, Auslandsreisen 573
–, Spanienbesuch 582
–, Absage an Gewalt als Mittel der Politik 583
– zur Situation der Kirche in der Tschechoslowakei 204
– zum Falkland-Konflikt 268
– zur Aufgabe der Gewerkschaften 287
Papst Leo I. 231
Papst Paul VI. 5 57f. 84 88 109 162 164f. 180f. 197 199f. 230 289f. 295 368 385 393 476 479 524 526 589 593
–, Motu proprio „Matrimonia mixta“ 84
Papst Pius VI. 46
Papst Pius X. 162
Papst Pius XII. 48 144 294f. 489 559
Papstamt 226
–, universaler Charakter des 61
Papstbotschaften, Einheitlichkeit der 574
Päpstliche Missionswerke 331
Päpstlicher Rat für die Kultur 360f.
Papstreisen 573ff.
–, Symbolwert 575
–, Bedeutung für die Ortskirchen 574
Papsttum 299f.
Partei, kommunistische 64f.
Parteien 432
Partnerschaft 30 176
– von Frauen und Männern 30
Partnerschaftsfähigkeit 40
Paschamysterium 343
Pastor Aeternus 231 291f.
Pastoral 440
–, kinderfreundliche 98f.
Pastoralkongreß von Liverpool 247
Pastoralplan, europäischer 590
Pastoralreferenten 111
Paulus 227
Pax Christi 9f.
Pazifismus 498
Perfectae caritatis 180
Person, Schutz und Rechte der 264
Personalismus, offenbarungstheologischer 57
Personalität 405f.
Personalprälaturen 473
Personbegriff, trinitarischer 191
Persönlichkeiten 263
Persönlichkeitsentwicklung 173
Personsein, Eigenständigkeit des 443
Petrus 226f. 291
Petrusamt 562
–, Verständnis des 575
–, erneuertes 575
Pfarrer 132
–, junge evangelische 222f.
Pfarrgemeinde 101
Pfarrhaushälterinnen, tschechische 338
Pflegezeiten 141
Pflicht 510
Pflichtethik 604ff.
Pflichtenkollision 607f.
Philosophie 410

–, christliche 281
– und Krieg 81
Physik, moderne 316
Pietismus 11
Pilgerreisen des Papstes 584
Pille 135 172
Pilotprojekte 132
Pluralismus 53f. 287 540
–, weltanschaulicher 54
–, ethischer 54
Pneumatologie 129 609f.
–, Summe der 611
Politik 18 80 267 387 428 497 619
–, sowjetische 274
–, Gewalt als Mittel der 583
Politiker 267 345f. 431f.
politische Gruppen, extreme 577
Populorum progressio 385 491
Portugiesen 74 452
Praxis, sittliche 349
–, deontologische 403
Predigt 2
–, ethische 106 125
–, apostolische 438
Priester 42 125 128 182 185 212f. 250f. 290 339 438 455 457
–, Aufgaben der 47
–, gewerkschaftliche Vereinigungen von 162
–, geistlicher Dienst des 181
–, Vereinigungsrecht der 184
–, Laisierung von 212
–, Verhältnis zur Kirche 213
–, Gemeinden ohne 213
–, irische 244
–, österreichische 620
– als Beichtvater 125
– und Politik 161
– in Afrika 195f.
– in Indonesien 302f.
– als Männer einer geistlichen Erfahrung 440
Priesteramt 290 371f.
–, Sakramentalität des 290 292
–, Einsetzung durch Christus 298
Priesterberuf 437
Priesterbild 212
–, traditionelles 371
Priestergemeinschaften 620
Priestergewerkschaften 162f.
Priestermangel 96 101 122 371 620
– in Ostmalaysia 96
– in Lateinamerika 546
Priesterrat 162 212
Priestersolidaritätsgruppen 163
Priestertum 184 212f. 293
– des Gottesvolkes 290
Priestervereinigungen 162
–, verbotene 184
–, berufliche 184
– mit politischer Zielsetzung in der Tschechoslowakei 585 587
Priesterweihe der Frau 32 265 290 297ff. 339
Priesterzusammenschlüsse 161f.
Primas 231
–, universaler 228f. 232 353
Primat 215 232 369
–, universaler 227f. 230 232 291 298ff.
–, römischer 228
–, Wesen des römischen 292
–, päpstlicher 297f. 562
Privateigentum 527
Produktionsmittel 526
Produktivitätsfortschritt 514ff.
Protest junger Menschen 265f.
Protestanten, irische 246
–, britische 353
–, schottische 353
– in Kuba 250
– in Indonesien 302 305
Protestantismus 210 225 243 354
–, deutscher 220 222ff.
–, schottischer 352
Protestbewegungen 19 266 492
Pseudofrieden 83
Pseudowissenschaften 281
Psychostrategie, sowjetische 235
Puebla 393 424
Punkt Omega 358

Q

Quadragesimo anno 489 493

R

Rache 500
Randgruppen 56
Rassenpolitik 362
Rassismus 338
Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland 84 464
–, Denkschrift der Rentenkommission des 138 141
– zu Ausländerfragen 309
– in der Sowjetunion 413
Rationalisierung 515 597 599
Recht(e) 80f. 100 444
–, islamisches 93 485
– auf Selbstverteidigung 267f.
Rechtfertigung 608
– und Kirche, Verhältnis von 356
Rede, menschliche 405f.
Reden, religiöses 4
Reformation 355
Reformations- und Lutherforschung, katholische 355
Reformationsjubiläen 1817, 1883, 1917 355
Reformationskämpfe, schottische 245
Reformationskirchen 253
Reformator 354 356f.
Regelutilitarismus 348f.
Regime, totalitäre 83
–, Pseudofriede der 83
Regnans excelsi 351
Reichtum 330
Reisen 135
Religion(en) 46 64 83 149 357 395 410 434 474 494f. 503f. 530 542f. 547 617ff.
–, christliche 56
–, nichtchristliche 181
–, Privatisierung der 279
–, Transzendenzbegriff der 358
–, neues Interesse an 530f.
–, Dialog mit den 550
–, Ausrottung in Äthiopien 569
–, Beitrag zum Frieden 617
–, Verhältnis von Krieg und Frieden in den 618
–, Friedenspotential der 619
–, friedenspädagogische Aufgabe der 619
– und Naturwissenschaft 357
– auf der Buchmesse 530ff.
– und Gesellschaft 531
– und Revolution 531
Religionsfreiheit 60 64f. 93 234
Religionslehrer 567
Religionsunterricht 421
–, islamischer 256 421
– in der Tschechoslowakei 338
– in Frankreich 483
Religiöse, das
–, Phänomen des 443
Religiös ohne Kirche 382
Renten 136
–, Ungleichgewichte im geltenden Recht 141
–, Finanzierung der 142
Rentenbemessung 141
Rentenberechnung 141
–, Anerkennung der Pflege und Erziehung von Kindern bei der 141
–, beitragslose Zeiten 141
Rentenkommission des Rates der EKD 138 141

Rentenleistungen 141
–, Nichtdeckung durch Beitragsleistungen 141
Rentensysteme 423
Rentenversicherung 134 138 141 175 602
–, Lage der 136
–, Beitragshöhe zur 136
–, Unterschied zur Versorgung im öffentlichen Dienst 139
Rerum novarum 490 526
Resignation 347
–, ethische 348
Retorte, menschliches Leben aus der 294
–, Züchtung des Menschen in der 296
–, Zeugung in der 402
Retorten-Baby 296 f.
Revolution, mexikanische 400
Rigorismus 121
–, moralischer 345
Rohstoffe 90
Rolle der Geschlechter 22
Rundfunkanstalten 132
Rundfunkgesetz 131
Rundfunkfreiheit 131
Rundfunk-Urteil (FRAG-Urteil) 130
Rundfunkveranstaltungen, private 131
Rundfunkversuche 48
Rüstung 432
Rüstungsbegrenzung, kontrollierte 387
Rüstungswettlauf 83 114 274 277 386

S

Sachzwang 432
Sacrosanctum concilium 343
Sakramentalien 124
Sakrament(e) 124 254 340 f. 343 345 353 368 f. 376
–, Einsetzung der 290 f.
–, Verständnis in Reformation und Gegenreformation 342
–, göttliche Verfügung und Setzung 343
–, Vollzug der 344
–, pneumatologische Dimension der 612
– der Kirche 254
– und Wirklichkeit 340
– als Daseinsorientierung 344
Sakramentenspendung 417
Sakramententheologie 254
Sakramentenverständnis 342
–, Wege zu einem erneuerten 340 f.
–, neues 343
Säkularisierung, neuzeitliche 419
Säkularismus 438 525
Salisbury-Erläuterungen 289 f.
Samizdat, orthodoxer 237
Satellitenrundfunk 130 132
Schattenwirtschaft 600
Scheidung(en) 34 246
–, Zunahme der 134
Scheinehen 76
Schiiten 487
Schlüssel-Qualifikationen, fachübergreifende 555
Schöpfung 79 149 280 358
–, Unvollendetheit der 359
–, Umgang mit der 367
Schöpfungsbericht 359
Schöpfungswerk, Vollendung des 359
Schriftsteller, Rolle des 431 f.
Schulbildung, Verwissenschaftlichung der 327
Schuld 122 f. 125
Schuldbewußtsein 122
Schulderfahrung 122 125
Schule(n) 307 314 447 ff.
–, katholische 48 f. 421 567
Schüler, Desorientierung und Demotivierung der 327
–, islamische 421
–, ausländische 447 f. 450
–, türkische 447
Schulpolitik, österreichische 371
Schulsystem, Erweiterung des 22
Schwangerschaftsabbruch 296 337
Schwarzarbeit 596 600
Schwerbehinderte, arbeitslose 595
Schwerbeschädigte 28
Schweizer Bistümer 319 f.
Schweizer Synode 1972 85
Schweizerischer katholischer Frauenbund 36
sechstes Gebot 121
Seelsorge 439 f.
–, Grundvoraussetzungen 86
–, nachgehende 123
–, italienische 198
–, Grundimpuls der 440
– an konfessionsverschiedenen Ehen 86 f.
Seelsorger 186
Seelsorgehelferinnen 438
Sekten 459
Selbstachtung 407
Selbstbestimmungsrecht der Völker 61 386
Selbstmordforschung 263
Selbsttäuschungen, illusionäre 440
Selbstverständnis, neues menschliches 317
Seminarien 213
Sendezeiten bei den Rundfunkanstalten, von Muslimen geforderte 422
sensus fidelium 128
Sexualität 405 f.
–, Wertigkeit der 41
Sexualmoral 44 105 406
–, kirchliche 57
Sexualpastoral 107
Sexualstrafrecht 48
Shintoismus 618
simul iustus et peccator 356 608
Sinn 263
–, letzter 262
– im Alltag 263
– des Lebens 439
Sinnfrage 261 ff. 445
–, Gottesfrage 263
Sinngebung des Lebens 445
Sinnkrisen 261 ff.
Sinnorientierung, weltimmanente 26
Sinnprobleme 262 f.
Sinnsuche 261 f.
Sittliche, das 346 f. 349 443
–, unbedingter Wert des 443
sittliches Handeln 347 ff.
sittliches Tun, Autonomie im 107
Sittlichkeit 604
–, christliche 511
Situationsethik 606
Selbstvollzug, geistig-personaler 443
–, Wesensstruktur des menschlichen 443
Software-Markt 461 f.
Solidarisierung 440 442
– der Menschen 440
– zwischen den noch getrennten Kirchen und Gemeinden 440
– zwischen den Christen und Nichtchristen 440
Solidarität 186 602
–, innerkirchliche 389
– ohne Grenzen 360
Solidarität, Gewerkschaft 65 ff. 112 532 f.
–, Kirche und 66
Solidaritätsprinzip 491 f.
Solidarność, Gewerkschaft 66 68 111 f. 284 ff. 532
–, Landesdelegiertenkongreß der 66 f.
–, Komitee für gesellschaftliche Selbstverteidigung (KOR) 68
–, Konföderation unabhängiges Polen 68
Sollen, unbedingte Verbindlichkeit des 443
Sonntag 48
South West Africa People's Organisation (Swapo) 362
Sowjetgesellschaft 237
–, geistige Spaltung der 236
Sowjetregime, Nachfolge im 273 f.
Sowjets 65 67 69 91
Sowjetsystem 476
soziale Demontage 602
soziale Fragen 489
soziale Sicherung 140 602

–, voll eigenständiges System der 140
– der Frau 140 142
soziale Sünde, Verarmung als 548
sozialer Wandel 34
Sozialdemokratie, deutsche 270
– in Frankreich 272
Sozialdemokratische Partei Deutschland (SPD) 12f. 19 463 621f.
–, Godesberger Programm 16
Sozialethik 356
Sozialismus 219 248 527
–, Sonderweg des polnischen 70
–, französischer 269ff.
– in Simbabwe 89
Sozialisten, französische 271f.
Soziallasten 602
Soziallehre, katholische 318f. 488f. 526f.
–, christliche 332
–, Wesensbestand 489
–, deutsche 490
–, Lehre personaler Freiheitsrechte 526
Sozialleistungssystem 602
Sozialpakt 602
Sozialpartner 599
–, Verantwortung 599
Sozialverbände, katholische 186
Sozialversicherungssystem 136
Sozialwissenschaften 240 391
–, wissenschaftstheoretischer Streit 240
–, moderne 317
– als Herrschaftswissen 276
Soziologie 240
Spanier 74 452
–, mittlere Generation der 584f.
Spiritualismus 406
Spiritualität 179 182 201
spirituelle Bewegungen in Italien 200f.
Spitzensport 617
Sport 613ff.
–, Beitrag zu Völkerversöhnung und Frieden 615
–, Werbung im 616
Sprache 405
Staat 17 267 385 403f.
–, islamischer 96 485
–, pluralistischer 132
–, Recht der Selbstverteidigung 100
–, Verantwortung des 404f.
–, Güterabwägung des 407
–, Herausforderung durch extreme politische Gruppen 577
–, Unregierbarkeit des 577
–, Verpflichtung für das Gemeinwohl 598f.
– und Familie, Beziehungen zwischen 35
Staatsabsolutismus 609
Staatskirche, englische 243
Stand, geistlicher 184
Sterbefälle, Zahl der 134
Sterbehilfe, aktive 374
Sterben 565
–, menschenwürdiges 374
Studenten- und Hochschulgemeinden, katholische 412
Studierfähigkeit der Abiturienten 326ff.
Subsidiarität 491
Subsidiaritätsprinzip 17
– als Regulatio gestaltender Politik 19
Subventionen 602
Sukzession, apostolische 292f. 298 300 378 562
Sünde 122 124 151
–, schwere 124
Sündenvergebung 123
Sünder 341
Symbol(e) 224 340
Synode der rumänisch-orthodoxen Kirche 204f.
Systemveränderung 492

T

Tarifpolitik 599
Taufe 86 115 151 369 377f.
–, gemeinsames Verständnis der 376
Tauflehre 115
Technik 19 263 281
–, Vorrang der Ethik vor der 100
–, Veränderungen in der 513 598
Technikfeindlichkeit 19
Technisierung 597
Technologien, neue 514 516 554
Teilhaberente 138f. 142
–, Grundmodell der 140
Teilkirchen 291
–, Jurisdiktionsvollmacht über 291
–, Missionsbewußtsein der 412
Teilzeitarbeit 453f. 600
Teleologe(n) 606ff.
Teleologie 604 606
Telos
–, sittliches 605
Terrorismus, Anwachsen des italienischen 203
– in Europa 591
Terrorist 346
Textinformationen, bildschirmgebundene 130
Theater 143 145f.
Theologen 281f.
–, italienische 202
–, Verhältnis zwischen Lehrern und 265
–, lateinamerikanische 543f.
–, europäische 544f.
–, deutsche 545
– und Profanwissenschaften 281
– der Befreiung 543 545
Theologenvereinigung, kroatische 163
Theologie 7 126 148 281f. 332 342 358 392 409f.
–, Aufgaben heutiger 129
–, Gespräch mit den Humanwissenschaften 150
–, evangelische 188 282 355
–, katholische 190 209 564
–, Wandel der italienischen 202
–, dialektische 222
–, ökumenische 254
–, orthodoxe 368
–, Wurzeln und Entwicklungen der 389f.
–, pastorales Anliegen der 390
–, hermeneutisches Anliegen der 391
–, theologisches Anliegen der 391
–, kritische 392
–, Typen befreiungstheologischer Reflexion 392
–, französische 460
–, lateinamerikanische 544ff.
–, europäische 544ff.
– des Friedens 45 48
– der Befreiung 49 238 389 391ff. 527f. 542ff.
– der Ehe 85
– des Kreuzes 189
– der Revolution 391
– als Wahrheitssuche 409
– des Heiligen Geistes 610
Theologien der reichen Welt 391
Thomas von Aquin 341
–, Sakramentenlehre bei 341
Tod, Leben nach dem 563f.
–, Verdrängung des 563
Toleranz, religiöse 421
Tötung, absichtliche 405
–, direkte 405 407
– eines Menschen im Krieg 609
Tötungsverbot 476
Tradition(en) 20 53f. 121 283 290
–, Rückbesinnung auf 45
–, römisch-katholische 232
–, christliche 366 376 378
–, theologische 607
Traditionskatholizismus 62
Traditionalisten 456 458
„Transfer"-Enquete-Kommission 138f.
Transsubstantiation 289
Transzendenz 358 438 440 444ff. 620
–, Erfahren der 358 441f. 445
–, Weltimmanente 358
–, Ausfall von 437

–, Begriff und Struktur der 442
–, absolute 443
– als konstitutive Urerfahrung des Menschen 442
Treue 30
–, soziale 40
Trinität 368 611
Trinitätslehre 188f.
–, klassische 188
– als christliche Antwort auf die Gottesfrage 191
Trinitätstheologie 187f. 190 610
–, neuere Entwicklungen in der 187
–, neue Ansätze in der evangelischen 188
–, einige katholische Positionen 189
Türken 8 74f. 256 314 420

U

Überleben 83
Überstunden 600
Umkehr 123ff. 496f. 505
– und Buße 122 151
Umwelt 224f. 367 437 517f.
–, Gefährdung der 158
–, technische 262
–, Verhältnis zur 262
Umweltkrise 490
Umweltbewußtsein 553
Unbedingte, das 443 445
Unfehlbarkeit 226 230 232 291f. 297f. 353 369
–, päpstliche 214 299
Unglaube 445
Union 18f. 523
–, Welt- und Menschenbild der 18
–, Familienpolitik der 19
–, Verhältnisse in der 523
Unionsparteien 12ff. 16ff. 315 522
–, Prozeß der Selbstfindung 14
–, strukturelle Defizite 15
–, neues Grundsatzprogramm 16
– und Zeitgeist 18
Unitatis redintegratio 228 288
Universum, Anfang und Ende des 358
Unrecht 444
Unterlassung 408
Unterlassungen, pflichtmäßige 406f.
Unternehmen 599f.
–, Kostenbelastung der 596
–, industrielle in der BRD 600
Unternehmensleitung 597
–, Anpassung an Marktveränderungen 597
Unternehmenszusammenbrüche 595
Unternehmer 600
Unterricht, erziehender 306f.
Unverheiratete 30
Unverheiratetsein 153
unverheiratet Zusammenlebende 34
Urlaub 438
Utilitarismus 346 605
Utopie 446

V

Vakuum, existenzielles 445
Vater, Stellung des nichtehelichen 39
Vaterschaft 29
Veränderungen, gesellschaftliche 29
Verantwortung(en) 345ff. 404ff. 408 510
–, sittliche 346 604
–, Abwägung von 349
–, politische 387 492
–, gestufte 403 509
–, christliche 497 511f.
– des Staates 404
– gegenüber Geschichte und Natur 404
– gegenüber der Würde des Menschen 404
– jedes Menschen 405
– für das Leben eines anderen 407
– für den Frieden 464
Verantwortungsethik 345f. 349 407f. 509 605
– des Politikers 345
Verbände 132f.
–, katholische 130 491
Verbindungen, freie 59
Verbot 443
Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands (VELKD), Generalsynode der 621
Vereinigung, patriotische 63
Vergebung 123 125
–, neue Zugänge zur 122
Vergeltung 501
Vergeltungsangriffe 407
Verhalten, generatives 135 137 173f. 176
–, Steuerung des 137
– zur Welt, aktives 442
Verhaltensautonomie 135
Verhaltensmuster, Umschichtung der 34
Verhaltensweisen, sittliche 53 501
Verhältnis, christlich-jüdisches 496
Verhältnismäßigkeit, Grundsatz der 500
Verhältnisse, sittliche 349 405 509
Verkündigung 440
–, christliche 1 367
–, Grundprobleme der 439
– der Kirche 439
Vermögensbildung in Arbeitnehmerhand 600
Vernichtung, allgemeine 100
Vernichtungspotentiale, nukleare 580
Vernunft 342f.
Versicherungsverläufe 140
Versöhnung 550
–, sakramentale Feier der 151
–, Taufe 151
– und Buße 151
Versorgungslücken 140
Versprechen, Einlösen des 349
Verteidigung 385 407 498
–, sittliche Rechtfertigung der 386
Verteilungsgerechtigkeit 492
Vertrauen 349 443
–, Täuschung des 405
Verweigerung als Lebensprinzip 18
Videomarkt 460ff.
–, türkischer 462
–, Auswirkungen des 463
Videorecorder 460ff.
–, Marktsituation und Entwicklungstendenzen 461
–, Software 461
–, Programme 461
–, Nutzung in privaten Haushalten 462
Videotechnik in der kirchlichen Medienarbeit 463
Videotext 130
Vierte Welt 360
Volk 429
–, Partizipation des 429
– Gottes 551
Volksfrömmigkeit, spanische 584
Volkshochschulen 308
Volkskirche 223 417ff. 545
–, Argumente gegen die 418
Volkskultur 365f.
Volksmission 2
Volksreligiosität 198
Völker
–, Gerechtigkeit und Frieden unter den 81
Vollbeschäftigung 598
Vollendung von Mensch und Welt 564ff.
Vollmacht 229
–, päpstliche 300
Vorbilder 263

W

Wachstumsmöglichkeiten 554
Wachstumspessimismus 553
Waffen 203 429 550
–, Herstellung und Verkauf in Italien 203

Waffendienst 427
Waffengewalt, Anwendung von 268 f.
Wahre, unbedingte Geltung des 444
Wahrheit 240 406 409 411
–, unteilbare 358
–, wissenschaftliche 409
–, Erkennen von 409
–, hypothetische 409
–, unbedingter Anspruch der 443
– durch Hypothesen 410
– des Seins 443
Wahrheiten, Hierarchie der 288
Wahrheitssuche, theologische 409
–, wissenschaftliche 411
Wechselkurse 553
Wehrdienstverweigerer, Prüfungsverfahren für 267 465
Wehrdienstverweigerung 346
Wehrersatzdienst 427
Wehrpflichtgesetz in der DDR 219
Wehrunterricht 427
Weihen, anglikanische 297 300
Weihesakrament 290 298 561
Weiterbildung 308
Welt 444
–, Einteilung in Machtsphären 61
–, Spannungen in der 151
–, Verhalten zur 442
– als Gottes Schöpfung und Lebensraum des Menschen 511
Weltanschauung 437
Weltbeschreibung 357
Weltbevölkerung 423 554
Weltbevölkerungsexplosion 452
Weltbild 317
Welterklärung 357
Welternährung 309
Weltfrieden 80 310
Weltfriedenskonferenz 310
Weltgeistliche 184
Weltgeschichte 446
Weltherrschaft, sozialistische 248
Weltislam 420
Weltkirche 128 332 ff. 496 528
–, Erwartungen und Forderungen tschechischer Frauen an die 336 339 f.
Weltkirchenrat, Vollversammlung des 209
–, sechste Vollversammlung des 428
Weltkonferenz über das Alter 422
Weltmissionssonntag, Papstbotschaft zum 412
Weltmissionskonferenz von Melbourne 1980 428
– von Bangkok 1972 429
Weltreligionen 438 530
Weltrevolution 391
Weltsituation, gegenwärtige 100
Weltwirtschaft, Veränderungen der 596
Weltwirtschaftsordnung 526
–, neue 527
Weltwirtschaftssystem 549
Werbung 131
Wert(e) 18 24
–, Praktizierung von 25
–, personaler 443
–, soziale 444
–, menschlich-sittliche 444
Werthaltungen, Wandel in den 24
Wertevermittlung 25
Wertwandel 266 621
Wettrüsten 114 429 498
–, nukleares 45 48
Willkürmoral 606
Windsor-Erklärung 289 292
Wirklichkeit 340
–, Erfahrung der 341
–, neuzeitliches Verständnis der 342
–, Vorhandensein einer einzigen, umfassenden 358
–, transzendente 445
Wirklichkeitserfahrung, menschliche 148
Wirklichkeitsstruktur, sakramentale 345
Wirtschaft 81 553
–, deutsche 552 595
–, Strukturwandel der 596
–, Rahmenbedingungen für die 554 598
Wirtschaftsdemokratie 527
Wirtschaftskrise, gegenwärtige 527
Wirtschaftsordnung, alternative 318
–, islamische 486
– in der BRD 578
Wirtschaftspolitik 318 599
–, Veränderung der 318
Wirtschafts- und Gesellschaftssysteme, repressive 429
Wirtschaftswachstum 453 555 f.
Wissenschaft(en) 81 148 280 f. 357 411 445
–, theologische 179
–, Wahrheitsverständnis in den 316
–, Wahrheitssuche in der 408
–, Ziele und Aufgaben der 410
– und Wahrheit 408
Wissenschaftler 280 f.
Wissenschaftsgläubigkeit 280
Witwen 140 f.
Wohlfahrtsgesellschaft 262
Wohlfahrtsstaat 159
Wort und Sakrament 622
Würzburger Synode 85 87 122 161 216 330 417

Z

Zeitalter der Alternden 422 f.
Zeitbewußtsein 346
Zentralkomitee der deutschen Katholiken (ZdK) 130 151 216 309 383 434 474 f.
–, Erklärung über die neuen elektronischen Kommunikationsmedien 130
–, Stellungnahme zum Falkland-Konflikt 267
–, Aktion „Wähle das Leben" 373 f.
–, Erklärung zur aktuellen Friedensdiskussion 476
–, Ethische Grundlagen der Außen- und Sicherheitspolitik 476
–, Herbstvollversammlung des 576
–, politische Erklärung aus Anlaß der bevorstehenden Bundestagswahl 576
– zur Arbeitslosigkeit 576 594
– zur Ausländerfrage 576
– zur Friedensfrage 576
Zeugung, verantwortliche 353
Zeugung in der Retorte 294 f. 407
–, sittliche Erlaubtheit der 294
–, bedingtes Ja zur 294 ff.
–, Mißbrauch 296
Zivildienst 267
Zivilisation, atheistische 408
Zölibat 213 371
Zukunftsangst 266 504
Zukunftspessimismus 135
Zurechnungszeiten 141
Zusammenleben 53 f.
–, nichteheliches 38
–, Kriterien der Gestaltung des öffentlichen 54
–, geistige Verarmung gesellschaftlichen 55
Zwänge, gesteuerte 437
Zwangsernährung 407
Zweck 607
Zweck-Mittel-Schema 349
Zweireichelehre 355 f.
Zweiter Weltkrieg 270 272 f.
Zweites Vatikanisches Konzil 35 42 ff. 46 84 127 f. 147 151 162 164 179 ff. 183 f. 197 212 f. 228 244 246 257 264 267 291 f. 300 f. 320 335 339 343 f. 350 360 368 372 390 392 396 427 434 439 469 473 489 510 f. 563 580 609
–, neue Bußformen 120
–, Entscheidungsfindung 127 ff.
–, Verurteilung des Krieges 267
–, Recht auf Selbstverteidigung 267
–, Bedingungen für den sogenannten gerechten Krieg 267
–, Sakrament und Kirche 343
–, Pneumatologie des 611
– und seine Folgen 127

Länder

A

Afrika 108 f. 335
–, südliches 49 89 242 552
–, Fach- und Hochschulen 49
–, Verkehrswege 49
–, katholische Kirche in 193
–, Inkulturation des Christentums in 195
–, Kirche in 195
–, christliche Moralvorstellungen und traditionell geprägtes Verhalten 196
–, Ortskirchen in 196
–, Eheschließung in 196
–, Polygamie in 196
Ägypten 485 527
–, Muslim-Bruderschaft in 485
Äquatorial-Guinea 194
–, Lage der Kirche in 194 f.
Argentinien 118 268 350
–, katholische Bischöfe zum Falkland-Konflikt 267
–, Bischofskonferenz 350
–, Besetzung der Falkland-Inseln durch 351
–, Friedensreise des Papstes nach 360 574
Asien 108 f.
–, Christentum in 622
Äthiopien 569
–, Ausführungsbestimmungen für die Ausrottung der Religion 569

B

Belgien 98 257
–, Islam in 255 f.
Benin 193 ff. 527
–, christliche Kirchen in 194 f.
–, Verstaatlichung der Schulen 194
Brasilien 46 423 f. 542 546
–, die Problematik von Grund und Boden in der Stadt 424
–, Immobilienspekulation 424
–, Favela-Bewohner 424
–, Invasionen 424
–, politische und wirtschaftliche Ursachen des Großstadtelends 424
Bundesrepublik Deutschland (BRD) 2 f. 8 39 44 46 71 76 85 f. 90 97 129 f. 132 137 f. 152 175 309 326 328 330 f. 388 413 431 f. 452 477 f. 489 491 493 515 f. 522 f. 553 f. 558 596
–, Arbeitslose in der 7
–, Unionsparteien in der 12 ff.
–, Grundgesetz der 28
–, gemeinsame Synode der Bistümer in der 31 f.
–, Eheschließungen in der 38
–, nichteheliche Lebensgemeinschaften in der 38
–, Unverheiratete in der 39
–, Ausländer in der 72 313 387 389
–, Zuzug von Ausländern in die 73 388
–, Situation ausländischer Arbeitnehmer in der 74 76 f.
–, Fremdenfurcht in der 75
–, konfessionsverschiedene Ehen in der 86
–, Eheschließungen in der 86
–, Rundfunkanstalten der 131
–, Bevölkerungsentwicklung in der 133
–, Geburtenrückgang in der 134 172
–, Denkschrift der Rentenkommission des Rates der EKD 138
–, pastorale Situation in der 161
–, Arbeitslosigkeit in der 185
–, Islam in der 255 f.
–, Muslime in der 256 f. 420
–, christlich-islamische Begegnung 257
–, moraltheologische Diskussion zum ersten Retortenbaby in der 293
–, Bildungswesen in der 306
–, Wirtschaftsordnung in der 317 578
–, katholische Kirche in der 373
–, neue Sozialform der Kirche in der 418
–, Verhältnis zwischen katholischer Kirche und Islam in der 420
–, politische Entwicklung in der 433
–, kirchliche Situation in der 436
–, Ausländerkinder in der 447
–, demographische Entwicklung in der 451
–, Videorecorder und Bildplatte 461
–, Ausländerpolitik in der 477
–, Krise der 495
–, Strukturwandel von Wirtschaft und Arbeitsmarkt in der 555 f.
–, Unterbeschäftigung in der 595
–, Änderung der Bevölkerungsstruktur 597
–, soziale Sicherung in der 601

C

China 63 95 151
–, Religionspolitik 63 f.
–, Bischofsernennungen und -weihen 63
–, patriotische Vereinigung 63 ff.
–, Konsultativkonferenz des chinesischen Volkes 64
–, Christen in 64
–, Religionsfreiheit 64
–, allgemeine Politik von Staat und Partei in 64
–, dritte Gruppe von Katholiken in 65
–, Forderung nach religiöser Freiheit 151
Costa Rica 118

D

Dänemark 39
Deutsche Demokratische Republik (DDR) 14 174 251 433
–, Geburtenraten in der 137
–, Bundessynode der evangelischen Kirche in der 152
–, evangelische Kirche in der 217 f.
–, Friedensdemonstrationen in der 217
–, sozialer Friedensdienst 218 f.
–, Militarisierung des Alltags 218 f.
–, landeskirchliche Synoden 218 f.
–, Dokument „Pazifismus" in der aktuellen Friedensdiskussion 218
–, Friedensdekade 218
–, Befürchtungen des Regimes 218
–, Verhärtung der Fronten zwischen Kirche und Staat 219
–, Mitteilung des Vorsitzenden des DDR-Kirchenbundes 220
–, katholische Kirche in der 220
–, Stellungnahme der katholischen Kirche zum Friedenszeugnis der Kirche in der 425
–, seelsorglich-religiöse Verhältnisse in der 436
–, Ad-limina-Besuch der Bischöfe der 621

E

Ecuador 238
El Salvador 117f. 247f. 389
–, Perpetuierung des Bürgerkriegs 117
–, amerikanische Wirtschafts- und Militärhilfe 117
–, militärische Lage 117
–, Außenpolitik 117
–, politisches Dilemma 118
Europa 76 525 588 590 592f.
–, Ökumene in 11
–, Kirche(n) in 11f. 525 591
–, Verantwortung der Bischöfe für die Evangelisierung 525
–, religiöse Situation 525
–, Symposium des Rates Europäischer Bischofskonferenzen über die Evangelisierung 588 591
–, Atheisierung 591

F

Frankreich 39 46 90 132 257 556ff.
–, Elternrecht 40
–, Familienpolitik 137
–, Islam in 255
–, Sozialismus in 269ff. 273
–, Kommunismus in 269f. 273
–, Marxismus in 270f.
–, Laizismus in 272
–, Gallikanismus in 272
–, Rolle Mitterrands 272
–, Sozialdemokratie in 272
–, Situation der Kirche in 455
–, Landwirtschaft in 457
–, Schulstreit in 480f.
–, private katholische Schulen 482ff.
–, Schulwesen 481f. 484
–, Erklärung des Ständigen Rats der Französischen Bischofskonferenz zur wirtschaftlichen Lage des Landes 568
–, pastorale Orientierung für das Gesundheitswesen 621

G

Gabun 193f.
–, Musterland Afrikas 194
–, überdurchschnittlicher Stand der Entwicklung 194
–, freundschaftliches Verhältnis zwischen Staat und Kirche 194
Griechenland 101
Großbritannien (England) 90 268 350
–, Elternrecht 40
–, diplomatische Vertretung im Vatikan zur Botschaft erhoben 99
–, Papstbesuch in 243 350 574
–, katholische Kirche in 243 352
–, geschichtliches und aktuelles Profil der katholischen Minderheit 245
–, schottische Reformationskämpfe 245
–, katholischer Mittelstand 245f.
– Auswirkungen des Zweiten Vatikanums 246
–, Wandlungen in der Hierarchie 247
–, Islam in 255
–, katholische Bischöfe zum Falkland-Konflikt 267
–, ökumenische Begegnungen in England und Schottland 351
Guatemala 49 117f. 247f.
–, soziale und politische Notsituation 49
–, katholische Kirche in 49 118
–, amerikanische Militärhilfe für 118
–, Präsidentschaftswahlen in 205

H

Holland s. Niederlande
Honduras 117f.
–, soziale Struktur 119

I

Indien 46 108 205
–, Süd-Süd-Konferenz 205
–, Schwerpunkte der Konferenz 205
Indochina 95
Indonesien 242 301 527
–, katholische Kirche in 301ff.
–, Bemühung um Inkulturation 303
–, Schwierigkeiten in und wegen Ost-Timor 304
–, Islamisierungswelle 304
–, Schwierigkeiten mit Muslimen, Annäherung zwischen Christen 305
Irak 486f.
–, schiitischer Fundamentalismus 486
–, Wirtschaftsprogramm 486
–, Mudjahidin-Bewegung 486
–, Da'wah-Bewegung 486f.
–, Krieg gegen den Iran 487
Iran 94 485ff.
–, sunnitischer Fundamentalismus 485
–, schiitischer Fundamentalismus 486
–, iranische Gefahr 487
–, Änderungen im Verhältnis zur Sowjetunion 488
–, Krieg gegen Irak 487
Israel 118
Italien 197ff.
–, kirchliche Situation in 197 204
–, Katechesereform in 197
–, Liturgiereform und Volksreligiosität 198
–, neue spirituelle Bewegungen 200f.
–, Abtreibungsstrafrecht 200 203f.
–, kirchliche Basisgemeinschaften 201
–, theologische Ausbildung in 201
–, religiös-theologische Publikationen in 202
–, theologische Schulen für Laien 202
–, Niedergang öffentlicher Moral 203
–, Skandale 203
–, Kirche Italiens und die Aussichten des Landes 203
–, Katholizismus: eine Minderheit 204
–, Islam in 255
–, Koranunterricht in 256

J

Jamaika 527
Japan 516
Jugoslawien 97 590

K

Kuba 247ff. 398
–, kirchliches Leben unter kommunistischer Herrschaft 247
–, Lateinamerika-Politik 248
–, Außenpolitik 248
–, belastetes Verhältnis zu den USA 248
–, amerikanische Blockade 248f.
–, kommunistische Partei 249
–, Castro und der Katholizismus 250
–, Massenexodus des kirchlichen Personals 250
–, institutionelle Existenz der Kirche 250
–, Beziehungen zwischen Kirche und Staat 250
–, Diskriminierung der Kirche 250
–, erzwungene Privatisierung des Glaubens 251
–, Evangelisierung des Volkes 251f.
–, Hirtenbrief der Bischöfe 252

L

Lagos 195
Lateinamerika 118 238 389ff. 392 400 492 528 542 552
–, Antiamerikanismus 120
–, kulturelle Aggression 242
–, gelebter Glaube in 389
–, Kirche in 390 542
–, Gesellschaft 390 545

–, Missionen in 543
–, Volksreligion in 543
Libanon 487
Libyen 488

M

Madagaskar 527 556f.
–, Entwicklung in 556
–, Bevölkerungselemente 556
–, Abkoppelung von Frankreich 556
–, Wirtschaftskrise, Stammesfehden 557
–, Parteien 557
–, Versorgungsprobleme 558
–, Wirtschaftshilfe für 558
–, Missionierung in Etappen 558
–, Entwicklung der Kirche von der Missions- zur Ortskirche 559
Malaysia 92f. 95f.
–, innen- und außenpolitische Situation 92
–, Vorherrschaft der Malaien 93
–, expansionsbewußter Islam 93
–, Partei Islam 93f.
–, Minderheiten in der Defensive 94
–, neue Regierungspolitik 94
–, Wirtschaftspolitik 95
–, Innenpolitik 95
–, Außenpolitik 95
–, Westmalaysia 96
–, Ostmalaysia 96
Mexico 118f. 398ff.
–, Nord-Süd-Konferenz in Cancún 398
–, zentrale Rolle in der mittelamerikanischen Region 398
–, wirtschaftliche und politische Abhängigkeit von den USA 399
–, Kultur- und Geistesleben 399
–, Status und Ansehen des mexikanischen Indianers 399
–, US-Politik 399
–, politische Kontinuität und Stabilität 390
–, Industrialisierung 399
–, institutionalisierte Revolution 400
–, offizielle Partei PRI 400
–, Wirtschaftskrise 401
–, soziale Auswirkungen des Ölbooms 401f.
–, günstigeres Klima für die Kirche 402
–, Stellungnahme der Bischöfe zur politischen Lage 402

N

Nicaragua 117f. 247 398
–, von Amerika isoliert 118
–, totalitäres Staatssystem 119
–, militärische Aufrüstung 119
–, Kirche in 478
–, Iglesia popular 479
–, Kurs der sandinistischen Regierung 479
–, Rückwirkungen der nicaraguanischen Revolution auf die Kirche 479
–, offene Konfrontation zwischen Kirche und Regierung 480
–, Verdrängung der Kirche aus dem Erziehungsbereich 480
Niederlande 86 98 110 371f.
–, gemeinsame Erklärung der katholischen, der reformierten und der lutherischen Kirche über die konfessionsverschiedene Ehe in den 85
–, neue Bischöfe 109
–, Neueinteilung der Diözesen 110
–, innerkirchliche Spannungen und Schwierigkeiten 111
–, Zusammenschlüsse von Priestern und „Pastoralarbeitern“ 162
–, Islam in 255f.
–, muslimische Minderheiten 257
–, Amtskirche in den 372
Nigeria 193 195
–, katholische Kirche in 193
–, Ölreichtum und Wirtschaftswachstum 193
–, Kriminalität und Korruption 194
–, neue „ethische“ Religion für 195
–, Scharia-Recht in 196
Nordirland 12 99
Norwegen 39

O

Österreich 97 137 166 423
–, Elternrecht 40
–, Pastoraltagung 97 99
–, vor dem Ende der Kreisky-Ära 166
–, Ansteigen der Arbeitslosigkeit 166
–, Staatsschulden 166
–, Kirche in 167
–, Österreichische Volkspartei (ÖVP) 168
–, Islam in 255
–, Koranunterricht in 256
–, Fünfjahresbericht der Kirche in 369f.
–, kirchliche Eheschließungen in 371
–, pastorale Lage der Frau in 371
–, Verhältnis zwischen Jugend und Kirche 371
–, Auswirkungen bundesdeutscher Ereignisse auf 536
–, Frontstellungen der Nach-Kreisky-Ära 536
–, Versöhnung zwischen Republik und Monarchie 537
–, Außenpolitik 538
–, Katholikentag 538

P

Pakistan 527
Peru 115 527
–, Kommission für Glaube und Kirchenverfassung 115f.
–, Bedingungen für Einheit der Kirchen 115
–, Weltkonferenz für Glaube und Kirchenverfassung 1987 116
Philippinen 46 95 539ff.
–, innenpolitische Auseinandersetzungen 539
–, Kritik aus den Reihen der Kirche 539
–, Spannungen innerhalb der Kirche 540
–, Neue demokratische Front 540
–, umstrittene Familienplanung 541
Polen 14 59 61 65 99f. 111 167 283 361 532
–, Kriegsrecht in 60 65 70 111 284 532ff.
–, Recht auf Selbstbestimmung 61
–, Spitzengespräch zwischen Regierungschef, Primas und Gewerkschaftsführer 65 68f.
–, Kirche, Solidarność und die Sowjets 66
–, Front nationaler Verständigung 67ff.
–, Radomer Beschlüsse 69
–, Internierungen, Streik- und Protestniederschlagungen 70
–, Loyalitätserklärungen 111
–, Polnische Vereinigte Arbeiterpartei 111
–, Kirche in 112 532f.
–, Zusammenarbeit zwischen Staat und Kirche 113
–, Geburtenraten 137
–, Grundlage der Verständigung zwischen Staatsmacht und Gesellschaft 284ff.
–, das Ende von „Solidarität“ 532
–, Gesellschaftsvertrag 533
–, Internierte 534f.
–, Hirtenbrief an die Jugend 534
–, Tschenstochaufeiern 535
Portugal 255
–, Islam in 255

R

Rumänien 97 137 204
–, Geburtenraten in 137
–, unierte Kirchen in 204f.

S

Saudi-Arabien 487
Schweden 88
–, Ehe und Familie in christlicher Sicht 88
Schweiz 34 36 73 86 97
–, Bemühungen um Familie und Familienpastoral in der 34
–, Familienforschung in der 34
–, Heiratsquote 34
–, Scheidungsquote 34f.
–, Familienpolitik 36

–, Ausländer in der 73
–, Ehedokumente der Schweizer Diözesen 85
–, Stellung der Frau in der 153
–, Islam in der 255 f.
–, Koranunterricht 256
–, neue Bistümer 319 f.
–, Bischofswahl 320 f.
–, Oberstufenreform in der 326 ff.
–, Einfluß von Gerichtsentscheidungen auf die Politik in der 328
–, missionarischer Auftrag der katholischen Kirche in der 568
Simbabwe 89
–, Wirtschaftspolitik 89
–, Lancaster-House-Vertrag 89 f.
–, Bildungs- und Gesundheitspolitik 90
–, Repatriierung und Ansiedlung 90
–, Konferenz über Wiederaufbau und Entwicklung 90
–, die Kirche als kritischer Partner 91
–, Regierungskrise 91
–, Verhältnis zwischen Kirche und Staat 92
Sowjetunion (UdSSR) 9 14 66 69 95 119 223 235 248 f. 270 273 f. 282 398 432 f. 488
–, Geburtenraten 137
–, Verfolgung der Russisch-Orthodoxen Kirche in 232 f.
–, Kirchenpolitik unter Breschnew. Der Furow-Bericht 223 f.
–, Religionspolitik 234
–, Psychostrategie 235
–, Absterben des Marxismus-Leninismus als Weltanschauung 235
–, geistige Spaltung der Sowjetgesellschaft 236
–, wachsendes Eigenbewußtsein der Nationalitäten 236
–, religiös-philosophische (Jugend-)Seminare 237
–, Einfluß des Militärs 274 f.
–, Dissidentenproblem 274
–, Wirtschaftsreform 275
–, Landwirtschaft 277
–, demographische Entwicklung 277
–, Afghanistan-Abenteuer 277
–, Delegation des Rates der EKD in der 413
–, vermehrter Einfluß im Iran 488
– am Ende der Breschnew-Ära 273
Spanien 61 257
–, Situation der Kirche in 61
–, Entkirchlichung der Basis 61
–, besorgniserregende Entwicklung 62
–, Aktionsprogramm der Bischöfe 62
–, zentrale pastorale Aufgabe der Kirche 62
–, Antiklerikalismus 62
–, Opus Dei 62 583
–, Wandel der Gesellschaft 62
–, Umfrage zum Gottesdienstbesuch 63
–, Rolle der Ordensgemeinschaften 63
–, Islam in 255
–, Papstbesuch in 582
–, Katholizismus in 582
–, Kirchenführung 582
–, Privatschulwesen in 583
–, Substanzverlust der Kirche 583
–, Gründungen von Basisgemeinschaften 584
Sudan 488
Südafrika 49 362 557
–, katholische Bischofskonferenz 362
Südjemen 488
Syrien 485 f. 488
–, Muslim-Bruderschaft 485 f.
–, Baath-Sozialismus 486
–, Nationale Allianz für die Befreiung 486

T

Thailand 622
Tschechoslowakei (ČSSR) 163 336 585
–, Geburtenraten 137
–, katholische Kirche in der 204 338
–, Stellung der Frauen in Kirche und Gesellschaft der 336 339
–, Hirtenbriefe der Bischöfe 338
–, Erziehung in der 338
–, Ordensgemeinschaften in der 338
–, Lage der Gesellschaft in Böhmen 339
–, Friedenspriestervereinigung „Pacem in terris“ 585 ff.
Tunesien 527
Türkei 256 452

U

Ungarn 97 137
–, Geburtenraten in 137
–, Basisgemeinschaften in 168 171
–, Kirche in 168 ff.
–, Doppelfunktion der Bischöfe 170
–, Probleme mit Gewaltfreiheit und Wehrdienstverweigerung 171

V

Vatikan 99 101 110 161 163 197 258 304 310 516 532
–, diplomatische Vertretung in Großbritannien zur Botschaft erhoben 99
–, Beziehungen der spanischen Bischofskonferenz zum 583
Venezuela 118
Vereinigte Staaten von Amerika (USA) 17 39 46 90 113 117 ff. 247 f. 276 f. 423 516 581
–, katholische Kirche in den 42 ff.
–, Identitätskrise der Kirche 42
–, Zeitgeist in der Kirche 42
–, Katholiken in den 43
–, Elemente einer „civil religion“ 45
–, Electronic church 46
–, katholische Bischöfe der 48 113 f. 580
–, „katholisch“ Synonym für Kriegsgegner, Atomgegner, Frieden, Protest 113
–, Rüstungspolitik 114 f.
–, Verteidigungspolitik 114
–, Wirtschafts- und Militärhilfe für El Salvador 117
–, Mittelamerika-Politik 119 248 252 398
Vietnam 95 393
–, Lage in 393
–, fünfter Nationaler Kongreß der Kommunistischen Partei 393
–, Widersprüche zwischen Ideologie und Praxis 394
–, Druck auf die Religionsgemeinschaften 395
–, Allvietnamische Vereinigung der patriotischen und friedliebenden vietnamesischen Katholiken 395
–, Haltung der Priester und Gläubigen im Süden 396
–, Ziel und Strategie der staatlichen Religionspolitik 396 f.
–, Bischöfe, Priester, Ordensleute, Seminaristen, Pfarrgemeinderäte 396 f.
–, katholische Kirche in 397
–, religiöses Leben in 397

Z

Zaire 196

Personen

A

Accattoli, Luigi 197
Afheldt, Horst 477
Ahmad, Musa 95
Aichern, Maximilian, Bischof von Linz 104 167
Aland, Kurt 357
Alarcón, Mario Sandoval 205
Albertz, Heinrich 156 264
Aleksij, Metropolit von Talinn und Estland 234
al-Ghazali, Zeinab 485
al-Hakim, Bakr Muhammad 487
al-Hakim, Muhammad Aziz 486
Alibrandi, Gaetano, Erzbischof 99
al-Sadr, Muhammad Bakr 486
Alt, Franz 413
Altmann, Rüdiger 522
Altner, Günter 358
Amalorpavadas, Simon 622
Amstutz, Josef 92
Andoh, Dominic Kodwo, Bischof von Accra (Ghana) 208
András, Emmerich 172
Andreotti, Julio 516
Andrew, englischer Prinz 351
Andriamanjato, Richard 557
Andropow, Juri 274
Androsch, Hannes 167 536
Apel, K. O. 443
Apfelbacher, Karl-Ernst 259
Arbatow, Georgij A. 50
Arafat, Jassir 516
Aristoteles 444
Arns, Paul Evaristo Kardinal, Erzbischof von São Paulo 389 496
Arrupe, Pedro 163
Atteslander, Peter 623
Aufderbeck, Hugo, früherer Apostolischer Administrator von Erfurt und Meiningen 437
Ausejo, Serafín de 468
Avenarius, Hermann 306
Aymans, Winfried 473

B

Baden, Manfred 309
Badinter, Elisabeth 154
Ballestrem, Valentin 578
Ballioni, Robert 484
Balthasar, Hans Urs von 51 189f.
Bär, Roland Ph., Weihbischof in Rotterdam 110
Barabanov, Evgenij 236
Baring, Arnulf 523
Barr, James 206
Barta, Jan 520
Bartoletti, Enrico, Bischof 198
Bartoszewski, Władysław 71 533
Barwig, Klaus 257
Battisti, Alfredo, Bischof von Udine 202
Baudler, Georg 466
Baum, Gerhart 616
Bea, Augustin Kardinal 4
Becher, Paul 309
Beitz, Berthold 112
Belák, Zoltan, Kapitelvikar von Rosenau (ČSSR) 587
Bellarmin, Robert 342
Belon, Gellért, Weihbischof in Pécs 258
Bender, Peter 69
Benelli, Giovanni Kardinal 624
Bengsch, Alfred Kardinal, früherer Bischof von Berlin 426
Bentham, Jeremy 605
Benya, Anton 537
Berchem, Theodor 409
Berger, Peter L. 45
Bergler, Reinhold 464
Bernardin, Joseph, Erzbischof von Chikago 48 416 580 624
Bernasconi, Oliviero 37
Bernhard, Thomas 371
Berrang, Reinhard 462
Berri, Nabih 487
Bettelheim, Bruno 159
Betz, Georg 325
Beutler, Johannes 391
Bibes, Geneviève 571
Biedenkopf, Kurt 16 139
Binder, Heinz-Georg 152
Blank, Josef 264
Blecha, Karl 167 537
Bleistein, Roman 51 266
Bluck, John 624
Blüm, Adalbert 136
Blum, Léon 270
Blüm, Norbert 495
Bluyssen, Johannes, Bischof von 's-Hertogenbosch 110
Böckenförde, Ernst-Wolfgang 316f. 497
Böckle, Franz 37 51 316 375 498
Bocklet, Paul 152 156
Boesak, Allen 518
Boff, Leonardo 496 542ff.
Bogensberger, Hugo 369
Bokler, Willy 616
Böll, Heinrich 156 431ff.
Bolte, Karl Martin 135 137
Boncour, Paul 481
Bondolfi, Alberto 415
Bonfil, Guillermo 399
Bongo, Omar 194
Bonhoeffer, Dietrich 352
Bonnet, Serge 460
Booth, Charles 245
Borcke, Astrid von 278
Borge, Tomás 480
Börner, Holger 325
Botha, Pieter W. 362
Boventer, Hermann 47
Boyden, Stephen 415
Brague, Rémi 623
Brakelmann, Günter 416
Braun, Johannes, Bischof, Apostolischer Administrator in Magdeburg 427
Brauns, Eric 622
Brecht, Martin 356
Brepohl, Klaus 462
Bresch, Carsten 358
Brießmann, Erwin 9
Brocher, Tobias 98
Brundage, Avery 614
Brzezinski, Zbigniew 274
Buchanan, Colin 299
Bulányi, György 171 258 321
Bullet, Gabriel, Weihbischof in Fribourg 37
Burchardt, Gabriele 120 252 403 585
Busak, H. 461
Buschareissas, Michel
Butler, Christopher, Weihbischof von Westminster 247 350

C

Cabezas, Antonio 239
Cabezas, Rosario 239
Cakuls, Johannes, Weihbischof in Riga und Liepaia (Lettland) 624
Calvi, Roberto 465
Cantalamessa, Raniero 155
Capalla, Fernando, Bischof von Fligan (Philippinen) 541
Caporello, Egidio, Sekretär der Italienischen Bischofskonferenz 468
Cardenal, Ernesto 474
Cárdenas, Lázaro 400
Carretto, Carlo 201
Carroll, John 46
Carstens, Karl 624
Casariego, Mario Kardinal Erzbischof von Guatemala 520
Casaroli, Agostino 360
Casper, Bernhard 150
Castermann, Alphonsus M., Weihbischof in Roermond 110
Castrillón Hoyos, Darío, Bischof von Pereira (Kolumbien) 468
Castro, Fidel 248
Céspedes, Carlos Manuel 251
Charley, Julian 299
Chen Wun-tang, Joseph 64
Chesterton, G. K. 244
Chevallier, Pierre 484
Chiesa, Carlo Alberto dalla 520
Chrysostomos von Peristerion 100 369
Clark, Alan, Bischof von East Anglia 214 298
Clémenceau, Georges 270
Cody, John Patrick, früherer Erzbischof von Chikago 45 416
Coetsee, H. C. 572
Colombo, Carlo, Weihbischof von Mailand 198
Congar, Yves 460 610
Cooke, Terence Kardinal, Erzbischof von New York 115
Cordes, Paul Josef, Bischof 5 153
Coreth, Emmerich 442ff.
Cornec, Jean 484
Corripio Ahumada, Ernesto Kardinal, Erzbischof von Mexiko-City 402 572
Costa Lopes, Martinho da 304
Costalunga, Marcello 472
Coubertin, Baron de 614
Couve de Murville, Maurice Noël, Erzbischof von Birmingham 156 247
Crisan, Traian 205
Cruces, Francisco Raval, Erzbischof von Zamboanga (Philippinen) 540
Cserháti, József, Bischof von Pécs (Ungarn) 52 169
Csoklich, Fritz 168 539
Cunneen, Sally 44
Curtiss, Elden F., Bischof von Helena 114
Cyran, Wolfgang 49

D

Dabrowski, Bronisław, Weihbischof in Warschau 60 68
Dadaglio, Luigi, Erzbischof 583
Daecke, Sigurd Martin 623
Dahrendorf, Ralf 159
Daly, Edward, Bischof von Londonderry 520
Dams, Theodor 310
Damuah, Vincent 208
Darmojuwono, Justinus Kardinal, Bischof von Semarang (Indonesien) 303
Daume, Willi 615
Davis, Thursten 44
De Araujo Sales, Eugenio Kardinal 360
Debré, Michel 482
Deedy, John 114
Deferre, Gaston 270
Defois, G. 457
Degenhardt, Johannes Joachim Erzbischof von Paderborn 160 205 252
De la Torre, Edicio 540
Delfieux, Pierre-Marie 459
Dezza, Paolo 104 163
Diaz Merchán, Gabino, Erzbischof von Oviedo (Spanien) 62 583
Diaz, Porfirio 399
Diepen, Peter van, Bischof von Manokwari-Sorong (Indonesien) 302
Dirks, Walter 264 363
Domsch, Kurt 219
Döpfner, Julius Kardinal, früherer Erzbischof von München und Freising 615 617
Döring, Heinrich 253
Drews, Peter 96 305 541
Dreyfuss, Eveleyne 484
Dschemeijil, Beschir 517
Duarte, José Napoléon 117
Dubicki, Leon 67
Dudko, Dimitrij 234
Dufrasne, Dieudonné 623
Dulbinskis, Kazimirs, Weihbischof in Lettland 624
Dumke, Hans-Peter 461
Duquoc, Christian 363
Duss-von Werdt, Josef 37
Dwyer, George Patrick, früherer Erzbischof von Birmingham 156

E

Ebeling, Gerhard 188 355
Eckert, Roland 20ff.
Eder, Franz, Weihbischof in Passau 524
Ehrenberg, Herbert 139
Eid, Volker 40
Elchinger, Léon-Arthur, früherer Bischof von Straßburg 87 361
Elisabeth II. 351
Elsässer, Antonellus 293 512 604
Enrique y Iarancón, Vicente Kardinal, Bischof von Madrid 61 583f.
Eppler, Erhard 156 531
Erharter, Helmut
Ernst, Wilhelm 208
Estor, Marita 475
Etchegaray, Roger Kardinal, Erzbischof von Marseille 525

F

Favale, A. 201
Feichtlbauer, Hubert 359
Feige, Ulrich Martin 9
Felder, Cain H. 156
Felici, Pericle Kardinal 260
Feodosij, Bischof von Poltava und Kremenčuk 234
Filippi, Alfio 204
Fiore, Joachim von 611
Fontaine, Nicole 484
Forck, Gottfried, Bischof von Berlin-Brandenburg 217 220
Forster, Karl 52 528
Fortich, Antonio Yapsutko Bischof von Bacolod (Philippinen) 541
Fossion, André 570
Fourez, Gérard 207
Fracchia, Charles A. 46
Frankl, Viktor 445
Freier, Barbara 144
Friedeburg, Ludwig von 306
Friedli, Richard 619
Friedrichsmeier, Horst 155
Frieling, Reinhard 622
Fries, Heinrich 192 258
Frisch, Alfred 273 484
Frühwald, Wolfgang 143f.
Fuchs, Anneliese 361
Fuchs, Joseph 511
Fuchs, Ottmar 364
Furger, Franz 606
Fürnsinn, Maximilian 620
Furov, Vasilij 234

G

Gábriš, Julius, Apostolischer Administrator von Trnava (ČSSR) 586
Gadamer, Hans Georg 149
Gäde, Gerhard 103
Gal, Ference 322
Gallup, George 46
Galtieri, Leopoldo 360
Galtung, Johan 617
Gandhi 618
Ganoczy, Alexandre 561
Garaudy, Roger 271 570
García, Romeo Lucas 118
Garrone, Gabriel Marie Kardinal 5 361
Garstecki, Joachim 220
Gaßmann, Günther 254
Gehrmann, H.-W. 461
Geil, Rudolf 517
Geißler, Clemens 497
Geißler, Erich 306
Geißler, Heiner 18
Gensichen, Hans-Werner 618
Gese, Hartmut 363
Gienke, Horst 152
Giorgis, Feleke Gedle 104
Glass, Jack 246
Glemp, Józef, Erzbischof von Gnesen und Warschau 65 111 361 497 532 572
Goldmann, Nahum 520
González, Felipe 582
Goriceva, T. 237
Görres, Albert 409
Görtz, Hans-Jürgen 312
Gouley, Bernard 460
Graber, Rudolf, früherer Bischof von Regensburg 364
Graff, Michael 168
Grange, Louis le 572
Gray, John Joseph Kardinal, Erzbischof von Saint-Andrews und Edinburgh 268
Greeley, Andrew M. 43f.
Greene, Graham 244
Greet, Kenneth 268 413
Greinacher, Norbert 264 475
Greshake, Gisbert 150 310 565 620
Gross, Walter 103
Grosser, Alfred 102
Gruber, Gerhard 341
Gründel, Johannes 143 294
Guardini, Romano 340
Guazzelli, Victor, Weihbischof von Westminster 268
Guesde, Jules 270
Gutierrez, Gustavo 391
Gysi, Klaus 153 219f.

H

Habermas, Jürgen 443
Habsburg, Otto von 537
Haeffner, Gerd 143
Hahn, Ferdinand 258 561
Halkes, Catharina 475
Hammer, Walter 141
Handke, Peter 371
Hanf, Theodor 241
Hänggi, Anton, Bischof von Basel 319
Hanselmann, Johannes 310
Hanssler, Bernhard 495
Harles, Lothar 10
Hättich, Manfred 466
Hayek, Friedrich von 359
Heeß, Manfred 343
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 343 444
Heigert, Hans 159 261 523
Heim, Bruno, Erzbischof 99
Heinemann, Gustav 13
Heinemann, Heribert 362
Heintze, Gerhard 208
Heinz, Wolfgang 363
Hellwig, Renate 36
Hemmerle, Klaus, Bischof von Aachen 190 496f. 622
Hempel, Johannes, sächsischer Landesbischof 152 219 364 572 624
Hengsbach, Franz, Bischof von Essen 499 524 528
Hengst, Heinz 206
Henning, Rudolf 319
Henrich, Franz 294 563
Henrich, Josef, Kapitelvikar von Leitmeritz 585
Hepp, Hermann 375
Herberstein, Johann G. 361
Herkenrath, Norbert 208
Hernández, J. A. 391
Herrmann, Edward J., Bischof von Columbus (Ohio) 114
Herzog, Roman 477
Heßler, Hans-Wolfgang 156 463
Hickel, Rudolf 318
Hild, Helmut, Kirchenpräsident 220ff. 413
Hill, Roland 247
Hinricher, Gemma 364 408
Hirka, Jan 586
Hitchcock, James 42 46
Hobayan, Angel T., Erzbischof von Catarman (Philippinen) 541
Hoffmann, Detlef 363
Hoffmann, Heinz 219
Höffner, Joseph Kardinal, Erzbischof von Köln 7 57 108 156 160 208 361 375 477 516 520 567 614 616
Hofstätter, Peter 495
Höllen, Martin 71 536
Hölter, Günter 309
Holtz, Uwe 152
Homberg, Josef 10
Homeyer, Josef 57 108 373 530
Honecker, Erich 220
Honecker, Martin 355
Honoré, Jean, Erzbischof von Tours 483
Horkey, Ludwig 586
Horn, Eckhard 296
Hornung, Peter 9
Hugo, Victor 269
Hume, Basil Kardinal, Erzbischof von Westminster 247 267 350 524
Hünermann, Peter 156 253f. 345
Hunold, Gerfried 413
Hunthauser, Raymond, Erzbischof von Seattle 45 113 208
Hurley, Denis Eugene, Erzbischof von Durban 104 156 468
Hussein Onn, Tun 94

J

Ijjas, József, Erzbischof von Kalocsa (Ungarn) 258
Ingarden, Roman 144
Innocenti, Antonio, Nuntius in Spanien 583
Isensee, Josef 242
Iserloh, Erwin 160
Jäckle, Renate 363
Jakobi, Paul 614 616
Janowski, Bernd 207
Jaonas, Monja 557
Jaruzelski, Wojciech 65 111
Jauch, Ernst-Alfred 428
Jens, Inge 264
Jens, Walter 531
Jepischew, Aleksej Alekseewitsch 275
Jestaedt, Winfried 10
Jewulski, Boleslaw 534
Johannes XXIII. 669
Johannes Paul II. 10 47 52 59ff. 78ff. 99 104 150 160 204 205 212ff. 258 260 308 310 312 316 360 364 408 412 416 468 495 516f. 520 560 572 624
Johannes Petrus XVIII. Kasparian, Patriarch der mit Rom unierten armenischen Kirche 468
Jonas, Hans 158
Jonáš, Karel, Kapitelvikar von Königgrätz (ČSSR) 587
Jones, Arthur 113
Jong, Denis Harald de, Bischof in Sambia 624
Josuttis, Manfred 416
Jüngel, Eberhard 188ff.
Justin, Patriarch 205
Juva, Mikko, früherer Erzbischof der Evangelisch-Lutherischen Kirche Finnlands 416
Juvenalij, Metropolit von Tula und Belev 234

K

Kägi, Werner 320
Kalbfuß, Urs 461
Kämpchen, Martin 468
Kamphaus, Franz, Bischof von Limburg 312 416 498 499ff. 531
Kania, Stanisław
Kant, Immanuel 443
Kapellari, Egon, Bischof von Klagenfurt 104 168
Kappe, Dieter 137
Karl I., ehemaliger Kaiser von Österreich 537
Kasack, W. 233
Käsemann, Ernst 264 475 531
Kasper, Walter 160 216 519
Kaufmann, Franz-Xaver 149f. 316f.
Kaunda, Kenneth, Präsident von Sambia 416
Kelly, George A. 42 44 46
Kelly, Petra 475
Kennedy, John F. 43
Kerber, Walter 488ff.
Kérékou, Mathieu Ahmed 194
Kerstiens, Ferdinand 475
Kessler, Wilhelm U. 410
Kibira, Josiah, tansanischer Bischof, Präsident des Lutherischen Weltbundes 468
Kienzler, Klaus 142
Kiesinger, Kurt Georg 13
Kirchmayr, Alfred 519
Kirchschläger, Rudolf 538
Kirilenko, Andrej P. 273
Klauder, Wolfgang 454 516 557
Kleinmeilert, Alfred, Weihbischof in Trier 11
Klimmt, Reinhard 463
Klinger, Elmar 409
Klipffel, Thérèse 364
Kloehn, Ekkehard 311
Klönne, Arno 414
Kluxen, Wolfgang 318
Knauft, Wolfgang 220
Knies, Wolfgang 468
Koch, Hans Georg 159
Kohl, Helmut 14f. 498 572
Köhler, Oskar 570
Kok, Johannes A. de, Weihbischof in Utrecht 109
Kolbe, Maximilian 352
König, Franz Kardinal, Erzbischof von Wien 99 167 316 357 361
König, René 34
Korff, Wilhelm 319
Koslowski, Peter 415
Kostelecky, Alfred 369
Köstner, Josef, früherer Bischof von Klagenfurt 104
Kovács, László 321
Krachmal'nikova, Zoja 237
Krafft, Fritz 409
Krätzl, Helmut, Weihbischof in Wien 167
Krause-Brewer, Fides 527
Krause-Lang, Martha 103
Kredel, Elmar-Maria, Erzbischof von Bamberg 594
Kreisky, Bruno 166 536
Kresing, Bruno 205
Krey, Franz Heinrich 463
Kriele, Martin 240
Krings, Hermann 316f. 409
Krol, John Kardinal, Erzbischof von Philadelphia 114 260
Krohn, Juan Fernandez 308
Kronenberg, Friedrich 104 151 260
Krupp, Hans-Jürgen 140 579
Krusche, Werner 152 220
Kruse, Martin, Bischof in Berlin 578
Krzywon, Ernst Josef 147
Kuberski, Jerzy 534
Künneth, Walter 519
Küng, Hans 6 156 208 473f. 564
Kuroedov, V. A. 233
Kuron, Jacek 68
Kurth, Otto 144

L

Laboa, Juan Maria 584
Lacoste, Jean-Yves 571
Lacroix, Jean 35
Lafontaine, Oskar 156
Lamont, Donal Raymond, früherer Bischof von Umtali 52 92
Langenbucher, Wolfgang 324
Lanner, Sixtus 168
Lapide, Pinchas 192 531
Larnaud, Jean 310
Laurien, Hanna-Renate 8 327 478 496
Lay, Michael van 240
Lay, Rupert 359
Lazareth, William H. 11 115 376 563
Leber, Georg 577
Lecourt, Robert 482
Le Duan 393
Legrand, Hervé 525
Lehmann, Karl 160 467
Lehmann, Reinhold 9
Lehr, Volker 400
Lei Zhenchang 64
Lékai, László Kardinal, Erzbischof von Esztergom 52 168 310 321

Lell, Joachim 85
Lemper, Lothar Theodor 571
Lempp, Reinhard 40
Lenk, Hans 571
Léon, Antoine 484
Léon-Dufour, Xavier 311
Leonard, Graham 569
Leuenberger, Robert 364
Leuninger, Herbert 477
Lienemann, Wolfgang 414
Lies, Lothar 341
von der Lieth, Elisabeth 259
Li Poon-sek, Peter Paul, Bischof von Kiangmen (China) 63
Lipp, Hans 142
Lobkowicz, Nikolaus 278 ff.
Lohff, Wenzel 561
Lohfink, Gerhard 565
Löhrer, Magnus 101
Lohse, Bernhard 355 578
Lohse, Eduard, Landesbischof 413 572 616
Long, John 310
Lopatka, Adam 534
Lopez Ardón, Ruben, Bischof von Estelí (Nicaragua) 479
López Portillo, José 398
López Trujillo, Alfonso, Bischof von Bogotá (Kolumbien) 528
Lotz, Johannes B. 409
Löwe, Hartmut 416
Löwenthal, Richard 207
Luban-Plozza, Boris 37
Lübbe, Hermann 318
Lubich, Chiara 200 496
Lúcan, M. 587
Luchterhandt, Otto 237
Luhmann, Niklas 359 409 f.
Lüscher, Kurt 413
Lustiger, Jean-Marie, Erzbischof von Paris 497
Luther, Martin 342
Luther King, Martin 352
Lüttiken, Johannes 301
Luvum, Janani, früherer anglikanischer Erzbischof von Uganda 352

M

Mabutas y Lloren, Antonio, Erzbischof von Davao (Philippinen) 541
Macharski, Frantiscek Kardinal, Erzbischof von Krakau 361 497 524 535
Macias Nguema, Francisco 194
Madelin, Henri 164
Mäder, Otmar, Bischof von St. Gallen 517
Madrid Hurtado, Miguel de la 398
Mahathir Mohamad, Datuk 94
Mahony, Roger, Bischof von Stockton (Kalifornien) 114
Maier, Hans 309 328 375 494 517 576
Makothakat, John 85
Maldonado, Alejandro 205
Malone, James 114
Ma Longlin, Mathias, Bischof von Suzhou (China) 63
Mandel, Karl Herbert 150
Mandi, Stanislas 52
Manzanera, Miguel 391
Mára, Jan 586
Marchais, Georges 269
Marcinkus, Paul C., Erzbischof 465
Marcos, Ferdinand 539
Marcos, Imelda 539
Marcuse 445
Martelet, Gustave 467
Martensen, Hans Ludwig, Bischof von Kopenhagen 253
Marty, François, früherer Erzbischof von Paris 459
Marty, Martin E. 46
Mathiesen, Leroy, Bischof von Amarillo (Texas) 114
Maverna, Luigi, Erzbischof von Ferrara 468
Mayer, Augustin 5
Mayer, Cornelius 341
Mazowiecki, Tadeusz 71
Mayerhofer, Christoph 369
Mbatha, Alexander 104 624
Mbatha, Kosie 104
McAdoo, Henry 214
Meisner, Joachim, Bischof von Berlin 427
Merklein, Helmut 496
Mertens, Herman-Emiel 155
Metz, Johann Baptist 104 264 474 f. 497 503 ff. 531
Meves, Christa 34
Meyer, Harding 85
Michelet, Jules 272
Michnik, Adam 68
Mieth, Dietmar 511 616
Mikat, Paul 156
Miklós, Imre 169
Mildenberger, Michael 468
Milgram, S. 605
Millendorfer, Johann 361
Miquel, Pierre 484
Mitterrand, François 269 272 f. 480
Mkhatshwa, Smangaliso 312
Mock, Alois 536
Mohammed, Murtala 193
Mohrhof, Siegfried 462
Molitor, Karl 450
Mollat, Michel 52
Mollet, Guy 271 482
Moltmann, Jürgen 188 ff. 258 264
Morataya, José 480
Moser, Georg, Bischof von Rottenburg 120 ff. 413 447 531
Mosis, Rudolf 143 358 f. 411
Muchabaiwa, Alexio, Bischof von Umtali 52
Mugabe, Robert 89 312
Muggeridge, Malcolm 44
Mühleisen, Hans-Otto 363
Mühlen, Heribert 361
Mühlfenzl, Rudolf 323
Mukařovský, Jan 144
Mulder, Theo 527
Müller, Albrecht 324
Müller Gerhard, Landesbischof von Braunschweig 208 356
Müller, Rans-Reinhard 143 ff.
Müller, Manfred, Bischof von Regensburg 364
Müller-Freienfels, Wolfram 40
Müller-Goldkuhle, Peter 609
Murphy, Thomas J., Bischof von Great Falls-Billings/Montana 114
Murray, John Courtney 43
Mutumbuka, Dzingai 90

N

Nababan, Soritua 364
Nachmann, Werner 517
Nagel, Ernst J. 10
Natho, Eberhard 364
Naumov, Pavel 413
Nettar, Franz 461
Neumann, Karl 449
Neuner, Peter 258 496
Nguyen Lam 394
Nguyen Tung Cuong, Joseph, Erzbischof von Ho-Chi-Minh-Stadt und Bischof von Haiphong 397
Ngwenya, Jabulane 520
Niehoff, Karena 143
Nienhaus, Johannes B., Weihbischof in Utrecht 109
Nietzsche 445
Nieuwenhuis, Jan 98
Nikodim, Metropolit von Leningrad 234
Nissiotis, Nikos 376
Nkomo, Joshua 89
Nogueira, Eurico Dias, Erzbischof von Braga (Portugal) 520
Nyiri, Tamás 97 624
Nyssen, Wilhelm 571

O

Obando Bravo, Miguel, Erzbischof von Managua 119 480
Oberndörfer, Dieter 14
Oberreuter, Heinrich 413
Obiang Nguema Mbasogo, Teodor 194
O'Connor, John, Bischof 114
Oddi, Silvio, Kardinal 585
Oeing-Hanhoff, Ludger 192
Oeser, Erhard 359
Ogorodnikov, A. 237
O'Keefe, Vincent 163
Olalia, Felixberto 539
Oltmans, Willem 50
Onderko, Stefan, Kapitelvikar von Kaschau (ČSSR) 587
Oppitz, Günter 620
O'Rourke, Edward, Bischof von Peroria (Illinois) 114
Otto, Manfred 572

P

Paisley, Ian 350
Panikkar, Raymondo 619
Pannenberg, Wolfhart 189 192
Pannet, Robert 460
Papalardo, Salvatore Kardinal, Erzbischof von Palermo 520
Paskai, László, Erzbischöflicher Koadjutor 258
Pasztor, Jan, Bischof von Nitra (ČSSR) 585
Patsch, Ute E. 463
Paz, Octavio 399
Pellegrino, Michele Kardinal, früherer Erzbischof von Turin 202
Penzo, Giorgio 154
Percy, Walter 406
Peressin, Mario, Erzbischof 468
Pertini, Sandro 516
Pesch, Otto Hermann 88 150
Pesch, Rudolf 155
Pfister, Thierry 273
Pfister, Xaver 343
Pham Van Dong 393
Philip, André 481
Picachy, Lawrence Trevor Kardinal, Erzbischof von Kalkutta 108
Picht, Georg 619
Pilarczyk, Daniel, Erzbischof von Cincinatti 624
Pimen, Patriarch 234
Pinchemel, Philippe 155
Pinto de Oliveira, Carlos-Josaphat 35
Pittau, Giuseppe 163 520
Pius XII. 412
Planer-Friedrich, Götz 520
Plate, Manfred 254
Poggi, Luigi, Erzbischof 60 169 258 322
Póka, György, Bischof von Szombathely (Ungarn) 258
Poling, David 46
Pölzl, Konrad 71 ff. 450
Ponce Enrile, Juan 540
Poperen, Jean 273
Popescu, Dumitru 11
Pöppel, Ernst 316
Pössinger, Hermann 309
Potter, Philip 260 429
Poupard, Paul, Erzbischof 361
Povilonis, Lindas, Bischof, Apostolischer Administrator von Kaunas und Vilkaviškis (Litauen) 464
Prieto Vega, Ignacio, Bischof von Wankie (Simbabwe) 92
Primatesta, Raúl Kardinal, Bischof von Córdoba 268
Puhl, Stephan 243
Qian Huimin, Joseph, Bischof von Nanking (China) 63
Quinn, Anthony, Erzbischof von San Francisco 45 114
Quintero Arce, Carlos, Erzbischof von Hermosillo (Mexiko) 520

R

Rahman, Tunku Abdul 93
Rahner, Karl 3 155 165 189 531
Ramanontsoa, Gabriel 557
Rambosek, Leonore 99
Rapin, Hildegard 309
Rastemborsky, Ulrich 495
Ratsimandrava, Richard 557
Ratsiraka, Didier 557
Ratzinger, Joseph Kardinal 4 160 298 368 408
Rau, Johannes 495
Rawlings, Jerry 156
Rehm, Walter 144
Reisach, Karl August von 4
Reischl, Helene Maria 563
Reiß, Heinrich 253
Reißmüller, Johann-Georg 9
Remmers, Werner 416
Rhonheimer, Martin 35
Ricœur, Paul 149
Riedl, Rupert 357 359
Rief, Josef 341
Ritschl, Dietrich 623
Rivera Damas, Arturo, Bischof von San Salvador 117
Roach, John, Erzbischof von St. Paul und Minneapolis 45 48
Roberts, Deotis 156
Robinson, John, anglikanischer Bischof 268
Rodriguez, Carlos Rafael 248
Roepke, Claus-Jürgen 563
Rohrmoser, Günter 495
Rolly, Wolfgang, Weihbischof in Mainz 10
Rombach, H. 345
Romero, Oscar, früherer Erzbischof von San Salvador 352 389
Rosales, Julio Kardinal, Erzbischof von Cebu (Philippinen) 124
Rösch, Heinz-Egon 614
Rösner, Dieter 466
Rossano, Pietro 624
Rossi, Opilio Kardinal 153
Rousseau, A. 457
Roussel, Louis 34
Ruh, Ulrich 4 88 120 ff. 150 192 211 221 ff. 330 ff. 357 379 419 431 488 ff. 499 566 575
Ruiz, Angel 322
Runcie, Robert, Erzbischof von Canterbury 268 299 352 f. 413 416 569

S

Saaduddin, Adnan 485
Saier, Oskar, Erzbischof von Freiburg 160 361
Saladin, Peter 35
Sanchez, José, Weihbischof von Oviedo 62
Saukkonen, Juhani 312
Sauter, Alfred 266
Savary, Alain 483
Scoppola, Pietro 199 203
Scott, Edward, Erzbischof 431
Sedouy, Jean-François 273
Seeber, David A. 19 20 ff. 56 107 120 ff. 263 278 ff. 367 379 ff. 411 471 523 588 ff.
Segalen, Martine 623
Séguret, M.-C. 51

Seibel, Vitus 164
Semmelroth, Otto 391
Seng, Cordelia 41 71 ff. 92 138 f. 172 ff. 197 220 308 315 450 560
Senghor, Leopold Sedar 467
Šeper, Franjo Kardinal 104
Seraphim, Metropolit von Kruticy und Kolomna 235
Sesboué, Bernard 312
Shegu Shagari, Alhaji 195
Shen Bau-shun, Stanislaus 64
Siegel, Karl-August, Weihbischof in Hamburg-Osnabrück 524
Silvestrini, Achille, Erzbischof 586
Simon, Dietrich 375
Simon, Gerhard 237
Sin, Jaime I. Kardinal, Erzbischof von Manila 208 539
Sinnemäki, Maunu 312
Sinowatz, Fred 166 537
Skladkevičius, Vincentas, Weihbischof, Apostolischer Administratur von Kaišiadorys (Litauen) 416 464
Skobotsova, Maria 352
Smith, Jan 91
Sokrates 443
Sölle, Dorothee 531
Sommerreisser, Edmar 92
Sontheimer, Kurt 207
Spaemann, Robert 259 345 603
Spaita, James, Bischof von Mansa (Sambia) 416
Spangenberg, Klaus-Joachim 463
Späth, Lothar 325
Splett, Jörg 375
Suárez Gonzales, Fernando 526
Suslow, Michail 273
Süßmuth, Rita 38 52 375
Suštar, Aloizij, Erzbischof von Ljubljana (Jugoslawien) 208 524 588 ff.
Sutor, Bernhard 578
Szakos, Gyula, Bischof von Székesferhérvár (Ungarn) 258
Szendi, József, Bischof von Vezsprém (Ungarn) 258
Sykes, Stephan W. 562

Sch

Schade, Doris 144
Schade, Herbert 312
Schaffelhofer, Walter 369
Schamir, Yitzhak 104
Scharf, Kurt 615
Schätzler, Wilhelm 413 463 572
Schau, Albrecht 363
Scheel, Walter 13
Scheele, Paul-Werner, Bischof von Würzburg 11 253 496
Scheffczyk, Leo 192 258
Scherer, Georg 495
Schering, Horst 462
Schillebeeckx, Edward 52 260 371
Schilling, Jürgen 467
Schilson, Arno 569 613
Schmid, Günther 466
Schmid, Josef 137
Schmidt, Christian 364
Schmidt, Helmut 498
Schmidt-Lauber, Hans-Christoph 622
Schmidt-Clausen, Kurt 156
Schmidtchen, Gerhard 528
Schnackenburg, Rudolf 258 561
Schneider, Heinrich 369
Schönherr, Albrecht 152
Schopper, Herwig 360
Schorr, Helmut 623
Schrage, Wolfgang 311
Schröder, Gerhard 266
Schröffer, Joseph Kardinal 5
Schulin, Ernst 355
Schulz, Frieder 260
Schulz, Heinz-Joachim 254
Schütte, Heinz 563
Schütz, Christian 101
Schwager, Raymund 467
Schwartländer, Johannes 242
Schwarz, Hans-Peter 101
Schwarz, Karl 39 133
Schwarz, Leo, Weihbischof in Trier 109 208 528 576
Schwidder, H. 463

St

Staeck, Klaus 363
Stary, Hans 97
Stefen, Rudolf 463
Stegemann, Rüdiger 309
Steinauer, Paul-Henri 36
Stimpfle, Josef, Bischof von Augsburg 9 524
Stingl, Josef 499 594
Stoll, Karlheinz, Leitender Bischof der VELKD 621
Stölting, W. 449
Stomma, Stanisław 71 283
Strasser, Johano 266
Strätz, Hans-Wolfgang 39
Strickstrock, Jürgen 617
Strohm, Theodor 579
Stuhlmacher, Peter 519
Sturm, Vilma 475
Stuterford, Wally 91

T

Tacke, Walter 462
Tang, Domenicus, Erzbischof von Kanton (China) 63
Tangermann, Stefan 309
Tannheimer, Ewald 588
Tekere, Edgar 91
Tewes, Ernst, Weihbischof in München 361
Theissing, Heinrich, Bischof, Apostolischer Administrator in Schwerin 426
Thomas, Jean 460
Tiefenbacher, Heinz 40
Tillard, Jean M. 115
Tischner, Jozef 153 535
To Huu 394
Tomašek, František Kardinal, Erzbischof von Prag 586
Tomko, Jozef 150
Touchard, Jean 273
Toynbee, Arnold 242
Track, Joachim 259
Treitschke, Heinrich 354
Trotnow, Siegfried 293
Truong Chinh 393
Tsai Liang-shen, Taddeus 64
Tsai Tai-Yuen, John, Bischof von Swatow (China) 63
Tschernenko, Konstantin 273
Tsiranana, Philibert 556 f.
Turowski, Leopold 142
Tyrell, Hartmut 40

U

Urff, Hans W. von 309
Ustinow, Dimitri 275

V

Vaicius, Antanas, Apostolischer Administrator des Bistums Telsiai und der Prälatur Klaipeda (Litauen) 416
Vaivods, Julijens, Apostolischer Administrator von Riga und Liepaia (Lettland) 624
Vanyo, László 322
Veldhuis, Wil 571
Vieira Pinto, Manuel, Bischof von Nampula (Mozambique) 208
Vikström, John, Erzbischof der Evangelisch-Lutherischen Kirche Finnlands 416
Villot, Jean Kardinal 5
Vilnet, Jean, Bischof von Saint Dié 260 621
Virata, Cesar 541
Virgoulay, René 103
Vischer, Lukas 115 364
Vogel, Bernhard 477 498 577
Volk, Hermann Kardinal, Bischof von Mainz 160 253
Vo Nguyen Giap 394
Vo Van Kliet 394
Vrana, Josef, Bischof, Apostolischer Administrator von Olmütz 585

W

Wagner, Alois, Weihbischof 104
Walde, Werner 219
Walesa, Lech 65 112 532
Wallraff, Hermann 52
Wanke, Joachim, Bischof, Apostolischer Administrator in Erfurt + Meiningen 427 436 ff.
Warnier, Philippe 460
Watrin, Christian 318 527
Waugh, Evelyn 244
Weber, Johann, Bischof von Graz 620
Weber, Jürgen 466
Weberberger, Ricardo, Bischof von Barreiras (Brasilien) 156
Wechmar, Rüdiger Freiherr von 527
Weger, Karl-Heinz 50
Wehrle, Paul 208
Weibel-Spirig, Rolf 38
Weidhaas, Peter 530
Weizsäcker, Carl Friedrich von 157
Weizsäcker, Richard von 579
Welte, Bernhard 340
Wendt, Ernst 143 ff.
Wenz, Gunther 51 207
Werbick, Jürgen 259
Wetter, Friedrich, Bischof von Speyer 317 412 624
Weyer, Willi 616
Wickler, Wolfgang 317
Wiedenhofer, Siegfried 259
Wiederkehr, Dietrich 101
Wiener, Josef 369
Wild, Wolfgang 316 410
Willard, Claude 273
Willebrands, Jan Kardinal 87 253 371
Wimmelbacher, Oliver 294
Wingen, Max 38 134 172 ff.
Winnubst, Piet A. 520
Winters, Francis X. 415
Wirsing, Sibylle 143 145
Wissing, Wilhelm 330 ff.
Wissmann, Matthias 266
Wittler, Helmut-Hermann, Bischof von Osnabrück 7 477
Wojna, Ryszard 111
Wölber, Hans-Otto, Bischof von Hamburg 531
Wolfinger, Franz 258 620
Wolker, Ludwig 616
Worlock, Derek, Bischof von Liverpool 247
Woschitz, Karl 98
Wuchterl, Karl 10 577
Würtenberger, Thomas 363

XY

Xu Zhenjiang, Paul, Bischof von Shenyang (China) 63
Yang Jingren 63
Ye Yinyun, Bischof von Huiyang (China) 63

Z

Zaccagnini, Benigno 200
Zacchi, Cesare 250
Zahrnt, Heinz 531
Zak, Franz, Bischof von St. Pölten 167
Zander, Josef 296
Zauner, Franz, früherer Bischof von Linz 104
Zeddies, Helmut 104
Zhang Jia-shu 64
Zhang Wenbin, Laurence, Bischof von Dali (China) 63
Zhao Jingnong, Augustin, Bischof von Tianshui (China) 63
Zhu Hong-shen, Vincent 64
Ziegler, Georg 294
Zielinski, Siegfried 461
Zimmerer, Ludwig 68
Zita, ehemalige Kaiserin 537
Zondaks, Valerius, Weihbischof in Riga und Liepaia (Lettland) 624
Zong Huaide, Bischof von Jinan (China) 63
Zoungrana, Paul Kardinal, Erzbischof von Ouagadougou (Obervolta) 196
Zurek, Max 309
Zwiefelhofer, Hans 393 528
Zych, Sylwester 534

Herder Korrespondenz

Heft 1
36. Jahrgang
Januar 1982

Wer sich Gott übereignet mit seinen Empfindungen und den Bedingungen, unter denen er leben muß, gewinnt auch „die neue Sprache von heute".

Alfred Bengsch

Missionarische Kirche

Die christliche Gemeinde müsse einen neuen missionarischen Elan bekommen, so forderte ein unlängst veröffentlichtes Arbeitspapier der Kommission „Pastorale Grundfragen" des Zentralkomitees der deutschen Katholiken (vgl. HK, November 1981, 550 f.). Damit ist ein Stichwort angesprochen, das in der Diskussion über Perspektiven für den weiteren Weg nicht nur der Ortsgemeinden, sondern der Kirche überhaupt hierzulande mit Recht immer stärker in den Vordergrund rückt. Es fehlt nicht an Klagen über einen *Mangel an missionarischer Ausstrahlungskraft* oder am Ruf nach größeren Anstrengungen zur Überwindung dieses Defizits, auch wenn es oft beim bloßen Appell oder beim Schlagwort bleibt. Für einen kräftigen Anstoß sorgte hier der *Besuch des Papstes in der Bundesrepublik* mitsamt seiner Vor- und Nachbereitung, sei es, daß er zur realistischen Situationsanalyse oder zu übertriebenen Hoffnungen auf eine Konjunktur von Glaube und Kirche Anlaß gab. Johannes Paul II. lieferte den deutschen Katholiken eine ebenso überschwengliche wie herausfordernde Vorgabe, als er ihnen bei seiner Predigt in Fulda am 18. November 1980 zurief: „Ich aber sage euch: Diese Geschichte des Christentums in eurem Land soll jetzt neu beginnen."

Mit der Sorge um die Ausstrahlungskraft der christlichen Verkündigung und dem Bemühen um mehr missionarischen Elan und lebendigeres Glaubenszeugnis steht die katholische Kirche in der Bundesrepublik gegenwärtig nicht allein. Die französischen Bischöfe widmeten ihre letzte Vollversammlung (vgl. HK, Dezember 1981, 646) den missionarischen Perspektiven für ihre Kirche und riefen die Gläubigen in einer Botschaft dazu auf, das Evangelium nicht in den Kirchenmauern einzuschließen, sondern von ihrer Hoffnung überall Zeugnis abzulegen und sich offen als Christen zu bekennen. Im deutschen Protestantismus war 1980 zum „Missionarischen Jahr" erklärt worden. In Zusammenarbeit von Landeskirchen, Freikirchen und evangelistischen Werken und Verbänden hatte man sich durch eine Vielzahl von Veranstaltungen, Arbeitshilfen und Initiativen die Erweckung und Entwicklung missionarisch lebendiger Gemeinden zum Ziel gesetzt.

Hinter einem Schlagwort wie „neuer missionarischer Elan" können sich recht unterschiedliche Zielsetzungen und Ansätze verbergen. Dennoch gibt es so etwas wie einen gemeinsamen Nenner: Es ist die Überzeugung, daß es für die Kirche als ganze, für die einzelnen Gemeinden und Gruppen wie für jeden einzelnen Christen gegenwärtig an der Zeit sei, die *christliche Botschaft deutlicher, offensiver zu artikulieren.* Das erwähnte Arbeitspapier aus dem Zentralkomitee formuliert: „Der christliche Glaube stirbt selbst ab, wenn er nicht mehr den Mut und die Kraft behält, die Sendung in ein fremdes, schwieriges und manchmal fast feindliches Milieu zu übernehmen." Diese allgemeine Feststellung gewinnt ihre aktuelle Brisanz im Blick auf die immer noch weiter um sich greifende Erosion kirchlichen Lebens und den massiven Schwund religiöser Traditionsbestände, die trotz beträchtlicher institutioneller Stabilität der Kirchen für die Situation des Glaubens in unserer Gesellschaft bestimmend sind. Will die Kirche ihrem Verkündigungsauftrag nicht untreu werden, muß sie sich zwar in Theorie und Praxis auf diese Situation *einstellen,* kann sich aber nicht einfach mit ihr *abfinden* oder nur auf eine erhoffte Tendenzwende bauen. Es ist von daher verständlich und auch wünschenswert, wenn sich verstärkt die Frage stellt, ob die Kirche bei ihren vielfältigen Aktivitäten noch willens und in der Lage ist, den Glauben wirksam weiterzuvermitteln und welche Wege dabei begangen werden sollten.

Die Neubesinnung auf das missionarische Element in der kirchlichen Verkündigung hat auch zu tun mit der besonders im Protestantismus spürbaren Spannung zwischen dem volkskirchlichen Anspruch und der faktischen Schrumpfung der Kerngemeinden. Katholischerseits kommt die Einsicht hinzu, daß innerkirchliche Reformen letztlich nur dann zum Ziel führen, wenn sie der Botschaft der Kirche zu einem überzeugenderen und lebendigeren Profil verhelfen. Beide Kirchen stehen gleicherma-

ßen vor der Herausforderung durch neue Formen der Evangelisierung in den Kirchen der Dritten Welt mit ihrer offenbar größeren missionarischen Dynamik.

Schwierige Ausgangssituation

Gerade um nicht vorschnell Hoffnungen auf Evangelisierungsmodelle aus anderen Erdteilen zu setzen oder sich auf scheinbar altbewährte, eigene Rezepte zurückziehen, ist eine *nüchterne Bestandsaufnahme* der missionarischen Möglichkeiten und Defizite in unserem kirchlichen Leben unerläßlich. Auch wenn die Gottesdienstgemeinden kleiner geworden sind, muß sich der Blick doch zunächst auf diejenigen kirchlichen Vollzüge richten, in denen der Glaube explizit zur Sprache kommt. Um mit dem Gottesdienst zu beginnen: Solange Liturgie (und Sakramentenspendung) in einen einigermaßen geschlossenen Lebens- und Glaubenszusammenhang integriert waren, brauchte sich die Frage nach ihrem missionarisch-evangelisierenden Potential nicht zu stellen. Heute stehen wir vor dem Problem, daß einerseits Liturgie weithin kulturell funktionslos geworden ist, anderseits aber Wesentliches für Glaubensleben und Gemeindebildung leisten soll, oft mehr, als sie vor allem in der vielbeklagten Reduktion auf die Eucharistiefeier leisten kann. So kann das missionarische Potential im gottesdienstlichen Bereich sowohl durch die Überbetonung des überlieferten Rituals minimalisiert werden, das als museales Relikt wirkt und höchstens noch den Sinn fürs Schöne anspricht, wie durch das Totreden der Symbole und Riten, die dann durch überzogene Aktualisierung um ihre Wirkung gebracht werden.

Auch mit der *Predigt* als dem Ort, an dem im Sinn einer missionarischen Verkündigung die christliche Botschaft mit der gesellschaftlichen Lebenswirklichkeit in eine wirksame Verbindung gebracht werden sollte, steht es, aufs Ganze gesehen, nicht gerade zum besten. Das kann nicht einfach nur mangelnder Phantasie und Sorgfalt einzelner Verkündiger angelastet werden, die sich weder auf die Situation ihrer Hörer noch auf den Anspruch der zu verkündenden Botschaft einlassen, sondern auch mit einer gewissen *Ortlosigkeit der Institution Predigt* überhaupt, die sich wiederum im Fehlen einer verbindlich-selbstverständlichen Predigtkultur bemerkbar macht. So pendelt die Predigt vielfach zwischen den schwer zu vereinbarenden Ansprüchen, die an sie gestellt werden, hin und her: vom bloßen emotionalen Appell über das oft unzulängliche Aufgreifen politisch-gesellschaftlicher Fragen bis zur sterilen Schriftauslegung oder Explikation von Glaubenswahrheiten und Handlungsanweisungen. Das Missionarische kommt auf jeden Fall leicht zu kurz.

Zu den Problemen mit der missionarischen Ausstrahlung von Liturgie und Predigt, wie sie sich aus der gegenwärtigen Verkündigungssituation ergeben, kommt der Rückgang bzw. das Verschwinden dessen, was im katholischen Bereich früher einmal als „Volksmission" praktiziert wurde. Neue Formen einer solchen „außerordentlichen" bewußt missionarisch ausgerichteten Verkündigung bilden sich nur sehr zaghaft. Anderseits hat gerade die Erfahrung des Missionarischen Jahres 1980 im deutschen Protestantismus gezeigt, daß es auch dort, wo die direkt-evangelisierende Verkündigung in Teilen der Kirche fest verankert ist, Schwierigkeiten bereitet, diese Art der missionierenden Verkündigung über die damit vertrauten Gruppen hinaus für die Erneuerung der Volkskirche fruchtbar zu machen.
Aussagen darüber zu machen, ob und wie die beiden großen Kirchen in der Bundesrepublik als *Institutionen* missionierend-werbend gegenüber einer profanen Öffentlichkeit auf ihre Botschaft aufmerksam machen, ist nicht leicht. Jedenfalls verfügen sie aufgrund ihres rechtlichen Status und ihrer finanziellen Ausstattung über vergleichsweise beachtliche Möglichkeiten dazu, sich auch über den Kreis derer hinaus bemerkbar zu machen, die durch den Gottesdienst oder durch Aktivitäten der Ortsgemeinden angesprochen werden. Allerdings ist nicht zu übersehen, daß die Kirchen in der Öffentlichkeit zwar als Institutionen präsent sind und ihre Beiträge sowohl zu politisch-gesellschaftlichen Grund- wie Einzelfragen beachtet werden, daß sich aber ihre vom Zentrum der christlichen Botschaft herkommende spirituelle Ausstrahlungskraft eher in Grenzen hält. Daran ändern auch Großereignisse wie Kirchen- und Katholikentage oder auch ein Papstbesuch wenig.

Welche Perspektiven bieten sich an?

Schon eine solche ganz und gar unvollständige Bestandsaufnahme zeigt, daß es mit dem bloßen Appell, die Gläubigen sollten ihr persönliches, durch Taufe und Firmung grundgelegtes Glaubenszeugnis intensivieren oder die Gemeinden bräuchten mehr missionarischen Elan, nicht getan ist. Soweit solche Forderungen mehr sind als pastorale Rhetorik und sich den gegenwärtigen Herausforderungen und Schwierigkeiten des missionarischen Glaubenszeugnisses überhaupt stellen, verbindet sich bei ihnen oft der Aufweis des bedrängenden Problems mit einer beträchtlichen Verlegenheit hinsichtlich möglicher Lösungsansätze.
Zunächst ist festzuhalten, daß die hier zur Debatte stehenden Fragen *nicht primär auf der technischen Ebene* angegangen werden dürfen. Natürlich ist es unumgänglich, daß darüber nachgedacht wird, wie Gottesdienste ansprechend gestaltet werden können, wie besser gepredigt werden kann oder mit welchen Medien und Methoden die Kirchen am ehesten Fernstehende und Distanzierte erreichen und auf ihre Botschaft aufmerksam machen können. Auch die Bereitstellung von Arbeitshilfen und Materialien jeder Art hat ihren guten Sinn. Nur lauert hier die Gefahr, daß das Medium sich vor die Botschaft schiebt bzw. daß die Bemühung um möglichst gute Strategien die eigene Unsicherheit über das verdeckt, was eigentlich „nach draußen" vermittelt werden soll. Anderseits kann gerade eine ganz auf die Konfrontation mit der Heilsbotschaft

konzentrierte „erweckliche" Verkündigung durch ihre Art den Zugang eher erschweren und den eigentlichen Zweck ebenso verfehlen.

Ohne die Frage nach Methoden und Strategien einer missionarischen, über die Grenzen der Kerngemeinde zielenden Verkündigung zu unterschätzen: Wichtiger ist die Suche nach *Ansätzen* in der gegenwärtigen kirchlichen Landschaft, die zumindest anfanghaft so etwas wie eine mögliche Gesamtperspektive sehen lassen, eine Zielvorstellung für das Handeln der Kirche und des einzelnen Christen. Hier fallen zunächst Bewegungen ins Auge, denen es jeweils um eine Erneuerung der Volkskirche *von unten*, von einzelnen Gruppen und Gemeinden zu tun ist. Einigermaßen feste Formen hat in der katholischen Kirche der Bundesrepublik inzwischen die „Charismatische Gemeinde-Erneuerung" angenommen, die ihre Grundlagen und Zielvorstellungen in dem vor einigen Monaten erschienenen Dokument „Erneuerung der Kirche aus dem Geist Gottes" zusammenfassend dargestellt hat. Ihr geht es um einen geistlichen Aufbruch, der sich auf die persönlich vollzogene Geist-Erneuerung stützt und sich über Gebetsgemeinschaften in die Gemeinden und die Gesamtkirche ausbreitet.
Schwerer zu fassen sind diejenigen Erneuerungsbemühungen, die sich dem Leitbegriff *Basiskirche* verpflichtet fühlen. Deutlich ist auch hier die Distanz zur volkskirchlichen Wirklichkeit, wobei als Zielvorstellung die Überwindung der gesellschaftlich sanktionierten, aber wirkungs- und profillosen Betreuungskirche in Richtung auf eine neue, produktive Verbindung von Spiritualität und politisch-gesellschaftlicher Praxis in alternativen Gemeinden angestrebt wird.
In beiden Ansätzen steckt unzweifelhaft ein missionarischer Impuls, wobei sich noch nicht absehen läßt, inwieweit sie in der Kirche der Bundesrepublik Boden gewinnen und zu einem prägenden Faktor werden können. Die Gefahr ist allerdings nicht zu übersehen, daß ihr missionarisches Potential deshalb in der Breite nicht wirksam werden kann, weil es mit *Bedingungen* verknüpft ist, die der Kirche als ganzer aus theologischen wie aus situationsbedingten Gründen nicht zugemutet werden können: im Fall der Charismatischen Gemeinde-Erneuerung die Bindung bewußter Glaubensentscheidung an die Geisterfahrung, im Fall der Basiskirche die gesellschaftlich-politischen Optionen, die mit dem Bild einer alternativen Gemeinde häufig verbunden werden.

Nicht nur die verschiedenen Ansätze von unten haben bisher noch nicht vermocht, der Kirche in der Bundesrepublik ein neues missionarisches Profil aufzuprägen, auch von seiten der *Kirchenleitungen* ist über allgemeine Appelle und Bemühungen um Einzelbereiche der Seelsorge und der Öffentlichkeitsarbeit hinaus so etwas wie eine umfassende missionarische Perspektive noch nicht vorgelegt worden. Das hat mit den unleugbaren Schwierigkeiten eines solchen Unternehmens ebenso zu tun, wie damit, daß sich die Kirchen bei dieser Gelegenheit ja über ihren künftigen Status in dieser Gesellschaft und über ihr angezieltes geistliches Profil intensiv und ehrlich Gedanken machen müßten. Dem steht im katholischen Bereich im Wege, daß man sich den neuen missionarischen Elan zum Teil noch zu sehr aus einer *Wiederbelebung der katholischen Subkultur* verspricht, gestützt durch erneuerte Frömmigkeitsformen und einen spirituell profilierteren Klerus. Im deutschen Protestantismus ist allem Anschein nach die Diskussion darüber, ob man letztlich mehr auf volkskirchliche Breite oder auf eine entschieden-bekennende kleine Herde setzen soll, noch nicht ausgestanden. Bei beiden Großkirchen dürfte hier auch eine gehörige Portion *Angst* im Spiel sein: Schließlich könnten stärkere missionarische Anstrengungen mitsamt den damit verbundenen Risiken und Experimenten ja mit dem eingestandenen oder uneingestandenen Interesse an der Erhaltung des vertrauten Status quo in Kollision geraten.

Die Chancen liegen in der Vielfalt

Im Blick auf die verschiedenen Bemühungen um eine künftige missionarische Perspektive sind vor allem zwei Dinge festzuhalten. Zum einen kann – darauf macht gerade die Diskussion über das Verhältnis von Volkskirche, Gemeinde und kirchlicher Basis immer wieder aufmerksam – kirchliche Erneuerung mit dem Ziel eines stärkeren missionarischen Engagements nicht nur Sache einer Ebene oder einzelner Gruppen sein. Gerade die *Vielfalt der Präsenz* der Kirchen in unserer Gesellschaft könnte hier *Chancen* bieten: Die Sorge der Ortsgemeinden um die Fernstehenden gehört ebenso dazu wie die Aufgabe der Verbände, in ihren Bereichen eine überzeugende Verbindung von christlicher Botschaft und Sachengagement zu versuchen. Es braucht die wissenschaftliche Theologie im Kontext der Universität genauso wie den Einzelkämpfer, der durch seine Bücher oder sein persönliches Profil in einer größeren Öffentlichkeit auf den christlichen Glauben aufmerksam macht. Nicht zuletzt braucht es auch den Beitrag der neueren geistlichen Gruppen und Bewegungen, die aber keinen Exklusivitätsanspruch auf Erneuerung stellen dürfen.

Man sollte in der Kirche die missionarischen Möglichkeiten wie Schwachstellen der einzelnen Ebenen und Institutionen nicht gegeneinander ausspielen oder das eine zugunsten des anderen über Gebühr vernachlässigen. Sonst würde man weder der Komplexität der Gegenwartsgesellschaft noch der Vielfalt missionarischer Wirkungsmöglichkeiten gerecht. Schließlich steht außer Frage, daß hier die beiden Kirchen in der Bemühung um das gemeinsame Zeugnis voneinander einiges lernen können.

Damit glaubwürdigeres und wirksameres Zeugnis gelingen kann, braucht es in allen Bereichen und bei jedem einzelnen Christen vor allem eines. *Karl Rahner* hat es in einem vor kurzem erschienenen Vortrag „unbefangene Bekenntnisfreudigkeit bei den Christen untereinander und auch gegenüber einer profanen Öffentlichkeit" genannt (Wer ist dein Bruder, Freiburg – Basel – Wien 1981, S. 67).

Im Blick auf die verbreitete religiöse Sprachlosigkeit in unserer Gesellschaft plädiert er für eine „echte Unbefangenheit des religiösen Redens, eine brüderliche Offenheit und Bekenntnisfreudigkeit ..., die Zeugnis ablegt und anderen mitteilen will von dem, was doch die innerste Kraft und Helligkeit des eigenen Lebens ist" (ebd. 65).
Gebraucht wird also kein aufdringlich-emphatisches Bekennen und auch kein bloßes Bescheidwissen, sondern ein religiöses Reden, das auf die jeweilige Lebenssituation und auf die gesellschaftlichen Umweltbedingungen eingeht, das *glaubwürdig* wirkt, ohne sich anzubiedern und das sich *verständlich* machen kann, ohne sich vom Anspruch der christlichen Botschaft etwas abmarkten zu lassen. Dazu gehört sicher ein gewisser Mut, aber auch eine *Ehrlichkeit,* die keine falschen Sicherheiten vorgibt und die eigenen Schwierigkeiten dem Gesprächspartner gegenüber nicht überspielt. Ein solches Glaubenszeugnis kann und muß im Stil und im Reflexionsniveau sehr verschieden ausfallen; entscheidend ist, daß jeweils der Bezug auf die *Mitte des christlichen Glaubens* wie auf die *Lebenswirklichkeit* deutlich wird.

Es fehlt in den Kirchen keineswegs an Impulsen und Ansätzen in dieser Richtung, die weitergeführt und gefördert werden könnten, ohne daß dazu mit den bestehenden Strukturen und Institutionen gebrochen werden müßte. Dazu gehören Glaubensgespräche in Gruppen und Gemeinden ebenso wie Bemühungen um eine welthafte, nicht esoterisch-verkrampfte Spiritualität. Eine theologische Arbeit, die den Glauben so reflektiert, daß sie zwar seinen Vollzug nicht hervorbringt, aber doch einladend auf ihn verweist, kann ebenso hilfreich sein wie eine kirchliche Selbstdarstellung in den profanen Medien, die es nicht bei der Belehrung oder dem Bekenntnis beläßt. Je mehr auf solchen und anderen Wegen ein wirklicher *Brükkenschlag zwischen profanem Alltag und Glaubensvollzug* gelingt oder zumindest angezielt wird, desto größer ist auch die Chance, daß etwas davon vom kirchlichen Milieu auf das gesamtgesellschaftliche Umfeld überspringt und im Sinn des geforderten neuen missionarischen Elans Wirkungen zeitigt. Das setzt allerdings voraus, daß die Kirche mit ihren Strukturen und Institutionen dieses missionarische Glaubenszeugnis des einzelnen Christen und der jeweiligen Gruppen in ihrer Verkündigung und Seelsorge fördert und anregt und nicht einer vergangenen religiösen Kultur nachtrauert oder nur auf spektakuläre missionarische Aktionen und Initiativen setzt.

Für falsche oder übertriebene Hoffnungen ist dabei kein Platz. Schließlich ist der Kirche zwar der *Auftrag* zur Verkündigung gegeben, nicht aber auch deren sichtbarer *Erfolg* garantiert. Das sollte aber gerade nicht daran hindern, sich jenseits großer Parolen und falscher Sicherheiten geduldig auf den Weg zu machen. *Ulrich Ruh*

Vorgänge

Kardinal Ratzinger: Wechsel nach Rom

Die Ernennung des Erzbischofs von München und Freising, *Joseph Kardinal Ratzinger,* zum Präfekten der römischen Glaubenskongregation hat beträchtliches Aufsehen erregt. In fast jedem Publikationsorgan konnte man eine mehr oder minder ausführliche Würdigung des Vorgangs und der Person des Ernannten lesen. Die FAZ, dem Münchener Kardinal als Nachfolger Kardinal Döpfners traditionell wohlgesonnen, widmete ihm in einer einzigen Ausgabe gleich drei Beiträge.
Die Berufung Ratzingers ist sowohl von der Person wie von der Sache her gesehen zweifellos ein ziemlich *einschneidender Vorgang.* Ratzinger ist zwar keineswegs der erste deutsche Kardinal, der in ein leitendes Kurienamt berufen wird. Es gab schon deutschsprachige Kardinäle an der römischen Kurie – man denke nur an den österreichischen Dominikaner Frühwirth in der Spätzeit Leos XIII. oder an den Jesuiten Ehrle zur Zeit Pius' XI. –, als die Internationalisierung der römischen Dikasterien noch lange nicht zum Programm erhoben war. Die führende Rolle schließlich, die *Augustin Bea* bei der Vorbereitung und Durchführung des Zweiten Vatikanums und beim Aufbruch der katholischen Kirche in der Gesamtökumene nach seiner Ernennung zum Kardinal und seiner Berufung an die Spitze des neu gegründeten Sekretariats zur Förderung der Einheit der Kirchen spielte, ist aus den letzten zwanzig Jahren Kirchengeschichte nicht wegzudenken. Selbst für München ist die jetzige Übersiedlung eines Erzbischofs nach Rom kein völliges Novum. *Karl August von Reisach,* der als zweiter Erzbischof das neugegründete Erzbistum zwischen 1846 und 1855 leitete und bei seinen Versuchen, der katholischen Kirche mehr Freiraum gegenüber staatlicher Gängelung zu erreichen, in Konflikt mit dem Königshaus und der damaligen bayerischen Staatsregierung geriet, wurde von Pius IX. nach Rom berufen und war zeitweise Unterrichtsminister des damals noch bestehenden Kirchenstaates.
Es ist nach zwanzig Jahren intensiver Bemühungen mehrerer Päpste um eine völlige Internationalisierung der Kurie auch nichts mehr Neues, daß ein Bischof einer großen europäischen Di-

özese ein Kurienamt übernimmt. Der langjährige Präfekt der vatikanischen Unterrichtskongregation, *Gabriel Garonne,* war vor seiner Berufung nach Rom Erzbischof von Toulouse. Der frühere Erzbischof von Lyon, *Jean Kardinal Villot,* wurde unter Paul VI. zunächst Präfekt der Kleruskongregation und dann ebenfalls noch unter Paul VI. Kardinalstaatssekretär. Gegenwärtig werden bereits mehrere Kongregationen von ehemaligen Bischöfen großer Metropolen geleitet.

Die Bemühungen, auch deutsche Vertreter oder auch deutsche Diözesanbischöfe für hohe Kurienämter zu gewinnen, gehen ebenfalls bereits in die Zeit Pauls VI., dessen persönliche Vorliebe sicher mehr dem französischen als dem deutschen Episkopat galt, zurück. Allerdings erbrachten sie nur mäßigen Erfolg. Der frühere Bischof von Eichstätt und heute hochbetagte Kardinal *Joseph Schröffer* war als Sekretär der Unterrichtskongregation im Rang eines Erzbischofs nach Kardinal Bea jahrelang die einzige hochrangige deutschsprachige Persönlichkeit an der Kurie. Kardinal König leitete wie auch Kardinal Willebrands das Einheitssekretariat, das römische Dialogsekretatiat nur nebenamtlich von Wien aus. Mit *Augustin Mayer,* dem ehemaligen Abt von Metten, als Sekretär der Ordenskongregation und dem früheren Weihbischof *Paul Josef Cordes* in Paderborn als Vizepräsident des päpstlichen Laienrats sind inzwischen allerdings weitere Deutsche dazugekommen. Aber immer noch haben Deutsche in kurialen Ämtern Seltenheitswert, und auch im gehobenen diplomatischen Dienst des Vatikans sind deutsche bzw. deutschsprachige Vertreter die ganz seltene Ausnahme.

Diese bisher geringe Repräsentanz Deutscher in kurialen Stellungen hat auf Bischofs- und Kardinalsebene nicht zuletzt damit zu tun, daß für den Erzbischof oder Bischof einer großen deutschen Diözese im allgemeinen ein Ruf nach Rom *mehr als Verzicht denn als Auszeichnung* verstanden wird. Für einen deutschen Bischof mit vergleichsweise scharfem Öffentlichkeitsprofil war das Angebot der Leitung einer römischen Kongregation und damit das Eintauchen in ein sehr eigengeprägtes vatikanisches Milieu nie ein sonderlich verlockendes Angebot. Etwas von diesem Verzicht ließ übrigens Ratzinger selbst anklingen, als er in einer ersten Stellungnahme erklärte, es sei ihm nicht leichtgefallen, dem Wunsch des Papstes zu entsprechen, und er habe seine Bischofsweihe vor viereinhalb Jahren auch als Zusage der Beständigkeit und der Treue zu seiner Diözese verstanden.

Die Berufung Ratzingers ist freilich mit keiner der vorausgegangenen vergleichbar, weder vom Amt noch von der Person her. Es ist zwar so, daß seit der von Paul VI. durchgeführten und eher zentralistisch konzipierten Kurienreform die einzelnen römischen Dikasterien wenn nicht an Bedeutung, so doch an Selbständigkeit verloren haben. Die Fäden liefen seither sehr viel stärker als früher im Staatssekretariat zusammen. Doch bleibt das ehemalige Hl. Offizium als Kontrollinstanz in allen Fragen der Glaubens- und der Sittenlehre wenigstens in der Einschätzung durch die kirchliche und die nichtkirchliche Öffentlichkeit neben dem Staatssekretariat weiterhin die *herausragende kuriale Instanz.* Unter dem gegenwärtigen Papst, der selbst das Gegenteil eines Verwaltungsfachmanns ist und der in der Führung der Kurie auch durch den diskret im Hintergrund bleibenden Staatssekretär Kardinal *Casaroli* kaum ergänzt wird, dürften die einzelnen Dikasterien insgesamt und damit sicher die Glaubenskongregation als eigenständige Behörden wieder eher gestärkt werden, wenn eine Besetzung durch eine erstrangige Persönlichkeit nicht in sich schon als Aufwertung der Behörde verstanden werden muß.

Alle jene, die weitgehend unabhängig von ihrer persönlichen theologischen oder kirchlichen Einstellung die Gefahr einer zu starken „Politisierung" theologischer Fragen, eben weil unter Paul VI. auch diese häufiger über das Staatssekretariat liefen, befürchtet haben, dürften die jetzt erkennbare Gegenentwicklung begrüßen. Damit kann freilich auch die Gefahr wachsen, daß sich einzelne Dikasterien innerhalb der zentralen Kirchenleitung weiter verselbständigen und die Lust, in Angelegenheiten lokaler und regionaler Kirchen einzugreifen, wächst. Es ist also nicht gleichgültig, wer, zumal in einer Zeit, in der Bemühungen vorherrschen, die gewachsene weltkirchliche Vielfalt im Theologischen wieder überschaubarer zu machen und damit auch wieder stärker zentralkirchlich zu beeinflussen, an der Spitze der ehemals „Suprema Sacra Congregatio Sancti Officii" steht.

Mit Kardinal Ratzinger gelangt auf jeden Fall eine Persönlichkeit an die Spitze dieses Dikasteriums, die für römisches kuriales Milieu zunächst einmal in vieler Hinsicht *untypisch* ist. Kardinal Ratzinger ist kein „Römer", weder der „Herkunft" noch der kirchlichen Karriere nach. Er hat nie an einer römischen Universität studiert. Das Studienbuch des Schülers von Gottlieb Söhngen und Michael Schmaus ist ein rein deutsches. Das kirchliche Rom hat Ratzinger erst als damals noch jungen Konzilsperitus und theologischen Berater von Kardinal Frings während des Zweiten Vatikanums und später als Mitglied der Internationalen Theologenkommission näher kennengelernt.

Der heute 54jährige Kardinal hat aber einen *fast einmaligen Werdegang als theologischer Lehrer und Bischof* hinter sich. Ratzinger war bereits mit 31 Jahren Professor für dogmatische Theologie. Innerhalb von weniger als 20 Jahren dozierte er an fünf verschiedenen theologischen Hochschulen bzw. Fakultäten (Freising, Bonn, Münster, Tübingen, Regensburg). Er selbst sagte einmal, er gehöre zu den am meisten wandernden unter den deutschen Professoren. Er zählte bereits in jungen Jahren zu den wenigen deutschen Theologen mit internationalem Renommee. Ihm verdankt die deutsche Theologie eine Reihe von *grundlegenden Publikationen,* von denen manche, wie seine zum theologischen Klassiker gewordene „Einführung in das Christentum" (1968), weit über den Kreis der unmittelbar theologisch Interessierten hinausreichen. Nicht weniger wichtig als seine Lehrtätigkeit und seine theologischen Publikationen war seine *vielfältige Beratertätigkeit* bei der

Deutschen Bischofskonferenz und deren Kommissionen vor allem in theologischen Fragen. Die theologische Denk- und Sprechweise prägen Ratzinger auch als Bischof und Kardinal. Insoweit verstand es sich von selbst, daß, als Kardinal Volk aus Altersgründen das Amt abgab, Ratzinger auch Vorsitzender der Glaubenskommission der Deutschen Bischofskonferenz wurde. Daß ihm seine herausgehobene Stellung als Theologe auch manche Probleme als Bischof schuf, blieb dabei kein Geheimnis. Trotz der ausgeprägten seelsorgerlichen Gesinnung in seinem theologischen Denken, hatte Ratzinger bis zu seiner Ernennung zum Erzbischof von München wenig Gelegenheit zu unmittelbarer seelsorgerlicher Erfahrung.

Weite des intellektuellen Horizonts und argumentative Schärfe wurden Ratzinger indes weder als Theologen noch als Erzbischof je abgesprochen. Daß er auch der Polemik fähig ist, hat er u. a. in der Auseinandersetzung mit *Hans Küng* gezeigt. Ratzinger ist ein theologischer Denker mit scharfem Profil, der, das hat er besonders in seiner Münchner Zeit bewiesen, durchaus auch den Mut und den Willen hat, über das Theologische hinaus meinungsbildend zu wirken. Sein Denken, sein Kirchen- und Sakramentenverständnis beruht weitgehend auf der *Theologie der Väter.* Die Neuscholastik war nie seine Sache, aber auch direkte Zugänge zu profanen Denkweisen der Moderne lassen sich bei ihm kaum finden. Sein philosophischer Ideenhorizont ist weitgehend von einem augustinischen Platonismus geprägt. Sein erkennbares theologisches und kirchenpolitisches Ziel war es stets, den Menschen aus seiner Verhaftung an die moderne Subjektivität freizumachen und zu öffnen für den von außen an ihn ergehenden Ruf Gottes und die Einwirkung seines Geheimnisses in die Gestalt dieser Welt.

Der Bezug auf die Theologie der Väter erscheint – das zeigt sich auch in seiner Haltung als Bischof – scharf verkantet mit den Prärogativen des Lehramts, wie es sich in der Kirche theologisch legitimiert und geschichtlich herausgebildet hat. Verbunden damit ist eine deutliche Distanz zu allen zeitgenössischen Versuchen theologischen Denkens, die bei sozialen oder gar politischen Erfahrungen als Vermittlungsort ansetzen. Auch der Transzendentaltheologie Rahnerscher Prägung mit ihren anthropologischen Implikationen und ihren Folgerungen für das kirchliche Handeln stand Ratzinger stets eher skeptisch gegenüber. Theologen der Befreiung dürften es mit ihm nicht leicht haben.

Sowohl als Theologe wie als Bischof – gegenüber manchen Vermutungen sind diesbezüglich zwar Wandlungen entsprechend dem Auf und Ab des kirchlichen Klimas, aber kaum Brüche zu erkennen – erwies sich Ratzinger stets als ein Mann der Kirche, der mehr der als wahr oder richtig erkannten Sache als dem Gespräch verpflichtet war. Die Verwechslung kirchlicher Verfassungsprinzipien mit Strukturgesetzen einer modernen Demokratie waren ihm nicht nur dort ein Greuel, wo sie wie in der kirchlichen Demokratisierungsdebatte zeitweise exzessive Formen annahmen. Selbst Veranstaltungen wie nachkonziliaren Synoden konnte Ratzinger nicht viel abgewinnen. So war es nur folgerichtig, daß er sich aus der Gemeinsamen Synode in Würzburg, in die er von der Bischofskonferenz berufen worden war, bereits nach kurzer Zeit zurückzog. Sein Führungsstil beruht mehr auf personaler Autoritätsausübung mit all ihren Licht- und Schattenseiten als auf gremialer Konsensbildung.

Man kennt also einigermaßen die Gaben und das Profil, das der neue Präfekt der Glaubenskongregation in die römische Behörde mitbringt. Daß der neue Amtsinhaber in besonderer Weise das *persönliche Vertrauen des gegenwärtigen Papstes* genießt, hat sich wiederholt gezeigt. Zuletzt als er als Relator bei der letzten Bischofssynode über Familienfragen fungierte. Daß er sich in Sachen „Humanae vitae" von der Position Johannes Pauls II. kaum um Nuancen unterscheidet, wurde in seinem Adventsbrief 1980 an den Münchener Klerus deutlich (vgl. HK, Februar 1981, 57 ff. und ds. Heft S. 47 u. S. 50). Sosehr ein Kardinal von der theologischen Statur Ratzingers an der Spitze einer solchen Kongregation zunächst als Fremdkörper erscheint, so dürfte er sich doch gut in eine vom gegenwärtigen Pontifikat getragene Theologie- und Kirchenpolitik einfügen, die durch Rückgriff auf zentrale Traditionsströme der Kirche als Glaubensgemeinschaft neue Festigkeit zu geben versucht, die dabei aber Schwierigkeiten hat, menschlicher Erfahrung als Ort des Glaubens und der Gesamttradition der Kirche auch in ihrer geschichtlichen Bedingtheit gerecht zu werden. Schon allein deswegen dürfte es interessant sein, wie sich nach dem Römer und Kirchenjuristen *Ottaviani,* der sich selbst noch gerne als „Gendarmen des Papstes" bezeichnete, und nach dem persönlich sympathisch und eher zurückhaltenden, wenn auch gelegentlich unglücklich operierenden Kroaten *Šeper* die Führung der Glaubenskongregation durch einen sehr deutsch geprägten theologischen Systematiker anlassen wird.

Während die diesbezüglichen Erwartungen eher unbestimmt sind, dürften die unmittelbaren *Auswirkungen auf den deutschsprachigen Bereich* sehr viel leichter zu überschauen sein. Die deutsche Theologie kann damit rechnen in Ratzinger, der fast alle Theologen der älteren und mittleren Generation in Deutschland persönlich kennt, in Rom künftig einen sehr aufmerksamen Beobachter zu haben. Verbreitet ist hierzulande der Wunsch zu hören, theologische Sachkunde, Lehramtskompetenz und theologischer Meinungsstreit, die ja im Konfliktfall immer zur Vermengung drängen, möchten sich nicht allzusehr vermischen. Es kann angenommen werden, daß durch einen deutschen Theologen an der Spitze der Glaubenskongregation die Entfernungen zwischen dem päpstlichen Rom und dem deutschen theologischen Lehr- und Publikationsbetrieb um einiges geringer werden. Was dies positiv oder negativ bedeuten kann, mag offen bleiben.

Ratzinger selbst hat seine künftige Aufgabe im Kern als *„Suche um Einheit"* bezeichnet. Die Theologie brauche ihren Freiheitsraum, anders könne sie nicht gedeihen. Die Grenze für sie sei dort, wo Theologie ins kirchliche

Leben eingreife, das gemeinsame Glaubensleben ernsthaft bedrohe und die Einheit gefährde (zit. nach einem KNA-Bericht in der Süddeutschen Zeitung vom 3. 12. 81). Kann Theologie aber anders, als in kirchliches Leben einzugreifen? Gerade als kirchliche Theologie ist sie doch Teil dieses Lebens. Theologie nicht als Kulturphänomen, sondern als Glaubenshilfe braucht diese Nähe zum Lebenshorizont des einzelnen und der Gemeinden. Das heißt aber wohl auch, daß die meisten theologischen Probleme nur durch Wachsenlassen, durch Ausdiskutieren und kritische Begleitung gelöst werden können. Jedenfalls ist sowohl dem Glaubensleben der Kirche wie der Freiheit der Theologie am besten gedient, wenn lehramtliche Entscheidungen die ganz seltene Ausnahme bleiben.

Weniger überschaubar sind die Folgen der Berufung Ratzingers aus deutscher Perspektive einstweilen in einem anderen Bereich. Bekanntlich gilt nicht nur für München, nach wenigen Jahren bereits wieder einen neuen Bischof zu finden. Auch für eine Reihe anderer deutscher Bistümer stehen *Neubesetzungen* an: Limburg ist vakant, in Regensburg sollte schon längst ein Nachfolger für Bischof Graber ernannt werden, Mainz steht ebenfalls zur Neubestzung an. Auch in Österreich müssen über kurz oder lang mehrere Bischofsstühle, darunter auch Wien, neu besetzt werden. Der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, Kardinal *Höffner,* wurde am 24. Dezember 75, hat also das Alter erreicht, für das das Zweite Vatikanum den Amtsrücktritt von Bischöfen vorsieht. Mit der Herbstvollversammlung 1982 endet auch dessen sechsjähriges Mandat als Vorsitzender der Bischofskonferenz. Es sieht so aus, als ob Höffner wie schon eine Reihe anderer Bischöfe trotz der erreichten Altersgrenze noch einige Jahre im Amt bleiben würde, und es wird auch von dem Plan gesprochen, dessen Zeit als Vorsitzender der Bischofskonferenz ebenfalls um eine verkürzte Mandatsperiode zu verlängern.

Gerade unter dem gegenwärtigen Pontifikat ist es wieder üblich geworden, die Altersgrenze für den Rücktritt eher hinauszuschieben. Der Aufschub wird wieder fast zur Regel, der Rücktritt mit 75 eher zur Ausnahme. Es lassen sich dafür immer vernünftige Gründe anführen. Aber ob das für die Kirche durchwegs gut ist, kann man bezweifeln. Jedenfalls ist durch die *Häufung bestehender oder abzusehender Vakanzen* die Chance gegeben, den deutschsprachigen Episkopat personell neu auszustatten bzw. wirksam zu ergänzen. Der gegenwärtige Papst hatte bei so mancher diözesaner Neubesetzung – dasselbe gilt nicht ohne weiteres für den Kurienbereich – eine glückliche Hand. Auch wenn profilierte Kandidaten nirgends überzählig sind: vielleicht gelingt es doch auch im deutschen Bereich, auf unkonventionelle Weise Bischofsstühle mit Persönlichkeiten zu besetzen, die ihre diözesane Umwelt durch ihre Art zu glauben mitreißen und durch ihre Persönlichkeit zu prägen vermögen. So etwas kann jeder regionalen Kirche, und gerade der Kirche hierzulande, nur guttun. Vielleicht gibt die durch die Berufung Ratzingers notwendig gewordene Münchener Vakanz die Chance, diesen Prozeß nicht nur zu fördern, sondern zu beschleunigen. *D. S.*

Ausländerpolitik: Verletzung von Grundrechten?

Im November 1981 erreichte die *Zahl der Arbeitslosen* in der Bundesrepublik Deutschland fast die 1,5-Millionen-Grenze (1,49 Millionen). Eine ähnlich hohe November-Zahl gab es zuletzt 1952 mit 1,496 Millionen Arbeitslosen. Die Bundesanstalt für Arbeit rechnet noch in diesem Winter mit einem Hochschnellen der Zahl auf knapp zwei Millionen. In dieser prekären Situation auf dem Arbeitsmarkt entsprechen die Erlasse der einzelnen Bundesländer und die Empfehlungen der Bundesregierung an die Länder, den *Nachzug von Familienangehörigen ausländischer Arbeitnehmer* aus den bis zum Anwerbestopp 1973 sogenannten Anwerbeländern (gemeint sind die Nicht-EG-Staaten Türkei, Jugoslawien, Spanien, Portugal, Marokko und Tunesien) drastisch einzuschränken, sicherlich der „wirtschaftlichen Vernunft" und „arbeitsmarktpolitischen Logik". Diese Betrachtungsweise wird auch durch die Zahl der arbeitslosen Ausländer gestützt, die mit knapp 210 000 im November den Stand des Vorjahres um 69 Prozent übertraf. Nach dem Anwerbestopp ging die Zahl der ausländischen Arbeitnehmer zwar zurück, durch den Nachzug von Familienangehörigen erhöhte sich die Gesamtzahl der Ausländer jedoch inzwischen auf rund 4,6 Millionen (davon rund ein Drittel jünger als 18 Jahre), womit wirtschaftlich die Grenze der Belastbarkeit – so die Meinung der im Bundestag vertretenen Parteien – erreicht sei.

Allerdings kann die Erschwerung der *Familienzusammenführung* nicht vorrangig oder gar ausschließlich unter wirtschaftlicher und arbeitsmarktpolitischer Perspektive betrachtet werden. In einem Brief an Bundeskanzler Helmut Schmidt wies der Referent für Ausländerfragen der Deutschen Bischofskonferenz, Bischof *Helmut-Hermann Wittler,* Osnabrück, wenige Tage vor der Kabinettsentscheidung Anfang Dezember eindringlich darauf hin, daß eine Reihe von Maßnahmen wie das Verbot des Nachholens minderjähriger Kinder von einem bestimmten Alter an, das Nachholen des Ehepartners aus der Heimat nur unter bestimmten Bedingungen oder die Auflage, für nachgeholte oder neugeborene Kinder angemessenen Wohnraum nachweisen zu müssen („angesichts des Wohnungsmarkts eine Unmöglichkeit") gegen grundlegende Rechte der Familie verstießen: „gegen die Menschenwürde, gegen das Recht auf Heirat und Familiengründung sowie gegen das Recht der Eltern, ihre Kinderzahl zu bestimmen". Solche Maßnahmen würden *Grundrechte* verletzen, wie sie im Grundgesetz der Bundesrepublik und in der KSZE-Schlußakte verankert sind. Nach Meinung Wittlers besteht die Gefahr, daß

die restriktiven Maßnahmen gegen den Familiennachzug als ausländerfeindlich gewertet werden und so den langjährigen Bemühungen der Wohlfahrtsverbände, der Kirchen und zahlreicher Initiativen um die Integration der Ausländer durch Zerstörung des Vertrauens in die Deutschen der Boden entzogen wird. Ein Sozialstaat sei verpflichtet, sichtbare Mängel im Wohnungs- und Bildungsbereich durch Mittel der Sozial- und Bildungspolitik und nicht durch das Ausländerrecht zu lösen: „Eine wachsende Ausländerfeindlichkeit darf sich nicht in ausländerfeindlichen Gesetzen niederschlagen."

Solche sozial- und bildungspolitischen Maßnahmen für die Familien der ausländischen Arbeitnehmer – gerade von den Kirchen seit mehr als zehn Jahren immer wieder gefordert – wurden ständig wieder aufgeschoben. Die Unentschiedenheit der Politiker spiegelte sich in dem jahrelangen Streit um das Für und Wider des *„Rotationsprinzips"* und im Definitionsstreit darum, ob die Bundesrepublik ein *„Einwanderungsland"* sei oder nicht. Nun haben alle Parteien, die Länder und die Bundesregierung bekräftigt, daß die Bundesrepublik kein Einwanderungsland ist – aber de facto sind Hunderttausende von Gastarbeitern mit ihren Familien eingewandert. Deshalb bilden verstärkte Bemühungen um die Integration einer begrenzten Zahl von Ausländern den Gegenpol zu den restriktiven Maßnahmen der Ausländerabwehr.

Wie Baden-Württemberg in der Abwehr des *Asylantenzustroms* war Berlin Vorreiter in der *Einschränkung des Familiennachzugs* der ausländischen Arbeitnehmer. In einem „Erlaß", der am 20. November in Kraft trat, wurde verfügt, daß Kinder ausländischer Arbeitnehmer bei Vollendung des 18. Lebensjahres nur noch dann eine unbefristete Aufenthaltsgenehmigung erhalten, wenn sie mindestens fünf Jahre rechtmäßig im Land gelebt haben und ein Ausbildungsverhältnis oder einen Arbeitsplatz nachweisen können. Nach heftiger Kritik in der Öffentlichkeit wurde diese Bestimmung dahingehend abgemildert, daß sie nur für Kinder gilt, die nach dem 20. November in die Bundesrepublik eingereist sind. In einer weiteren Abmilderung gab der Berliner Innensenator der Ausländerbehörde auch die Weisung, im Hinblick auf Artikel 6 des Grundgesetzes („Ehe und Familie stehen unter dem besonderen Schutze der staatlichen Ordnung") Kindern ausländischer Arbeitnehmer *auch nach Vollendung des 18. Lebensjahres* in Zukunft auch dann weiter eine Aufenthaltserlaubnis zu erteilen, wenn sie in besonderem Maße auf die Fürsorge ihrer Eltern angewiesen sind oder ihr weiterer Aufenthalt im besonderen Maß zur Förderung der Familie erforderlich ist.

Die augenfälligste Änderung im Berliner Ausländererlaß ist die *Beschränkung des Familiennachzugs auf Ehepartner* (wobei sich der ausländische Arbeitnehmer mindestens zwei Jahre im Bundesgebiet aufgehalten haben muß) und Kinder bis zum 16. Lebensjahr (bisher bis zum 18. Lebensjahr). Letztere Bestimmung ist auch in den Empfehlungen der Bundesregierung und in den Regelungen der anderen Bundesländer (z. B. Schleswig-Holsteins und Nordrhein-Westfalens) enthalten. In den Vorüberlegungen war daran gedacht worden, die Altersgrenze sogar auf 14 oder 12 Jahre herabzusetzen. Generell ist festzustellen, daß die CDU/CSU-regierten Länder härter vorzugehen bereit sind, als die Empfehlungen der Bundesregierung dies nahelegen.

Zu den Berliner Bedingungen für den Familiennachzug gehört (ähnlich wie in den anderen Bundesländern) auch, daß der Arbeitnehmer in einem ungekündigten Arbeitsverhältnis steht, seine Familie selbst ernähren kann und „angemessener" Wohnraum vorhanden ist. Eine Aufenthaltserlaubnis wird generell nicht erteilt, wenn von vorneherein Leistungen der Sozial- oder Jugendhilfe in Anspruch genommen werden müssen oder – so eine „Gummiformulierung", die den Behörden einen weiten Ermessensspielraum gibt – wenn mit einer Inanspruchnahme gerechnet werden muß. Zweck all dieser Bestimmungen soll es sein, die *Integrationsmöglichkeiten* der bereits hier lebenden Ausländer nicht zu gefährden. Dabei steht zur Zeit *die unterschiedliche Integrationsfähigkeit und -bereitschaft* im Mittelpunkt der Diskussion. Es besteht die Gefahr, daß die Abkapselung der Ausländer (insbesondere der Türken) auf der einen Seite und die Fremdenabwehr auf der anderen Seite sich zur Ausländerfeindlichkeit hochschaukeln. Die Berliner Schulsenatorin *Hanna-Renate Laurien* sprach sich zuletzt auf der Herbstvollversammlung des Zentralkomitees der deutschen Katholiken ebenfalls für eine Begrenzung des Ausländerzustroms aus, plädierte aber zugleich für mehr Offenheit gegenüber den ausländischen Familien. Es werde „eine Nagelprobe für uns sein, das Zusammenleben von Menschen fremder Kulturen zu bewältigen".

Die Bereitschaft, in einer *„multikulturellen" Gesellschaft* zu leben, ist in der Öffentlichkeit noch wenig entwickelt. Deshalb sind Forderungen, die Rückkehrbereitschaft und Rückkehrfähigkeit der Ausländer zu fördern, populärer – bis hin zu dem bösen Schlagwort „Ausländer raus". Nicht nur in Baden-Württemberg wird wieder einmal laut darüber nachgedacht, die Rückkehrbereitschaft der Ausländer in ihre Heimatländer durch Rückkehrprämien zu fördern – dies wiederum erscheint angesichts der Wirtschaftsprobleme kaum finanzierbar. Noch wagt sich die Ausländerfeindlichkeit nicht offen zu artikulieren.

Aber es gibt weitere *Indizien für einen neuerwachten Nationalismus,* der als Europamüdigkeit und Antiamerikanismus noch unklar aufbricht und im wirtschaftlichen Wettbewerb die schwächsten Glieder am härtesten trifft. Zu wenig wird mitbedacht, daß das Ausländerproblem Teil der Europäischen Frage und die Gastarbeiterbewegungen Teil einer Weltvölkerwanderung sind und die restriktive Ausländerpolitik, der Kampf gegen die illegale Beschäftigung von Ausländern und gegen den Mißbrauch des Asylrechts sich nur gegen Symptome einer umfassenderen Problematik richten. Wie emotionsgeladen die Behandlung von Ausländern in Deutschland aus nichtdeutscher Sicht betrachtet wird, vermag eine Episode aus Ber-

lin zu verdeutlichen: dort wurden junge Türken von Landsleuten und Gegnern des Lummererlasses aufgefordert, einen fünfzackigen Stern, wie ihn jüdische Mitbürger unter der NS-Herrschaft tragen mußten, bevor sie deportiert wurden, sichtbar auf ihrer Kleidung zu tragen. *J. S.*

BDKJ: Angriffe wegen Friedenspapier

Spannungen zwischen den kirchlichen Jugendverbänden und dem amtskirchlichen Bereich, aus organisatorischen, pastoralen und politischen Gründen, sind nichts Neues, und sie lassen sich gewiß nicht auf den Generationenkonflikt reduzieren. Die Frage, inwieweit der BDKJ, in dem 17 Mitglieds- und 22 Diözesanverbände mit rund 650 000 Mitgliedern organisiert sind, als Vertreter *der* katholischen Jugend schlechthin argumentieren kann und insofern auch eine gewisse Repräsentationsfunktion ausüben darf, wird häufig gestellt. Auch die zwangsläufig mit der Diversifizierung von Organisationsebenen und der Institutionalisierung von hauptamtlichen Verbandsvertretern verbundene Gefahr der Entfremdung von der „Basis" darf nicht unterschätzt werden. Bisher schien aber noch immer auf beiden Seiten das Konfliktlösungspotential und die Gesprächsbereitschaft groß genug, um den Beschluß der Synode von 1975, die kirchliche Jugendarbeit betreffend, nicht aus dem Blick zu verlieren.

Daran werden vermutlich auch einige Pressekommentare der vergangenen Monate nichts ändern, die sich zum Teil durch zumindest ungenügende Kenntnis der Materie, mehr aber noch durch ihren Stil auszeichneten. Den Auftakt machte am 29. September 1981 *Johann Georg Reißmüller* mit einem Leitartikel der „Frankfurter Allgemeinen Zeitung" unter dem Titel *„Was sagen die Bischöfe dazu?"* Reißmüller bemängelte darin Berührungspunkte zwischen der Initiative Kirche von unten (IKvu) und dem BDKJ und äußerte die Befürchtung, auch der BDKJ könnte „in der bunt gemischten Gesellschaft um den ‚Krefelder Appell' landen". Der Beginn sei schon gemacht, nämlich mit den Beschlüssen der Hauptversammlung des BDKJ vom Mai 1981, die „ein glattes Verneinen einer auf Gleichgewicht bedachten Sicherheitspolitik bedeuten".

Damals hatte der BDKJ unter dem Motto *„Frieden und Gerechtigkeit"* ein *Grundlagenpaier* für seine Friedensarbeit verabschiedet. Darin wurde u. a. festgestellt: „Daß der Frieden zum überragenden Thema besonders unter jungen Menschen geworden ist, liegt wohl an seiner Abwesenheit in unserer gesellschaftlichen Wirklichkeit." Das Papier plädierte für eine Überprüfung der gegenwärtigen Sicherheits- und Verteidigungspolitik des Westens, dessen Akzentuierung als bewußte Friedenspolitik in Zweifel gezogen wurde. „Die Chance, daß Waffen den Nicht-Krieg sichern können, wird geringer." Daraus werden Konsequenzen gezogen: man will „die biblisch-theologische Beschäftigung mit dem Friedensthema in unseren Gruppen und in der Kirche beleben und uns an der *Entwicklung einer christlichen Friedensethik* aktiv beteiligen". Man will aber auch bereit sein, „unser eigenes Sicherheitsbedürfnis und unser Sicherheitsverständnis selbstkritisch zu überdenken". Angeregt wurde die Gründung eines Friedensrates der Kirchen in der Bundesrepublik, „durch den wir als Christen an der gesellschaftlichen Auseinandersetzung um die realpolitische Verwirklichung des Friedens teilnehmen können".

Besonders die Forderungen nach einer *Einbeziehung der Sicherheitsbedürfnisse der Sowjetunion,* nach dem *Abbau von „Bedrohungsvorstellungen"* und nach *einseitigen Abrüstungsvorleistungen* sind es, die den in katholischen Fragen im allgemeinen gut orientierten Mitherausgeber der „Frankfurter Allgemeinen Zeitung" neben den Sympathien des BDKJ für Wehrdienstverweigerung zu dem Schluß veranlassen, das Ganze sei „ein Versuch, die Grundlage westlicher Sicherheit moralisch zu diskreditieren und politisch zu zerbröseln". Reißmüllers Kommentar war zwar der auffallendste, aber nicht der einzige, der in diese Kerbe schlug. Mehrere bekannte Journalisten katholischer Blätter meldeten sich ebenso scharf, wobei sich der Mitarbeiter der „Deutschen Tagespost" und Pressesprecher des Bistums Augsburg, *Peter Hornung,* in der Wahl der Mittel besonders vergriff. In seiner Polemik gegen BDKJ und gleichzeitig „Pax-Christi" ging Hornung so weit, daß er den Augsburger Bischof *Josef Stimpfle* in die Verlegenheit brachte, seinen Pressesprecher gegen Beschwerden des „Pax-Christi" Generalsekretärs *Reinhold Lehmann* in Schutz nehmen zu müssen: Hornung habe nur „die Sorge breiter Kreise in der Kirche artikuliert" und sei ansonsten „von hohem journalistischem Ethos" getragen. Entzündet hatte sich der Unmut an einem Leitartikel von Peter Hornung in der „Deutschen Tagespost" vom 7. Oktober 1981, dessen Überschrift verkündete: „Ein Wort der Bischöfe ist fällig. Das ‚süße Gift des Pazifismus' dringt in die katholische Kirche ein." Hornung verstieg sich zu der Behauptung, es zähle „zu den Spitzenleistungen des sowjetischen KGB", wie er über den BDKJ und die ‚Pax-Christi'-Bewegung Eingang in die bis dahin gegen Anfechtungen der Kapitulation vor dem Kommunismus gefeite katholische Kirche fand". Priester, Jugendfunktionäre, Dozenten und Theologen interpretierten „die Bergpredigt so, daß jeder KGB-Offizier in atheistisches Entzücken gerät". Das Schweigen der Bischöfe dazu mache den „‚katholischen Pazifismus' gesellschaftsfähig".

Die „katholischen Funktionäre des Friedens und der Jugend" sind auch für *Ulrich Martin Feige* (KNA, 9. 10. 81) an der falschen Stelle aktiv; er wirft die Frage auf, ob sich die Gläubigen „eigentlich alles gefallen lassen" müssen und lenkt die Aufmerksamkeit der BDKJ-Funktionäre auf das „schlichte katholische Fußvolk in den Pfarreien". Bei den strukturellen Wurzeln packte der Vorsitzende des Diözesanrates der Katholiken im Erzbistum München und Freising, *Ermin Brießmann,* das „Übel" in einem Bei-

trag für das Oktoberheft der Zeitschrift „Lebendige Zelle". Da die Mehrheit der Mitglieder der im BDKJ zusammengefaßten Verbände zwischen 10 und 14 Jahren alt seien, „werden gesellschaftspolitische Erklärungen für die Mitglieder des BDKJ außerordentlich problematisch". Überhaupt sei der BDKJ ein Dach geworden, das nicht deckt, wenige, aber bestimmte gesellschaftspolitische Fragen, etwa Kriegsdienstverweigerung und Aufrüstung, würden „verbissen akzentuiert". Die Fehlentwicklung im BDKJ hat nach Brießmanns Meinung vor allem strukturelle Ursachen, so könne man nicht, wie beim BDKJ üblich, die persönliche Verantwortlichkeit der gewählten Vorsitzenden in ein kirchliches Gehalt einbinden: „Der Verband und das Amt müssen grundsätzlich getrennt sein."

Daß BDKJ und IKvu „eine Art Bündnis" für den Düsseldorfer Katholikentag 1982 geschlossen haben, wird von *Winfried Jestaedt* (Deutsche Tagespost, 13./14. 11. 81) beklagt, und er stellt für BDKJ und „Pax Christi" die Diagnose: „beide katholische Organisationen driften derzeit ganz schön nach links ab". Wer indessen erwartet hatte, daß das Interesse am Sujet zumindest nach dem Besuch Leonid Breschnews in Bonn abflauen würde, sah sich enttäuscht. Daß BDKJ und „Pax Christi" nicht sofort mit Stellungnahmen auf die Ergebnisse des Besuchs aufwarteten, veranlaßte Peter Hornung zu der Feststellung: „Die gleichen ‚kirchlichen Lautsprecher', die Präsident Reagan schrill und geifernd als den Mann hinstellten, der den Dritten Weltkrieg bewußt vorprogrammiert hat, haben offensichtlich die Sprache verloren" (Informationsdienst des Bistums Augsburg, 25. 11. 81).

Da Reißmüller die Bischöfe in einer für eine bürgerliche Tageszeitung ungewöhnlichen Weise direkt angesprochen hatte, reagierte in Form eines Leserbriefes Weihbischof *Wolfgang Rolly*, Mainz (16. 10. 81). Rolly gab darin zwar seine persönliche Meinung wieder, man kann jedoch annehmen, daß der Verfasser als Jugendbeauftragter der Deutschen Bischofskonferenz auch die Meinung dieses Gremiums formuliert. Reißmüller habe übersehen, daß in dem Papier von einer Umkehr zum Frieden die Rede sei und daß auch „Bekehrung des Herzens und gerechtere Strukturen" zentrale Stichworte seien. Es seien auf der Hauptversammlung „nicht Schablonen aneinandergeklebt" worden, sondern man habe den Versuch unternommen, als Christen „die uns alle bedrängende Frage nach dem Frieden anzugehen". Auch wenn man nicht zu allem „ja" sagen könne, sei es, so Weihbischof Rolly, „kein Weg, mit der jungen Generation der Kirche in dieser vitalen Frage umzugehen, ... abzuschmettern und nach den Bischöfen (zu) rufen".

Der BDKJ selbst reagierte auf die Vorwürfe wenig erstaunt, auf mögliche Reibungen in der Diskussion hatte man sich bereits bei der Wahl des Schwerpunktthemas eingestellt. Nach Weihbischof Rolly nahm auch der Bundesvorsitzende des BDKJ *Josef Homberg* in einer Pressemitteilung (30. 9. 81) zu Reißmüllers Kommentar Stellung: ein *„grundsätzlicher Irrtum* in der Bewertung der Startpositionen des BDKJ" liege darin, daß der Autor sie „für ein abgeschlossenes Expertenpapier zu Friedensfragen hält. Dies wollen sie aber gar nicht sein. Vielmehr sollen sie erst zur Diskussion und sachlichen Fundierung anregen". Mit „tiefer Betroffenheit und Enttäuschung" reagierten die Delegierten der Diözesanversammlung des BDKJ in der Erzdiözese München und Freising auf die Vorhaltungen von Brießmann; er habe seine „persönlichen Auseinandersetzungen mit dem BDKJ auf journalistischer Ebene weitergeführt, ohne das Gespräch mit den Vertretern der katholischen Jugend erneut aufzunehmen" (Beschluß der Diözesanversammlung vom 11. 10. 81).

Und im „Informationsdienst des BDKJ" (id) verwies BDKJ-Bundespräses *Karl Wuchterl* auf die Antwort des Papstes an die deutsche katholische Jugend, in der *Johannes Paul II.* „die Jugendlichen und alle Verantwortlichen in der Kirche zu einem offenen, vertrauensvollen und brüderlichen Dialog" ermutigt habe. „Wir haben inzwischen erfahren", so Wuchterl, „daß der *Dialog im Verband und in der Kirche möglich* ist". Manche der Zeitungsartikel aber „konnte ich nicht mehr als Kritik verstehen. Ich habe sie vielmehr als Unterstellung empfunden". Der Papst habe in seiner Rede vor Künstlern und Politikern in München darauf hingewiesen, daß sich das Ethos der Journalisten gerade im Bereich der Nachrichtenpolitik zeige; „erwarte ich zuviel, wenn ich mir wünsche, daß das wenigstens in dem Teil der Presse verwirklicht wird, der sich mit mir auf das Evangelium beruft?" (id, 15. 11. 81, S. 246).

Daß die hier zitierten Journalisten nicht die einzigen waren, die Vorbehalte geltend machten, zeigte sich anläßlich des Forums „Frieden und Gerechtigkeit", zu dem auf Einladung des BDKJ am 24. September 1981 150 Vertreter von katholischen Verbänden und Gruppen in Mainz zusammengekommen waren. Dort hatte Prof. *Ernst J. Nagel* von der Bundeswehrhochschule Hamburg und Leiter des Instituts für Theologie und Frieden vor der „Darstellung einer angeblich total verfahrenen Situation, aus der es keinen politischen, sondern allenfalls einen mirakulösen Ausweg" mehr gibt, gewarnt. Der BDKJ sei auch „nicht aufgerufen, Bekanntes zu wiederholen, und dies noch als eigene Option auszugeben". Vielleicht helfe der Slogan: *„Lieber mal eine Enzyklika lesen, als selbst eine schlechte schreiben."* Daß man das Forum veranstaltet und Prof. Nagel eingeladen hatte, verdeutlicht andererseits, daß der BDKJ sich derzeit stärker um Gesprächsbereitschaft bemüht. Und wie wenig der Verband in seinen Positionen festgelegt ist und daß er auch in seiner Grundorientierung noch unsicher ist, zeigten die teilweise bescheiden anmutenden Äußerungen im Anschluß an die Veranstaltung. So stand für Josef Homberg fest: „Die Forderungen an uns waren zu hoch" (id, 16. 10. 81, S. 214), und auch *Lothar Harles*, Bundessekretär des BDKJ, warnte vor einer Überschätzung der Bedeutung des Papiers. Man werde „sich in Zukunft *um Sachgerechtigkeit bemühen* müssen und den eigenen *Informationsstand verbessern* wollen, aber man darf auch *nicht zu-*

viel erwarten und verlangen. Weder sollen noch können die jungen Menschen in den Mitgliedsverbänden des BDKJ alles zum Frieden wissen".
Im Meinungsbildungsprozeß des BDKJ zum Thema „Frieden und Gerechtigkeit" stellt das Papier die Grundlage für das Gespräch innerhalb des Verbandes und den Dialog im kirchlichen und gesellschaftlichen Raum dar. Es wie ein ausgereiftes Produkt wissenschaftlich und politisch umfassend informierter Fachleute zu bewerten hieße, ihm ein Gewicht beizumessen, das ihm weder zukommt noch jemals beansprucht wurde. „Entscheidend wird sein", so Prof. Nagel in Mainz, ob „die Dialogbereitschaft, die das Papier meines Erachtens ausstrahlt", Realität wird. *C. R.*

Ökumene in Europa: schwieriges Brückenbauen

Die zweite „Europäische Ökumenische Begegnung" zwischen der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK), der 114 protestantische, anglikanische, orthodoxe und altkatholische Kirchen aus allen Ländern des Kontinents mit Ausnahme Albaniens angehören, und dem Rat der Europäischen Bischofskonferenzen (CCEE) fand vom 16. bis 20. November im dänischen Løgumkloster statt. Zu einer ersten Begegnung dieser Art hatte man sich im Frühjahr 1978 in Chantilly bei Paris getroffen (vgl. HK, Mai 1978, 214–216). Wie beim Treffen in Chantilly waren auch diesmal die katholische Seite und die KEK jeweils mit etwa 40 Teilnehmern vertreten.
Als Thema der Begegnung in Dänemark, deren Programm stark von Gottesdienst und Gebet geprägt war, hatte man ausgewählt: *„Berufen zu einer Hoffnung – ökumenische Gemeinschaft in Gebet, Zeugnis und Dienst."* Entfaltet wurde der Leitbegriff Hoffnung in drei Referaten, wobei dem Würzburger Bischof *Paul-Werner Scheele* (neben Scheele war die Deutsche Bischofskonferenz in Løgumkloster noch durch den Trierer Weihbischof *Alfred Kleinermeilert* vertreten) die Aufgabe einer Einführung in das Gesamtthema zukam. Aufbauend auf allgemeinen Erwägungen über den Menschen als Wesen der Hoffnung, die Heilige Schrift als Hoffnungsbotschaft und das Gottesvolk als Gemeinschaft der Hoffnung hob Scheele hervor, daß von Gott her Hoffnung und Einheit wesenhaft miteinander verbunden seien. Jeder Schritt der Hoffnung sei immer auch ein Schritt zur Einheit. Die Bedeutung der Hoffnung für das gemeinsame Zeugnis der Christen konkretisierte Scheele an den Stichworten Gebet, Zeugnis und Dienst. Er unterstrich die Notwendigkeit des gemeinsamen Betens und der Bemühung um die Welt der Sakramente. Die sakramentale Komponente christlichen Lebens und Betens finde nicht selten zu wenig Beachtung. Im Blick auf das gemeinsame Zeugnis führte Scheele aus: „Was wir gemeinsam sagen können, ist nicht nur zur Kenntnis zu nehmen, es muß zum Bekenntnis werden."
Im Jubiläumsjahr des Konzils von Konstantinopel von 381 und seines Glaubensbekenntnisses lag es nahe, an dieses gemeinsame Erbe aller christlichen Kirchen zu erinnern. Hier sorgte der rumänische Theologe *Dumitru Popescu,* Studiensekretär bei der KEK, mit seinem ganz aus der Sicht der orthodoxen Theologie konzipierten Referat „Das Credo unserer Hoffnung" für einen interessanten Akzent. Mit seinem eindringlichen Plädoyer für ein *trinitarisches Denken,* das den *Heiligen Geist* nicht auf das Werk der Heiligung begrenzt, sondern seine Beteiligung an der Schöpfung und an der Erlösung durch Jesus Christus ernst nimmt, zielte er auf ein pneumatologisch erneuertes Verständnis des Verhältnisses von Kirche und Welt. Die beiden Bewegungen, mit denen die europäischen Kirchen heute konfrontiert seien, nämlich *Pietismus* auf der einen und *Säkularisation* auf der anderen Seite, gründeten sich jeweils auf der Trennung zwischen Christologie und Pneumatologie, die in eine biblische und trinitarische Spiritualität hinein überwunden werden müsse. Indem er sich nur am Heiligen Geist orientiere, weiche der Pietismus gegenüber der Wirklichkeit der Welt zurück, während die Säkularisation den Heiligen Geist vernachlässige und dadurch in Gefahr stehe, die Beziehung zur Transzendenz Gottes zu verlieren. Popescu wies darauf hin, daß die zu weitgehende Trennung von Christus und Heiligem Geist zu einer platonischen und nicht biblischen Trennung von Geist und Materie geführt habe. Demgegenüber forderte er: „Wir brauchen eine Spiritualität der Gemeinschaft, die sowohl Pietismus wie Säkularisation einbeziehen kann durch die Verwandlung des Egoismus in der Liebe, als Werk des Heiligen Geistes in Christus." Diese Spiritualität wende den Christen nicht von der Welt ab, sondern verweise ihn gerade auf die Schöpfung.

Mit seinem Referat führte Popescu Ansätze der letzten Vollversammlung der KEK auf Kreta fort (vgl. HK, Dezember 1979, 596–598), die sich eingehend auf die orthodoxe Pneumatologie eingelassen hatte. Zu seinen theologisch weit ausgreifenden Überlegungen und den einführenden Hinweisen von Bischof Scheele trat in Løgumkloster als dritter Beitrag zum Thema Hoffnung ein engagiertes Referat des Direktors von „Faith and Order", *William Lazareth.* Lazareth gab einen Überblick zum Stand der Arbeit am Konsensdokument über Taufe, Abendmahl und Amt, das bei der bevorstehenden Vollversammlung der Kommission für Glaube und Kirchenverfassung in Lima abschließend beraten wird, und beklagte die mangelnde Rezeption der ökumenischen Dialogpapiere in den Kirchen.

Der Aufweis von Perspektiven christlicher Hoffnung im Blick auf die Ökumenische Bewegung ist eine Sache, die konkrete Bemühung um mehr Gemeinsamkeit der Kirchen in Europa in Gebet, Zeugnis und Dienst eine andere. Die zum Abschluß der Begegnung verabschiedete *Botschaft* formuliert: „Als Kirchen haben wir den Auf-

trag, in der Kraft der Liebe Gottes immer aufs neue Brücken des Verstehens, des Vertrauens und der Hoffnung zu schlagen." Wie schwer dieser Auftrag einzulösen ist, zeigte in Løgumkloster der Blick auf die politischen und konfessionellen Spannungen in Nordirland, die den Teilnehmern von katholischer wie von protestantischer Seite vor Augen geführt wurden, ohne daß man zu gemeinsamen Vorstellungen über eine Konfliktlösung vorgedrungen wäre. In die Botschaft wurde nachträglich noch ein Passus aufgenommen, in dem die Vertreter von CCEE und KEK den Mut derjenigen irischen Kirchenmänner lobend hervorheben, „die angesichts der Gewalt Stellung beziehen und für Friede und Versöhnung arbeiten".

Ansonsten bleibt die Schlußbotschaft, die mit einem Bekenntnis zum Wirken des Dreieinigen Gottes beginnt, weithin im Felde *allgemeiner Appelle* und enthält kaum Perspektiven für die spezifisehen Aufgaben der europäischen Kirchen, sowohl was die Herausforderungen durch die konfessionelle Spaltung als auch durch die „Bedrohung von Leben und Frieden in der Welt" oder durch die „Ausbreitung von Angst und Resignation" anbelangt. Als Bewährungsfelder für „Taten der Gerechtigkeit, der Liebe und der Brüderlichkeit" werden die Lage der konfessionellen und ethnischen Minderheiten genannt, die Situation der Jugend und die Bemühungen um eine Friedensordnung, „in der alle Menschen und Völker in Freiheit, Gerechtigkeit und gegenseitiger Achtung leben können". Die Kirchen müßten sich dafür einsetzen, daß neues Vertrauen aufgebaut werde.

Allerdings ist der Ertrag der Europäischen Ökumenischen Begegnung nicht allein an dieser Schlußbotschaft zu messen. Das Schwergewicht lag auf der *Erfahrung geistlicher Gemeinschaft* in Gebet, Gottesdienst und Meditation einerseits und auf den nach Aussagen von Teilnehmern sehr offen geführten *Gesprächen* in den einzelnen Arbeitsgruppen andererseits, die Gelegenheit zum Erfahrungsaustausch und zum Kennenlernen boten. Zumindest im Atmosphärischen war damit ein Fortschritt gegenüber der ersten Begegnung in Chantilly zu verzeichnen. Damit ist noch nicht geklärt, welchen *Stellenwert* der Zusammenarbeit zwischen CCEE und KEK künftig zukommen kann und ob sich daraus wirkliche *Impulse* für die Zusammenarbeit und das gemeinsame Zeugnis der Kirchen in Europa über Konfessions- und Ländergrenzen ergeben können. In Løgumkloster wurden zur Frage der künftigen Zusammenarbeit etliche Überlegungen angestellt und entsprechende Empfehlungen ausgearbeitet. Demnach tendierten die Teilnehmer in der Mehrzahl dazu, auch bei künftigen Begegnungen das Schwergewicht auf den spirituellen und praktischen Bereich zu legen. Als mögliche Themen für weitere Treffen wurden genannt: die Fragen von Interkommunion und Mischehe; das Verhältnis der Kirche zur Politik; die Beziehungen zwischen Minderheits- und Mehrheitskirchen in Europa; die Versöhnung zwischen den Kirchen in Ost und West. Die in Løgumkloster aufgestellte Liste möglicher gemeinsamer Projekte von KEK und CCEE reicht von der Empfehlung an die europäischen Kirchen, das Nizäno-konstantinopolitanische Glaubensbekenntnis in größerem Umfang zu verwenden und der Anregung, große Heilige Europas gemeinsam zu feiern, bis zu der Überlegung, ob man eine gemeinsame Erklärung zum Thema Frieden erarbeiten könne.

Schon aus einer solchen Aufzählung wird deutlich, daß es schwer sein dürfte, der Zusammenarbeit von KEK und CCEE ein *klares Profil* im Ganzen der ökumenischen Bemühungen zu geben. Das hat nicht zuletzt mit Struktur und Bedeutung der beiden Institutionen zu tun: Die Konferenz Europäischer Kirchen muß sich mit theologisch wie politisch bedingten Spannungen zwischen ihren in Status und Größe sehr heterogenen Mitgliedskirchen herumschlagen; der Rat der Europäischen Bischofskonferenzen tritt zwischen der römischen Zentrale einerseits und den nationalen Bischofskonferenzen andererseits nur wenig hervor. Und Rom hat bisher auch darauf geachtet, daß er sich nicht allzu deutlich zu Wort meldet. Dennoch sollte man die Möglichkeit des spirituellen und persönlichen Austauschs zwischen europäischen Kirchenführern aller Konfessionen nicht geringschätzen und im Blick auf die trotz der unleugbaren Divergenzen gemeinsamen Probleme der europäischen Christenheit den durch die Zusammenarbeit von KEK und CCEE geschaffenen Rahmen auch in Zukunft nutzen.

U. R.

Entwicklungen

Geläuterter Konservatismus

Die Union nach 12 Jahren Opposition

Seit zwölf Jahren sind die Unionsparteien in der Bundesrepublik in der Opposition. Sie kamen dahin nicht – und das machte deren Position sich selbst und der Wählerschaft gegenüber lange Zeit zusätzlich kompliziert – durch eine klare Wahlniederlage, sondern weil damals die Sozialdemokraten und die Freien Demokraten durch ein „historisches Bündnis" zur Ablösung der CDU/CSU als Regierungspartei entschlossen waren. Praktisch war über

die neue Koalition bereits mit der Wahl *Gustav Heinemanns* zum Bundespräsidenten im Frühjahr 1969 entschieden worden. Das relativ hohe Wahlergebnis der Sozialdemokraten von 1969 war nur noch ein zusätzlicher Grund, das angezielte neue Bündnis auch tatsächlich einzugehen.
Allerdings war die damalige Ausgangslage insgesamt und für sich allein keine plausible Aufforderung zum Eingehen einer sozial-liberalen Koalition. Die Sozialdemokraten hatten zwar mit 42,7 Prozent der Zweitstimmen und einem Stimmenzuwachs von 3,4 Prozent gegenüber der vorausgegangenen Erhard-Wahl zum erstenmal die für sie magische Grenze von 40 Prozent überschritten. Aber die Unionsparteien verloren nach drei Jahren Großer Koalition unter *Kurt Georg Kiesinger* nur knappe 1,5 Prozent und blieben mit 46,1 Prozent der Zweitstimmen immer noch deutlich die Partei der relativen Mehrheit. Im Vergleich dazu waren die Adenauer-Wahlen mit Ausnahme der mit der absoluten Mehrheit von 1957 keineswegs glänzend ausgegangen. Und die FDP hatte durch die Große Koalition und angesichts des Heraufkommens einer neuen „außerparlamentarischen Opposition" von links und einer parlamentarischen von extrem rechts als kleine Oppositionspartei keineswegs profitiert. Die neue Koalitionspolitik kostete sie einen beträchtlich großen liberal-konservativen Wählerstamm. Mit 5,8 Prozent war sie nur knapp an der 5-Prozent-Klausel vorbeigekommen; zum Vergleich – die NPD erzielte damals ihr Spitzenergebnis von immerhin 4,3 Prozent.

Das Trauma der Vertreibung von der Macht

Rein *wahlarithmetisch* war also die damalige Bildung der sozial-liberalen Koalition gegen die CDU/CSU als weitaus größter Fraktion keineswegs empfohlen. Die neuen Koalitionspartner gingen damit und mit der von ihnen favorisierten und dann verwirklichten neuen Ostpolitik ein beträchtliches Risiko ein, das, wie sich bald zeigte – als mehrere FDP-Abgeordnete zur CDU/CSU wechselten und die Abstimmungsverhältnisse im Bundestag knapp wurden –, für die FDP besonders groß war. Konsolidieren konnte sich das neue Bündnis erst mit den sichtbar werdenden ostpolitischen Erfolgen und mit dem wider Erwarten – bis heute nicht aufgeklärten Scheitern des konstruktiven Mißtrauensvotums gegen den damaligen Bundeskanzler Brandt.
Allerdings ging ein damals überall spürbar gewordener *politischer Klimawechsel* sehr viel tiefer, als er sich im Gesamtwahlergebnis unmittelbar niederschlug. Die Unionsparteien wirkten nach zwanzig Jahren Regierungsverantwortung weithin verbraucht. Das soziale und staatsbürgerliche Klima hatte sich grundlegend gewandelt, die neue Ostpolitik lag im Interesse west-östlicher Entspannungsbemühungen. Der Wunsch nach einschneidenderen sozial- und rechtspolitischen Reformen war allgemein. Das neue Bündnis zwischen der Partei der historischen Arbeiterbewegung und dem sozial-liberalen Bürgertum hatte bei aller idealtypischen Vereinfachung, die solcher Kennzeichnung zugrunde liegt, doch so etwas wie geschichtlichen Rang. Grundstimmung der Nation war die Hoffnung auf eine neue Politik nach innen und außen. Die FDP unter der Führung von *Walter Scheel* hatte den richtigen politischen Instinkt, sich mit an die Spitze der neuen Bewegung zu stellen – trotz der für sie prekären Situation.

Die Unionsparteien ihrerseits – jedenfalls galt das für die CDU – waren von innen her brüchig geworden, es fehlten die zündenden Leitideen und auch eine allseits akzeptierte Führung. Im Schatten Adenauers hatte sich kein unumstrittener Nachfolger entwickeln können, dem es gelungen wäre, den Kanzler-Wahlverein CDU in eine auch in ihrer Struktur und nicht nur in ihrer Wählerschaft moderne Volkspartei zu überführen. Im Gegenteil, ihr Bild als Volkspartei war auch vom Wahlergebnis her einerseits diffus, anderseits einseitig geworden. Die weibliche Wählerschaft der CDU – bis dahin immer die eindeutige Mehrheit – hatte bereits 1969 deutlich zu bröckeln begonnen. Die konfessionellen Bindungen lockerten sich im Zuge des nachkonziliaren Pluralismus im katholischen Bereich und der neuen Emanzipationsbewegung. Die städtischen Aufsteiger liefen der CDU davon. Die Jungwählerschaft wandte sich 1969 und verstärkt dann noch im Zeichen der Brandt-Wahl 1972 von der CDU ab. Die Unionsparteien schienen drauf und dran, die Partei des rechtskonservativen Bürgertums und der noch bäuerlich geprägten ländlichen Bevölkerung zu werden – die intellektuelle Elite des Landes stand ihr ohnehin schon lange fremd gegenüber (vgl. HK, Januar 1970, 35 ff).
Der *Wechsel* war also *politisch* durchaus natürlich und von der Entwicklung der Bundesrepublik her längst überfällig. Die Probleme der siebziger Jahre waren nicht mehr die der Aufbauzeit, die Gesellschaft hatte sich gewandelt, ein neues Freiheitsbedürfnis machte sich bereit, „mehr Demokratie wagen" war damals nicht nur ein Brandtsches Propagandawort, es entsprach einer mehrheitsfähigen Stimmung. Die Unionsparteien hatten teils keinen Sinn und vor allem kein Konzept, diese Bewegung aufzufangen oder sie nach den eigenen politischen Wertvorstellungen zu gestalten.

Aber vom Wähler nicht abgewählt, von den politischen Konkurrenten aus der Macht verdrängt, an das für eine Demokratie selbstverständliche Wechselspiel von Regierungsübernahme und Oppositionsverantwortung nicht gewöhnt, unter der allgemeinen Unterschätzung der Oppositionsrolle seitens der durch „Kanzlerdemokratie" geprägten bundesdeutschen Öffentlichkeit leidend, auf die SPD als den ideologischen Gegner – trotz des sozialdemokratischen Godesberg – fixiert, den neuen innenpolitischen Entwicklungen ziemlich verständnislos begegnend, durch die ostpolitische „Verzichtspolitik", wie sie meinte, um die von ihr geschaffene außenpolitische Stabilität gebracht, tat die Union sich mehr als schwer, sich in der neuen Rolle zurechtzufinden. Entsprechend empfand sie

sich lange Zeit mehr als verhinderte Regierung, denn als Opposition mit langfristigen Perspektiven und verhielt sich danach.

Die Fata Morgana von der kurzfristigen Rückkehr an die Regierung

Dieses erste *Trauma,* quasi von Usurpatoren aus der Regierungsmacht verdrängt worden zu sein, wirkte *so* lange nach. Es trug auch dazu bei, daß die *Ostpolitik der Koalitionsparteien,* in der Sache bereits von den Unionsregierungen selbst eingeleitet, nicht nur in ihrer Methodik und in ihrem Tempo, sondern in ihren Grundlagen länger und ideenloser bekämpft wurde, als es von der Sache her erforderlich und für die Unionsparteien gut war. Es ist für diese Zeit und für die Haltung der Unionsparteien – mit der CSU als Meinungsführerin – charakteristisch, daß Oppositionspolitik selbst in der Außenpolitik mehr über das Bundesverfassungsgericht als über den Deutschen Bundestag gemacht wurde. Dabei hätte eine Unionsregierung, weil nicht unter gleich starkem innenpolitischem Erfolgszwang stehend, die Suche nach einem tragfähigen Kompromiß mit der Sowjetunion, mit Polen und der DDR vielleicht gelassener und weniger hektisch betreiben können. Aber eine grundlegend andere Politik wäre angesichts der Überfälligkeit neuer Kompromißlösungen und der im Westen damals allgemein herrschenden Konfliktmüdigkeit und Entspannungsbereitschaft auch ihr nicht möglich gewesen. Verharrend in einer *Mischung aus Verbitterung und mehr oder weniger prinzipieller Opposition,* konnte sie zwar mit fast bedenkenloser Zustimmung der ideologisch auf sie Festgelegten rechnen, behinderte sich dabei aber selbst, die stärker werdenden Bataillone von Wechselwählern in genügender Zahl und dauerhaft an sich zu binden.

Paradoxerweise erleichterten die periodischen Schwächeanfälle der sozialliberalen Koalition und das baldige Absinken der ursprünglichen Aufbruchseuphorie – schon bald nach der Brandt-Wahl 1972 – den *Prozeß der Selbstfindung* bei den Unionsparteien nicht, sondern erschwerten ihn zusätzlich, da man sich dadurch fast andauernd auf dem Sprung zur neuerlichen Machtübernahme wähnte: bis 1972 wegen der Überwechsler von der FDP, die angesichts der ohnehin knappen Abstimmungsverhältnisse das konstruktive Mißtrauensvotum möglich machten; zwischen 1972 und 1976 durch die großen *Erfolge bei den Landtagswahlen* dieser Periode und die infolge der Ölkrise und einer inflationsfördernden Reformpolitik der sozialliberalen Koalition einsetzenden wirtschaftspolitischen Schwierigkeiten.

Als man dann bei der Kohl-Wahl 1976 die absolute Mehrheit der Sitze wiederum, wenn auch nur knapp verfehlte, wurde bei sehr vielen das Ohnmachtsgefühl maßgebend, es „gegen die beiden anderen", ohne eine einschneidende Veränderung des Parteienspektrums doch nie zu schaffen. Andere rechneten die vorausgegangenen Landtagswahlergebnisse im Vergleich zu den Bundestagswahlergebnissen hoch und argumentierten, das nochmalige Ansteigen der Landtagswahlergebnisse bei gleichzeitiger relativer, wenn auch minderer Anhebung der Bundestagswahlergebnisse werde sich wiederholen (*Dieter Oberndörfer* in: HK, Januar 1977, 22). Dann würde es bei der nächsten Bundestagswahl bestimmt reichen, wenn die Regierung angesichts der knappen Mehrheitsverhältnisse nicht ohnehin schon während der Legislaturperiode zu Fall komme.

Erst durch die *Strauß-Wahl 1980* wurde dieser Bann gebrochen. Da die Niederlage, jedenfalls auf dem Papier sehr eindeutig war, hatte man nicht nur verbal weniger Mühe, sich „ohne Wenn und Aber" auf vier Jahre Opposition einzustellen, sondern war jedenfalls in der Fraktions- und Parteiführung bereit, auch die politischen Zielsetzungen danach auszurichten und entsprechende Aktionsprogramme zu entwickeln. Allerdings hatte die Strauß-Wahl bzw. das, was dieser vorausgegangen war, nur vorübergehend noch einmal verdeckt, wie sehr die sozialliberale Koalition inzwischen sich verbraucht hat und wie schwer es ihr angesichts der verschärften innen-, außen- und wirtschaftspolitischen Probleme geworden ist, eine Politik zu formulieren und zu betreiben, die von den sie tragenden Parteien voll gestützt würde. So macht das Wort von der vorzeitigen Regierungsübernahme durch die Unionsparteien von neuem die Runde – diesmal bis weit in die Koalitionsanhängerschaft hinein. Entsprechend klang denn auch die Grundsatzrede von *Helmut Kohl* auf dem Hamburger Parteitag Anfang November wieder weniger wie ein Strategiepapier einer mittelfristig auf Opposition eingestellten Partei, sondern als wenigstens in der Intention vorweggenommene Regierungserklärung.

Dennoch desavouierte Prognosen

Aber diese Situation ist nicht neu. Und sie wurde – das gehört zu einem ausgewogenen Gesamturteil über die Union – auch nie allein durch vage Hoffnungen, sondern zu einem guten Teil durch Wählerverhalten gestützt. Die Union hat zwar seit 1969, wenn man so will, alle Bundestagswahlen verloren, aber es gab keine tiefen und dauerhaften Einbrüche bei der Wählerschaft oder, soweit es sie gab, konnte sie die Gegenseite, jedenfalls die SPD trotz Kanzlerpartei, vielleicht mit der Ausnahme 1972, nicht nützen.

Die *Negativprognose* von 1969, die Unionsparteien, vor allem die CDU, würden ihren Einfluß auf die wahlentscheidenden Gruppierungen in der Arbeiterschaft und in der sich wandelnden bürgerlichen Mittelschicht verlieren, hat sich nicht bewahrheitet. Die CDU-Wählerschaft ist trotz des Auf und Ab seit den Wahlen von 1972 erstaunlich stabil. Es gab regionale Verluste und Verschiebungen: die weitgehende Erfolglosigkeit der CDU nicht nur bei Bundestagswahlen im Ruhrgebiet, sondern Bundestags-, Landtags- und Kommunalwahlen zusammengenommen in ganz Nordrhein-Westfalen. Hier wurde sicher weiter

Terrain verloren, das selbst langfristig nicht wiederzugewinnen ist. Es gibt die *Nord-Süd-Verschiebung,* die auch durch die Wahl 1976 nicht durchbrochen und mit der Wahl 1980 noch einmal verschärft wurde. Die Union ist nicht nur durch die CSU, sondern als ganze immer noch stark katholisch-süddeutsch geprägt sowohl in der Wähler- wie in der Mitgliedschaft. Der Generationenkonflikt schlägt sich im Wahlergebnis bei keiner Partei deutlicher nieder als bei der CDU. Im Gegensatz zu anderen Parteien kam er in den C-Parteien selbst bisher nicht offen zum Ausdruck, dafür aber um so stärker in den Stimmverlusten bzw. in der prozentual nur verhältnismäßig geringen Zustimmung bei den Jungwählern.

Das führt jedenfalls in der Gesamtunion zu zwei scheinbar gegensätzlichen, aber gleich unproduktiven Haltungen. Man versucht, das Problem zu ignorieren: die CSU kann darauf verweisen, daß *sie* wenigstens auch unter der Jungwählerschaft die Mehrheit hat, oder man neigt zu Überbewertungen vieler scheinbar oder wirklich jugendspezifischer Vorgänge.

Trotz solcher *struktureller Defizite* stehen die Unionsparteien als Wählerschaft auch nach 12 Jahren Opposition und bisher vergeblichem Warten auf die Rückkehr in die Regierung erstaunlich gut da. Welche Partei in einem westeuropäischen Land, ob nach rechts oder links tendierend, ob liberal, sozialistisch oder konservativ, kann sich schon auf einen Wählerstamm von über vierzig Prozent stützen – gemessen an Wahlergebnissen und nicht an demoskopischen Messungen –, der auch dann noch im wesentlichen hält, wenn der Haupttrend gegen die Union läuft und deren Führungspersonal von den eigenen Wählern nur toleriert, aber nicht eigentlich akzeptiert wird! Es ist auch nicht so, daß diese Wählerstabilität der CDU in zwölf Jahren Opposition, wenn man Bund, Länder und Gemeinden zusammen nimmt, nichts gebracht hätte. Daß die CDU in Niedersachsen einmal mit der absoluten Mehrheit der Sitze regieren könnte, wurde trotz der seit längerer Zeit knapp gewordenen Mehrheitsverhältnisse lange nicht für möglich gehalten. In Berlin regiert seit einem guten halben Jahr ein CDU-Minderheitssenat. Er sitzt inzwischen bereits sehr viel fester im Sattel, als bei seinem Zustandekommen angenommen wurde. Selbst in Hamburg, als dem Stadtstaat, der neben Bremen und Berlin von seiner Wählerstruktur her am wenigsten dem Profil der Unionspartei entspricht, ist eine relative Mehrheit der CDU immerhin denkbar geworden. Dieser *Zugewinn im Norden auf Länderebene* glich auch das Nord-Süd-Gefälle, wie es bei Bundestagswahlen mit katholisch-süddeutsch eingefärbten Spitzenkandidaten seit Kiesinger üblich ist, zu einem guten Teil aus.
Nicht weniger deutlich ist der Zugewinn an Stimmen wie an politischem Einfluß auf *kommunaler Ebene* einschließlich der Großstädte; von den Erfolgen in Stuttgart, München und Frankfurt bis zu den Ergebnissen der jüngst stattgefundenen Kommunalwahlen in Niedersachsen. Der Vorwurf, die CDU entwickle sich zu einer katholischen Landpartei, ist gründlich widerlegt. Die Entwicklung ihrer Mitgliedschaft und ihre Wählerstruktur zeigt trotz eines katholischen Übergewichts, daß beide Unionsparteien auch für eine weitgehend säkularisierte Wählerschaft akzeptabel bleibt oder geworden ist. Wenn die CDU unter Adenauer *als Partei* nur bedingt Volkspartei war, so ist sie heute sicher zur klassischen Volkspartei mit breiter Verankerung im mittleren Bürgertum und mit Zugewinnen auch in der Arbeiterschaft geworden.

Was aus den Erfolgen gemacht wurde

Aber was konnten die Unionsparteien bisher aus dieser im Grunde erstaunlich konsolidierten Grundposition in Wählerschaft und Politik machen? Was haben sie bisher daraus gemacht?

Der CDU-Vorsitzende *Helmut Kohl* hat auf dem Hamburger Parteitag u. a. auf diese relativen Erfolge während der siebziger und zu Beginn der achtziger Jahre verweisend, gesagt, man habe allen Grund 1981 „offen und sehr gelassen in die Welt zu blicken". In der Sozialdemokratie würde in dieser Lage sicher „niemand mit schmerzgeprägtem Gesicht herumschleichen und fragen, ob vielleicht versäumt worden sei, diese oder jene Wählergruppe anzusprechen". Damit hatte Kohl sehr wohl recht, aber wenn er im Blick auf die Koalitionsparteien von einem „beispiellosen Schauspiel politischer Selbstdemontage" in den letzten Monaten sprach, hätte er das mit noch viel mehr Grund und bezogen auf wesentlich längere Zeiten auch von den Unionsparteien sagen können. Keine der drei *Kanzlerkandidaturen,* die nach 1969 zu bewerkstelligen waren, kam ohne selbstschädigende Friktionen zwischen CDU und CSU zustande und das lag in keinem Fall allein an Unzulänglichkeiten der Kandidaten, sondern an der *weitgehenden Ersetzung von Sach- durch Personalpolitik* – jedenfalls an den jeweils entscheidenden Wendepunkten. Darin konnten sich dann die jeweiligen Richtungs- und Strategiegegensätze reichlich austoben, auf Kosten nicht nur des Erscheinungsbildes, sondern der politischen Durchsetzungskraft der Union. Politik wurde so auf weiten Strecken in Rivalitäten betrieben. Kanzlerkandidaturen wurden mit Tricks durchgesetzt oder verhindert, Unfähigkeit öffentlich zu Protokoll gegeben und natürlich auch, wer der jeweils eigentlich geeignete Kandidat sei. Der Wahlausgang von 1976 wurde in der Union selbst schlichtweg als Niederlage gehandelt. Während nach der Kohl-Wahl 1976 die Regierung Schmidt gleich zu Beginn u. a. wegen des vor der Wahl noch mühsam verschleierten Rentendebakels in beträchtliche Schwierigkeiten geriet, kam, anstatt daß der im Wahlergebnis ausgedrückte Kräftezuwachs politisch genutzt worden wäre, der Selbstzerfleischungsprozeß vom Wildbad Kreuth. Trotz schließlich wiedervereinter Fraktion blieb das Rätselraten um die Möglichkeit einer vierten Partei und der öffentliche Diskurs darüber, wer denn wohl wo auf welche Weise „einmarschieren" werde, Dauerthema.
Die Union hat sich die Aufarbeitung dieser im Kern *mehr archetypischen als rationalen Politik* eine saftige Wahlnie-

derlage kosten lassen. Doch sieht es seither so aus, als ob auch diese zweite traumatische Variante der Unionspolitik wenigstens vorläufig zu einem Ende gekommen sei. Es ist eine der größten Leistungen der Union der letzten 12 Jahre, daß sie das Ergebnis der Strauß-Wahl anders als das viel komfortablere der das Trauma, zu Unrecht von der Regierung ferngehalten worden zu sein, noch einmal verstärkenden Kohl-Wahl ohne Friktionen, ohne neue Personaldebatten und bei erstaunlicher Geschlossenheit überstanden hat.

Allerdings macht ihr bis heute zusätzlich ein Umstand zu schaffen, der weniger mit ihr als mit der Physiognomie des politischen Gegners zu tun hat: die so nur in der Bundesrepublik anzutreffende Asymmetrie, daß seit der Ablösung von Brandt ein Kanzler die Koalition führt, der mit einer „progressiv" gestimmten Mehrheit sehr vorsichtig eine Politik von der Mitte her betreibt und damit seiner Koalition in der Bevölkerung eine breitere Basis geschaffen hat, als deren Wähleranteil für sich allein jeweils ausdrückt. Das erleichtert der christlich-demokratischen Opposion das Geschäft in keiner Weise, zumal sie durch die Verschränkung der Minderheit im Bundestag mit der Unionsmehrheit im Bundesrat ohnehin auf den Kompromiß verwiesen und praktisch gezwungen ist, viele gesellschafts- und finanzpolitische Entscheidungen mitzutragen. Positiv für die Opposition kann sich das erst in dem Moment auswirken, wo die Regierung von der eigenen Mehrheit nicht mehr zuverlässig gestützt wird. Dieser Phase scheint sich die Union gegenwärtig zu nähern.

Programmatische „Vitaminstöße auf Zeit"

Aber so schlecht war die Union als Opposition auch wieder nicht, daß sie nur zu einer sonderbar dialektischen Verarbeitung unionsinterner Schwierigkeiten in der Lage war und im übrigen ohnmächtig auf den starrte, der ihr wenigstens teil- und phasenweise ihre eigene Politik „stiehlt". Auch ist es sicher falsch, der Union einen rein an den Tagesfragen ausgerichteten Pragmatismus vorzuwerfen, der unsensibel für die tieferen Zeitströmungen bleibt. Die Unionsparteien haben trotz ihres nach innen und außen fast konstanten Negativbildes in der gleichen Zeit ein *beträchtliches Maß an Grundsatz- und Programmarbeit* geleistet. Beide Parteien haben in dieser Zeit ein neues Grundsatzprogramm erarbeitet und verabschiedet: die CSU 1976, die CDU 1978. Dabei fiel naturgemäß die Programmarbeit der CDU um einiges reger aus als die der CSU. Da diese nach wie vor Politik nicht nur teilweise, sondern ganz überwiegend durch Personen gestaltet, ist bei ihr die Programmarbeit weniger gefragt und zugleich weniger schwierig. Man formuliert und vergißt als Regionalpartei mit starker Übereinstimmung im Gefühlsmäßigen unbefangener. Die CDU als Bundespartei mit geringerer innerer Kohäsion und mit einer sehr vielfarbigen Mitglied- und Wählerschaft muß notgedrungen differenzierter argumentieren. Das wird jedem politisch Lesekundigen ohne weiteres klar, wenn er die beiden Programme vor allem in ihren gesellschaftspolitischen Passagen vergleicht. Hierin liegt auch nach wie vor ein beträchtliches Spannungselement zwischen den beiden Parteien und auch innerhalb der CDU.

Dementsprechend kann man anders als bei der CSU bei der CDU auch nicht allein das in Ludwigshafen 1978 verabschiedete Grundsatzprogramm heranziehen. Trotz der durchaus einprägsamen Formulierung einer wertbezogenen, auf ethischen Grundsätzen des Christentums basierenden Politik ist das Grundsatzprogramm der CDU in einer – wesentlich hinter dem Elan des Godesberger Programms der SPD zurückbleibenden – verhaltenen, kompromißhaften Sprache abgefaßt und vor allem im außenpolitischen Teil – *Kurt Biedenkopf* hatte dies bei der Verabschiedung besonders pointiert kritisiert – von fast rachitischer Dürftigkeit. Man muß also schon die *gesamte Programmarbeit* während der letzten zehn Jahre im Blick behalten: die Überarbeitung des Berliner Programms auf dem Parteitag in Düsseldorf 1971, die Beschlüsse des Hamburger Parteitags von 1973, die Mannheimer Erklärung von 1975 – für den Chronisten immer noch eines der profiliertesten parteipolitischen Dokumente, was die Schärfe der Analyse gesellschaftspolitischer Zustände und der darauf bezogenen politischen Strategien betrifft – und jetzt den (verabschiedeten) Leitantrag zum Hamburger Parteitag 1981, hier der Einfachheit halber Hamburger Beschluß genannt.

Dazwischen lag eine Reihe von *politischen Fachkongressen* der CDU, die wie der 1978 über den Terrorismus auch von den anderen Parteien beachtet und im Prinzip positiv bewertet worden sind. Auf diese Weise ist die CDU nicht nur zu einer echten Volkspartei mit berechenbarem Programm geworden, sondern auch zu einer Partei mit im ganzen stärker ausgeprägter Diskussionsbereitschaft. Immer wieder wurden Versuche gemacht, die eigene Anhängerschaft über Parteitage und Kongresse in Diskussionen über grundlegende Fragen der Innen-, Rechts-, Außen- und Sicherheitspolitik zu verwickeln und auf diese Weise Sensibilität für die Veränderung gesellschaftlicher und außenpolitischer Rahmenbedingungen zu schaffen. In dem Sinne war auch der Hamburger Parteitag mit seinem aus einer Mischung aus Hearing und Diskussion gestalteten „Jugendtag" kein völliges Novum mehr. 1979 schon hatte es in Düsseldorf einen deutschlandpolitischen Parteitag mit Referenten von außerhalb der CDU gegeben. Damals hörte man „auswärtigen" Referenten, diesmal den Statements von Jugendlichen von innerhalb und außerhalb der Partei zu. Große Impulse sind von jenem freilich nicht ausgegangen. Und wie in Düsseldorf 1978 blieb es auch jetzt in Hamburg mehr beim *Versuch, die eigenen Delegierten fremden politischen Argumenten auszusetzen,* als daß es dabei, und sei es auch nur in Ansätzen, bereits zu einer politischen Problemaufarbeitung oder gar -bewältigung gekommen wäre. Zudem blieben die meisten dieser Versuche, wie es jüngst mit Bezugnahme auf Hamburg in der „Welt" (10. 11. 81) hieß, bloß „Vitaminstöße auf Zeit".

Von den Hamburger Beschlüssen zur Reform des Unternehmensrechts – zur Ausarbeitung eines Vorschlags für dessen Neugestaltung wurde eine Kommission beschlossen – und zur Vermögenspolitik wurde kaum etwas in parlametarische Initiativen umgesetzt; die Anstöße versandeten also zwischen Partei und Parlament oder in der Partei selbst. Von der Mannheimer Erklärung, die in ihrem Kernteil, in dem, was sie gesellschaftspolitisch zum Verhältnis von Organisierten und Nichtorganisierten sagt, gerade in Rezessions- und Sparzeiten mit verschärften Verteilungskämpfen besonders aktuell wäre, hat man 1981 in Hamburg so gut wie nichts mehr gehört. Die Forderung nach der Partnerrente führt ein eher ungeliebtes Dasein, während man an der länger wohl nicht mehr haltbaren bisherigen Gestaltung der bruttolohnbezogenen Rente von kleinen Abstrichen abgesehen (Krankenversicherungsbeitrag) nach wie vor festhält.

Nimmt man allerdings den Hamburger Beschluß und die ihn begleitenden wegweisenden Reden als Ganzes, dann gewinnt man doch den Eindruck, daß sich in der Union inzwischen so etwas wie eine Kontinuität der Veränderung entwickelt und diese zugleich zu einer neuen Gemengelage verdichtet hat.

Das kann man weniger an Aussagen zu Einzelthemen ablesen, als dem im großen und ganzen einigermaßen gelungenen Versuch, ein *politisches Gesamtkonzept* zu entwikkeln, das aus eigener Überlegung eine in sich schlüssige Antwort gibt auf die grundsätzlichen politischen Herausforderungen der unmittelbaren Gegenwart (Bürger und Staat, Marktwirtschaft, Ökologie, Dritte Welt) und darin nicht nur alte Positionen bestätigt, sondern Entwicklungen der letzten Jahre (Ökologie, Jugendprotest, Erziehung und Bildung) aufnimmt und handlungsbezogen beschreibt, wie man darauf reagieren will, z. B. auf die Ängste und Argumente in der Friedensbewegung, auf die verschiedenen Überforderungen des sozialstaatlichen Netzes oder auf erzieherische Notstände bei der Jugend. Dabei ist das ganze betont *realpolitisch* formuliert. („Realpolitik", zu der man sich selber zwingen müsse, war ein Lieblingswort von Kohl auf dem Parteitag in Hamburg.)
Charakteristisch dafür war die enge Verknüpfung vorpolitischer Zustände und Strukturen, die *von der Gesellschaft* „gesetzt" werden und ordnungspolitischen Rahmenbedingungen als realpolitisch machbaren und dem Gemeinwohl verpflichtenden Ausgleich von Interessen, die jeweils *der Staat* zu realisieren hat. Dies ist sicher kein rein methodisches Vorhaben. Es sollte damit strategisch gezeigt werden, wo man politisch ansetzen will: bei der vom einzelnen zu verantwortenden Freiheit und den Freiheit stützenden und Verantwortung mittragenden und zugleich einbindenden, Geborgenheit vermittelnden menschlichen Primärgruppen: auch als Ort der Wiederbelebung menschlicher, sozialer und bürgerlicher Tugenden wie Hilfsbereitschaft, Selbständigkeit und Toleranz. Das *Subsidiaritätsprinzip* wurde wohl auf keinem Parteitag so oft genannt wie von der CDU in Hamburg, und zwar durchwegs nicht als bloßes Stilmittel der Bürokratiekritik – das auch –, sondern als ordnungspolitisches Regulativ für ein gemeinwohlbezogenes Gleichgewicht von Bürgeraktivität und staatlich-gesellschaftlicher Dienstleistung. Zu einem solchen Gesamtkonzept gehört auch eine konzeptionell enge Verschränkung von Innen- und Außenpolitik mit deutlicher, für die Auseinandersetzung mit der gegenwärtigen Friedensbewegung sicher elementaren *Ableitung der sicherheitspolitischen Zielvorstellungen aus den Basiswerten westlicher Demokratien.* „Unsere Bündnis- und Verteidigungspolitik soll andere davon abschrecken, im Krieg oder in erpresserischer Drohung noch ein Mittel der Politik zu sehen. Unsere Außen- und Sicherheitspolitik soll den Ausbruch jeden Krieges oder die Androhung von Gewalt und damit den Verlust von Frieden und Freiheit verhindern. Das Ziel, die Würde und die Rechte des Menschen zu schützen, die Existenz unseres Volkes in Frieden und Freiheit zu sichern und nach besten Kräften zur Beseitigung von Ungerechtigkeit und Elend in der Welt beizutragen, gibt unserer Außenpolitik die *ethische Grundlage*" (Hamburger Beschluß Nr. 2, Abs. 4). Dem entspricht deutschlandpolitisch der von Kohl unter Zitierung von Adenauer gegen jede Form eines militanten oder neutralistischen Nationalismus besonders nachdrücklich formulierte Grundsatz, „daß die Freiheit den Vorrang vor Einheit hat".

Ihre politischen Gegner werden es künftig um einiges schwerer haben, die Unionsparteien als Parteien der Rüstung oder der verminderten Friedensfähigkeit darzustellen. Die CDU hat durchaus verstanden, wie gefährlich für sie im Zusammenhang mit dem Nato-Doppelbeschluß das Schlagwort von der „Raketenpartei" werden könnte. Sie hat in Hamburg entschieden vom technischen Vergleich der Rüstungspotentiale auf die verteidigungspolitische Wertebasis umgeschaltet und die entsprechenden Parolen geprägt („Partei des Friedens", „Partei der Freiheit", „Partei der Menschenrechte").

Gesellschafts- und außenpolitisch sich freigeschwommen?

So macht sich jetzt, da die Union sich rüstet, morgen oder übermorgen die Regierung zu übernehmen, alles spricht ja von der „erlöschenden Lebenskraft" der Koalition (Neue Zürcher Zeitung, 25. 10. 81), doch vorzeigbar einiges von dem bemerkbar, was in vielen Einzelbemühungen zunächst ohne erkennbare klare Linie erarbeitet wurde: man hat sich gesellschafts- und außenpolitisch freigeschwommen und damit mehr Sicherheit gewonnen. Das fällt der Union gegenwärtig auch leichter, weil sie sich *außenpolitisch jedenfalls gegenüber Amerika nicht mehr isoliert* weiß. Um so mehr kann sie auch mäßigend auf die dortige Administration einwirken.

Die Koalition und die Ideale, unter denen diese angetreten war, kommen nicht nur unter ökonomischen, sondern auch ideellen Gesichtspunkten sichtbar an ihre Grenzen. Gegen ein entgrenztes Freiheits- und Gleichheitspathos beginnen wieder elementare Bedürfnisse der Eigenstän-

digkeit, aber auch des Miteinander und der Nächstenliebe sich anzumelden und durchzusetzen (das Wort Nächstenliebe steht als Verdeutlichung von Solidarität mehrfach im Hamburger Beschluß). Anderseits kann in einer Zeit akuter Sparzwänge, wenn sie nach dem Konzept verfährt, sozialstaatliche Leistungen auf die wirklichen Notfälle und Hilfsbedürftigen zu beschränken, auch eine nichtsozialistische Partei nicht so einfach der sozialen Demontage bezichtigt werden.

Das stärkt in der Union das Bewußtsein, mit dem *Zeitgeist,* jedenfalls soweit er „konvertiert" hat oder am Konvertieren ist, im Einklang zu sein. Man braucht seine Energie nicht an Aussteiger und Moden zu verschwenden. Helmut Kohl ging in Hamburg Junge und Ältere gleich hart an, als er nicht nur für mehr Verantwortungsbewußtsein für das Ganze – gesellschafts- wie außenpolitisch – gegenüber einer bloßen Gesinnungsethik der Idealisierung oder Verweigerung warb. Er kritisierte mit Schärfe diejenigen, die seiner Meinung nach „Ablehnung und Verweigerung zum Lebensprinzip machen". Eine solche Haltung sei Ausdruck von Bequemlichkeit, von Resignation und von Angst. Gerade solche junge Menschen würden eine betuliche Verständigungsbereitschaft eher als Bestätigung ihrer Ängste aufnehmen als ein Gespräch, das sie herausfordert.

So entstand in Hamburg durchaus der Eindruck, die Partei sei wenigstens, was das *psychologische Klima* anbetrifft, auf der Höhe, wenn schon nicht des Zeitbewußtseins, so doch seiner verdeckten Probleme. Auch daß sowohl im Grundsatzprogramm wie im Hamburger Beschluß klar das Bemühen zum Ausdruck kommt, Politik nicht allein staatsbezogen zu sehen, sondern von den gesellschaftlichen Unterströmungen her zu begreifen und zu begleiten und das Begriffene in die politische Gestaltungsarbeit einzubeziehen, ist für die Union ein Fortschritt. Er zeigt, daß sie von der Entwicklung der letzten zwei Jahrzehnte etwas gelernt hat und nicht einfach mehr dort ansetzt, wo sie die Regierung verlassen mußte. Sie scheint – die entschieden formulierte *Wertbezogenheit ihrer Aussagen* lassen das vermuten – auch begriffen zu haben, daß Politik als Gestaltung bloß materieller Verhältnisse zu einem solidaritätsverletzenden Anspruchsdenken führt, an dessen Entwicklung nicht nur die politische Führung nach 1969, sondern auch die Union als politische Gestalterin der fünfziger und sechziger Jahre ganz und gar nicht schuldlos war. Insofern lesen sich manche Passagen des Hamburger Beschlusses durchaus auch als ein Stück Selbstkorrektur.

Geißler und die geistige Führung

Heiner Geißler hat in Hamburg in seiner Einführung zum Leitantrag fünf Grundsätze formuliert, an denen sich die *Imperative geistiger Führung* ablesen ließen. „Erstens: Ein Volk muß wissen, welches die gemeinsamen Werte sind, auf denen das Zusammenleben beruht. – Zweitens: Ein Volk muß wissen, welche Werte es verteidigt, wer seine Werte bedroht und wer seine Freunde sind, die ihm im Notfall helfen. – Drittens: Ein Volk muß wissen, wo es wirtschaftlich steht und wann es über seine Verhältnisse lebt. – Viertens: Ein Volk muß wissen, was seine solidarischen Pflichten gegenüber dem Nächsten und gegenüber anderen Völkern sind. – Fünftens: Ein Volk muß wissen, was zu tun ist, damit seine Jugend eine lebenswerte Zukunft hat."

Damit hat Geißler formuliert, was heute von jeder Regierung und politischen Partei, die sich selbst ernst nimmt, verlangt wird. Man braucht sich nicht darüber zu streiten, ob das mit geistiger oder „nur" politischer Führung zu tun hat. Auf jeden Fall sind es politische Aufgaben geistigen Gehalts. Aber zu der damit gemeinten Art von Führung gehört sicher auch noch anderes, z. B. die *genaue Kenntnis und das Ernstnehmen gesellschaftlicher Prozesse,* gleichgültig, ob es sich dabei um Bewußtseinsveränderungen, um strukturelle Wandlungen oder um Umbrüche im Lebensgefühl und in den Werthaltungen handelt und zwar durch die gesamte Partei und Fraktion und nicht nur durch Teile ihrer Führung.

Hier liegt nach wie vor eine Schwäche der Union. Sie definiert klar ihr *Welt- und Menschenbild.* Sie tut das mit entschiedenem Rückbezug auf den christlichen Glauben. Sie nennt präzise die anthropologischen Eckdaten. Sie tut das aus eigenständiger Position, ohne das Bedürfnis, sich jeweils noch kirchlich bestätigen zu lassen. Sie legt dabei kein Idealbild des Menschen zugrunde, sondern weiß gerade als politische Bewegung um dessen Fehlbarkeit. Dieser Realismus ist ein nicht zu unterschätzender Reflexionsvorteil von Konservativen. Der Fortschrittsgläubige, zumal der Utopist, braucht die Unschuld. Sonst stürzt sein Weltbild zusammen. Aber Konservative huldigen gerne einem statischen Geschichtsbild. Nicht untypisch dafür war Kohls Zitat von Jakob Burckhardt in Hamburg: Politik müsse sich orientieren am „leidenden, strebenden und handelnden Menschen, wie er ist und immer und immer sein wird".

Doch der Mensch schafft Rahmenbedingungen, die seine Kultur verändern, und er verändert sich in ihr. Damit erhält das *geschichtlich Prozeßhafte als Voraussetzung und Gestaltungsmaterial politischen Handelns* grundlegende Bedeutung. Diese vergrößert sich mit der wachsenden Vernetzung und Verdichtung aller gesellschaftlichen Systeme und der von ihnen ausgehenden Lebensbedingungen. Das heißt, um „geistig" führen und politisch entscheiden zu können, müssen Wandlungen in ihren Strukturen und in ihrer Genese wahrgenommen werden.

Die Probe aufs Exempel ist hier die *Familienpolitik.* Die Familie hat gegenwärtig in der Union zu Recht gesellschaftspolitisch Vorrang. Nur ist die Familie, wie andere Gesellungsformen auch, gesellschaftlichem Wandel unterworfen. Sie ist zu verschiedenen Zeiten verschieden funktionsstark. Man kann sie unterfordern, indem man sie zum allseitigen Subventionsobjekt von Gesellschaft und Staat macht. Man kann sie überfordern, indem man ihre Erziehungsmacht so ansetzt, als ob sie durch keine der vielen Orientierungskonkurrenzen einer spätindu-

striellen Gesellschaft begrenzt würde (vgl. ds. Heft, S. 24). Erst hier wird das *Subsidiaritätsprinzip als Regulativ gestaltender Politik,* die von der Eigenverantwortung des einzelnen und der ihn stützenden Gemeinschaft ausgeht, brisant. Nicht die Familie abstrakt („wie sie immer war") kann Bemessungsgrundlage gesellschaftspolitischer Entscheidungen sein, sondern das, was sie nach Kenntnis aller bedingenden Faktoren tatsächlich leisten kann. Man wird sehen, ob die Familienpolitik der Union dem gewachsen ist.

Ein anderes Beispiel von grundlegender Bedeutung: *die Technikfeindlichkeit in einer von Technik beherrschten Lebenswelt;* gegenwärtig zweifellos ein ganz zentrales Problem der politischen und geistigen Führung. Man kann eine rationale Bewältigung dieses Problems von Konservativen eher erwarten als von politischen Gegenrichtungen, weil Konservative die Technik im allgemeinen weniger verherrlichen, deswegen haben sie auch weniger Angst vor ihr. Aber gerade in der Union scheint noch so etwas wie eine vorrationale Sicht der Technik bestimmend zu sein. Die Folge: man argumentiert „problemlos" wirtschaftlich. Was wirtschaftlich „notwendig" ist, muß technisch gemacht werden, oder man kommt durch Technik Verunsicherten und Kernkraftgegnern verbal mit „sanften" Themen oder mit unbestimmter Rede vom „Überleben" oder von „lebenswerter Zukunft" entgegen. Beides ist in der praktischen Politik un- wenn nicht gegenproduktiv. Dadurch wird niemand überzeugt, aber viele werden in ihren Vorurteilen bestätigt. Die CDU-Vision von der „Gesellschaft mit menschlichem Gesicht" wirkt trotz der „realpolitischen" Leitideen menschlichen Zusammenlebens gerade deswegen zeitfremd, weil die *technischen Voraussetzungen dieses Zusammenlebens* nicht oder nicht zureichend erörtert werden.

Aber es geht nicht allein um Technik, man kann oder muß vielmehr diesen Punkt erweitern. Technikfeindlichkeit ist nur ein Teilproblem einer in ihrem Bewußtsein seit den frühen sechziger Jahren tief veränderten Gesellschaft. Kohl sprach in Hamburg sehr nachdenklich von den 60 Prozent Bundesbürgern, die die Erfahrung der Kriegs- und Nachkriegszeit nicht mehr haben, deswegen sei es schwieriger, ihnen die grundlegenden westlichen Werte als tragende Pfeiler der Innen- und Außenpolitik zu vermitteln. Eine Demokratie wird indessen erst dann standfest, wenn sie dem Bürger nicht mehr durch ihr Gegenteil bewiesen werden muß. Das erfordert von einer politischen Partei mit Führungsanspruch *nicht nur Sicherheit über die politischen Ziele, sondern Einsicht in die grundlegenden Denkmuster und Gefühlszustände.* Denn nur durch deren rationale Aufarbeitung kann sie genügend Autorität gewinnen, ohne die Nation zu spalten. Diesbezüglich hatte man in Hamburg den Eindruck, die Union flüchte sich doch lieber in Appelle, als daß sie sich mit Nichtkonformen, Geängstigten, Alternativen argumentativ auseinandersetzt. In diesem Punkt ist die SPD, auch wenn sie daran fast zugrunde geht, immer noch um einiges besser. Dabei müßte es die Union mit den „Ökologisten" z. B. nicht einmal so schwer haben. Die gegenwärtigen Protestbewegungen sind in ihren Motiven und Zielsetzungen, trotz des linken Habitus, ja durchwegs konservativ gestimmt. Konservative können, wenn sie sich dieses Umstands bewußt sind, am ehesten deren Anstöße aufnehmen und ihnen extreme Fixierungen ausreden, wenn sie ihre Verfechter nicht von vornherein als unbedarfte Irrationalisten abtun, sondern politisch auf den Kern bringen, was diese problematisieren.

Das dürfte für die Strömungen und Gruppierungen, die in der gegenwärtigen *Friedensbewegung* sich zusammenfinden, besonders gelten. Es wäre für die Union sicher fatal, wenn sie diese in gewohnter Vereinfachung nach dem üblichen Links-Rechts-Schema einstufen und entsprechend angehen würde. Menschen, die unter dem Druck des schwankenden atomaren Gleichgewichts Kriegsangst haben und zu einseitiger Abrüstung bereit sind, gibt es auch unter CDU-Wählern, auch solche, denen ein neutrales Deutschland oder ein neutrales Europa lieber wäre als die Einbindung in das westliche Bündnissystem. Aber davon abgesehen ist gerade im Falle der Friedensbewegung nicht nur der klare eigene Standpunkt, sondern das politische Einfühlungsvermögen in den Andersdenkenden auch staatspolitisch gefordert. Denn eine extreme Polarisierung würde auf die Dauer auch die überzeugendsten Zielsetzungen gefährden.

Es bleibt also die Frage: Ist die Union zu dem, was Geißler als Maxime geistiger Führung aufstellt, in ihrer gegenwärtigen Verfassung fähig? Eine Antwort ist hier naturgemäß schwierig. Ihr Bild ist nach wie vor gebrochen. Es schwankt zwischen denjenigen, die meinen, die Menschen in ihren Forderungen, Ängsten und Widersprüchen erst einmal bestätigen zu müssen, um die tatsächlichen Probleme unseres gesellschaftlichen Zusammenlebens politisch gestalten zu können, und solchen, für die sich trotz aller Grundsatz- und Aktionsprogramme politisches Handeln – nicht bewußt, aber de facto im Aufrechnen von Raketen, Steuersätzen und Schulfächern zu erschöpfen scheint. (Bezeichnend dafür war z. B. die Unfähigkeit selbst von Kultusministern im Falle etwa der Streichung des 13. Schuljahres im Gymnasialbereich zwischen Kurz- und Langzeitzielen zu unterscheiden und kürzere Schulzeiten auch zur Konzentrierung von Stoffen zu nutzen.) Erstere kommen nicht ohne wenigstens verbale Willfährigkeit aus, wo allein die vorbehaltlose Auseinandersetzung zum Ziele führen kann. Auch bei Geißler waren solche Anklänge hörbar. Letztere bestätigen den alten Vorwurf, die Union sei außenpolitisch konzeptionslos und ordnungspolitisch nicht denkfähig. Ob sich die Linien der Besinnung, die sich in der programmatischen Arbeit der CDU vorbereitet und im Blick auf eine mögliche Regierungsübernahme im Hamburger Beschluß verdichtet haben, zwischen diesen beiden wird durchsetzen können, bleibt eine offene Frage. Papierform ist immer einfacher als Durchhalten von Grundsätzen in praktischer Politik. Aber etwas von dem Willen zu einem geläuterten Konservatismus, der das Nachdenken nicht scheut und Antworten nicht vorenthält, beginnt bei der Union, jedenfalls bei der CDU, allmählich sichtbar zu werden. *D. A. Seeber*

Interview

Haben wir einen Jugendkomplex?

Ein Gespräch mit Professor Roland Eckert

Sind unsere gesellschaftlichen Verhaltensmuster nicht übermäßig von der Fixierung auf positiv wie negativ gewertete Erscheinungen in der Jugend geprägt? Die Frage scheint uns gerade angesichts sich ausbreitender jugendlicher Gegenkulturen und der weithin hilflosen Reaktion der Erwachsenen darauf von einigem Interesse zu sein. Inwieweit trifft sie aber überhaupt zu und wo liegen, soweit sie zutrifft, die Gründe dafür? Wir sprachen darüber mit dem Soziologen Roland Ekkert. Eckert ist Professor für Soziologie an der Universität Trier. Die Fragen stellte D. A. Seeber.

HK: Jugend, Herr Professor Eckert, scheint in unserem gesellschaftlichen Klima ein schlechthinniger Bezugspunkt, um nicht zu sagen allgemeiner Maßstab für das Lebensgefühl zu sein. Die Jugend will niemand verlieren und jeder will sie, ob Partei, Kirche, Gewerkschaft oder Markt, gewinnen. Jeder glaubt sich ohne ihr Wohlwollen verloren. Warum ist das eigentlich so?

Eckert: Die wichtigste Ursache dafür sehe ich darin, daß niemand mehr sich der Jugend sicher sein kann. Der Generationenzusammenhang, wie er die Menschheit durch Jahrtausende begleitet, hat sich heute gelockert. Tenbruck hat dies vor zwanzig Jahren plausibel erklärt: Jugendliche werden allein schon durch die Schule in altersgleiche Gruppen zusammengefügt. Ältere Leute leben ebenfalls mehr unter sich. Erwachsene werden durch Arbeit und Freizeit auch nicht mehr zwangsläufig in eine Nachbarschaft mit Jugendlichen gebracht. Man überläßt also Jugendliche in stärkerem Maße sich selbst, und insofern muß jede geistige, politische und religiöse Tradition sich sorgen, ob die Jugend ihr Erbe auch übernimmt. Gleichzeitig aber, und das wäre der nächste Grund, sind wir eine Gesellschaft, die sich in rapidem sozialem Wandel befindet und die deshalb Erfahrungen entwertet und neue Lernkapazitäten aufwertet ...

HK: Das würde bedeuten eine relativ starke Verselbständigung der Jugend als in sich geschlossener Generationszusammenhang durch frühe Herauslösung aus der Familie bzw. der Gesellschaft der Erwachsenen. Aber erklärt das auch die Maßstäblichkeit, die für das gesamtgesellschaftliche Klima von der Jugend ausgeht bzw. der Jugend zugebilligt wird? Es sind ja nicht nur alle gerne jung, sondern alles, was innerhalb der Jugend geschieht, wird in positivem oder negativem Sinne furchtbar wichtig genommen. Manchmal sieht es sogar so aus, als ob wir so ziemlich allesamt nicht nur einer Art Jugendlichkeitswahn huldigten, sondern geradezu einen Jugendkomplex hätten.

Eckert: Vielleicht kann man es so formulieren: Der einzelne Mensch stabilisiert sein Verhalten heute nicht mehr in dem Maße durch Traditionen wie in früheren Gesellschaften, sondern viel stärker über Moden. Er gewinnt Verhaltenssicherheit am ehesten durch Zustimmung zu dem, was jeweils „in" ist. Jugend kann dabei leichter Anschluß halten ...

„Die Jungen haben sozusagen andere Innovationskapazitäten frei"

HK: Weil junge Menschen mehr Bewegungsfreiheit haben und in ihrem Rollenspiel noch nicht so sehr festgelegt sind?

Eckert: Die Jungen haben sozusagen noch mehr Kapazitäten für Innovationen frei. Sie sind noch weniger festgelegt in „Tradition". Da aber auch für die Angehörigen der älteren Generation Verhaltensstabilisierung außerhalb der Berufswelt über wechselnde Moden erfolgt (wie wohl als erster Riesman herausgefunden hat), erhalten Jugendliche bzw. junge Erwachsene in mancher Hinsicht eine Vorreiterfunktion. Sie prägen die Mode, die später dann auch von anderen übernommen wird.

HK: Haben Jugendliche gerade dadurch, daß sie sich durch Schule, Familienstruktur und Freizeitverhalten stärker und früher verselbständigen in dem Sinne noch wirklich Vorreiterfunktion für Erwachsene? Angesichts des Trends zu Subkulturen sieht es eher danach aus, als ob sich junge Leute ihre eigenen Gettos bauen würden.

Eckert: „Die Jugend" hält sehr unterschiedliche Vorbilder für die Gesellschaft bereit. Zumindest drei Typen wären zu unterscheiden: In erster Linie der „junge Erwachsene", also der schon leistungsstarke, aber noch bewegliche, flexible, innovationsfähige „Nachwuchsmanager", der durch sein Können und sein Verhalten Zukunft verspricht. Er hat sein weibliches Pendant: die sportliche Boutique-Kundin in „Jeans und Abendkleid". Das jedenfalls ist das Bild von Jugendlichkeit, das Wirtschaft und Werbung uns vorführen. Es ist deutlich zu unterscheiden von dem Typen des „Protestierers" oder gar des „Aussteigers". Doch auch diese wirken stimulierend auf das Lebensgefühl von Erwachsenen, denn sie verfügen über ein größeres Maß an Freiheit, an Ungebundenheit, als viele Erwachsene es leben können. Sie leisten sich den Protest oder den Ausstieg, den auch Erwachsene manchmal und insgeheim ersehnen.

HK: Aber eigentlich stehen ja, wenn man das gesamte Lebensgefühl nimmt, dem auch einige kräftige, nicht minder bedeutsame Kontrapunkte entgegen. Vielleicht ist das zu weit hergeholt, aber wir sind Spätgeborene einer langen Entwicklung, leben in einer Spätkultur mit viel Erfahrungen hinter uns und vielen Zweifeln vor uns. Von daher leuchtet es eigentlich gar nicht ein, warum gerade unser Lebensgefühl von einer Glorifizierung „der" Jugend oder der Fixierung auf sie geprägt sein sollte.

Eckert: Ich schätze Gehlens Begriff der Spätkultur ebensowenig wie Adornos Begriff des Spätkapitalismus, weil uns in beiden Fällen Prognosen über ein nahendes Ende angesonnen werden. Auch ist es nicht das erste Mal in der Geschichte, daß sich die Jugend in dieser Weise als Leitbild in den Vordergrund schiebt. Wir hatten dies in der Antike, in der Renaissance und im Sturm und Drang. Wenn man überlegt, was damals dieser Idolisierung von Jugendlichkeit zugrunde gelegen hat, so fällt nicht zuletzt die jeweils für einige Bevölkerungsgruppen angewachsene freie Zeit ins Auge. Die athenische Adelsjugend verfügte über viel Freizeit seit der Gründung des Attischen Seebundes. Nachdem sie von der Arbeit der Sklaven lebte, konnte sie sich ausgiebig dem zuwenden, was heute als Selbstverwirklichung in vieler Munde ist. Gegenwärtig ist es ähnlich. Es gibt viel Freizeit. Junge Leute sind dabei weniger festgelegt. Sie können die verbreiterten Chancen für Kreativität nutzen, haben ein großes Maß an Freiheit und können diese (z. B. in den Geschlechterbeziehungen) gegenüber früher auch vielfältiger realisieren. Auf diese Weise werden dann auch Vergleichsmaßstäbe für die Älteren gesetzt.

HK: Ließe sich das auch so interpretieren, die Jugend lebt vor, was wir uns heute selbst als kreative Möglichkeiten einer Freizeitgesellschaft vorstellen, und das fasziniert und macht zugleich Angst?

Eckert: Die Selbstverwirklichungschancen oder die Freiheiten, die heute der Jugend offenstehen, sind größer als in früheren Zeiten; Einschränkungen, die Jugendliche früher hinnehmen mußten, die Tatsache etwa, daß sie kaum ein eigenes Einkommen hatten, daß ihnen sexuelle Beziehungen verwehrt wurden, daß sie nicht reisen konnten, sind heute weitgehend gefallen. Man kann deshalb wohl die These wagen, daß gegenüber dem, was Jugendlichen heute möglich ist, das spätere Erwachsenenalter von vielen eher als eine Festlegung, damit als Einschränkung, als Eingrenzung, ja vielleicht als „Verarmung" empfunden wird. Erwachsene verlieren ihre Zeitsouveränität, sie sind an den Acht-Stunden-Tag gebunden, sie unterliegen am Arbeitsplatz den Anweisungsbefugnissen anderer Menschen, die sie sich nicht ausgesucht haben. Sie haben von dem freien erotischen „Markt" Abstand genommen, wenn sie eine Familie gegründet haben. Sie sind möglicherweise nicht mehr im gleichen Maße körperlich leistungsfähig, ihre Zukunftsperspektiven haben sich eingeengt. Schon mit dem Ergreifen *eines* Berufes haben sie viele andere Möglichkeiten und Lebensentwürfe ausscheiden müssen. Denn jede Verwirklichung ist Verzicht auf andere Möglichkeiten.

HK: Das führt aber umgekehrt, von konjunkturellen, wirtschaftlichen und Bildungsproblemen einmal ganz abgesehen, bei Jugendlichen selbst zu Barrieren, wenn es gilt, sich überhaupt in Richtung eines Berufes entscheiden zu müssen. Ich weiß zwar nicht, ob sich das empirisch erhärten läßt, aber daß sich Jugendliche schon rein subjektiv, psychologisch, schwerer tun als früher, sich für einen bestimmten Beruf oder überhaupt für einen Beruf zu entscheiden, dürfte gegenwärtig eine Alltagserfahrung sein. Hat also so manche Berührungsangst Jugendlicher mit den Lebensbedingungen der Erwachsenen nicht mit dieser Schwierigkeit zu tun?

Eckert: Man könnte sogar sagen, daß es in der heutigen Gesellschaft schwerer geworden ist, erwachsen zu werden, und daß dies für viele ein schmerzhafter Prozeß sein kann ...

„Die heute protestierende Jugend ist pessimistisch im Hinblick auf die eigene Zukunft"

HK: ... schwerer geworden, aber nur aus Angst vor Festlegung oder weil die objektiven Rahmenbedingungen schwieriger geworden sind oder auch weil die Generation der Erwachsenen den Jungen gegenüber sich so verhält, daß es den Jugendlichen schwerer werden muß? Um zu verdeutlichen, was ich meine: Angesichts der Reichhaltigkeit der materiellen und kulturellen Ressourcen, die Erwachsene Jugendlichen vielfach ohne viel anderes Rüstzeug zur Verfügung stellen, kann bei jungen Leuten leicht der Eindruck entstehen, alles, was man sich als Leben vorstellt, eigentlich schon zu haben. Wenn alles schon irgendwie da ist, entsteht ja wenig Lust, darüber hinauszugehen, herrscht eher der psychologische Zwang vor, das Vorhandene gegen Veränderungen im Sinne von mehr Eingrenzung verteidigen zu müssen.

Eckert: Wenn wir einen Beruf ergreifen, eine Familie gründen, tauschen wir gleichsam ein Stück „Freiheit" gegen „Sicherheit" um. Der Kurswert beruflicher Sicherheit kann freilich auch wieder steigen, wie wir seit acht Jahren sehen.

HK: Rezessionen sind also wirksame Umerzieher? Aber verzeihen Sie, vielleicht ist die Frage zu anstößig.

Eckert: Anstößig wäre eher die Realität selbst: So berichten Ausbilder von einer Anpassungsbereitschaft der Auszubildenden, die sie 1970 nicht mehr für möglich gehalten hätten und die ihnen gelegentlich sogar Angst macht.

HK: Und in welcher Weise äußert sich dieser Trend? Ich frage das deshalb, weil es vielfach offenbar ja beides nebeneinander gibt: die Angst, beruflich leer auszugehen bzw. zu kurz zu kommen, und den Unwillen, sich auf be-

rufliche Zukunft ohne Klagen über Leistungsstreß überhaupt einzulassen.

Eckert: Im Vergleich zu Erwachsenen sind Jugendliche freier – aber auch vogelfreier. Heute bekommen sie diese Nachteile stärker zu spüren und entwickeln darum eher Lebensangst. Die 68er Rebellen hatten keine Lebensangst, die 80er Rebellen haben sie.

HK: Ist das nicht nur ein gradueller Unterschied? Ich meine, hatten die 68er wirklich keine? Auch damals gab es bitterernste Gesichter und Klagen über die Sinnlosigkeit gesellschaftlicher Existenz, wenn nicht des Daseins ...

Eckert: Nein, ich glaube, es hat sich grundlegend geändert. Die 68er waren noch von dem Marcuseschen Pathos getragen, daß jetzt der Sprung von dem Reich der Notwendigkeit in das Reich der Freiheit möglich sei ...

HK: ... aber man kann sich ja auch aus Lebensangst aus der Realität in eine Utopie flüchten. Ich glaube, das geschieht heute und geschah damals, wenn vielleicht auch weniger bewußt ...

Eckert: Dem muß ich widersprechen: Die 68er zweifelten nicht an ihrer persönlichen Zukunft. Sie waren davon überzeugt, daß *sie* es sind, die die neue Welt gestalten werden. Demgegenüber ist die protestierende Jugend heute mit ihrem Slogan „no future" pessimistisch im Hinblick auf die eigene Zukunft, was angesichts der Bevölkerungsentwicklung, der wirtschaftlichen Entwicklung, der Zukunft der modernen Zivilisation insgesamt ja auch nicht unrealistisch ist. Insofern glaube ich, daß sich die teilweise Privilegierung des Jugendalters gegenüber dem Erwachsenenalter, die sich in den 50er und 60er Jahren herausgebildet hat, heute wieder relativiert.

„Die Erweiterung des Jugendalters ist eine schlichte Konsequenz der Erweiterung des Schulsystems"

HK: Vielleicht, Herr Professor Eckert, sollten wir hier fortfahren, schon weil ich trotz meiner Eingangsbemerkung zur Gegenwartsgesellschaft als einer Spätkultur Ihren Pessimismus in bezug auf die Gesamtentwicklung unserer Zivilisation so nicht teilen würde. Aber ich habe schon längere Zeit einen Zwischenruf auf der Zunge, der hier vielleicht deswegen paßt, weil Sie sagen, in den 70er Jahren habe sich eine Grundströmung im Sinne bereits einer Abwendung von der Idolisierung von Jugend entwikkelt. Gab es aber gerade in diesem Jahrzehnt nicht auch Tendenzen, die den Jugendkult, verbunden mit einer Erweiterung des Jugendalters, verstärkten, z. B. die Frauenbewegung, jedenfalls soweit sie emanzipatorisch ist? Man hat den Eindruck, daß hier Jugend geradezu kopiert werde, auch im Sinne des Ausbruchs in die reichere Vielfalt von Selbstverwirklichungsmöglichkeiten, die Jugendlichen zur Verfügung stehen.

Eckert: Die Erweiterung des Jugendalters ist eine schlichte Konsequenz der Erweiterung des Schulsystems und des Bildungssystems insgesamt. Diese gibt immer mehr Menschen die Chance, ihr Verhältnis zu sich selbst, zur Gesellschaft und das Verhältnis der Gesellschaft zur Natur zum Thema zu machen, gleichsam Raum für „Selbstthematisierung" zu gewinnen.

HK: ... nur für Selbstthematisierung oder für Selbstverwirklichung?

Eckert: Selbstthematisierung ist freilich nur *eine* Form von dem, was Menschen als Weg zur Selbstverwirklichung erfahren. Mit ihr aber ist – um das Bildungssystem herum – ein großes reflexives Potential innerhalb der Gesellschaft entstanden. Das bedeutet natürlich auch: Thematisierung der Rollen der Geschlechter. Wir haben eine Untersuchung über junge Ehepaare durchgeführt. Es kam deutlich heraus, daß die Abkehr von traditionellen Mustern im Hinblick auf die Rollen von Mann und Frau abhängig ist von der Länge der Ausbildung. Die Konfession hat nichts zu sagen, Ort und Ortsgröße spielen kaum eine Rolle; der Faktor, der eigentlich den Abbau der klassischen Rollenstereotype am allerstärksten beeinflußt, ist: Ausbildung. In ihr werden offenbar Chancen der Selbstdefinition geschaffen, die von nicht wenigen dann auch wahrgenommen werden. Also: Nicht die Frauenbewegung, sondern die Erweiterung des Bildungssystems verlängert die Jugendphase. Gleichzeitig entstehen hier reflexive Potentiale, die dann auch der Frauenbewegung zugute kommen.

HK: Dennoch – und das muß Ihrer Darstellung der Gründe und Motive nicht widersprechen – besteht der Eindruck, die Frauenbewegung sei jedenfalls in Habitus und Lebensgefühl weitgehend ein Pendant zum heutigen „Jugendstil" und insofern immer noch auch mit ein Ausdruck einer einseitigen Idealisierung jugendlichen Lebensgefühls.

Eckert: Das trifft nur vordergründig zu. Sie haben insoweit recht, als die Frauenbewegung in ihrem Erscheinungsbild heute noch zumeist recht jugendlich aussieht. Aber es kommen gerade im Zuge zu mehr Natürlichkeit (zugegeben ein Element, das auch in der Jugenbewegung eine Rolle spielt) auch wieder Verhaltensweisen zu Ehren, die das klassische Arsenal jugendlicher Verhaltensmuster überschreiten. Zum Beispiel wird das individuelle Alter in der Frauenbewegung nicht mehr kaschiert, die Frauen lehnen es ab, sich so kindlich darzustellen, wie es von den Petticoat-„Puppen" der 50er Jahre erwartet wurde. Die Existenz als Mutter oder als werdende Mutter wird nicht verborgen, sondern eher dramatisiert. Das alles deckt sich mit „Jugendstil" überhaupt nicht.

HK: Um zur Ausgangsfrage zurückzukommen: unser ganzes bisheriges Gespräch war, wenn auch streckenweise unausgesprochen, bestimmt von dem Kontrast: Jugendidolisierung, Jugendimitation auf der einen, ein neues Negativbild in der Jugend von der Wirklichkeit her auf der anderen Seite. Müssen wir das einfach nebeneinander stehenlassen, sind beide Haltungen gleich bestimmend oder

ist letztere zum Teil einfach auch ein Spaltprodukt der ersteren, insofern Idealisierung von Jugend gesellschaftlich auch zur Vergrößerung dessen führt, was Jugend an Negativität zum Ausdruck bringt oder gar darstellt?

Eckert: Hier muß ich zunächst einmal wiederholen, daß ich die zivilisatorische Entwicklung in der Tat für bedrohlich halte, daß ich also etwa die Prognosen, die in dem Report für die Carter-Administration „Global 2000" gestellt worden sind, nicht für unrealistisch und die faktische Entwicklung der Waffentechnologien auch hinsichtlich der tatsächlichen Risiken ihrer Einsetzung für ausgesprochen gefährlich halte. Es kann sein, daß wir Erwachsenen die Bedrohlichkeit dieser Entwicklung durch 35 Jahre Friedenserfahrung in einem stärkeren Maße verdrängt haben als Jugendliche, für die diese Erfahrung nicht mehr so viel bedeutet, weil sie den Krieg vorher nicht erlebt haben.

HK: Kann es nicht aber auch so sein, daß die geschilderten Bedrohungen bewußtseinsmäßig von Jugendlichen gar nicht so vollzogen werden, wie vielfach angenommen wird, sondern daß hier Bewußtsein in sekundärem Sinne über die Medien und über die verschiedenen anderen Ströme sekundärer Bewußtseinsbildung erst „gemacht" wird?

Eckert: Hier ist zu unterscheiden zwischen Prozeß und Ergebnis: Die politischen Entscheidungsprozesse, etwa in der Stadtplanung, sind für Jugendliche schwer durchschaubar; die Zusammenhänge der Weltwirtschaft sind für uns alle nicht ohne weiteres verständlich; und die Logik der Abschreckung ist auch für Wissenschaftler nur noch spieltheoretisch einzuholen. Aber sehr wohl sichtbar oder vorstellbar sind für sie und uns die Resultate, also das, was erreicht oder nicht verhindert werden konnte: die Slumbildung in den Innenstädten, die Kluft zwischen Überfluß und Elend und die mehrfache „Chance", den Erdball in die Luft zu sprengen.

„Wir müssen die Lebenssituationen angehen, in denen sich die Jugendlichen selbst befinden"

HK: ... Ängste werden also um so größer, je deutlicher das mögliche Resultat, je undeutlicher aber die Mechanismen der Entscheidungsfindung erkennbar sind?

Eckert: Genau so sehe ich es. Und das gilt nicht nur für die atomare Rüstung und das Verhältnis zu den Entwicklungsländern, sondern gerade auch für „hautnahe" Fragen: Arbeitslosigkeit, Konkurrenzdruck in der Schule, Wohnungsraumvernichtung usw. Dort aber, wo „Verantwortungsethik" wegen der Anonymität der Vorgänge individuell nicht mehr zum Zuge kommen kann, bleibt in der Ohnmacht oft nur Zynismus – oder aber „Gesinnungsethik" und symbolische Handlung.

HK: Ohne die aus diesem Zusammenhang kommenden Ängste leugnen oder auch nur verharmlosen zu wollen, möchte ich doch fragen, ob Zustände jugendlichen Unbehagens und Tendenzen der Verweigerung nicht noch mehr mittelbare oder auch unmittelbare Reaktion auf die eingangs geschilderten reichhaltigeren Mittel der Lebensgestaltung sind. Eine Gesellschaft, die sehr vieles konsumfertig, abrufbereit hält, weckt bei jungen Leuten nicht nur Freude und Befriedigung, sondern eben auch Langeweile und macht sie dann selbst, vielleicht nicht geistig immobil, aber seelisch antriebsarm.

Eckert: Das muß man noch differenzieren. Die jugendliche Freizeitwelt oder die jugendliche Freizeitkultur hält sehr viele Wahlmöglichkeiten bereit, denen gegenüber z. B. die Existenz etwa eines Büroangestellten ausgesprochen triste erscheinen muß. Wer von Freitagabend bis Sonntagnacht ein freies Leben führen konnte, dem wird der Montagmorgen möglicherweise um so bitterer. Wenn man mit Jugendlichen spricht, reagieren sie häufig sehr aggressiv auf die Verhältnisse im Betrieb und klagen über Demütigungen, Manipulationen und Ausbeutung. Ich nehme ihnen das als ihre Erfahrung ab, glaube aber nicht, daß die betrieblichen Strukturen vor 50 oder auch nur vor 30 Jahren besser und menschenfreundlicher gewesen sind als heute. Vielmehr gehe ich davon aus, daß sie heute anders erfahren werden. Der Gegensatz gleichsam zwischen der „Disco-Welt" und der Arbeitswelt, wie beide sich dem Jugendlichen darstellen, ist schärfer geworden. Und schließlich darf man eines nicht übersehen: Die Aufstiegschancen von Jugendlichen sind heute viel schlechter als etwa vor 15 Jahren.

HK: Das sind sicher einschneidende Veränderungen der Zukunftsperspektiven. Ich frage mich aber, ob nicht gerade bei jüngeren Jugendlichen, ich denke an die Generation der gymnasialen Oberstufe oder auch an manche Jugendliche im Lehrverhältnis, ein sehr viel ursprünglicherer Mangel an Antriebskraft wirksam ist, als er durch Katastrophenangst und schlechte Berufsaussichten entsteht. Ist denn der Eindruck so ganz falsch, daß eine sehr konsumtive Grundorientierung Jugendlicher in besonderer Weise Sinnprobleme schafft mit der Folge, daß die schlechten Zukunftsaussichten als Schutzbehauptung für eine nicht bewältigte Gegenwart dienen? Und noch eins, bestärken wir die Jugendlichen nicht zusätzlich in dieser Art von Problemverarbeitung dadurch, daß wir aus Enttäuschung über das nie einlösbare eigene überpositive Bild von Jugend alles Negative bei ihr überbewerten oder jedenfalls wichtiger nehmen, als es bewußt jedenfalls gemeint ist?

Eckert: Ich glaube, daß die Jugend im Hinblick auf Leistungsbereitschaft überhaupt keine Einheit darstellt, sondern daß in der jugendlichen Freizeitwelt wie auch in der Schule Selektionsprozesse stattfinden, die zu sehr unterschiedlichen Gruppen von Jugendlichen und später auch Erwachsenen führen. Es ist klar, daß heute im Bildungssystem größere Konkurrenz herrscht als früher. Das hängt mit der Ausweitung der Chancengleichheit zusammen. Je mehr Leute in das Schulsystem eingeschleust werden, und je knapper freie Positionen in den Spitzen der gesell-

schaftlichen Schichtungspyramide sind, um so stärker wird die Konkurrenz. Und überall, wo es Konkurrenz gibt, gibt es Gewinner und Verlierer. Wir erzeugen heute sowohl erfolgreiche und darum dann auch weiterhin erfolgsmotivierte Schüler und daneben aber auch immer mehr Schüler, die in der Konkurrenz, in den Ausscheidungswettbewerben Mißerfolg hatten und deren Angst dann weiteren Mißerfolg nach sich zieht. Erfolg oder Mißerfolg bleiben uns ja nicht äußerlich. Sie wachsen uns zu und beeinflussen unsere Identität. Insofern glaube ich, daß es sehr unterschiedliche Sorten von Jugendlichen gibt. Darunter ist sicher eine beträchtliche Gruppe, die sich selbst als erfolglos erlebt hat und darauf dann genau so antwortet, wie Sie es beschrieben haben. Aber ich glaube nicht, daß man diese Gruppe zur Jugend insgesamt verallgemeinern darf. „Jungmanager" und „No-Future-People": Beide werden in unserem Schul- und Freizeitsystem erzeugt – und zwar systematisch.

HK: Aber liegt ein Teil der Problematik nicht gerade darin, daß über die Prozesse der öffentlichen Meinungsbildung die beschriebenen Erfolglosengruppen verallgemeinert werden und – oder sehe ich das falsch? – in ihrem Verhalten nochmals verstärkt werden, indem man ihnen die Ausweglosigkeit ihrer Lage über das Mikrophon noch einmal drastischer schildert oder sie entsprechend danach abfragt, als es der tatsächlichen Situation entspricht?

Eckert: Generell prämiert das System der Massenmedien nicht die Regel, sondern die Ausnahme mit Aufmerksamkeit. Und genau wie das Protestverhalten (das ich ja nicht eigentlich als resignativ bezeichnen würde) über die Medien verstärkt wird, wird in anderen Sendungen, die stärker mit den Problemen der Arbeitslosigkeit befaßt sind, provozierendes Desinteresse, provozierende Hoffnungslosigkeit zur Attitüde verstärkt und bestimmt dann die Perzeption. Aber Arbeitslosigkeit, Drogen und Heimatlosigkeit von Jugendlichen gibt es auch unabhängig von ihrer Darstellung. Zynisch wäre doch wohl die Behauptung, nicht die Not, sondern nur ihre Darstellung sei das Problem ...

HK: Wenn ich an das zurückdenke, was Sie über den schärfer gewordenen Gegensatz von Freizeitwelt und Arbeitswelt gesagt haben, dann zeigt sich darin wohl auch ein beträchtlicher Wandel in den Werthaltungen. Das kann sowohl positiv oder negativ sein. Liegt aber gerade im Umgang mit Heranwachsenden und jungen Menschen das vorrangige Problem nicht darin, daß nicht nur Werthaltungen weniger tradiert werden, sondern daß Jugendlichen vielfach das pädagogische Korrektiv fehlt? Die Folge scheint mir häufig eine übermäßige Politisierung von Jugendfragen zu sein. Manches Problem, das vielleicht durchaus die Chance hätte, in der Kinderstube gelöst zu werden, erhält so oft eine übermäßige und durchaus fragwürdige politische Bedeutung.

Eckert: Werte kann man nicht verschreiben, Werte kann man auch nicht pädagogisch „implantieren". Unsere Werte hängen sehr eng zusammen mit der jeweiligen Lebenssituation, mit Erfahrungen, die wir gemacht haben, mit Ängsten und Hoffnungen, die dabei entstanden sind. Es ist wahrscheinlich auch durch mutige Erziehung kaum möglich, die leistungsbezogenen Werte der Aufbaugeneration an die jungen Leute weiterzuvermitteln. Denn in der von ihnen erfahrbaren Lebenssituation brauchen sie diese Werte nicht so wie diejenigen, die in Schwarzmarkt und Trümmerbergen ihr Fortkommen suchen mußten und es im Marshallplan-Boom dann fanden. Auf dem Kongreß „Eine Generation später" hat z. B. Hermann Lübbe beklagt, daß gerade leistungsbezogene Werte erodieren. Darauf antwortete Bernhard Bueb, Leiter des Landschulheims Salem, aus seiner Erfahrung ebenso plausibel: Wenn man Jugendliche in entsprechende Lebenssituationen versetzt, dann eignen sie sich genau die Werte an, die von Lübbe vermißt wurden. Wenn man also diesbezüglich Sinnvolles tun will, muß man die Lebenssituation angehen, in der die Jugendlichen selbst sich befinden, und dann für deren Situation eine plausible bzw. sinnstiftende Handlungschance finden. Es können nicht von außen Werte „angesonnen" werden.

„Wenn man generelle Ratschläge geben will, muß man erst einmal berücksichtigen, daß die Erziehungsmacht der Familie abgenommen hat"

HK: Darauf wollte ich auch gar nicht hinaus. Ich möchte keine Werte implantieren, und natürlich sind Werte auch situationsabhängig. Aber gibt es selbst in einer Zweigenerationenfamilie nicht genügend „normale" Lebenssituationen, in denen Jugendliche im Umgang mit Erwachsenen Werthaltungen einüben können? Und wenn Sie sagen, die leistungsbezogenen Werte der 50er Jahre können nicht mehr tradiert werden, weil sie so nicht mehr gebraucht werden, dann wollten Sie vermutlich nicht sagen, daß leistungsbezogene Werte in unserer Gesellschaft überhaupt nicht gebraucht werden ...

Eckert: Nein, keineswegs, die werden sehr wohl gebraucht, aber sicherlich nicht von solchen Jugendlichen, denen man gar keine Chance zur Leistung gibt.

HK: ... aber es gibt doch auch Phänomene einer generellen Leistungsverweigerung, die zwar beklagt, aber im öffentlichen Bewußtsein einfach hingenommen werden, ohne daß viel nach deren pädagogischem Hintergrund gefragt würde. Müßte hier der pädagogische Spielraum nicht besser genutzt werden durch schrittweise Einübung?

Eckert: Ja, aber durch die Herstellung von realen Lebenssituationen und nicht durch preußische Rhetorik oder besser: rhetorisches Preußentum. Deshalb glaube ich z. B., daß man es sich nicht leisten kann, Jugendarbeitslosigkeit weiter ansteigen zu lassen, sondern daß man zu neuen Mitteln greifen muß, damit Jugendliche erfahren, daß ihre Leistung auch gebraucht wird; damit sie etwas schaffen können, das ihnen selbst und anderen als sinn-

voll erscheint. In der Arbeitslosigkeit vor einem halben Jahrhundert hat der Soziologe Rosenstock-Huessy mit dem schlesischen Wandervogel die freiwilligen Arbeitsdienste begründet. Das war eine sinnvolle Sache, selbst wenn sie durch die Nazis in Arbeitszwang verwandelt wurde und darum der Begriff heute tabuisiert ist. In dem Moment, wo reale Handlungsmöglichkeiten bestehen, werden Jugendliche, die noch nicht völlig demoralisiert sind, auch entsprechende Leistungswerte wieder aufbauen. Dann kann man auch mit Erfolg an solche Werte appellieren. Sie können das bei den „Instandbesetzern" beobachten, die sich illegal ihren „Sinn" in Form von Mauerwerk und Wasserleitungen schaffen.

HK: Auch auf die Gefahr hin, jetzt impertinent zu sein; wäre mehr Prophylaxe nicht hilfreicher als so manche trotz ihres relativen Nutzens etwas künstlich anmutende Therapie? Ich würde nochmals unterstreichen, was Sie sagten: Wertevermittlung bzw. die Praktizierung von Werten ist situationsabhängig. Und natürlich gibt es Funktionslücken im Primärbereich, in Familie, Schule, Nachbarschaft usw., die Erfahrbarkeit und Einübung erschweren. Aber Mitmenschlichkeit z. B. kann man eigentlich in jeder menschlichen Gemeinschaft lernen. Es müssen ja nicht gerade wirtschaftsbezogene Leistungswerte sein ...

Eckert: Ich bin mir ganz sicher, daß junge Menschen überall dort, wo Situationen hergestellt werden, in denen sie den Sinn von Solidarität, von Mitmenschlichkeit, von Hilfe, von Einsatz unmittelbar erfahren können, auch darauf eingehen. Viele von ihnen engagieren sich ja in einem erstaunlichen Maße und mit großer Selbstverständlichkeit nicht nur in Dritte-Welt-Läden oder Demonstrationen, sondern z. B. auch im Umgang mit Kranken und Behinderten. Wenn zudem, wie ich glaube, das überkommene „Erziehungskartell" aus Familie, Nachbarschaft, Kirche, Schule und Betrieb Erziehungsmacht verloren hat gegenüber der sehr diffusen Welt der Massenmedien, der Wirtschaftswerbung und der Jugendkulturen – dann werden Aufforderungen an die Familien oder an die Kirche oder an die Schule, hier mehr zu tun, vielfach ins Leere gehen. Selbstverständlich kann man Eltern, die ihre Kinder einfach laufen lassen, sagen, so geht es nicht. Aber vielfach sind Eltern ohnmächtig gegenüber dem, was läuft, weil andere Erziehungseinflüsse stärker sind und weil die Kinder sich schon sehr früh aus dem Zusammenhang der Familie herauslösen.

HK: Aber es gibt auch genügend Beispiele von Familien mit noch ausreichender Bindungskraft ...

Eckert: Ganz sicher, wenn man aber generelle Ratschläge geben will, muß man erst einmal berücksichtigen, daß die Erziehungsmacht der Familie insgesamt abgenommen hat. Ein Schulsystem läßt sich nicht auf den „guten" Lehrer gründen, der es „dennoch" schafft, die Schüler zu motivieren; die Familienerziehung generell nicht auf die „intakte" Familie, die die Balance zwischen innerem Halt und äußerer Freiheit zu wahren weiß.

„Hinter den neuen Erfahrungen tauchen wieder alte Fragen auf"

HK: Um nochmals zum Ausgangspunkt, Verherrlichung der Jugend und Ängstigung durch sie zurückzukehren: Ist ein Erklärungsgrund für die Idealisierung der Jugend wie der Verhinderung einer sachgemäßen Auseinandersetzung mit ihr auch immer noch ein kaum kaschiertes Unterlegenheitsgefühl Erwachsener gegenüber Jugendlichen wegen des raschen technischen und gesellschaftlichen Wandels? Junge haben da trotz des Aufkommens einer antitechnischen Grundstimmung weniger Anpassungsschwierigkeiten, kommen leichter mit als ältere. Das läßt neidvoll, aber auch besorgt auf die Jungen schauen.

Eckert: Ich bin skeptisch gegenüber diesem Gedanken, soweit er den Aspekt Technik betrifft, weil hier die Erwachsenen in der Regel aufgrund ihrer Berufspositionen doch einen stärkeren Zugriff haben. Es könnte natürlich sein, daß in einzelnen Bereichen die Aufnahmekapazität Jugendlicher den Erwachsenen davonläuft, daß sich im Umgang mit Mikroprozessoren der 14jährige Sohn schon besser auskennt als dessen Vater, der als Ingenieur in der entsprechenden Firma arbeitet. Da steht natürlich der Vater etwas staunend und leicht resignativ davor. Aber ich glaube nicht, daß sich das verallgemeinern läßt.

HK: Eine letzte Frage: Hat Verherrlichung der Jugend und Ängstigung durch sie, Maßstäblichkeit der Jugend für alle Lebensalter und Bereiche nicht auch etwas mit der Verdiesseitigung des Lebenssinnes zu tun? Für eine radikal diesseitig orientierte Gesellschaft ist wohl nur natürlich, daß sie sich auf Jugend fixiert und Alter oder gar Krankheit und Leid tabuisiert. Denn Alter hat diesseitig gesehen keine Zukunft. So wären Jugendkult und Jugendlichkeitswahn ein Ausdruck versteckter Selbstwert- und Selbsterhaltungsprobleme ...

Eckert: Vermutlich ist die Verdiesseitigung des Lebenssinnes selbst von dem größeren und reichhaltigeren Angebot an Lebensmöglichkeiten verursacht. Ganz unterschiedliche – ästhetische, erotische, intellektuelle, sportliche, politische – Erfahrungsmöglichkeiten; die Begegnung mit uns selbst, mit anderen Menschen, mit anderen Ländern und Kulturen mag uns in Atem halten. Wir leben – nicht nur wirtschaftlich – in einer reichen und kulturell produktiven Zeit. Darf ich diese Situation etwas karikieren: Um einer öden Nachbarschaft zu entrinnen, muß sich uns nicht mehr der Himmel im barocken Deckengemälde der Dorfkirche öffnen.
Ich glaube aber, und dafür scheint mir der Entwicklungsweg vieler Jugendlicher doch deutliche Hinweise zu geben, daß gerade hinter all diesen neuen Erfahrungen auch wieder alte Fragen auftauchen. Gerade sie dringen durch das reichhaltiger gewordene Diesseits hindurch zu transzendenten Fragen. Die Konjunktur von Meditation, die Hinwendung zu Sinnfragen scheint mir doch so etwas wie eine zeitgeschichtliche Wende anzukündigen.

HK: Kippt hier wirklich schon eine kulturelle Entwicklung um oder handelt es sich nicht vielmehr um eskapistische Varianten einer – verzeihen Sie, wenn ich den Ausdruck nochmals gebrauche – konsumtiv sich verbrauchenden Spätkultur?

Eckert: Das ist das alte Problem: wann Quantität in Qualität umschlägt. Die Faszination des Diesseits hat ihre Grenzen, auch wenn es da und dort quasi religiöse Funktionen übernommen hat. Wenigstens atmosphärisch scheint sich etwas zu verändern. Die Fragwürdigkeit einer nur weltimmanenten Sinnorientierung wird gerade angesichts greifbar werdender Bedrohungen größer. Aber auch davon abgesehen scheinen mitten in aller Diesseitskultur wieder Fragen an das Jenseits dieser Kultur hochzukommen. Und auch das ist keineswegs geschichtlich etwas Einmaliges, wenn Sie etwa an Buddha oder an Franziskus denken. *Gerade* die intensive Erfahrung des Diesseits hat immer wieder zur Thematisierung von Leiden und Tod und deren Bewältigung geführt – und damit über sich selbst hinaus. Ich habe den Eindruck, daß diese geschichtliche Erfahrung sich gegenwärtig wieder bestätigt.

Dokumentation

Die Frau in Kirche und Gesellschaft

Ein Wort der deutschen Bischöfe

Aus Raumgründen konnten wir in den vorausgegangenen Heften das auf ihrer Herbstvollversammlung verabschiedete Dokument „Zu Fragen der Stellung der Frau in Kirche und Gesellschaft" (vgl. HK, November 1981, 592) nicht veröffentlichen. Wegen der sicher langfristigen Bedeutung des Themas und des relativ starken Echos, das das während fast vier Jahren vorbereitete Papier in der Öffentlichkeit gefunden hat, holen wir die Veröffentlichung des Wortlauts hier nach.

I. Herausforderung der Zeit – Herausforderung des Glaubens

In der Enzyklika „Pacem in terris" (1963) hat Papst Johannes XXIII. drei besondere Merkmale unserer Gegenwart als Zeichen der Zeit gewertet.

Neben der Arbeiterfrage und den Problemen der Entwicklung der Völker nennt er die Tatsache, daß die Frau „sich ihrer Menschenwürde ... immer mehr bewußt wird" und teilnimmt am öffentlichen Leben (Verlautbarungen des Apost. Stuhls Nr. 23, S. 22, Nr. 41). So stellt er die in allen gesellschaftlichen Schichten, in allen Völkern, Kulturen und Religionen zu beobachtende Entwicklung zur vollen Gleichberechtigung der Frau und ihrer Teilhabe und Mitverantwortung in allen Bereichen des Lebens nicht nur als gesellschaftlich bedeutsame Veränderung fest, sondern als ein „Zeichen", durch das Gott in der Geschichte unserer Zeit wirkt und gläubige Antwort verlangt. Zu dieser Antwort ist in besonderer Weise die Kirche aufgefordert.

Die Geschichte der Menschheit und der Kirche lehrt uns, wie entscheidend es davon abhängt, daß die Frau die Gleichheit ihrer Würde und die Eigenart ihres Frauseins wahren, entfalten und in die Gestaltung von Gesellschaft und Kirche einbringen kann. Die Schöpfungs- und Erlösungsordnung verpflichtet die Kirche und alle Christen, sich mit ganzer Kraft für diese Aufgabe einzusetzen. Gerade in den tiefgreifenden Wandlungen unserer Epoche gehört die Stellung der Frau in Gesellschaft und Kirche zu den besonders drängenden Fragen und Problemen. Darum hat Papst Johannes Paul II. während seiner Deutschlandreise die Gläubigen unseres Landes aufgerufen: „Schenkt ihr der Frau in unserer Gesellschaft und Kirche jene Bedeutung und jene Beachtung, die sie ihren hohen Auftrag erfüllen lassen für ein wahrhaft menschliches und christliches Leben" (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 25, S. 154/155).

Sicher gab es in früheren Jahrhunderten große Frauengestalten und Gemeinschaften (weibliche Orden, Beginen-Bewegung, Adelstiftungen), die für unser Volk in den Bereichen von Erziehung, Diakonie, Politik und Kirche entscheidend gewirkt haben. In den letzten 200 Jahren ist eine breite „Frauenbewegung" entstanden, d.h. Frauen, Frauengruppen und Frauenverbände kämpfen seither um die Anerkennung der vollen und gleichen Würde der Frau, um ihre Anerkennung und Mitverantwortung im öffentlichen Leben. Diese Frauengruppen kamen zumeist aus der Arbeiterschaft, aus bürgerlichen und intellektuellen Schichten. Sie orientierten sich je nach ihrer Herkunft an liberalem, humanistischem oder marxistischem Gedankengut. Von großer Bedeutung im Rahmen der Frauenbewegung waren die Frauen, Frauengruppen und Frauenverbände, die sich, vom Evangelium geleitet, aus christlicher Verantwortung für die Belange der Frau einsetzten. Die Bestrebungen aller dieser Frauen führten von der Forderung nach gesetzlicher und politischer Gleichberechtigung zum Anspruch auf wirtschaftliche, soziale und kulturelle Gleichstellung. Heute geht es nicht mehr nur um den gleichberechtigten Platz der Frau in der Welt der Männer, sondern darüber hinaus um die kritische Auseinandersetzung mit einer überwiegend von Männern geprägten Gesellschaft. Es geht den Frauen heute um den Aufbau einer Gesellschaft, in der Mann und Frau gleichberechtigt zusammenleben und -arbeiten, in gemeinsamer Verantwortung für die Zukunft einer menschlicheren Welt.

Die Kirche lebt in der Welt und mit der Zeit. Sie kann und darf an dieser Bewegung nicht vorbeigehen. Das II. Vatikanische Konzil, Päpste, Bischöfe, Bischofskonferenzen und Synoden haben sich daher zunehmend mit den Fragen der Stellung der Frau

in der Gesellschaft befaßt. Ihre Überlegungen gipfeln in der Feststellung der „grundlegenden Gleichheit aller Menschen" und in der Forderung, „jede Form einer Diskriminierung in den gesellschaftlichen und kulturellen Grundrechten der Person" zu überwinden und zu beseitigen, „da sie dem Plane Gottes widerspricht" (Gaudium et spes, Nr. 29). Das gilt für die Entwicklung in der Gesellschaft wie in der Kirche. Katholische Frauen, Frauengruppen und Frauenverbände haben den Anstoß gegeben und sich unermüdlich dafür eingesetzt – wir stellen dies anerkennend und dankbar fest –, daß Frauen in der Kirche pastorale Aufgaben übernehmen.
Heute sind Frauen aktiv beteiligt in Verkündigung, Liturgie, in sozial-caritativen Aufgaben und Katechese. Sie arbeiten engagiert und partnerschaftlich in allen Bereichen kirchlichen Dienstes mit.

Die Kirche erkennt den Zusammenhang der gesellschaftlichen Entwicklung mit den Entwicklungen in der Kirche, wenn sie feststellt und zugleich fordert: „Da heute die Frauen eine immer aktivere Funktion im ganzen Leben der Gesellschaft ausüben, ist es von großer Wichtigkeit, daß sie auch an den verschiedenen Bereichen des Apostolates der Kirche wachsenden Anteil nehmen" (Dekret über das Apostolat der Laien, Nr. 9). Im letzten geht es darum, daß sich die Kirche gemäß dem Auftrag ihres Stifters immer mehr zu dem einen Volk Gottes entfaltet, in dem Männer und Frauen, jeder Einzelne und alle zusammen je auf ihre Weise teilhaben am Prophetenamt, am Priesteramt und Hirtenamt Jesu Christi.
Wenn wir die Zeichen der Zeit als Anruf Gottes in unserer Zeit verstehen, dann wird unsere Antwort auch eine Antwort aus unserem Glauben sein. Alle praktischen Konsequenzen finden durch diesen gemeinsamen Glauben Orientierung und ihre Dynamik. Wir Bischöfe möchten mit diesem pastoralen Wort die Frauen ermutigen und bestärken, ihre Verantwortung genauso wie in der Familie, auch im öffentlichen Leben, in Staat, Gesellschaft und Kirche wahrzunehmen und den ihnen heute möglichen Beitrag zu leisten.

II. Grundlegende Perspektiven

Das Welt- und Menschenbild des Christen ist von der Geschichte Gottes mit den Menschen bestimmt, wie sie in der Heiligen Schrift bezeugt wird. In biblischen Gestalten wie Abraham und Sara, Debora und Rut, David und Salomo, Maria und Marta, den Frauen am Grabe, besonders in Maria, der Mutter des Herrn, und in den vielen Heiligen der Kirche sehen wir die Züge Gottes immer neu aufleuchten. Die unbegreifliche Größe und Bedeutung, die Gott den Menschen, die er geschaffen und gebildet hat, zumißt, erfüllt uns immer mit Staunen und ehrfürchtiger Dankbarkeit. Die Schöpfungs- und Erlösungswirklichkeit des Menschen ist im biblischen Sinn in einer Kurzform so zu beschreiben: Der Mensch ist von Gott – als sein Abbild – auf ihn hin erschaffen zu seinem Lob und seiner Verherrlichung und als sein Partner zum Gestalten der Erde berufen und bevollmächtigt. Diese Einheit mit Gott hat der Mensch in einer selbstsüchtigen Tat zerbrochen. In Jesus Christus und durch seine Erlösungstat hat Gott die Menschen aus der Verfallenheit des Todes und der Sünde jedoch endgültig befreit und zur Freiheit der Kinder Gottes und zu Miterben des Himmelreiches berufen.

Dies sind nach christlicher Überzeugung grundlegende Perspektiven menschlicher Wirklichkeit. Wir sehen sie in der Geschichte der Menschheit immer wieder aufgegriffen und entfaltet. Erkenntnisse der Humanwissenschaften haben sie in vielfältiger Weise erhellt. Andererseits kann nicht übersehen werden, daß es auf diesem Wege und gerade heute auch in unserem Kulturkreis Irrwege und Rückschläge gibt. Die Kirche hat darum immer wieder neu die Aufgabe, den Bezug zwischen der Überlieferung der göttlichen Offenbarung und den Erkenntnissen der jeweiligen Zeit herzustellen.

1. Mann und Frau sind gleich als Person

Die biblische Schöpfungsgeschichte leitet uns an, Mann und Frau als Abbild Gottes zu sehen. Wir lesen es am deutlichsten im ersten Schöpfungsbericht: „Gott schuf also den Menschen als sein Abbild; als Abbild Gottes schuf er ihn. Als Mann und Frau schuf er sie" (Gen 1,27). Mit den Schöpfungsberichten sagt uns die Bibel nicht, wie Gott naturgeschichtlich Erde und Mensch geschaffen hat, sondern wie er zum Menschen steht, welche Beziehung zwischen Gott und Mensch besteht, wie der Mensch von Gott gemeint ist. Der Mensch als geistbestimmtes und leiblich verfaßtes Wesen ist „Abbild Gottes". Er ist auf ihn hörendes, ihn verstehendes, antwortendes und wirkendes Geschöpf, so wie Gott der rufende, liebende, wirkende Schöpfer ist. Dies alles – Abbild Gottes – ist die Frau ebenso wie der Mann, wie er geschaffen, wie er von Gott geliebt und gerufen. So sind Mann und Frau von Gott her gleich und auf ihn hin gleich. Sie sind gleich in ihrer Würde als Gottes Geschöpfe, aber auch gleich in ihrem Elend, wenn sie sich Gott verweigern.
Auf die folgenschwere Verweigerung des Menschen Gott gegenüber, die uns in den biblischen Geschichten vom Sündenfall, vom Brudermord und vom Turmbau zu Babel vor Augen gestellt werden, hat Gott immer neu mit seiner erbarmenden Liebe geantwortet. Nach der Erzählung von der Sintflut hat Gott mit den Menschen einen Bund geschlossen und ihnen versprochen, nie wieder alles Leben auf Erden zu vernichten. Durch die Sendung seines Sohnes, Jesus Christus, hat er schließlich alle ihre Schuld getilgt und die Herrschaft des Todes über sie gebrochen.

Durch eine Frau, Maria, die ganz offen war für Gott und seinen hl. Geist, ist Gottes Sohn Mensch geworden. Jesus hat in seinem Leben die Erlösungsbotschaft in der gleichen Fülle Männern wie Frauen zugesagt. Er hat – ganz ungewöhnlich für die Zeit, in der er gelebt hat – Frauen und Männer in seine Nachfolge und Jüngerschaft berufen. Durch seinen Opfertod am Kreuz hat er allen Menschen die gleiche, vollständige Erlösung von Sünde und Tod erwirkt. – Frauen waren die ersten Zeugen seiner Auferstehung. – Beim Pfingstfest wurde der Geist Gottes auf Frauen und Männer ausgegossen. – In den paulinischen Gemeinden wurden Frauen als Dienerinnen der Gemeinde und Mitarbeiterinnen in Jesus Christus (Röm 16,1 und 3) bezeichnet. So verkündet dann Paulus im Galaterbrief diese beglückende, Mann und Frau, Juden und Heiden, Machthaber und Sklaven befreiende Botschaft mit dem Satz: „Es gibt nicht mehr Juden und Griechen, nicht Sklaven und Freie, nicht Mann und Frau; denn ihr alle seid ‚einer' in Christus Jesus" (Gal 3,28).

So ist also jeder Mensch, Mann und Frau, Gottes Abbild und Gleichnis, von Christus erlöst und mit ihm und durch ihn in Gottes ewiges Leben gerufen. Jeder Mensch ist damit unmittelbar zu Gott. Auf diese Unmittelbarkeit zu Gott gründet sich auch die Würde jedes Menschen, die Würde des Personseins. Es ist eine von der Lehre der Kirche seit jeher vertretene Glaubensaussage, daß die Frau in gleicher und ebenbürtiger Weise wie der Mann Person ist. Die Würde des Personseins bedeutet, daß Mann und Frau ihren Wert in sich haben, daß ihr personales Dasein nicht Mittel zum Zweck ist. Dieser hohen Würde kann die Frau gerecht werden in Ehe und Mutterschaft oder alleinstehend, als

Hausfrau, als erwerbstätige Frau und im Engagement einer politischen Aufgabe, mitten im Alltag der Welt oder in der Stille eines beschaulichen Ordens.

Jeder Mensch ist Person, das Kind wie der Greis, der geistig Behinderte wie der Geniale, der Mann wie die Frau. In ihrer personalen Würde sind sie gleich. Aus dieser grundlegenden Wahrheit der personalen Würde und Gleichheit eines jeden Menschen heraus tritt die Kirche ein für den Schutz des ungeborenen Kindes im Mutterleib und für eine wahrhaft menschenwürdige Behandlung des Schwerbeschädigten und Behinderten. Sie wendet sich gegen Euthanasie und gegen jede Diskriminierung von Menschen, „sei es wegen des Geschlechtes oder des gesellschaftlichen Ranges" (Pacem in terris, Nr. 43).

Weil Gott auf jeden einzelnen Menschen in Liebe schaut, liegt Gottes Glanz auf ihm. In der Geschichte der Menschheit wie auch in der Geschichte der Kirche und der Theologie ist diese grundlegende Wahrheit nicht immer vollständig erkannt, noch weniger gelebt worden. In den verschiedenen Zeiten und Kulturen und unter den unterschiedlichsten gesellschaftlichen Verhältnissen hat es aus vielen Gründen Unterdrückung und Diskriminierung der Frau gegeben. Aber die Wahrheit von der gleichen personalen Würde von Mann und Frau ist in der Kirche nie völlig verdunkelt worden. Wir erkennen mit Papst Johannes XXIII. ein vom Geist Gottes bewirktes, neues Aufleuchten dieser Wahrheit, wenn Frauen sich heute ihrer personalen Würde mehr bewußt werden, nach Gleichberechtigung streben und wenn sie mehr und mehr am öffentlichen Leben teilnehmen. Aus diesem neuen Selbstverständnis der Frauen und den daraus folgenden Anfragen an die Strukturen und Verhältnisse in unserer Zeit, die dem entgegenstehen, erwachsen manche Probleme, Konflikte und Übertreibungen. Im Leben des Einzelnen und im Zusammenleben von Männern und Frauen entstehen viele Fragen und Ratlosigkeiten, in denen zu Recht von der Kirche Stellungnahme, Hilfe und Wegweisung erwartet werden. Aber auch die Kirche ist in ihrer zeitlichen und menschlichen Gestalt geprägt von zeitlichen Bedingungen und Verhältnissen. So muß und will sie im Blick auf die eben erörterte, von ihr vertretene und geglaubte Wahrheit, daß die Frau in ebenbürtiger Weise Person ist, die daraus folgenden Konsequenzen für die Gesellschaft heute und ihre eigenen Verhaltensweisen neu überdenken.

Das Personsein des Mannes ist nicht identisch mit den Funktionen, die er als Erwerbstätiger, als Vater, als Politiker oder als Künstler erfüllen mag. Es übersteigt alle seine Aufgaben, so sehr er darin aufgehen oder sich damit identifizieren mag. So übersteigt auch das Personsein der Frau alle Lebensvollzüge, in denen sie sich voll und ganz einbringen kann als Ledige, Hausfrau oder Mutter, Erwerbstätige, Ordensfrau oder Politikerin. Aus dem gleichwertigen Personsein von Mann und Frau folgt, daß beide in personaler Verantwortung gleich bedeutungsvoll an der Gestaltung und Ausprägung von Kirche und Gesellschaft mitwirken sollen.

Das Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland hat aufgrund der gleichen Personwürde von Mann und Frau den Grundsatz der Gleichberechtigung festgestellt. Dieser Grundsatz garantiert Männern und Frauen das gleiche Recht auf Bildung und Ausbildung, die gleiche Freiheit in ihrer Lebensentscheidung und die gleiche Wahlmöglichkeit für Beruf, Ehe, Wohnort und das religiöse Bekenntnis. Trotzdem gibt es im gesellschaftlichen Bereich noch manche Ungerechtigkeiten. So ist es z. B. noch immer nicht gelungen, für Männer und Frauen gleichen Lohn bei gleichwertiger Arbeit sicherzustellen. Erwerbsarbeit wird immer noch zu Unrecht höher bewertet als Hausarbeit.

Mit Aufmerksamkeit und Sorgfalt beobachtet darum die Kirche die Verhältnisse in Wirtschaft und Gesellschaft. Sie nimmt Einfluß auf die Entwicklung von Gesetzesvorlagen, die das Leben der Frauen betreffen. Sie macht sich zum Anwalt für die Frauen; sie lehnt jede Benachteiligung ab und setzt sich für die Verwirklichung der Menschenrechte der Frau ein.

Im Leben der Kirche haben Frauen eine Fülle von Aufgaben und Diensten übernommen. Dennoch wird ihre Tätigkeit noch vielfach von manchen Gemeindemitgliedern und Amtsträgern geringer bewertet und eingeschätzt als die der Männer. Im Beschluß der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland „Die pastoralen Dienste in der Gemeinde" (3.2.2) wird dies festgestellt und auf eine notwendige Änderung des Bewußtseins in den Gemeinden hingewiesen.
Wenn auch seitdem schon manch guter Schritt getan worden ist, bleibt die Aufgabe, daß die Frau in der Kirche noch deutlicher und gerechter in die Verantwortung einbezogen wird, die allen Christen für das kirchliche Leben aufgetragen ist.

2. Männer und Frauen sind in der Ausprägung ihres Menschseins verschieden

Wir kommen zurück auf den Schöpfungsbericht, der klar und eindeutig feststellt, daß Gott „den Menschen" in zweierlei Ausprägung geschaffen hat: „Als Mann und als Frau schuf er sie". Es gibt nicht „den Menschen", es gibt ihn nur als Frau und als Mann, beide „als sein Abbild". Personsein und Menschsein sind im Hinblick auf Wert und Würde gleich, aber in der Ausprägung verschieden, männlich und weiblich. Wenn beide, Mann und Frau, als Gottes Abbild geschaffen sind, dann läßt sich daraus eine Aussage über Gott selbst ableiten: „Er ist unser Vater, mehr noch, er ist uns auch Mutter", wie Papst Johannes Paul I. gesagt hat (Ansprache vom 10. 9. 1978). Auch die Bibel hat an vielen Stellen Gottes Wirken und Handeln als mütterlich beschrieben. Die Frau ist darum nicht nur in ihrem Personsein, sondern auch in ihrem Frausein Gottes Abbild.

Zu allen Zeiten haben die Menschen gespürt, welch ein Wert in der Verschiedenheit von Mann und Frau liegt. Männer und Frauen standen darum immer vor der Aufgabe, sich als Mann oder als Frau zu verwirklichen. Die Ausprägung des Frauseins und des Mannseins war dabei großen kulturgeschichtlichen Wandlungen unterworfen. Oft sind ohne Beachtung dieses kulturgeschichtlichen Wandels von der Frau verwirklichte Verhaltensweisen als nur ihr zukommende „Tugenden" und „Werte" dargestellt worden, ebenso wie die vom Mann verwirklichten Verhaltensweisen oft als typisch männliche Werte hingestellt wurden.
Als typische Wesensmerkmale des Mannes galten z. B. Aktivität, kämpferische Durchsetzungskraft, Sachlichkeit, schöpferische Fähigkeiten und abstraktes Denkvermögen. Der Frau sollten dagegen Bewahren, Behüten, Umsorgen, Einfühlungsvermögen und Gefühlsstärke allein wesenseigen sein. Solche einseitigen Typisierungen gelten heute als problematisch. Viele Frauen, mitunter auch Männer, empfinden diese Sicht als einengend, als Beschneidung ihrer vielfältigen Anlagen und Fähigkeiten und als Verkürzung ihres Menschseins.
Der Mensch ist nicht ein bloßes Naturwesen, sondern kulturell formbar, anpassungsfähig und entwicklungsbedürftig. Auch das Mann- und Frausein bedarf der Kultivierung. Es kann sich unter offenen, gesellschaftlichen Bedingungen entfalten und sogar ausgebildete menschliche Fähigkeiten des je anderen Geschlechts integrieren, ohne dadurch die geschlechtliche Akzentuierung zu verraten oder zu verlieren. Durch eine solche Ausfaltung und

Entwicklung können Frauen wie Männer zu einer volleren und reiferen Menschlichkeit gelangen.

Es wäre jedoch falsch, alle Unterschiede zwischen Frauen und Männern nur als kulturgeschichtlich bedingt anzusehen. Die Eigenarten von Mann und Frau gründen auch auf naturgegebenen, leiblichen Unterschieden. Sie können in einer christlichen Anthropologie nicht als rein biologisch und für die Person unwesentlich bezeichnet werden. Denn nach christlichem Verständnis sind Leib und Seele auf das engste miteinander verbunden. Der Leib ist Ausdrucksgestalt der Seele. Frausein und Mannsein sind also ganzheitliche, leibseelische Wirklichkeiten. Dies zu leugnen wäre eine neue Leib- und Geschlechtsfeindlichkeit, wie sie in manchen Formen der Emanzipationsphilosophie festzustellen ist. Wenn in der leibseelischen Einheit des Menschen seine Geschlechtlichkeit ebenso zum Ausdruck kommt wie seine Individualität, dann hat die leibliche Anlage zu Mutter- oder Vaterschaft ihre Entsprechung im geistig-seelischen Bereich. Dann sind Vatersein und Muttersein nicht nur biologische Vorgänge, sondern sie nehmen den ganzen Menschen in Anspruch und prägen seine Wirklichkeit und seine Verhaltensweisen.
In diesem Sinn ist es zu verstehen, wenn wir sagen: Die schöpfungsgemäße Berufung von Frau und Mann ist die Berufung zum Dienst am Leben. Anders als der Mann hat die Frau durch die Disposition zum Muttersein ihre besondere innere Bereitschaft und Befähigung zu diesem Dienst. Jeder Mensch wird von einer Mutter geboren, erfährt die tiefe Verbindung zwischen Mutter und Kind, erlebt seine Abhängigkeit von der Zuwendung der Mutter, die ihn nährt, pflegt und zur Selbständigkeit führt. So wird die Würde und Bedeutung des Mutterseins jedem Menschen und jeder Generation unauslöschlich eingeprägt. Im Bild der Eva als „Mutter des Lebens" haben Theologie, christliche Kunst und Literatur die Würde, Schönheit und Kraft des Mutterseins dargestellt.

Die Berufung zum Muttersein ist schon im Alten Testament in einem sehr umfassenden Sinn vorgestellt. Besondere Bedeutung haben beim auserwählten Volk die Stammütter (Sara, Rebecca, Lea und Rachel). Das Alte Testament berichtet aber auch von ausgesprochen kämpferischen Frauengestalten, die durch ihren Einsatz gewissermaßen Mütter und Beschützerinnen des Volkes Israel sind. – Das Buch der Sprüche (31, 10–31) zeichnet das Bild der starken und tüchtigen Frau. – Alle biblischen Frauengestalten und Mütter überragt Maria, die als Mutter Christi auch Mutter der Menschen, vor allem der Gläubigen ist (vgl. Dogmatische Konstitution über die Kirche, Nr. 54); denn „in ihrem Gehorsam ist sie für sich und das ganze Menschengeschlecht Ursache des Heils geworden" (Irenäus). Darum wird sie schon in der frühen Kirche „Mutter der Lebendigen" genannt (ebd., Nr. 56). Die Berufung der Frauen zum Dienst am Leben kann daher sowohl in der Ehe verwirklicht werden wie in der Ehelosigkeit, die frei macht für andere Weisen des Dienstes am Leben. In beiden Fällen gilt: Die Verantwortung für das Leben und für humane Bedingungen des Lebens ist eine wesentliche Berufung der Frau. Sie gibt ihr Ansehen und Würde.
Auch der Mann ist in seiner Berufung zur Vaterschaft in besonderer Weise dem Dienst am Leben verpflichtet. Aus der liebenden Vereinigung von Mann und Frau wird das neue, menschliche Leben erweckt, für das auch der Mann Verantwortung trägt, das er zu schützen berufen ist. Die eigene Erfahrung des Angewiesenseins auf die Mutter wird ihn in seiner Achtung und Unterstützung des mütterlichen Dienstes der Frau bestärken. Zwar ist er aufgrund der biologischen Gegebenheiten weniger unmittelbar an das Leben seines Kindes gebunden; aber das gibt ihm die Möglichkeit, aus größerer Distanz darauf zu achten, daß sich dieses Leben entwickeln kann, daß es eigenständig und selbstverantwortlich wird. Der traditionelle Begriff der väterlichen „auctoritas" (augere = mehren) drückt aus, daß der Vater nicht nur Leben zeugt, sondern auch für die Familie Schutz und Sorge übernimmt. Beide, Mann und Frau, haben also dem Leben zu dienen. Sie tun es auf verschiedene Weise, aber in gleicher Verantwortung. Eine Verweigerung des Dienstes am Leben, d. h. eine Emanzipation der Frau auf Kosten der Kinder oder eine Emanzipation des Mannes von seiner Familie – eine Emanzipation beider von ihren Aufgaben gegenüber der kommenden Generation, wäre ein Verlust ihres wahren Menschseins.

Die Unterschiede von Mann und Frau können sich kulturgeschichtlich in sehr verschiedener Weise ausprägen. Sie lassen sich nicht in einer für alle Zeiten gültigen Form beschreiben. Der einzelne Mensch kann sein Mann- oder Frausein nicht nur verschieden kultivieren und bis zu einem gewissen Grad integrieren; er kann und muß es auch transzendieren. Denn jeder Mensch ist in ganz eigener und einzigartiger Weise von Gott bei seinem Namen gerufen, dem Namen, der ganz allein ihn ausdrücken und ihn benennen kann.
Die Folgen kultureller und struktureller Wandlungen zeigen sich oft in Unstimmigkeiten zwischen übernommenen Traditionen und Verhaltensweisen einerseits und den Erfordernissen des alltäglichen Lebens und des eigenen Bewußtseins andererseits. So hat die Entwicklung der Industriegesellschaft, um nur eine der tiefgreifenden gesellschaftlichen Wandlungen zu nennen, zu einer Trennung zwischen dem häuslich-familiären und dem beruflich-öffentlichen Bereich geführt. Dadurch sind Frauen oft ohne Notwendigkeit auf ihre familiären Aufgaben beschränkt worden. Andere wurden in eine aufreibende Doppelrolle als Mutter und Erwerbstätige hineingedrängt. Auch die Männer wurden durch diese Entwicklung wichtigen Seiten ihres Menschseins entfremdet, weil sie durch die Anforderungen ihres Berufes von den familiären Aufgaben weitgehend isoliert werden.
Doch ist auch das Positive dieser Entwicklung zu sehen: Durch die gesellschaftlichen Veränderungen, die weitgehend allen Menschen ein hohes Maß an Bildung, gesichertem Leben, Wohnen und Arbeiten ermöglichen, haben Frauen und Männer neue Möglichkeiten für ihre ganz persönliche Entfaltung, für ihr Frausein und Mannsein, entdeckt. Dies liegt durchaus in der Zielrichtung des göttlichen Schöpfungs- und Erlösungsplanes, durch den Menschen mit einbezogen sind in die Wegbereitung seines Reiches, das jedem Menschen das „Leben in Fülle" schenken wird. Besondere Fähigkeiten der Frau, wie etwa Verständnisbereitschaft, Einfühlungsvermögen und Friedensliebe, können zur Vermenschlichung der Welt beitragen. Denn Vermenschlichung der Welt bedeutet unter anderem Sicherung des Friedens, Schutz der Schöpfung und Gerechtigkeit in der Verteilung der Güter zwischen reichen und armen Völkern.

In der beschriebenen Situation haben Christen eine doppelte Aufgabe. Sie müssen auf den bleibenden, schöpfungsgetreuen Auftrag von Mann und Frau hinweisen und nach praktischen Hilfen suchen, um ihn in der gewandelten Situation von heute zu verwirklichen. Sie sollen aber auch offen sein für neue Entwicklungen in der Ausgestaltung dieses Schöpfungsauftrages. Ohne Zweifel erfahren Frauen, die sich vor allem ihren Familienaufgaben widmen, daß ihnen ihr Leben menschliche Erfüllung gibt. Sie können als Mütter und Erzieherinnen der Kinder mit Recht darauf verweisen, daß sie nicht nur für ihre eigene Familie, sondern auch für die Gesellschaft unverzichtbare Aufgaben erfüllen. Dieser Dienst der Frauen in der Familie, der zugleich Dienst an der kommenden Generation ist, bedarf in unserer Gegenwart unbedingt größerer öffentlicher Anerkennung und Wertschätzung.

Dennoch kann nicht jede Frau heute und morgen in gleicher Weise auf familiäre Aufgaben festgelegt werden. Frauen und Männer können in vielerlei Aufgaben ihre je eigene Art einbringen. Im Lauf des Lebens werden Frauen oft im zeitlichen Nacheinander Erwerbstätigkeit und Familienaufgaben übernehmen. Ebenso können sie ihre Familienaufgaben verbinden mit Erwerbstätigkeit oder anderen gesellschaftlichen Tätigkeiten, wie etwa ehrenamtlichen Diensten. Aus der Verschiedenheit, die in personaler Gleichheit eingebunden ist, darf keine Zurückweisung ihrer individuellen Fähigkeiten und Begabungen abgeleitet werden. Deshalb müssen alle noch vorhandenen, sich fälschlich auf die Verschiedenheit stützender Diskriminierungen und Rechtsungleichheiten der Frau in Kirche und Gesellschaft überwunden werden.

3. Frauen und Männer sind auf gegenseitige Partnerschaft angewiesen

Gott hat mit den Menschen einen Bund geschlossen, und Jesus Christus hat die von ihm Erlösten zur Mitwirkung am Erlösungswerk des Vaters eingeladen. Im Geheimnis der Dreifaltigkeit offenbart sich Gott als der in drei Personen gemeinschaftlich – aus einem Wesen heraus – Wirkende, als Vater, Sohn und Geist. Dies göttliche „Miteinander" spiegelt sich auch im Leben der Menschen wider.
Das Aufeinanderverwiesensein, das Füreinanderdasein ist ein Lebensprinzip des Menschen. Das Ich erkennt sich im Du, der eine bedarf des anderen, um wirklich er selbst zu werden und sein zu können. Wir sprechen heute gern von Partnerschaft, wenn wir das gleichwertige Miteinander von Menschen bezeichnen wollen. Die Fülle des Lebens findet keiner für sich allein, sondern nur in der Begegnung mit dem anderen, in Gefährtenschaft und Gemeinschaft.

So wird der Mensch, Mann und Frau, auch nur in Gemeinschaft die Fülle des Menschseins, die Erfüllung erfahren. Die personale Verwirklichung des Mannes wie die der Frau kann erst in Partnerschaft und Gefährtenschaft gelingen.
Diese Gemeinschaft ist in einer einzigartigen Weise in der Ehe verwirklicht. Für Christen ist die Ehe der von Gott gestiftete Bund eines Mannes und einer Frau, in dem beide „ein Leib" werden in unauflöslicher Gemeinschaft. Die Erfahrung der Treue Gottes, die den Menschen annimmt, trägt und für immer hält, nährt und stärkt auch die Treue der Eheleute, die zueinander Ja für ihr ganzes Leben gesagt haben. Das Verhältnis der beiden Ehegatten zueinander ist im Laufe der Menschheitsgeschichte und in den verschiedenen Menschheits- und Gesellschaftskulturen verschieden gewesen. Für die christliche Ehe galt als Grundlage aber immer die gegenseitige Annahme und gegenseitige Hingabe in Ehrfurcht, Liebe und Treue. Da heute die Frau sich ihrer Gleichwertigkeit mit dem Mann stärker bewußt ist, streben die Ehepartner eine partnerschaftliche Form ihres Zusammenlebens in der christlichen Ehe an.

Die auf neue Weise erstrebte personale Verwirklichung der Frau kann nicht in der Isolation gelingen. Auch im Berufsleben, in politischer Verantwortung, im gesellschaftlichen Leben überhaupt und nicht zuletzt in der Kirche erwarten und fordern die Frauen aus dem Bewußtsein ihrer gleichwertigen Begabungen und Fähigkeiten partnerschaftliches Verhalten. Nicht gegeneinander, sondern nur miteinander können Wege gefunden werden, die jedem Einzelnen mehr Möglichkeiten bieten, das eigene wie das gemeinsame Leben reicher werden zu lassen. Deshalb ist extremer Feminismus ein falscher Weg, weil er nur die Fehler und Mängel einer maskulinen Struktur umkehrt. Auf dem Weg zu einer Partnerschaft in allen Lebensbereichen wird ein Prozeß in Gang gesetzt, der nicht von heute auf morgen vollendet werden kann. Männer, aber auch Frauen, müssen dabei Vorrangstellungen und Privilegien aufgeben, neue Verantwortung übernehmen, von manchen Absicherungen ihres Status Abschied nehmen. Das wird kein leichter und bequemer Weg sein. Neue, flexiblere Aufgabenteilungen in Familie, Beruf, Gesellschaft und Kirche wollen eingeübt werden. Es wird dabei viel Geduld, Verständnis füreinander, Ausdauer und Mut nötig sein. Wir hoffen aber, daß hier ein wirklich christlicher Weg bereitet ist, der zu mehr Menschlichkeit und zu einem erfüllten Leben für alle führen kann.
Bei allem Einsatz von Männern und Frauen im öffentlichen, beruflichen, wirtschaftlichen, kirchlichen und familiären Leben darf jener freie Raum nicht eingeengt werden, in dem sich Gespräch, Geselligkeit und Begegnung entfalten können.

In stärkerem Maß als Männer erfahren Frauen, daß sich ihre Lebensaufgabe je nach der entsprechenden Lebensphase verändert. Nach einer Zeit der Erwerbstätigkeit finden viele verheiratete Frauen und Mütter in Familienaufgaben volle Erfüllung und Befriedigung. Für sie gerade ist der Kontakt mit dem außerfamiliären Leben sehr wichtig, oft aber nur schwer herzustellen. Darum sollten sie Gelegenheit haben, über ihre Erfahrungen mit anderen Frauen zu sprechen. Möglichkeiten dazu bieten Verbände, Familienbildungsstätten, Einrichtungen der Erwachsenenbildung und Volkshochschulen. Hier gibt es auch Angebote, sich weiterzubilden, Neues zu lernen und Anschluß an den Beruf zu behalten. Die Offenheit und Interessenvielfalt einer Mutter nützen letztlich allen Familienmitgliedern, weil eine mit sich selbst in Einklang lebende Mutter dies auch auf die Sorge für ihre Familie ausstrahlt.

Um Familienaufgaben und Erwerbstätigkeit so verbinden zu können, daß es nicht zur eigenen Überforderung oder zum Schaden vor allem der Kinder kommt, müssen im Erwerbsleben flexiblere Strukturen entwickelt werden, die Mütter und Väter für eine Aufgabenteilung nutzen können. Verantwortliche Entscheidung von Frauen wie Männern, für Familie und Erwerbstätigkeit darf nicht diskriminiert, sondern muß ermöglicht und akzeptiert werden. Den Frauen, die allein die Sorge und Erziehung von Kindern leisten und zugleich erwerbstätig sein müssen, sollte ihre Doppelrolle erleichtert und partnerschaftliche Offenheit von Familien und kirchlichen Gruppierungen entgegengebracht werden.
Aus verschiedenen Gründen sind in unserer Gesellschaft eine größere Zahl von Frauen und auch eine Anzahl Männer keine Ehe eingegangen. Sie erfahren die Situation des Alleinseins oft als schmerzlichen Verzicht auf die Liebe und Sorge eines Gatten und eigener Kinder, oft aber auch als Chance größerer Freiheit zum Engagement im Beruf, für diakonische oder politische Aufgaben und tiefe Freundschaften. Unverheiratete, erwerbstätige Frauen finden in Gesellschaft und Kirche noch zu wenig jene Anerkennung und Achtung, die ihnen ebenso wie verheirateten Frauen und Männern zukommen. Auch sie brauchen Partnerschaft, die ihnen z. B. im Beruf die gleichen Chancen und Entfaltungsmöglichkeiten eröffnet, die den Männern zugestanden werden. Ihren Lebens- und Glaubensfragen hat die Kirche ebenso Gehör und Aufmerksamkeit zu schenken wie denen der Ehepaare und Eltern. Alleinlebende Frauen werden in der Gemeinde leider oft nur dann angenommen, wenn man sie für bestimmte Dienste braucht. Partnerschaftliches Angenommensein im ganzen Gemeindeleben, auch bei Festen und Feiern, zu denen vorwiegend Ehepaare kommen, kann manchen Alleinstehenden aus seiner Isolation herausholen. In gleicher Weise ist Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen eine Form der Berufung des Chri-

sten in dieser Welt. Sowohl das Leben in Anbetung und Fürbitte für die vielen wie der unmittelbare Einsatz für die Nächsten aus der Hingabe an den Herrn sind Formen erfüllten Frauseins.

III. Aufgaben der Kirche

1. Im kirchlichen Bereich

Die Kirche soll Modell für das gleichwertige und partnerschaftliche Zusammenleben und -wirken von Männern und Frauen sein. Wir Bischöfe haben auf Anregung der Gemeinsamen Synode in einer Eingabe an die zuständige römische Kongregation für Kirchenrechtsreform ein umfassendes Votum mit dem Ziel gerichtet, in Zukunft die Frauen zu allen Diensten des gemeinsamen Priestertums aller Getauften gleichberechtigt zuzulassen.
Wir werden uns weiterhin dafür einsetzen, daß gesamtkirchlich und für den eigenen Jurisdiktionsbereich Frauen zu allen Diensten zugelassen werden, die theologisch möglich, pastoral sinnvoll, angemessen und notwendig sind. Die Aufgaben der Frauenseelsorge, die Fragen, die aus dem am Anfang beschriebenen neuen Bewußtsein der Frauen an Kirche und Gesellschaft gestellt sind, die Glaubenserfahrung und die Mitwirkung von Frauen an der Heilssorge der Kirche, sollen in der Aus- und Weiterbildung der Priester, Diakone und anderen kirchlichen Berufen berücksichtigt werden.
Auf einige Aufgaben soll eigens hingewiesen werden. Dabei sollen Aussagen der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland aufgegriffen werden, weil sie nach wie vor wichtig und die genannten Aufgaben dringend sind. Wir beziehen uns im folgenden besonders auf die Aussagen dieser Synode in ihrem Beschluß: Pastorale Dienste in der Gemeinde (1.2.2 / 3.2 / 4.2).

Bewußtseinsbildung:

- Als wichtigste Aufgabe stellt sich für uns alle die gezielte und kontinuierliche Bewußtseinsbildung. Veränderungen in der kirchlichen Praxis lassen sich nicht nur durch Dekret erreichen; sie müssen von ihrem Sinn her verstanden und angenommen werden.
- Die Zusammenarbeit zwischen Priestern und Frauen, wie die zwischen den Laien, Männern und Frauen, in den Gremien der Mitverantwortung hat sich erfreulich positiv entwickelt. Es muß aber noch viel getan werden, damit die partnerschaftliche Mitverantwortung der Frau überall gefördert und angenommen wird.
- Verbände, Akademien, Jugend-, Erwachsenen- und Familienbildungsstätten und -werke haben in den letzten Jahren verstärkt Themen zur Stellung der Frau und zur Partnerschaft von Mann und Frau bearbeitet. Diese Arbeit muß im Interesse der gestellten Aufgaben kontinuierlich fortgeführt werden.
- In diesem Zusammenhang muß ein besonderes Problem angesprochen werden. Jede Veränderung im Selbstverständnis der Frauen berührt zugleich das Selbstverständnis der Männer. Es ist ein Irrtum, zu meinen, es ginge nur um die Probleme der Frauen bzw. um ein Mehr an Mitverantwortung und Mitwirkung der Frauen. Es geht um die gemeinsame, partnerschaftliche Verantwortung und Mitwirkung von Männern und Frauen in der Kirche. Männer, Männergruppen und -verbände dürfen deshalb nicht nur über Fragen, Probleme und Lösungsmöglichkeiten im Hinblick auf die Frauen in Kirche und Gesellschaft nachdenken, sondern müssen zugleich ihre eigene Situation und Problematik erkennen und Lösungsmöglichkeiten entdecken, die ihre eigene personale Verwirklichung in Partnerschaft zur Frau ermöglicht.

Glaubensvermittlung in der Familie:
Die Familie ist eine „häusliche Kirche", in der die Eltern durch Wort und Beispiel für ihre Kinder die ersten Glaubensboten sind (vgl. Lumen gentium, Nr. 11). Diese Aufgabe christlicher Eltern ist heute anspruchsvoller, weil sie mehr eigene Glaubenskraft und persönliche Glaubensaussage fordert, als das früher in einer christlichen Umwelt nötig war. Häufig ist aber heute die Mutter allein verantwortlich für die religiöse Erziehung der Kinder, für die religiöse Gestaltung des Familienlebens und für den Kontakt der Familie zur Kirche. In dieser Situation brauchen Mütter mehr denn je Verständnis, Zuspruch, Beratung und Anerkennung durch die Kirche, insbesondere in der Gemeinde. Glaubensgespräche, gemeinsame Glaubenserfahrung und Vertiefung des eigenen religiösen Wissens helfen Müttern in dieser wichtigen, für die Zukunft ihrer Kinder und der Kirche unerläßlichen Aufgabe. Wir wenden uns hier zugleich an die Ehemänner und Väter. Durch das Ehesakrament sind sie in gleicher Weise berufen und befähigt, für den Glauben ihrer Kinder und dessen Gestaltung in Partnerschaft mit der Ehefrau und Mutter zu sorgen. Sie dürfen ihre Frauen in der Verantwortung für die religiöse Erziehung der Kinder nicht allein lassen, sondern sollten mit ihnen gemeinsam sich auch um die Vertiefung des eigenen Glaubens bemühen. In Familienkreisen empfangen Ehepaare durch gegenseitigen Erfahrungsaustausch oft gute Anregung und Stärkung.

Kirchliche Dienste der Frauen:
Schon immer haben Frauen im sozial-caritativen Bereich in großer Zahl Hervorragendes geleistet und neue Aufgaben aufgegriffen. In den letzten Jahren hat ihre Zahl in den haupt- oder ehrenamtlichen kirchlichen Diensten erheblich zugenommen. Darüber hinaus arbeiten heute viele Frauen verantwortlich in der Verkündigung, im Religionsunterricht, in der Gemeindekatechese, in Liturgie und pastoralen Diensten, in der Jugend- und Erwachsenenbildung, in Forschung und Lehre an den Hochschulen wie in der Entwicklungshilfe.
Frauen begegnen vielfach Vorurteilen und verschiedenen Formen des Mißtrauens – nicht zuletzt auch von Frauen. Sie werden oft nicht anerkannt, einfach weil sie Frauen sind. Häufig wird ihnen selbständiges, verantwortliches Arbeiten nicht zugetraut, so daß sie von den in der Regel leitenden Männern abhängig bleiben und ihnen leitende Aufgaben selten übertragen werden. Vielfach ist im kirchlichen Dienst die Zusammenarbeit zwischen verantwortlichen Männern und Frauen von verschiedenen Formen der Unsicherheit im Verhalten zueinander bestimmt, das sich in Abgrenzungen und in gewissen Vorurteilen äußert. All dies ist im letzten ein Zeichen für Mangel an Zutrauen und Vertrauen. Es behindert die Freiheit im Verhalten zueinander und verhindert Partnerschaft. Diese aber kann nur gelernt werden, wenn man geduldig aufeinander hört, wenn Bedingungen für ein offenes Gespräch miteinander geschaffen werden und die grundsätzliche Verwiesenheit aufeinander akzeptiert wird.

Frauengruppen, Frauenverbände und Frauenpastoral:

- Katholische Frauenverbände waren und sind Initiatoren und Träger vielfältiger kirchlicher Dienste und Aufgaben. Personal-, Berufs- und Fachverbände bieten Frauen Gemeinschaft und Lebenshilfe und befähigen ihre Mitglieder durch ihre Bildungsmaßnahmen für die Aufgaben in Kirche und Gesellschaft. Diese Arbeit verdient von allen kirchlichen Verantwortlichen tatkräftige Unterstützung. Verbände, die Männer und Frauen als Mitglieder haben, können, wenn sie die Interessen und Probleme ihrer weiblichen Mitglieder aufgreifen und die volle und gleichberechtigte Mitarbeit der Frauen, z. B. auch in den Vorständen, fördern, einen vorbildlichen Beitrag für die Realisierung der Partnerschaft von Mann und Frau leisten.

- Ein anerkennendes und auffordernde Wort gilt den katholischen Frauenverbänden selbst. Sie trugen in der Vergangenheit wesentlich dazu bei, daß Frauen aus ihrem Glauben einen wertvollen Dienst in Kirche und Gesellschaft geleistet haben. Sie können heute entscheidend mitwirken, daß Frauen die neuen Möglichkeiten, die sich durch die Wandlung der Stellung der Frau in der Kirche ergeben haben, voll ausschöpfen.
- In allen Diözesen gibt es Referate für Frauenseelsorge. Für die überdiözesanen Fragen und Aufgaben ist die Arbeitsstelle für Frauenseelsorge der Deutschen Bischofskonferenz eingerichtet. Wir bestätigen ausdrücklich die Bedeutung und positive Arbeit dieser Stellen als einen Teil der Gesamtpastoral der Kirche. Wir bitten ihre Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter, weiterhin sowohl die Situation, die Probleme, die Interessen und Bedürfnisse der Frauen in der Kirche für die Gesamtpastoral offen und freimütig darzustellen als auch ihre Bemühungen um das kirchliche Engagement der Frauen zu verstärken. Frauenseelsorge gilt dabei besonders den Frauen in Glaubens- und Lebensnot, Frauen, die nach Neuorientierung suchen, Frauen, die sich von der Kirche distanziert haben. Frauenseelsorge und Frauenverbände sollten eine vordringliche Aufgabe darin sehen, ihnen zu helfen und sie für ein bewußtes Leben in und mit der Kirche zu gewinnen.

Frauen in Orden und geistlichen Gemeinschaften:
Wie in früheren Jahrhunderten, so schließen sich auch heute gläubige Frauen den Orden und geistlichen Gemeinschaften an. Ihre Ganzentscheidung für den Glauben, der alle Bereiche ihres Lebens umfaßt, bezeugen sie durch ein Leben nach den Evangelischen Räten. Im Gelübde der Armut verzichten sie auf eigenen Besitz, im Gelübde der Ehelosigkeit auf Ehe und Familie und im Gelübde des Gehorsams auf Machtausübung. Dieser Verzicht soll ihr Menschsein nicht mindern, sondern sie zu einer größeren Freiheit für Gott (1 Kor 7,32) und die Menschen führen. Ordensfrauen, die überzeugend aus der Unmittelbarkeit zu Gott und im Dienst der Menschen leben, sind oft Persönlichkeiten von großer menschlicher Reife. Sie verwirklichen ihr Frausein und auch eine Art geistlicher und praktisch sorgender Mutterschaft durch ihr stellvertretendes und fürbittendes Gebet, durch ihren Dienst in den Bereichen von Erziehung, Beratung und Glaubensermutigung, von Kranken-, Alten- und Familienpflege. Sie geben damit ein Zeugnis dafür, daß sich die personale Würde der Frau nicht allein aus ihrer Beziehung zum Mann als seiner Ehefrau oder aus ihrer Bedeutung als Mutter ihrer beider Kinder herleitet, sondern daß sie ihr Menschsein als Frau in Selbständigkeit verwirklichen kann. Für Gesellschaft und Kirche ist dies auch in Zukunft ein unverzichtbares Zeugnis. Weil die Frau, gemäß ihrer persönlichen Berufung, frei entscheiden kann, ob sie ehelich oder jungfräulich leben will, wird dadurch auch die Ehefrau in ihrer eigenen personalen Würde bestätigt. In diesem Sinn hatten Frauenorden und geistliche Gemeinschaften schon immer wesentlich Anteil an der Verdeutlichung der Stellung der Frau in der Kirche.
Wir Bischöfe rufen die Frauenorden und geistlichen Gemeinschaften auf, sich mit der veränderten Situation der Frauen in Kirche und Gesellschaft auseinanderzusetzen und sie im Hinblick auf ihre eigene Situation zu bedenken. Sie sollen „Zellen christlicher Erneuerung" auch im Blick auf die Frauen in der Kirche sein. Möglichkeiten der Begegnung zwischen Frauen in Orden und geistlichen Gemeinschaften und Frauen aus Gemeinden und Verbänden sollten mit dem Ziel gegenseitiger Bereicherung verstärkt geschaffen werden.

Die Frage der Zulassung der Frau zum kirchlichen Amt:
Bisher haben wir von der Beteiligung der Frauen am gemeinsamen Priestertum aller Getauften gesprochen und die gleichberechtigte Teilhabe der Frauen gefordert. Die Frage nach der Teilhabe der Frau am besonderen Priestertum des Dienstes, d. h. die Zulassung der Frau zum Amt in der Kirche, wird in den letzten Jahrzehnten immer wieder, auch in der katholischen Kirche, gestellt. In der Erklärung der römischen Kongregation für die Glaubenslehre vom 15. Oktober 1976 über die Zulassung der Frauen zum Priesteramt wird die Tradition bestätigt. Das Dokument stellt fest: „Die Kirche hält sich aus Treue zum Vorbild ihres Herrn nicht dazu berechtigt, die Frauen zur Priesterweihe zuzulassen" (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 3, Seite 5).
Anders als die Frage des Priestertums stellt sich uns die Frage nach der Zulassung von Frauen zum sakramentalen Diakonat. Die Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland hat die Zulassung von Frauen zum Diakonat eingehend erörtert (Beschluß: „Die pastoralen Dienste in der Gemeinde" 4.2). Sie empfiehlt, an die in Teilen der alten Kirche geübte Praxis der Weihe von Diakoninnen wieder anzuknüpfen. Darum hat sie den Papst gebeten, „die Frage des Diakonates der Frau entsprechend den heutigen theologischen Erkenntnissen zu prüfen und angesichts der gegenwärtigen pastoralen Situation womöglich Frauen zur Diakonatsweihe zuzulassen" (Beschluß: „Die pastoralen Dienste in der Gemeinde" 7.1 Votum 3). Diese Frage bedarf noch weiterführender Diskussion, vor allem aber einer größeren Übereinstimmung der Meinung in der gesamten Kirche.

2. Aufgaben für die gesellschaftliche Diakonie der Kirche

In ihrem Heilsauftrag für die Welt wird die Kirche von Entwicklungen in Gesellschaft und Staat und allen zwischenmenschlichen Bereichen berührt. Der Weltdienst des Christen als Teil des umfassenden Heilsdienstes ist in der Kirche in besonderer Weise den Laien aufgetragen. Ihnen stehen die Träger des Amtes zur Seite, um aus dem diakonalen Auftrag der Kirche heraus wesentliche Veränderungen zu beobachten, zu deuten und zu beurteilen. Sie ermuntern und unterstützen Entwicklungen, die dem menschlichen Leben und der menschlichen Gemeinschaft neue Chancen geben, und warnen bei Fehlentwicklungen und Mißständen.
In diesem pastoralen Wort geht es vor allem um die Teilnahme der Frauen am christlichen Weltdienst. Damit Frauen ihren vollen Beitrag am öffentlichen Leben leisten können, müssen neue Wege eröffnet und praktikable Formen der Zusammenarbeit zwischen Männern und Frauen aufgezeigt werden. Sie sollen im folgenden noch einmal zusammengefaßt und genannt werden.

Die Frau in Ehe und Familie:
Die Trennung von Familienleben und Arbeitswelt hatte eine verstärkte Aufgabenverteilung von Frauen und Männern zur Folge, die beide auf die Dauer in der ganzheitlichen Entfaltung ihres Mann- und Frauseins, ihres Mutter- und Vaterseins behinderte. Auch die Entwicklung der Kinder wurde dadurch beeinträchtigt. Die Bedeutung der Familie für das Lebensvertrauen des Menschen, seine Zukunftshoffnung, sein positives Verhalten zum Mitmenschen, sein konstruktives und schöpferisches Mitwirken an der Weltgestaltung ist erst ins Bewußtsein des Menschen gerückt, als sich bedrohliche Verfallserscheinungen zeigten. Gleiches muß von der unersetzbaren erzieherischen Kraft der Familie gesagt werden.

Aus dieser Situation sollten u. a. folgende Konsequenzen gezogen werden: Frauen, die sich ganz den Familienaufgaben wid-

men, müssen stärker von der Bestätigung, Anerkennung und tatkräftigen Unterstützung der Ehemänner getragen werden. Aber auch in der Gesellschaft muß eine konkrete Aufwertung der Familienaufgaben erfolgen, etwa durch eine eigenständige soziale und wirtschaftliche Sicherung der Familientätigkeit (Rentenreform).
Viele Väter haben ihre eigene Verantwortung für die Familien- und Erziehungsaufgaben erkannt und versuchen, sie mit ihrer Frau zu teilen. Diese Entwicklung muß von der Berufs- und Arbeitswelt unterstützt werden. Männer, die auf ihre Karriere verzichten, um in Partnerschaft mit ihrer Frau die bestmögliche personale Entwicklung aller Familienmitglieder zu ermöglichen, verdienen Anerkennung. Für die Lebendigkeit eines wirklich gemeinsamen Lebens wird oft ein gewisses Maß an Verzicht auf Entfaltung aller individueller Begabungen, auf beruflichen Aufstieg und auf materielle Besserstellung erforderlich sein.
Der Gewinn an menschlicher Erfüllung, den die Ehepartner durch mehr Zeit für sich, ihre Familie und für die Verwirklichung gemeinsamer Interessen finden, gleicht solche Verzichte sicher aus.
In unserer Gesellschaft wächst die Zahl der Mütter, in geringerem Maß auch der Väter, die allein mit ihrem Kind oder ihren Kindern leben müssen. Die Verantwortung für Erziehung und Unterhalt der Kinder fordern in der Regel von ihnen ein doppeltes Maß an Arbeitszeit und Kraft, ohne daß sie von der Teilnahme, Liebe und Mitverantwortung eines Ehepartners getragen werden. Ihnen sollte der Staat, wie auch gesellschaftliche und kirchliche Gruppen, sachgerechte Hilfe geben, die ihr eigenes Leben bereichert und den Kindern die für ihre gesunde Entwicklung notwendige Sicherheit gewährt. Kirche, Staat und Gesellschaft müssen je für ihren Bereich vorhandene Vorurteile sowie ungerechte und unsoziale Bedingungen, unter denen die „Ein-Eltern-Familien" immer noch leiden, abbauen.

Die Frau in der Berufs- und Arbeitswelt:
In den Strukturen der Berufs- und Arbeitswelt werden die Familienaufgaben des Arbeitnehmers wenig oder gar nicht berücksichtigt. Wo um der Familienaufgaben der Frau willen Zugeständnisse gemacht werden (z. B. Schwangerschaftsurlaub), wirken sie sich oft noch nachteilig für die Frau aus, wenn sie ungern eingestellt oder leichter entlassen wird und seltener in leitende Stellungen aufsteigen kann. Allgemein läßt sich sagen, daß in vielen Bereichen die Berufs- und Arbeitswelt von Männern geprägt ist.
Seit dem Eintritt der Frau in die Berufs- und Arbeitswelt ist der Anspruch auf Humanisierung der Arbeitswelt vernehmlicher geworden. So selbstverständlich von Frauen auch sachgerechte Leistungen in ihrer beruflichen Tätigkeit gefordert und erbracht werden, so sollten sie auch den Mut haben, für die Humanisierung der Arbeitswelt, für die Beachtung der Belange der Familie im Wirtschafts- und Arbeitsleben sich einzusetzen.

Wir unterstützen die Bestrebungen, daß Frauen in ihrer verantwortlichen Entscheidung für Familienaufgaben, für berufliche Tätigkeit oder eine Verbindung von beiden wirkliche Wahl- und Entscheidungsfreiheit erlangen. Deshalb sollen Frauen in Familienaufgaben volle gesellschaftliche Anerkennung und unabhängige soziale und wirtschaftliche Sicherheit haben, die natürlich auch Männern, die sich für Familienaufgaben entscheiden, zugute kommen müssen. Die zwischen den Ehegatten vereinbarte und durch partnerschaftliche Aufgabenteilung ermöglichte Verbindung von Familien- und Berufsaufgaben ist sinnvoll, wenn Eltern und Kinder in dieser Weise miteinander leben können.
Mädchen streben heute ebenso wie Jungen eine qualifizierte Berufsausbildung an. Solange diese für Mädchen jedoch immer unter dem Vorbehalt steht, daß sie ihnen im Falle der Eheschließung nur als „Allgemeinbildung" nützt, belastet das ihre Berufsfindung und Lebensplanung. Die Tatsachen, daß Mädchen schwerer Lehrstellen finden als Jungen, der erheblich höhere Prozentsatz der Mädchen unter den jugendlichen Arbeitslosen, die geringeren Aufstiegschancen für Frauen im Beruf, machen das deutlich. Männer und Frauen sollen deshalb in ihre Lebensplanung die beruflichen Pläne wie die familiäre Verantwortung einbeziehen. Für diejenigen, die wegen Übernahme von Familienaufgaben aus dem Beruf ausscheiden, sollten Möglichkeiten der Fortbildung und des späteren Wiedereinstiegs in den Beruf geschaffen werden.

Die Frau in politischer Verantwortung:
In der Bundesrepublik Deutschland, wie in den meisten europäischen Staaten, haben Frauen seit Jahrzehnten das aktive wie auch das passive Wahlrecht. Sie stellen die Hälfte aller Wahlbürger und haben für das Wohl der Menschen, den Schutz des Lebens, die Bewahrung der Erde vor Ausbeutung und Zerstörung, viele gemeinsame Interessen zu vertreten. Aufgrund unterschiedlicher politischer Ideologien, vielfach noch nicht geweckter politischer Verantwortung und infolge des harten politischen Rivalitätskampfes um Machtpositionen werden diese noch zu wenig wirksam.
Frauen in politischer Verantwortung sind immer noch eine Minderheit. Aufgrund überholter Leitbilder begegnen ihnen Männer und auch Frauen häufig mit mehr Mißtrauen und Vorurteilen als mit Vertrauen und Solidarität. Wir möchten den christlichen Politikerinnen und allen anderen Frauen, die sich in ihrer politischen Arbeit für das Gemeinwohl einsetzen, für ihren mutigen und opfervollen Einsatz um die Erhaltung christlicher und humaner Werte im politischen Leben unseren Dank und unsere Anerkennung aussprechen.

Frauen, die Ideen und Vorschläge für eine humanere Gestaltung der Gesellschaft äußern, sollten ernster genommen werden. Ihr Eintreten für soziale Hilfen, besonders für die schwächeren Glieder der Gesellschaft, für Kinder, Behinderte, ausländische Arbeitnehmer, Flüchtlinge oder alte Menschen, kann nur dann wirksam werden, wenn wir alle sie in diesem Bemühen unterstützen.
Gerade katholische Frauenverbände und Frauengruppen sollten besonderen Wert auf die politische Bewußtseinsbildung ihrer Mitglieder legen. Sie können mit dem Gewicht ihrer Mitgliederstärke dafür eintreten, daß christliche Frauen, die in der politischen Arbeit stehen, mehr Chancen in politischen Ämtern und Aufgaben erhalten. Nur wenn Männer und Frauen im öffentlichen Leben partnerschaftlich und solidarisch zusammenarbeiten, können sie Lösungen finden, die dem Gemeinwohl dienen.

IV. Schlußwort

Der für unsere Epoche charakteristische Wandlungsprozeß der Stellung der Frau in Gesellschaft und Kirche – mit all seinen Chancen und Gefahren – ist in besonderer Weise eine Herausforderung für die Kirche und die christlichen Frauen in unserer Zeit. Wir Bischöfe sind uns bewußt, wie sehr die Gestaltung des christlichen Lebens im privaten wie im öffentlichen Bereich von der Glaubensstärke und dem Engagement der Frauen abhängt. Wir danken allen Frauen dafür und möchten sie auffordern, alle neuen Möglichkeiten der Mitarbeit und Mitverantwortung in Kirche und Gesellschaft wahrzunehmen. Diese Aufforderung ist getragen von der Hoffnung und dem Wunsch, „daß die christlichen Frauen sich der Größe ihrer Sendung voll bewußt werden.

Ihre Aufgabe ist heute von höchster Bedeutung sowohl für die Erneuerung und Vermenschlichung der Gesellschaft als auch dafür, daß die Gläubigen das wahre Antlitz der Kirche wieder neu entdecken" („Inter insigniores", Verlautbarungen des Apost. Stuhles, Nr. 3, Seite 20), jenes Antlitz der Kirche, das uns gerade in der Berufung und Haltung Marias, dem Urbild der Kirche, für unsere Teilnahme am Erlösungswerk Christi für alle Zeiten richtungweisend wurde.

Zeitfragen

Familie als Leitbild und Wirklichkeit

Bemühungen um Familie und Familienpastoral in der Schweiz

Dem ersten Schweizerischen Familienbericht wurde zu Recht eine ungenügende sozialwissenschaftliche Auswertung der zudem lückenhaften demographischen Daten und eine zu staatsbezogene Sicht der Familienproblematik vorgeworfen (HK, März 1979, 128–130). Seither erschienen wohl Berichte zu Teilbereichen wie zur Situation der Frau (HK, Januar 1980, 47–48) und zur Scheidung (HK, Februar 1981, 111–112). Aber aufs ganze gesehen fehlen statistische Basisdaten noch immer, so daß die *Familienforschung* in der Schweiz über Allgemeinheiten kaum hinausgekommen ist. An dieser Forschungslage leidet jede Behandlung der Familienthematik. Das ist um so bedauerlicher, als im vergangenen Jahr verschiedene Institutionen dieses Thema aufgenommen haben. Darunter ragte das von der Universität Freiburg vom 26. bis 28. November durchgeführte Symposium „Familie – Herausforderung der Zukunft" heraus. Bezeichnend für die Familienforschung in der Schweiz ist, daß der erste Tag des Symposiums, der Situations- und Entwicklungsanalysen zum Gegenstand hatte, von ausländischen Referenten bestritten wurde.

Umschichtung von Verhaltensmustern

Mit der Entwicklung der Familie in bezug auf die Gesellschaft befaßte sich *Louis Roussel* (Paris), indem er die Tragweite der Veränderungen im ehelichen Verhalten, wie sie in der demographischen Entwicklung seit 1965 erkennbar werden, erörterte. *René König* (Köln) besprach neue Tendenzen der Familiensoziologie, wobei er sich namentlich mit Talcott Parsons Begriff der Überorganisation und der damit verbundenen Vorstellung von der Überlastung der Familie auseinandersetzte. *Christa Meves* (Uelzen) referierte typische Binnenprobleme der heutigen Familie aus kinder- und jugendpsychotherapeutischer Sicht, die sie dann allerdings kulturdeterministisch im wesentlichen auf die Emanzipation der Frau und die von der Neuen Linken angestoßenen Emanzipation der Jugend zurückführte.

Auf diese Weise kamen die *Besonderheiten der schweizerischen Familienwirklichkeit* nicht in den Blick, dafür aber ihre Symmetrie zu Verhaltensänderungen in bezug auf Ehe und Familie, die statistisch in ganz Europa festzustellen sind, wobei allerdings noch gewisse regionale Unterschiede vorhanden sind. So ist fast überall eine sich verringernde Heiratsquote festzustellen, ein steigendes Heiratsalter, eine sinkende Fruchtbarkeit – wobei hier Spanien und Portugal und vor allem Irland Ausnahmen sind –, eine steigende Scheidungsquote, in einigen Ländern eine Zunahme der außerehelichen Kinder. Diese Entwicklungen des individuellen Verhaltens haben zu einer beachtlichen *Umgestaltung der Haushaltsstrukturen* geführt, zu einer zahlenmäßigen Verringerung der klassischen Familienhaushalte und einer Zunahme neuer Haushaltskonstellationen (unverheiratet Zusammenlebende, kinderlose Paare, Alleinerziehende, Alleinlebende). *Umschichtung von Verhaltensmustern* in Richtung einer „Ent-Institutionalisierung" der Ehe, die zu dem heutigen Pluralismus geführt habe, vom Muster, wo die Institution jedes Verhalten regelt, bis zu einem Muster, nach dem die Institution jede Bedeutung verloren hat. Diese Entwicklung ist neu, insoweit die neuen Muster zahlenmäßig zugenommen haben, und sie verweist zudem auf eine veränderte ideelle Grundlegung der Ehe, insofern die Grundlagen des Zusammenlebens und die Normen, nach denen die Paare ihr Verhalten richten, nicht mehr die Institution ist, sondern der Wille, dank dem Zusammenleben die größtmögliche Befriedigung jedes Partners und letztlich die gegenseitige Vergewisserung der Identität zu erreichen.

Diese Entwicklung hat mit dem *sozialen Wandel* in mehrerer Hinsicht zu tun, also nicht nur mit einem Funktionsverlust der Familie im Gefolge der wirtschaftlichen und politischen Entwicklung, sondern auch mit einem Wertewandel in der Gesellschaft: Wenn die Gesellschaft den einzelnen immer mehr zum bloßen Produktions- und Konsumfaktor und zu einem anonymen und auswechselbaren Element mache, brauche er einen Freiraum, von dem er noch hoffen kann, daß er in seiner „Einzigartigkeit und Wahrheit" anerkannt wird. Aufgrund dieser gesellschaftlichen Gegebenheiten rechnete Louis Roussel kurzfristig mit einer *Verlängerung der gegenwärtigen Ten-*

denzen: Vernünftigerweise sei mit einer gleichbleibenden oder erhöhten Scheidungsquote zu rechnen und ebenso ein erhöhter Anteil der unverheirateten Paare, der Alleinerziehenden und der Alleinlebenden, zumal diejenigen, die in den nächsten Jahren ins heiratsfähige Alter kommen, in Familien gelebt haben werden, in denen der institutionelle Aspekt der Ehe bereits abgewertet war. Für langfristige Entwicklungen hingegen könnten nur Hypothesen aufgestellt werden, die weder unwahrscheinlich noch sicher sind. Sicher scheint nur, daß die Entwicklung der Familie mit jener der Gesamtgesellschaft eng verknüpft ist. Es wäre also sehr naiv, sich vorzustellen, man könne auf das Familienverhalten einwirken, ohne gleichzeitig unsere Gesellschaft zu verändern. „Denn die gegenwärtige Krise der Familie ist zweifelsohne nur eines unter mehreren Anzeichen für breitere Störungen, deren Beobachter und Mitwirkende wir in einem sind."

Suche und Bewältigung von Leitbildern

Den Grundlagen und Leitbildern der Familie aus der Sicht von Philosophie, Theologie und Rechtswissenschaft galt der zweite Tag des Symposiums. *Jean Lacroix* (Lyon) entwarf auf der Grundlage einer existentialistischen Anthropologie ein Verständnis von Natur und Sinn der Familie *als gegenseitiges Eingeständnis* (aveu). Der grundlegende menschliche Akt sei das Eingeständnis seiner selbst – seiner Endlichkeit, Bedürftigkeit, Schuldhaftigkeit –, so daß der Mensch sich selber durch das gegenseitige Eingeständnis verwirkliche, ein solches im vollen Sinn aber nur in der Ehe existiere. Von sozialphilosophischen Überlegungen zur humanen Grundfunktion der Familie her kam *Martin Rhonheimer* (Rom) in einer nicht durchgehend schlüssigen Ableitung dazu, die Familie als natürliche Bedingung der Sinnerfüllung der Ehe zu erklären.

Aus dem komplexen Gefüge von *Beziehungen zwischen Staat und Familie* griff *Peter Saladin* (Bern) die Frage nach den Grundrechten der Familie und in der Familie heraus. Auf der Seite des Staates würden zum einen die Grundrechte der Eltern wohl anerkannt, aber in der staatlichen Wirklichkeit – etwa im Bereich der Schule – nicht genügend gewährleistet, und zum andern seien die Grundrechte der Kinder vom Gesetzgeber bisher völlig unzureichend konkretisiert worden. Auf der Seite der Familie sei heute nicht nur nach Einschränkungen von Rechten zu fragen, sondern auch nach den Fähigkeiten zur Erfüllung von Pflichten. Weil Verfassung und Gesetz die Familie auf das Bild einer engen, dichten, grundlegenden Gemeinschaft hin ordnen, müsse die Frage gestellt werden, ob sich dieses Bild noch in der sozialen Wirklichkeit finde.

Aus theologischer Sicht entwarf *Carlos-Josaphat Pinto de Oliveira* (Fribourg) aufgrund der Unterscheidung zwischen ethischen Werten und Modellen und ihrer Wechselbeziehungen eine *Kriteriologie der Ehe- und Familienethik.* Er charakterisierte die Beziehungen zwischen dem christlichen, neutestamentlichen und dem traditionellen, in den letzten zwei Jahrhunderten entstandenen Ehemodell so: Die Ungleichheit der Partner, die Unterwerfung der Frau und der Kinder, die Behauptung der Autorität des Familienoberhauptes könnten nicht auf spezifisch evangelische Werte zurückgeführt werden. Wohl aber gebe es tiefe Übereinstimmungen zwischen zeitgenössischen Erwartungen und ethischen Werten der Bibel (Primat der Liebe, der Autonomie und der Förderung der Personen sowie die geteilte Verantwortung des Paares in bezug auf die Weitergabe des Lebens und der Kindererziehung). Eine weitere Beziehung ist nach Pinto erkennbar in der Geschichte der christlichen Familie, in der Entwicklung der Positionen des kirchlichen Lehramtes und der heutigen Praxis christlicher Familien, in der eine Unterscheidung der Werte und eine Suche nach angemessenen Modellen zu erkennen sei. Aufgrund dieser Gegebenheiten stelle sich als erste Aufgabe, die Unterscheidung und Korrelation von ethischen Werten und Modellen zu erkennen, zwischen den Gesetzen, Erfordernissen und praktischen Schwierigkeiten, die sich aus den Werten selber ergeben, und jenen ihrer Anwendung auf historisch und kulturell angemessene Modelle zu unterscheiden.

Bei der *Suche nach angemessenen Modellen* müsse der Sinn geschärft werden für die soziale Wirklichkeit der Familie und die daran geknüpften Möglichkeiten für die Verwirklichung von Werten. Die tatsächlich bestehenden Freiräume gelte es dabei ebenso zu beachten wie die Zwänge und Einschränkungen dieser Räume. „Im Dienst der Erfüllung und des Fortschritts des persönlichen und sozialen moralischen Lebens" sei eine Strategie zur Überwindung solcher Zwänge, zur Erweiterung der Freiräume unverzichtbar: Dabei könne sich eine solche Strategie an den neutestamentlichen Texten orientieren, die erkennen ließ, wie das christliche Ethos der Agape die griechisch-römische Familie von innen her neu auszurichten begann. In einer solchen ethischen Strategie, dies ein dritte, die grundlegende und schwierigste Aufgabe, müssen die Werte und die Bedingungen ihrer Wirksamkeit an erster Stelle stehen. Die christlichen Werte könnten ihre Kraft und ihre Fruchtbarkeit aber nur entfalten, wenn sie in ihrer Gesamtheit, ihrer Verbundenheit und ihrer Rangordnung angenommen werden. Diese Annahme und ihre Umsetzung in eine schlüssige Praxis bei der Suche nach Familienmodellen, die der heutigen Kultur und Welt angemessen sind, erscheint so als die wichtigste und dringendste Aufgabe.

In einer der Arbeitsgruppen, denen neben den Referaten eine sehr beschränkte Zeit zur Verfügung stand, wurden die *Leitbilder der katholischen Kirche zu Ehe und Familie seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil erörtert. Grundlage war dabei eine vom Institut für Sozialethik der Theologischen Fakultät Luzern und der Caritas Schweiz veröffentlichte Leitbildstudie.* In dieser Studie wird aufgezeigt, „daß nicht alle anstehenden Fragen aus dem praktischen Leben eine entsprechende Leitantwort in der kirchlichen Lehr-

verkündigung finden", daß sich die von der Kirche vorgelegten Zielvorstellungen und Leitbilder aber doch von einer Dynamik getragen erweisen, „welche die personalpartnerschaftliche Entfaltung des Menschen in der ehelichen und familiären Gemeinschaft fördert und verengende Tabuisierungen wie verfälschende Individualismen zu vermeiden oder zu überwinden hilft. Zudem zeigte der Vergleich der verschiedenen Stellungnahmen, „daß sich in der Konfrontation mit der Lebenswirklichkeit und mit der biblischen Grundlage auch in der Verdeutlichung der Leitbilder ein Prozeß vollzieht, der einzelne Elemente klärt und für neue Fragen und Probleme nach der angemessenen Formulierung der Leitbild-Antwort sucht". Im Bereich der theologisch-biblischen Leitbilder sei allerdings ein *Mißverhältnis zwischen den Aussagen zu Ehe und jenen zu Familie* festzustellen, das der Kommentar zur Leitbildstudie unterstreicht: „Auffällig ist, daß die biblischen Bilder der Ehe in den hier untersuchten Texten ziemlich ausführlich behandelt werden und auch versucht wird, sie der heutigen Situation anzupassen und in die heutige Welt hinein verständlich zu machen, während Bilder und Reflexion zur Familie sehr rudimentär bleiben." Deshalb bleibe die Frage offen, „wie die klassischen Bilder der Ehe und ganz besonders der Familie in eine heutige Sprachform vermittelt und der Erfahrung der Ehepaare näher gebracht werden können. Es braucht offenbar noch eine beträchtliche Anstrengung von seiten der Theologie, damit die Wichtigkeit der Familie für die Gesellschaft und die Kirche auch in diesem Bereich glaubwürdig dargestellt werden kann."

Die „christliche" Familie und ihre Wirklichkeit

Vermutlich bräuchte es aber nicht nur eine verständlichere Darstellung der kirchlichen Leitbilder, sondern auch eine *ernsthafte Kenntnisnahme der Ehe- und Familienwirklichkeit von seiten der Theologie.* Obwohl die Familienpastoral ein Fragenkreis des Symposiums war – der dritte Tag fragte nach Impulsen für Person und Gesellschaft –, kam die religiöse Situation der heutigen Familie bzw. das Elternverhalten in Fragen der Glaubensvermittlung nicht zur Sprache. Für einen begrenzten Bereich hätten darüber aber Unterlagen zur Verfügung gestanden. Denn als Beitrag an das Zweite Interdiözesane Pastoralforum (HK, Dezember 1981, 607 ff) hatte der Schweizerische Katholische Frauenbund eine Erhebung über die Situation des religiösen Lebens in den katholischen Familien der deutschsprachigen Schweiz durchgeführt. Mit einem Fragebogen sollten Erfahrungen und Wünsche, Sorgen und Bedenken der Eltern in bezug auf die religiöse Erziehung erfaßt werden. Die veröffentlichte Auswertung bezeichnet das Ergebnis als ein Stimmungsbild der Wünsche und Sorgen engagierter Gläubigen, als repräsentative Meinungsäußerung der religiös interessierten und kirchlich engagierten Katholiken der deutschen Schweiz. Auch wenn die Erhebung und ihre Auswertung nicht streng wissenschaftliche Arbeit waren, geben sie doch ein Stück Wirklichkeit wieder, machen sie Tendenzen sichtbar und bringen Probleme und Wünsche betroffener und kirchlich engagierter Laien zum Ausdruck.
Mit dem Fragebogen wurde nach der Einstellung und der Lebenswirklichkeit in sieben Bereichen gefragt: 1. Religiöses Leben in der Familie, 2. Die Taufe, 3. Buße, 4. Erstkommunion und Sonntagsgottesdienst, 5. Jugendgruppen, 6. Kirchliches Engagement und religiöse Weiterbildung, 7. Kirchliche Vorschriften über Familienplanung, 8. Wünsche an die Kirche.
Erbeten wurden bei dieser Gelegenheit nicht nur Antworten auf vorgegebene Fragen, die ausgezählt werden konnten, sondern auch persönliche Bemerkungen. Neben der Feststellung eines *breiten Dissenses zur kirchlichen Lehrverkündigung* in bezug auf die Methoden der Familienplanung – der Kommentar meint, daß die Basis der Kirche der Kirchenleitung „im Bereich der Familienplanung voll und ganz die Gefolgschaft versagt" – erbrachte die Umfrage als breit empfundenen Mangel der Familienpastoral die Beschränkung der kirchlichen Erziehungsunterstützung auf die schulpflichtigen Kinder, also die Konzentration der Kräfte auf den schulischen Religionsunterricht. Viele Eltern fühlten sich mit ihren Kindern zwischen Taufe und Schuleintritt und dann wieder im Jugendlichenalter zu wenig unterstützt oder sogar allein gelassen. Im Anschluß an entsprechende Meinungsäußerungen fragt der Auswertungsbericht denn auch: „Wird die Bedeutung der Eltern für die religiöse Entwicklung der Kinder gesehen? Werden die Schwerpunkte richtig gesetzt (Aufwand und Einsatz für den schulischen Religionsunterricht im Vergleich zu Aufwand und Einsatz für die Befähigung der Eltern im häuslichen ‚Religionsunterricht')?"

Familienpolitische Vorstellungen und Forderungen

Vermehrte Unterstützung für die Familie wird in der Schweiz seit einem Jahrzehnt als „aktivere Familienpolitik des Bundes" vor allem auch von seiten des Staates gefordert. Im Gefolge dieser Forderung begann Mitte der 70er Jahre das Parlament mit der Revision der familienrechtlichen Teile des Zivilgesetzbuches. Darüber referierte auf dem Symposium in Fribourg *Paul-Henri Steinauer* (Fribourg), wobei er bei der Erörterung der Zusammenhänge zwischen dem Familienrecht und der gesellschaftlichen Wirklichkeit auch aufzeigte, wie die Rechtsprechung der Mentalität der Bevölkerung vorauslaufen kann. In einen größeren Zusammenhang stellte sodann *Renate Hellwig* (Bonn) Grundsätze staatlicher Familienpolitik, die über das Familienrecht weit hinausgehe und neben dem Familienlastenausgleich auch die Arbeitsplatzgestaltung, das Bildungswesen und den Freizeitbereich zu berücksichtigen habe und Maßnahmen ins Auge fassen müsse, diese Bereiche insgesamt familienfreundlicher als bisher zu ordnen.

Wesentlich umfassender wurde der familienpolitische Aspekt an der vom Eidgenössischen Verband Pro Familia und der Schweizerischen Gemeinnützigen Gesellschaft eine Woche zuvor durchgeführten Schweizerischen Familienkonferenz mit dem Thema „50 Jahre Familienpolitik in der Schweiz" behandelt.
In einem sozialwissenschaftlich konzipierten Rückblick auf das vergangene halbe Jahrhundert stellte dort *Kurt Lüscher* (Konstanz) einerseits ein seit Anfang der 70er Jahre neues und wachsendes Interesse an Familienpolitik, anderseits aber auch deren heutige Widersprüchlichkeit fest. Diese erfordere „einerseits eine unvoreingenommene, sachliche Analyse der Wirklichkeit von Familienpolitik, ihrer Erfolge und Mißerfolge und anderseits klare politische Entscheidungen". Letztere seien erforderlich, weil Familienpolitik in untrennbaren Wechselbeziehungen zu einigen vordringlichen Aufgaben unserer Zeit stehen wie der Aufbau von Strukturen, die eine wirkliche Partnerschaft von Mann und Frau ermöglichen; eine Wohnbaupolitik, die verantwortliche Gestaltung des Alltags fördert und nicht eindämmt; eine Nutzung des technischen Fortschritts und verbesserter wirtschaftlicher Verfahrensweisen, die den menschlichen Beziehungen innerhalb und außerhalb der Betriebe zugute kommt; eine Gestaltung der neuen Medien in der Weise, daß die Kommunikation zwischen den Menschen gefördert und nicht abgebaut wird; eine Besinnung auf Grundwerte der menschlichen Existenz und des Zusammenlebens, die sich realistisch mit den gegenwärtigen Verhältnissen auseinandersetzt und zwischen echten und falschen Zwängen künftiger Entwicklungen unterscheidet. Gerade in diesen Wechselbeziehungen liege eine Aktualität und eine Chance von Familienpolitik, „die wir erst allmählich zu erkennen beginnen. In diesem Sinne ist sie eine Utopie, die auf Realisierung drängt."

Familienpastoral von der Familie her

Ein ähnlicher Ganzheitsbezug scheint sich auch für die Familienpastoral wie für die Familienarbeit anzubahnen. So skizzierte *Oliviero Bernasconi* (Genestrerio) am Symposium in Fribourg die Entwicklung der Familienpastoral als einen Perspektivenwandel von einer Individualpastoral, in der die Familie Objekt war, zu einer „ekklesiologischen" Pastoral, von der Ehe und Familie als Ausdruck und Verwirklichung von Kirche in einer konkreten geschichtlichen Situation verstanden werden. So biete die Pastoraltheologie nicht mehr Modelle der christlichen Familie an, sondern *Anforderungen des Glaubens* an die Familie sowie eine begleitende Seelsorge. Dabei sei das Problem nicht die Bestimmung der evangelischen Werte, sondern deren Konkretisierung in der Verkündigung und im Alltagsleben der Betroffenen.

Ähnlich erläuterte an einer Rahmenveranstaltung des Symposiums Weihbischof *Gabriel Bullet* (Fribourg), verantwortlicher Referent der Schweizer Bischofskonferenz für den Bereich von Ehe und Familie, den Ansatz von Familienpastoral. Die Kirche lerne aufgrund ihrer weltweiten Erfahrung zwischen Familienmodellen und Werten zu unterscheiden, und diese Unterscheidung sei notwendig, sollen nicht mit überholten Familienmodellen auch deren Werte aufgegeben werden. Als ein *wertorientiertes Leitbild der Familie* habe sich an der letzten Bischofssynode der Begriff von der Familie als „bevorzugter Ort von Gemeinschaft, Partizipation und Dialog" herausgebildet. Die christlich gelebte Familie könne dieser bevorzugte Ort aber nur sein, wenn die Kirche als ganze erfahrbar ein bevorzugter Ort von Gemeinschaft, Partizipation und Dialog werde. In einer anderen Rahmenveranstaltung postulierte *Franz Böckle* (Bonn) von einem personalen Menschenbild her eine ehebegründende, eine partnerschaftliche und eine lebensoffene Familie, wobei er die Ehe nicht in einen ethischen, sondern in einen theologischen Zusammenhang stellte, nämlich die Ermöglichung von Vorbehaltlosigkeit durch die Vorbehaltlosigkeit Gottes. „Die christliche Ehe lebt aus dem Glauben an Gott, der sich in Jesus Christus der Welt selbst vorbehaltlos mitgeteilt hat" (Gemeinsame Synode).

Ähnlich wie die Familienpastoral scheint auch die *Familienhilfe* zunehmend von der Familie her verstanden und angelegt zu werden. Am Symposium kam dies in den von *Boris Luban-Plozza* (Locarno) aufgezeigten medizinisch-psychologischen Perspektiven zum Ausdruck, etwa in der Betonung der Therapiehilfe der Familienkonfrontation, die beim Patienten und bei den Angehörigen das Freisetzen emotionaler Kräfte und das gemeinsame Erkennen krankmachender Zusammenhänge bezweckt, oder auch in der Wertschätzung der Familie als psychohygienische Instanz, insofern ein entsprechendes Familienklima das psychologische Reifen mit Differenzierungs- und Trennungsprozessen ermöglicht. Dieser Ansatz wurde auch in einer Arbeitsgruppe thematisiert, die der Frage nachging, welche Möglichkeiten die Familie selber hat, im gesellschaftlichen Bereich wirkungsvoll Einfluß zu nehmen, und was allenfalls an Hilfen anzubieten wäre, damit die Familien von diesen Möglichkeiten auch Gebrauch machen können.

So geht auch die Inlandhilfe der Caritas Schweiz im Bereich der Familie nicht mehr von Gefährdungen aus, sondern vom Leitbild einer aktiven Familie, insofern sie „ihre Verantwortlichkeiten als Ort der Geborgenheit für die Jugend, für Erwachsene und für alternde Menschen sowie den gesellschaftlichen (sozialen) Aufgaben gegenüber wahrnehmen können" soll. Und wo sie dazu noch „Schutz, Förderung und Hilfe" braucht, soll diese in einer *Aktivierung zur Selbsthilfe* und also als Familienhilfe von der Familie her sein. Dieser Ansatz soll in der Programmphase 1982/83 in Zusammenarbeit mit anderen in der Familienarbeit tätigen Organisationen und Institutionen der Kirche konkretisiert werden. In seinen das Fribourger Symposium abschließenden Überlegungen zur Forschungslage postulierte *Josef Duss-von Werdt* (Zürich), die

Forschung müsse näher an die Familie herangehen und sich dabei um die Binnenstruktur und den Alltag der Familie kümmern und sich darüber hinaus um Klärung und Erklärung der Vorurteile der Familienforscher bemühen. Dieses Postulat dürfte mutatis mutandis auch an die Familienpolitik, Familienpastoral und Familienarbeit gerichtet werden. Allerdings wird erst die Zukunft zeigen, ob das neue und breite Interesse an der Familie in der Schweiz anhält und ob es den Betroffenen selbst zugute kommt.

Rolf Weibel-Spirig

Nichteheliche „Ehen"

Zu einem interdisziplinären Gespräch in Stuttgart-Hohenheim

Der Trend scheint auf den ersten Blick offenkundig: Die Zahl der Eheschließungen sank in der Bundesrepublik Deutschland von 492 000 im Jahre 1965 auf 328 000 im Jahre 1978 und nach Schätzungen leben derzeit 10 bis 20% der 18- bis 30jährigen unverheiratet zusammen, bei den über Dreißigjährigen vermutet man ebenfalls steigende Tendenz. Immer häufiger auch sehen sich Paare, die sich zur Eheschließung entscheiden, im Freundes- und Bekanntenkreis deswegen einem ausgeprägten Rechtfertigungszwang ausgesetzt, allenfalls noch der Wunsch nach einem Kind wird als Grund akzeptiert.
Mit den hinter diesen statistischen Fakten der Entwicklung verborgenen Fragestellungen beschäftigte sich unter dem Titel „*Nichteheliche ‚Ehen'?*" am 25. und 26. November eine Veranstaltung, zu der neben der Katholischen Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart die Katholische Sozialethische Arbeitsstelle Hamm und die Arbeitsgemeinschaft für Gefährdetenhilfe und Jugendschutz in der Erzdiözese Freiburg e. V. eingeladen hatten. Angekündigt war die Veranstaltung als „*Interdisziplinäres Gespräch*". Gekommen waren nach Hohenheim knapp 50 Wissenschaftler und Diözesanleiter von Beratungsstellen in einer Zusammensetzung, die nicht nur eine Berücksichtigung gesellschaftspolitischer, pädagogischer, ethischer und juristischer Aspekte erwarten ließ, sondern auch ein angeregtes Wechselgespräch zwischen Vertretern verschiedener wissenschaftlicher Disziplinen und Praktikern aus dem Bereich der Ehe- und Familienberatung. Nicht eine moraltheologisch-ethische Wertung stand dabei im Mittelpunkt der Zielsetzung, sondern der Austausch von Erfahrungen und Aspekten in einem offenen Rahmen.

Inhaltliche Vorstellungen und Begriffe

Als einigermaßen schwierig erwies sich während der gesamten Tagung allein schon der Versuch, dem behandelten Phänomen einen Namen zu geben bzw. verschiedene Erscheinungsformen gegeneinander abzugrenzen. Einen Anstoß dazu hatte Prof. *Max Wingen*, der Präsident des Statistischen Landesamtes Baden-Württemberg, in seinem Beitrag zum „Soziologischen Tatbestand" gegeben. Wingen ging davon aus, daß es sich bei „*nichtehelichen Lebensgemeinschaften*" um eine „auf eine gewisse Dauer angelegte Verbindung eines verschieden-geschlechtlichen Paares" handelt, das in einer gemeinsamen Wohnung in voller Lebensgemeinschaft zusammenlebt, ohne daß die Beziehung durch eine Eheschließung offiziell bestätigt ist". Gleichzeitig wies Prof. Wingen auf Fragen hin, die unterschiedliche Auffassungen zum inhaltlichen Verständnis zur Folge haben könnten: Soll eine zeitliche Mindestdauer des Zusammenlebens vorausgesetzt werden? Ist eine gemeinsam getroffene finanzielle Regelung Bedingung? Berücksichtigt man nur Erwachsene oder auch zusammenlebende Jugendliche?

Eine andere Begriffsvariante steuerte Prof. *Rita Süßmuth*, Lehrstuhlinhaberin für Erziehungswissenschaften und Biologie an der Universität Dortmund bei. Sie plädierte dafür, nicht von „nichtehelichen Lebensgemeinschaften", sondern von „*nichtehelichem Zusammenleben*" zu sprechen, da von Lebensgemeinschaft angesichts der oft kurzen Dauer der Beziehung keine Rede sein könne. Als unpräzise verworfen wurden in Hohenheim von Anfang an Formeln wie „Ehe ohne Trauschein", „Ehe auf Probe" oder „Papierlose Ehe", und nur ein Teilnehmer mochte sich vom Begriff „Konkubinat" nicht trennen, dem er aber ausdrücklich keine wertende Funktion beigemessen haben wollte. Gesprochen wurde schließlich ohne ausdrückliche Übereinkunft nicht über die Altersgruppe der 16- bis 20jährigen und auch eher nur am Rande über sog. „Bafög-Ehen" (von zusammenlebenden Studenten, die bei einer Heirat mit finanziellen Einbußen zu rechnen hätten) und über Paare, die bis zur geplanten Eheschließung gemeinsam wohnen. Im Mittelpunkt der Erörterungen standen allein diejenigen Partnerbeziehungen, bei denen die Partner sich bewußt gegen die Ehe als Institutionalisierung ihrer Beziehung entscheiden und im freien Zusammenleben eine *konkrete Alternative zur herkömmlichen Ehe* sehen.

Eine Zeiterscheinung und ihre Verbreitung

Die „tatsächliche Verbreitung" der nichtehelichen Lebensgemeinschaften in der Bundesrepublik entzieht sich bisher, so Prof. Wingen, weitgehend der Statistik. Nach nicht repräsentativen, regional sehr begrenzten Erhebungen schwankt die absolute Zahl in der Gruppe der 18- bis

30jährigen zwischen 300 000 und 500 000. Bezieht man auch alle übrigen Altersgruppen ein, würde sich die Gesamtzahl nicht unwesentlich erhöhen. Zu konstatieren sei innerhalb Europas so etwas wie ein *Nord-Süd-Gefälle:* nach einer jüngeren Studie im Rahmen des World-Fertility Survey, an der sich Deutschland nicht beteiligt hat, „betragen z. B. die Prozentsätze der Frauen, die in der Altersgruppe der 20- bis 24jährigen in nichtehelichen Lebensgemeinschaften mit einem Partner zusammenleben, in Dänemark Mitte der siebziger Jahre 30% (gegenüber 38% verheiratete Frauen), in Norwegen 1977 12% (gegenüber 57% verheiratete Frauen), in Frankreich 1978 10% (gegenüber 57% verheiratete Frauen). In den Altersgruppen der 25- bis 29jährigen sowie denjenigen der 30- bis 44jährigen gehen die Anteile der Frauen, die in nichtehelichen Lebensgemeinschaften leben rapide zurück."

Mit diesen und weiteren Daten unterbaute Prof. Wingen die These, daß die *Verbreitung* dieser Lebensform in den betreffenden Ländern *rasch fortschreitet:* In Frankreich haben von allen Frauen zwischen 20 und 24 Jahren 23% einmal in einer nichtehelichen Lebensgemeinschaft gelebt, bei den 30- bis 34jährigen waren es 14% (1978). Für Norwegen lauten die entsprechenden Anteile 35% bzw. 20%. Betrachtet man aufeinanderfolgende Ehejahrgänge, so wird aber vor allem die Zunahme vorehelicher Lebensgemeinschaften deutlich: 31% der französischen Frauen, die 1976/77 heirateten, hatten vor der Ehe mit ihrem Mann zusammengelebt, 1966/67 waren es erst 13% gewesen. Ergänzend wies Prof. *Karl Schwarz,* Direktor des Bundesinstituts für Bevölkerungsforschung in Wiesbaden darauf hin, daß es heute unter den 18- bis 30jährigen in der Bundesrepublik ebenso viele Unverheiratete gibt wie 1950 und daß auch die Verwitweten und Geschiedenen zusehends von einer Zweitheirat absehen; nach einer von ihm in Hamburg und im Landkreis Fulda durchgeführten Feldstudie (1980) leben dort 5% der Witwer, 2% der Witwen, 12% der geschiedenen Männer und 5–6% der geschiedene Frauen nichtehelich zusammen.

Sehr *gering* ist bisher in der Bundesrepublik indessen die Zahl der in nichtehelichen Lebensgemeinschaften geborenen *Kinder,* da für die meisten zusammenlebenden Paare der Wunsch zum Kind Anlaß zur Eheschließung ist. Nicht geklärt ist dabei die Frage, ob wegen des informellen Charakters der Beziehung generell weniger Kinder gewünscht werden oder ob Kinderlosigkeit erst die Informalität ermöglicht und wieweit Kinder in der informalen Partnerschaft als stabilisierender oder destabilisierender Faktor wirken können. Auch hier scheint sich allerdings ein gewisses Nord-Süd-Gefälle abzuzeichnen: während in der Bundesrepublik die Zahl der nichtehelichen Geburten seit Jahren bei 6–7% liegt, stieg in den skandinavischen Ländern mit der wachsenden Tendenz zu freiem Zusammenleben auch die Zahl der nichtehelichen Geburten. Die Geburt eines Kindes ist dort weit weniger ein Kriterium zur Eheschließung als bei uns. Ähnlich auch in den USA, wo sich allein in den letzten drei Jahren die Zahl der Kinder in nichtehelichen Lebensgemeinschaften verdoppelt hat.

Rechtliche Sachverhalte und Einordnungen

In der Bundesrepublik sind es aber gerade die im Zusammenhang mit der Geburt eines Kindes entstehenden juristischen Tatbestände, die neben steuer- und versorgungsrechtlichen Vorteilen heute für die meisten zusammenlebenden Paare zum Impuls für eine Eheschließung werden. Prof. *Hans-Wolfgang Strätz,* Ordinarius für Rechtsgeschichte und Bürgerliches Recht an der Universität Konstanz, umriß in seinem Referat zunächst die einschlägigen rechtlichen Rahmenbedingungen. In Art. 6 des Grundgesetzes ist der Schutz von Ehe und Familie festgelegt, und § 1353 BGB lautet: „Die Ehe wird auf Lebenszeit geschlossen. Die Ehegatten sind einander zu ehelicher Gemeinschaft verpflichtet." Der wesentliche rechtliche Unterschied für verheiratete Eheleute besteht in der wechselseitigen Bindungspflicht bis zum Tod, an der auch die Eherechtsreform nichts geändert hat.
Bezüglich einer Ausdehnung der Schutzfunktion des Art. 6 auch auf nichtverheiratet zusammenlebende Paare mit Kind gab es einzelne Korrekturvorschläge zu Details, im Ganzen aber wollte die geltende verfassungsrechtliche Stellung der Ehe jedenfalls niemand antasten. Bei einem unverheiratet zusammenlebenden Paar unterliegen Personenstand, Güterstand und Namen weder dem Schutz noch den Verpflichtungen des Eherechts, und anders als in Frankreich besteht auch keine Unterhaltspflicht, desgleichen besteht bei einer Beendigung der Beziehung kein Anspruch auf Ausgleich für aufgewandtes Haushaltsgeld.

Übereinstimmung bestand darüber, daß es beträchtliche Probleme bezüglich der *Stellung des nichtehelichen Vaters* gibt: Mutter und Kind bzw. Kinder gelten als Familie, der Vater hat *kein Sorgerecht,* selbst auf ausdrücklichen Wunsch beider Partner kann dieses nicht gemeinsam ausgeübt werden. Im Falle einer Trennung bleibt ohne Rücksicht auf eventuell stärkere Bindungen zwischen Vater und Kind das Kind immer bei der Mutter, und auch wenn die Frau stirbt, hat der Vater keine Rechte auf sein Kind. Im Bereich der Sozialhilfe aber wird die freie Beziehung insofern mit der Ehe gleichgestellt, als der Verdienst des Partners bei der Berechnung eines Antrags mitberücksichtigt wird.
Weiter gab Prof. Strätz aus der Sicht des Juristen zu bedenken, ob nicht bei Regelungen zugunsten von Gläubigern die Beweislast wie bei Ehepaaren zu handhaben sei, auch ein Aussageverweigerungsrecht vor Gericht erscheine angezeigt. Eines der Hauptprobleme stelle in der Rechtssprechung die Feststellung von Unterhaltsverpflichtungen gegenüber einem geschiedenen Gatten dar, der nach der Scheidung in einer freien Beziehung lebt. Der zustehende Unterhalt werde vom Verhalten des Partners nach der Scheidung abhängig gemacht. Hierin sah Strätz eine „befremdliche Tendenz in der Rechtssprechung": Treuebindung außerhalb der Ehe werde nicht honoriert, es bestehe auf diese Weise eine Art „Zwang zur Ehe".

Kam Prof. Strätz dennoch zu dem Schluß, daß der Gesamtkomplex von seiten der Gesetzgebung „im großen und ganzen" im Griff und „eine weitere Reglementierung auch nicht zu begrüßen" sei, so wurde doch in der Diskussion von Prof. *Wolfram Müller-Freienfels,* dem Direktor des Instituts für ausländisches und internationales Privatrecht in Freiburg, dafür plädiert, das Elternrecht im Interesse des Kindes an beide Elternteile zu geben, wie es z. B. in Österreich, England und Frankreich der Fall sei. In diesem Sinne äußerte sich auch Prof. *Reinhard Lempp,* der ärztliche Direktor der Abteilung Kinder- und Jugendpsychiatrie an der Universitätsklinik Tübingen, mit der Frage, ob die Gesellschaft denn tatsächlich „verpflichtet und berechtigt" sei, „die jetzt unbefriedigende Stellung des Kindes aus einer nichtehelichen Beziehung mit der des unehelichen Kindes gleichzustellen".

Das eigentliche Problem: das Bindungsverhalten insgesamt

Akademiedirektor *Heinz Tiefenbacher,* der die Tagung persönlich leitete, hatte vor der Hauptdiskussion die wohl hauptsächlich methodisch gemeinte Frage gestellt, was denn an der nichtehelichen Ehe eigentlich problematisch sei. Daß man sich mit einer Antwort darauf eher schwer tat, könnte als Indiz dafür gewertet werden, daß die versammelten Fachleute ebenso wie der Durchschnitt der Bevölkerung reagierten, nämlich in hohem Maße permissiv. Dennoch wurden neben den bereits in den Referaten dargelegten definitorischen und juristischen Unklarheiten Fragen vor allem sozialpsychologischer Art aufgeworfen, die sich in Nuancen und Varianten häufig wiederholten und so zu deutlichen Akzenten wurden.

Bereits in ihrem Referat über „Pädagogische und anthropologische Aspekte" hatte Frau Süßmuth darauf hingewiesen, daß sich die Erwartungen an die Zweierbeziehung zwar geändert haben, daß aber das *Bedürfnis nach Dauerhaftigkeit* trotz des Empfindens, eine lebenslange Bindung sei schwer „lebbar" (vgl. HK, Mai 1981, 248) unverändert sei. Eine lebenslange soziale Treue wird heute nicht nur angesichts der Perspektive auf ein möglicherweise ca. 40-jähriges Zusammenleben, sondern von mehr als der Hälfte aller 20- bis 30jährigen auch aus der Tatsache heraus für kaum realisierbar gehalten, daß Flexibilität und Mobilität im gesellschaftlichen, beruflichen und sozialen Bereich eher zur positiven Norm geworden sind (vgl. HK, April 1981, 198). Hinzu kommt, daß man das Eherecht eigentlich nur als „Ehekonkursrecht" (Strätz) vor Augen hat, daß sich empirisches Material oft nur aus Aussagen derjenigen rekrutiert, die problematische Erfahrungen haben, daß man es jungen Paaren eigentlich nicht verdenken kann, wenn sie nicht das Ideal einer Ehe, sondern die real gelebten ihrer Umgebung vor Augen haben und daß man, wie es ein Teilnehmer formulierte, die Ehe „wie das Kleingeschriebene in einem Vertrag" empfindet. Zu untersuchen sei demnach, so Prof. Süßmuth, weniger das, was an der nichtehelichen Ehe problematisch sei, sondern vielmehr das, was Beziehungen heute generell zum Problem werden lasse.

Weitgehend einig waren sich die Teilnehmer über das, was im gesellschaftlichen Vorfeld zu unternehmen sei und wozu auch die Kirche ihren Anteil beitragen könnte: Einerseits müsse die Frage nach der *erzieherischen Vermittlung von Partnerschaftsfähigkeit* verstärkt untersucht werden, zum anderen müsse die Ehe auch *im Rahmen größerer Gruppierungen* ihren Platz finden und gefördert werden. Auch die Behebung des von Pfarrer *Vinzenz Platz,* dem Leiter der Abteilung Ehe und Familie der Zentralstelle Pastoral der Deutschen Bischofskonferenz, konstatierten „erheblichen Defizit(s) über das, wie Familie heute funktioniert", und damit des Mangels an empirischem Material wurde häufig moniert.
Kontrovers waren und blieben die Stellungnahmen zur Frage „Ist Ehe konstitutiv für Familie?". Eine *„wachsende Entkoppelung von Ehe und Familie"* diagnostizierte z. B. der Soziologe *Hartmut Tyrell* von der Universität Bielefeld: die tragfähigere Institution sei ohnehin die Familie, da man Kindern weniger leicht „kündigen" könne als einem Ehepartner. Vor einer „Befrachtung der Familie", die oft so weit gehe, daß die „praktisch gelebte Familie" herausfalle, warnte Prof. Lempp; man laufe Gefahr, der Ehe eine Funktion zuzuschieben, der sie nicht gerecht werden könne. Die Frage, ob der Konnex zwischen Ehe und Familie „naturhaft gegeben" sei, warf auch der Moraltheologe Prof. *Volker Eid,* Bamberg, auf. Er untermauerte die anthropologische Sinnhaftigkeit der Koppelung und brachte diese auf den Nenner, daß „faktisch gesehen bestimmte menschliche Grundvoraussetzungen des Zusammenlebens von Eltern und Kindern in der Ehe ausgelebt werden; die Art, wie Partnerschaft gelebt wird, geht in die psychische Lebensgestalt der Kinder ein".

Gibt es so etwas wie „Institutionalisierte Freiheit"?

Interessant, aber in der Diskussion nicht in dem Umfang kontrovers diskutiert, wie man es erwartet hätte, waren die Ausführungen Prof. Eids in seinem Beitrag über „Ethische Anfragen". Dabei ging er erklärtermaßen nicht von einem deduktiven, sondern von einem „induktiven Ethikbegriff aus; zwar sei eine „sehr intensive Neigung kirchlicher Lehre" zu verzeichnen, die Ehe als von Gott den Menschen per Schöpfungsordnung gegebene Lebensform zu verstehen, aber die theologische Ethik komme heute „nicht mehr an der Respektierung der Tatsache vorbei, daß Ehe auch geschichtlich zu verstehen" ist: „sowohl was ihre ‚Entstehung' angeht, wie auch ihre Entwicklung und Entfaltung". Zwar gehe die Ehe zweifellos auf Anlagen und Bedürfnisse zurück, welche ganz ursprünglich dem Menschen eigen seien. Nur sei eben „die tatsächliche Etablierung und Ausgestaltung der Ehe als Lebenspartnerschaft, ihre wirtschaftliche Ausstattung, ihre rollenmä-

ßige Strukturierung ... Sache des planenden Handelns und erfahrungsbegründeten Realisierens".
Die Motive für den zunehmenden Trend zur starken Personalisierung der Partnerschaft analysierte Eid vor allem als *Gegenbewegung gegen die „Überformung" des Menschen in allen Lebensbereichen:* „Die weitgehende Freistellung der Ehe aus hautnahen Sozialbezügen und -verpflichtungen, die Erfahrung des Institutionellen als Zwang und bürokratische Zumutung haben zur Parallele einen erkennbaren Drang zu einer unverstellten, authentischen, spontanen Partnererfahrung und gleichzeitig zu einer weitgehenden Bewahrung der Identität der einzelnen Partner im Sinne der Selbstentfaltung." Nicht die Ehe als Institution werde also, so meint Eid, bestritten, sondern die Begleitumstände dessen, wie Ehe heute geprägt ist und erfahren wird.

In der Frage nach dem Stellenwert der Institution in der theologisch-sittlichen Qualifikation der Ehe ging Eid von den drei kirchenrechtlich normierten Ehezwecken aus, kam aber zu der Feststellung, daß „mit der Zeit die Institutionalisierung u. a. als Ausdruck eines moralisch belegten, theologisch angereicherten Interesses an der lebenslangen Einehe verstanden wurde, welche kaum Kompromisse mit der widersprüchlichen Realität zuließ". Insgesamt habe so der Institutionscharakter der Ehe als die „eigentliche sittliche Qualität" gegolten: Verbot der Scheidung, Regelung einer geordneten Sexualbeziehung usw. Positiv zu vermerken sei zwar die Begründung in Treue und gegenseitiger Liebe, ausschlaggebend sei aber eben doch die „Absicherung" gewesen. Daß die Wertigkeit der Sexualität innerhalb der Beziehung ebenfalls einem Wandel unterworfen sei, indem ihre Legitimation nicht mehr auf die generative Funktion beschränkt, sondern stärker auch in der Erfüllung der Partnerschaft fundiert werde, trage ebenfalls zum geänderten Verständnis von der Ehe als Institution bei.

Eine „starke Änderung", so Eid, sei in der theologisch-anthropologischen Deutung zu beobachten: der Trend sei unverkennbar, „die Sakramentalität der Ehe in erster Linie auf ihre personal-partnerschaftlichen Wertgehalte zu beziehen": Die in freier Entscheidung eingegangene Verbindlichkeit, das Annehmen des Partners, die Zusicherung verbindlicher Treue und Zuwendung, von Versöhnungs- und Hilfsbereitschaft – das alles gehe im Kontext der Erfahrung der bedingungslosen Bejahung jedes Menschen durch Gott in die sakramentale Deutung ein. Aber dann ist „nicht das Sakrament Ursache einer zwanghaften Verbindlichkeit und Unauflöslichkeit der Ehe. Vielmehr ist die Aussage und theologische Qualifikation Ehe = Sakrament nur möglich, weil und soweit Ehe die beschriebene personal-partnerschaftliche Kraft und Qualität besitzt." Natürlich sei das Sakrament *dann* auch als Absicherung gegen momentane oder auch dauernde Auflösungs- bzw. Ausbruchsversuche zu verstehen, „aber nicht prinzipiell". Und dasselbe gelte auch vom Institutionscharakter. Für Eid stellte sich als Konsequenz vor allem die Frage, „in welcher Weise wohl mit einer *neuen Institutionalisierung* der von bürokratisch-formaljuristischen Zwängen befreiten Ehe" zu rechnen sei; denn es sei kaum anzunehmen, „daß eine nichteheliche, gleichwohl unbedingt aber auch relativ verbindliche Lebensgemeinschaft ohne die Festlegung von Normen, also ohne verhaltensregelnde Strukturen und ohne praxisbestimmende feste Wertausrichtung auskommt". Eine Lebenspartnerschaft sei ohne *verbindliche*, auch schwere Belastungen ertragende und so gut als möglich verarbeitende fürsorgliche Verantwortung füreinander nicht denkbar und diese Verbindlichkeit könne eben nur durch einen Institutionscharakter gewährleistet werden. Als „synthetisches Wort" und Anregung dafür, in welche Richtung man weiterdenken könne, bot Eid den Begriff „institutionalisierte Freiheit" an.
Diese in Eids Ausführungen enthaltene Aufforderung, über neue Formen der Nominierung von Ehe nachzudenken, wurde in der Gesamtdiskussion nur sehr zaghaft aufgenommen. Sie fand allerdings insofern einen vom Gang der Diskussion her keineswegs sachfremden, in sich aber doch recht problematischen Niederschlag, als einige vor allem jüngere Teilnehmer für eine Entkoppelung zwischen der Ehe als staatlich gesicherter Institution und religiös-sakramental begründeter personaler Gemeinschaft plädierten. Man erwartete von dieser Einschränkung auf den rein personal-religiösen Bereich eine größere Beständigkeit für die Ehe als Lebensgemeinschaft als von der gesetzlichen Festschreibung; die Freiheit vom Vertrag setze im übrigen Kräfte frei, die in einer rechtlich abgesicherten Beziehung nicht in diesem Umfang zum Tragen kämen.

Mit der Ehe werben

Eine verbindliche Auskunft darüber, ob die Zahl der bewußt unverheiratet zusammenlebenden Paare ohne Ehewunsch sich in absehbarer Zeit vergrößern wird, konnte auch in Hohenheim nicht gegeben werden; die Tendenz, vor der Eheschließung bereits eine gemeinsame Wohnung zu beziehen, ist jedoch unverkennbar noch im Wachsen begriffen. Gefordert seien durch dieses Phänomen, soweit war man sich einig, alle Disziplinen, und so machte der Schwarze Peter die Runde: die Statistiker und Sozialwissenschaftler sollen empirisch fundiertes und differenziertes Material über die bisherige Entwicklung ausarbeiten, das zur Analyse geeignet wäre. Die Juristen sollen nach häufiger Berührung mit auftretenden Härtefällen die Rechtsprechung und gegebenenfalls auch die Gesetzgebung überdenken. Pädagogen und Psychologen, in erster Linie aber das Elternhaus, seien dazu angehalten, die Beziehungs- und Bindungsfähigkeit von Kindern aufzubauen und zu festigen, und die Kirchen mit den verschiedenen gesellschaftlichen Gruppen können durch die Einfügung der Ehe in einen sozialen Kontext als Stabilisatoren wirken. Daß die Zeiten der Dramatisierung von nichtehelichem Zusammenleben jedenfalls für die Teilnehmer der Hohenheimer Tagung vorbei sind, zeigte die Formel, auf die man das Fazit am Ende der Veranstaltung brachte: „Mit der Ehe soll man werben, aber nicht repressiv vorgehen."

Cordelia Rambacher

Länderbericht

Amerikanischer Katholizismus: Aufbruch oder Verfall?

Vorgänge, Entwicklungen, Urteile

Nach dem „Catholic Almanac" vom Jahre 1981 zählt die katholische Kirche in den Vereinigten Staaten 49 812 178 Mitglieder. Das sind 22,4 Prozent der Gesamtbevölkerung. Gegenüber dem Vorjahr bedeutet dies einen Zuwachs von 210 143 Katholiken. Nordamerika hat in 33 Erzdiözesen und 138 Diözesen insgesamt 357 Bischöfe einschließlich der Weih- und Missionsbischöfe, 56 Erzbischöfe und 10 Kardinäle. Die Zahl der Welt- und Ordenspriester beträgt 58 621. Gegenüber dem Vorjahr hat sich die Zahl der Weltpriester um 191 erhöht. Hingegen war bei den 126 517 katholischen Schwestern eine Abnahme von 1861 zu verzeichnen. (Catholic Almanac 1981, Felician A. Foy Ed., Our Sunday Visitor Inc., Huntington, Indiana 1981, S. 474.) Hier sind die Statistiken seit zwanzig Jahren rückläufig. Mehr als 40 000 Schwestern verließen innerhalb dieses Zeitraumes die Ordensgemeinschaften, neben mehreren tausend Priestern, die nach dem Zweiten Vatikanum ihr Amt aufgegeben haben oder heirateten. Bei den Priestern allerdings scheint der Exodus fast beendet; die Zahlen zeigen eine positive Tendenz.

Vor den modernen Strömungen kapituliert?

Somit ist der große Aderlaß des amerikanischen Katholizismus zwar vorüber, aber die „Identitätskrise der Kirche" ist es nach dem Urteil von *James Hitchcock* noch nicht. Hitchcock, Geschichtsprofessor an der katholischen St. Louis University in Missouri, zählt zu den gemäßigt Konservativen in den USA . Er hat sich mit einigen Buchveröffentlichungen zum amerikanischen Katholizismus einen Namen gemacht. Er ist der amerikanische Herausgeber der internationalen Zeitschrift „Communio". Sein jüngstes Buch heißt „Katholizismus & Modernität". Es führt den Untertitel „Konfrontation oder Kapitulation?" Hitchcocks Fazit: die Kirche in den USA habe nach dem Zweiten Vatikanum weithin vor den modernen Strömungen kapituliert. Nach seiner Auffassung nahm die *Krise* ihren Ausgang von der Elite in der Kirche, den Priestern, den Angehörigen der Ordensgemeinschaften, den Seminaristen; von dorther sei sie in die ganze Kirche vorgedrungen. „Pfarrhäuser und Klöster waren auf einmal voller Leute, die nichts mehr verlangten als ein normales Leben zu führen, wie es die anderen auch taten. Sie wollten die Last, anders zu sein, loswerden." Andere forderten, vom *Unbedingten* in der Moral Abschied zu nehmen, worauf der Abschied vom Unbedingten „dort oben" folgte; sie konnten sich unter Gott nichts mehr vorstellen. „Flight from Eternity" nennt Hitchcock dieses Kapitel – Flucht vor der Ewigkeit, vor der Transzendenz. Andere Kapitel lauten „Illusion of Pluralism", „Triumph of Bureaucracy" oder „Kingdom of Politics" – Illusion des Pluralismus, Triumph der Bürokratie (in der Kirche), Reich der Politik.

Hitchcock wendet sich gegen die *Psychologisierung des Glaubens,* die er als den „Einbruch der therapeutischen Mentalität in die Kirche" charakterisiert. Das „Ich glaube" der asketischen Tradition habe dem „Man fühlt" der therapeutischen Intention Platz gemacht, in der nichts höhergestellt werde als Selbstverwirklichung, „The Imperial Self". Das werde dann alles unter dem Synonym „Pastoral" angeboten, was immer gerade als modische Praxis ankomme. (Catholicism & Modernity. Confrontation or Capitulation?, The Seabury Press, New York 1979, S. 5, S. 36, S. 41.)

Noch sehr viel schärfer geht Monsignore *George A. Kelly,* 1916 geboren, mit dem „zeitgeist" – die Amerikaner haben diesen deutschen Ausdruck merkwürdigerweise in ihre Sprache übernommen – in der Kirche zu Gericht. „Ein Guerilla-Krieg tobt in unserer Kirche, und der Ausgang ist noch gänzlich ungewiß", schreibt Kelly im Vorwort seines mit dem Imprimatur des Generalvikars von New York versehenen Buches „The Battle for the American Church" (Image Books Doubleday, Garden City, New York 1981) – Die Schlacht für die amerikanische Kirche. „Who's in Charge?" – Wer hat denn eigentlich noch das Kommando in der Kirche? fragt dieser Kritiker mit dem Blick auf manche Theologen, die im Namen ihrer Wissenschaft immer radikalere Anpassungen an protestantisches und weltliches Ideengut vollzögen. In den Kapitelüberschriften von George A. Kelly prasselt es nur so. Das Zweite Vatikanum wird mit den „Schocks nach einem ekklesiastischen Erdbeben" in Verbindung gebracht. „Embattled Priests, or the Disorder of Melchisedech" ist ein anderes Kapitel überschrieben – was man frei übersetzen muß: Priester in der Anfechtung, oder die Unordnung des Melchisedech. Nun könnte man sich täuschen, wenn man meint, dieser amerikanische Monsignore habe einen Thriller geschrieben oder sei kaum ernst zu nehmen. Die 500 Seiten umfassende Paperback-Ausgabe findet ihren Absatz. Kelly spricht von weitverbreitetem „religiösen Verbrechen", sieht eingeschüchterte Bischöfe vor Moder-

nisten zurückweichen. Sein „Zurück zur Autorität, zum Magisterium, zur Unveränderlichkeit der Dogmen" ist durchaus nicht untypisch für eine Grundströmung in den letzten Jahren, der sich die Kirche in den USA von den Auswirkungen des Zweiten Vatikanums sich abwendend ausgesetzt sieht.

Szenenwechsel in den 60er Jahren

Für den Europäer ist es schwer, den radikalen Einschnitt, den Vatikanum II für den amerikanischen Katholizismus gebracht hat, nachvollziehen zu können. Als der Verfasser dieses Berichts 1951 zum erstenmal als Fulbright-Student in den USA war, konnte er den amerikanischen Katholizismus als typische Einwanderer- und Missionskirche kennenlernen. Katholik zu sein, das war etwas für die Iren, die Polen, die Italiener, die arm und vor noch nicht langer Zeit eingewandert waren und meistens aus den ärmsten Gegenden Europas stammten, wo die Landbevölkerung noch abergläubisch war. In Amerika kamen sie in eine vollkommen fremde Welt, kaum der Sprache mächtig. Da war es nicht verwunderlich, daß sie sich in ihren katholischen Ghettos zusammenschlossen, unter großen Opfern eigene Schulen für die Kinder – sie sollten es besser haben! – gründeten und die Pfarrgemeinde eine zweite Heimat wurde. Die alteingesessenen Amerikaner, auch als WASP's (White-Anglo-Saxon-Protestants) gekennzeichnet, gehörten ganz überwiegend den protestantischen Kirchen an.

Ein tiefer Graben, ja offene Feindseligkeit trennte die Konfessionen, wozu erschwerend die *sozialen Unterschiede* hinzutraten. Katholiken in Schlüsselpositionen der Wirtschaft, als Ärzte, Journalisten oder Universitätsprofessoren waren nur selten anzutreffen. (vgl. *Andrew M. Greeley,* The American Catholic. A Social Portrait, Basic Books, New York 1977, S. 69 f.) Die Kirche selbst war nicht nur im kulturellen, sondern auch im theologischen und liturgischen Sinne „ärmlich". Die meisten beteten den Rosenkranz während der Messe; selten hörte man ein Kirchenlied oder eine Predigt, die sich an der Schriftauslegung orientierte. Man mußte schon zu den Jesuiten auf der Park Avenue nach New York fahren, wollte man eine theologisch gediegene Predigt hören. Das Schlimmste aber war das dauernde Betteln um Geld, um „donations" für dieses oder jenes Projekt, aus sehr verständlichen Gründen, weil die Kirchen sich ausschließlich selbst finanzieren und es in den Vereinigten Staaten kein Kirchensteuersystem gibt.

Der Szenenwechsel kam schlagartig in den frühen sechziger Jahren. Wahrscheinlich wäre er auch ohne das Konzil eingetreten. Die katholische Kirche Amerikas trat aus ihrer Adoleszenz-Phase heraus. Das weitverzweigte System katholischer Schulen, Colleges und Universitäten – die Kirche unterhält heute 8149 Grundschulen, 1527 höhere Schulen und 239 Colleges und Universitäten – hatte eine neue Generation von katholischen „Aufsteigern" entlassen. Die Zahl der Konversionen nahm zu; darunter waren auch Prominente aus Politik und Wirtschaft, die sich in einer skeptischer gewordenen, liberal-protestantischen Umwelt von der katholischen Glaubensvitalität angezogen fühlten, während sich die kirchlichen Bindungen in den sechziger Jahren generell abschwächten.
Das Entscheidende aber war, daß die katholische Kirche nun vollends *„amerikanisch"* wurde. Das heißt, man akzeptierte sie; der Mehrheit erschien sie nicht mehr bigott, hinterwäldlerisch, ultramontan. Mit *John F. Kennedy* zog zum erstenmal ein Katholik ins Weiße Haus. Diese Präsidentenwahl markierte den Durchbruch in der augenfälligsten Weise für ganz Amerika. An dieser Stelle tritt auch das Zweite Vatikanum mit seiner weltweiten Publizität ins Bild. Das war nicht mehr die alte, muffige, intolerante Kirche von jansenistisch-irischem Zuschnitt. Papst Johannes XXIII. hatte die Fenster zur Welt weithin geöffnet. Die Kirche bekannte sich nun selbst dazu, reformbedürftig zu sein. Die Pflicht und das Recht jeder Person, letztlich seinem Gewissen verantwortlich zu sein, ließen ein neues Menschenbild und Ethos hervortreten, daß der amerikanischen Demokratie viel gemäßer war. Die Bürgerrechtsbewegung horchte auf, als das römische Konzil schließlich das Recht von Minderheiten verteidigte. Und schließlich war es ein amerikanischer Jesuit und Konzilsberater, *John Courtney Murray,* der die Toleranzidee in den Konzilsberatungen über die Religionsfreiheit durchsetzte und die Versöhnung zwischen dem amerikanischen Katholizismus und den demokratischen Idealen eines Jefferson oder Hamilton anbahnen half. „Ökumene" war nicht mehr länger ein katholisches Fremdwort in den USA.

Den Herausforderungen des Konzils nicht gewachsen?

Die Wucht dieses Wechsels traf den größten Teil der Katholiken allerdings unvorbereitet. Für sie brach eine Welt zusammen. Die Kirche war nicht länger der monolithische Block. Was sie als Kinder gelernt hatten, sollte nicht mehr gelten: Kein Fleisch am Freitag, kein Besuch protestantischer Gottesdienste, keine Mischehen, keine Scheidungen, eine rigide Sexualmoral, der unverrückbare Glaubensanspruch, in der alleinseligmachenden Kirche zu sein. Die Amerikaner sind gesetzestreu, und die amerikanischen Katholiken waren es ganz besonders. Das kommt aus der *puritanischen Tradition* des Landes und einem starken *Konformitätsdruck,* der seinen Widerpart in einem ebenso ausgeprägten Individualismus und Pragmatismus einer weltzugewandten Religiosität findet. In dieses Klima mußte die päpstliche Enzyklika „Humanae vitae" wie eine Bombe einschlagen. Noch mehr als bei uns nahmen sich die Medien dieses Themas an, enttäuscht darüber, daß das „aggiornamento" scheinbar wieder zurückgenommen werden sollte; die Katholiken selbst waren ratlos und verwirrt. War das Konzil mißverstanden worden? Die Erschütterung der Standpunkte und Gewohnheiten erreichte ein ungleich tieferes Ausmaß, als

man es jemals in den katholischen Kirchen Europas gespürt hat.

„Fast jeder von uns, der die Zeit von 1965 bis 1979 miterlebt hat, verspürte einmal den fast unwiderstehlichen Wunsch, ausbrechen zu wollen", schreibt rückblickend der prominente Jesuit *Thurston Davis,* der längere Zeit Chefredakteur der katholischen Zeitschriften „America" und „Catholic Mind" war. So habe niemand Grund, als erster den Stein aufzuheben, aber dennoch müsse man fragen, warum in diesen Jahren sich so viele von der Kirche abgewandt hätten – „disaffiliation" nennt er es. Davis greift auf den Zeitjargon zurück: „Authentizität" lautete das Schlagwort, wo man das „Gewissen" befragte und „Erfüllung" suchte, um „Befreiung" von „Strukturen" und „Institutionen" zu finden. Neue Kräfte änderten das „Bewußtsein", schufen „sexuelle Revolution" und „neue Moral", uns von leeren Konventionen zu emanzipieren. Es sei eine Zeit der Infragestellung der Werte gewesen. *Malcom Muggeridge* habe mit Recht einmal gesagt, heute im 20. Jahrhundert sei es unmöglich zu entdecken, wem oder was gegenüber wir eigentlich Loyalität schuldeten. Die Journalistin *Sally Cunneen,* deren Buch „Sex: Female; Religion: Catholic" – Geschlecht: Weiblich; Religion: Katholisch – einiges Aufsehen erregt hat, antwortet auf die Frage, ob die in der Kirche seit 1965 eingetretenen Veränderungen voraussehbar waren und warum es dazu gekommen sei: „Fünfzehn Jahre nach dem Vatikanum II ist die Kirche in den Vereinigten Staaten eine gespaltene und größtenteils aus Angehörigen der mittleren Altersgruppen zusammengesetzte Gemeinschaft, in der die Gruppen voneinander getrennt arbeiten und oft sogar gegeneinander in ihren unterschiedlichen Diensten und Zielvorstellungen." Das Konzil habe als eines seiner besten Ergebnisse die besondere Rolle und *Spiritualität der Laien* herausgestellt, aber die Kirche in den Vereinigten Staaten sei entweder nicht fähig oder nicht willens gewesen, diese Herausforderung aufzunehmen. Die alte Furcht vor den „Liberalen" habe die Bischofskonferenzen veranlaßt, in den entscheidenden Fragen der Geburtenkontrolle und der Sexualmoral nicht auf die Laien im eigenen Land zu hören, sondern Rom auch weiterhin gehorsam zu bleiben. „Eine solche Verantwortung trat nicht hervor. Die Einbuße an Vertrauen war groß, aber ebenso auch die Heuchelei, die alles zuzudecken suchte. Viele Laien unter den Katholiken finden es heute schwierig, dem Rat einer Kirche, die auf die Erfahrungen ihrer eigenen Gläubigen in moralischen und spirituellen Fragen der persönlichen Intimität verzichtete, auch weiterhin Folge zu leisten." Der drastische Abfall der jungen Generation in der Kirche sei auch von daher erklärlich, meint diese Beobachterin (Catholic Mind, November 1980, S. 46).

Andrew Greeley sieht in dem noch immer anhaltenden Streit um Geburtenkontrolle, Sexualmoral und Abtreibung eine Art Wasserscheide und große Teilung im nachkonziliaren Katholizismus der Vereinigten Staaten. Abtreibung ist dabei noch ein Thema, in dem sich ähnlich wie in der Bundesrepublik viele Katholiken mit den Angehörigen anderer Religionsgemeinschaften einig wissen, was für die Ehe- und Sexualmoral nicht zutrifft. Dort geht der Streit um so mehr mitten durch die Gemeinden.

Ein neuer Typ von Katholik?

Greeley hat in einem Porträt „Der amerikanische Katholik" die Heraufkunft eines neuen Typus angezeigt, den er „the communal Catholic" nennt. Das seien Katholiken, die sich gegenüber ihrer Gruppe loyal verhielten und mit deren geistiger Tradition sympathisierten. „Gleichzeitig lehnen sie es jedoch ab, die lehramtliche Autorität der maßgeblichen Männer in der institutionalisierten Kirche ernst zu nehmen. Solche communal Catholics sind deshalb Katholiken, weil sie in der amerikanischen Gesellschaft eben nichts anderes sein wollen als Katholiken, aus Loyalität ihrer Vergangenheit gegenüber, aber sie sind auch neugierig darauf, was ihnen die katholische Tradition an Besonderem und Einzigartigem in der gegenwärtigen Welt anzubieten hat."
Greeley sieht diesen Typus vor allem unter den jungen, akademisch erzogenen Katholiken heranreifen, die von der nach ethnischen und konfessionellen Gesichtspunkten erfolgten „kulturellen Arbeitsteilung" Abschied nehmen und den Zugang zu den intellektuellen und kulturellen Eliten des Landes suchen. Der Typus des „communal Catholic" hat nach Greeleys Auffassung ein selektives und ausgeprägteres Selbstbewußtsein, was Katholischsein bedeutet. Er werde ein neues Paradox des amerikanischen Pluralismus repräsentieren. Seine Teilnahme an der institutionalisierten Kirche werde sich verringern, aber dafür werde er ein selbstbewußter, ja militanter Katholik sein (a. a. O., S. 272).

Die lehramtliche Autorität in der Kontroverse um die Geburtenkontrolle wird heute von der großen Mehrzahl amerikanischer Katholiken nicht anerkannt; Andrew M. Greeley (selbst) war einer der ersten, der sehr entschieden darauf aufmerksam machte und sich damit den Unmut vieler Bischöfe zuzog. Greeley, der nach wie vor zu den einflußreichsten Persönlichkeiten im amerikanischen Katholizismus zählt und über den Katholizismus hinaus meinungsbildend wirkt, ist dabei für viele eine Art „enfant terrible". Aber an den Büchern und Themen, die dieser katholische Priester irischer Abstammung aus Chicago in unablässiger Folge – mehr als 60 Bücherveröffentlichungen – herausbringt, lassen sich dreißig Jahre amerikanischer Katholizismus gut ablesen. Greelyes publizistischer Radius ist weitgezogen, vor allem auch durch seine syndikalisierten Kolumnen, die er wöchentlich in Dutzenden von Diözesanblättern und weltlichen Tageszeitungen veröffentlicht.

George A. Kelly, sicherlich kein Greeley-Fan, nennt ihn den „Chicago Hurricane" und wirft ihm vor, er predige öffentlich den Ungehorsam in der Kirche und verlange von Papst und Bischöfen, am „Altar der Soziologie" niederzufallen. Als unlängst die Chicagoer Zeitung „Sun-Ti-

mes" ihre Anschuldigungen gegen den dortigen Kardinal *John Cody* veröffentlichte, er habe Kirchengelder mißbraucht, trat die unverhohlene und seit Jahren währende Gegnerschaft zwischen Greeley und dem als konservativ geltenden Kardinal, der Amerikas größter Erzdiözese vorsteht, ans Offene. Im Gegenzug wurde behauptet, Greeley habe diese „Verschwörung" gegen Cody angezettelt. Erstaunlich ist dabei, wie in der katholischen Kirche Amerikas persönliche Kontroversen ebenso öffentlich ausgetragen werden wie politische Affären; wie es am Ende in Chicago ausläuft, ist durchaus noch ungewiß.

Strömungen und Gegenströmungen auch im Episkopat

Dabei ist nicht zu übersehen, daß Cody den streng konservativen Flügel in der amerikanischen Bischofskonferenz repräsentiert, in der sich seit einigen Jahren die unterschiedlichen Strömungen deutlich artikulieren. So hat sich in jüngster Zeit die Kritik einer Reihe katholischer Bischöfe in den USA zur Rüstungs-Eskalation eine weltweite Aufmerksamkeit verschafft.

Gegen das *nukleare Wettrüsten* wandte sich der Erzbischof von San Francisco, *Anthony Quinn,* in einer Predigt zum 800. Geburtstag des heiligen Franz von Assisi. Besonders in ihrer Dauerwirkung seien Nuklearwaffen gefährlich, meinte Quinn, da sie die genetische Struktur kommender Generationen in bedrohlicher Weise veränderten. Er forderte dazu auf, in allen Pfarrgemeinden und Schulen „Justitia et Pax"-Gruppen zu bilden, um gegen die Aufrüstung zu kämpfen. Erzbischof *Hunthausen* von Seattle war im August sogar öffentlich für einen Steuerboykott eingetreten, um gegen die Aufrüstung und gegen die Neutronenwaffen-Entscheidung von Präsident Reagan zu protestieren; solche Radikalität von katholischer Seite war bisher ungewohnt, und der Bischof von Seattle hat damit sicher nicht breite Zustimmung bei seinen Amtskollegen gefunden. Doch fragte Erzbischof *John Roach* von Minneapolis, der jetzige Präsident der amerikanischen Bischofskonferenz, bereits im August letzten Jahres, ob die amerikanischen Politiker mit der Produktion der Neutronenwaffe nicht unbewußt „die psychologischen, politischen und strategischen Schwellen zu einem Atomkrieg aus dem Weg räumten".
So war es nicht mehr erstaunlich, daß die Mehrheit der amerikanischen Bischöfe auf der letzten Vollversammlung (vgl. ds. Heft, 4) eine kritische Position hinsichtlich der Nuklearbewaffnung erkennen ließ. In einem von Erzbischof Bernardin von Cincinnati vorgelegten Bericht wird die Notwendigkeit einer „aktiven Theologie des Friedens" unterstrichen. „Wir müssen uns davon überzeugen", heißt es dort wörtlich, „daß bestimmte Aktionen nicht unternommen werden dürfen, auch nicht im Namen des Überlebens, und daß auch das Argument ‚unsere Gegner sind dabei, etwas zu tun, deshalb müssen wir bereit sein, ebenfalls etwas zu tun', Grenzen hat."

Es bleibt abzuwarten, ob die Mehrheit der amerikanischen Katholiken, deren Grundeinstellung nach wie vor eher konservativ ist, diesen neuen Pluralismus mitvollzieht. Der Idee vom Schmelztiegel hat Amerika den Abschied gegeben; man darf auch nicht vergessen, wie groß dieser Kontinent ist und daß bei aller Konformität, die äußerlich sichtbar wird, das regionale Gefälle außerordentlich groß ist. Es ist seit Anfang der siebziger Jahre in einer *Rückbesinnung auf die lokalen, regionalen und ethnischen Traditionen* und Werte noch kontrastreicher geworden und hat auch den Katholizismus nicht unberührt gelassen. Das fand Ausdruck in der Gründung eines Nationalbüros für die schwarzen Katholiken. Bis 1926 gab es nur zehn Schwarze, die in der katholischen Kirche Nordamerikas zu Priestern geweiht worden waren; zwischen 1930 und 1960 wurden 113 schwarze Priester geweiht. Heute zählt die Kirche der USA etwa eine Million schwarze Katholiken, die ihre kulturelle Eigenständigkeit zur Geltung bringen. In noch viel stärkerem Maße gilt das für die katholischen Bevölkerungsanteile von „hispanischer" Herkunft. Die meisten der heute 12 Millionen „Hispanics" in den USA sind katholisch; zwölf Bischöfe zählen sich dazu. Viele Gottesdienste, Pfarrgemeinden, Schulen sind ausschließlich den spanisch sprechenden Katholiken des Landes vorbehalten.

Elemente einer „civil religion"

Präsident Eisenhower hat einmal gesagt: „Unsere Demokratie verliert ihren Sinn, wenn sie nicht auf einem religiösen Glauben gegründet ist – und es interessiert mich überhaupt nicht, welcher Glaube das ist" (zit. nach America, Juni 1981, S. 520). Der Nachsatz ist für die kontinental-europäische Mentalität schwer nachzuvollziehen. Er bezeichnet jene Grundströmung einer „civil religion", die den Konsens der anerkannten Werte für das Leben der Amerikaner in einer offenen und demokratischen Gesellschaft bedeutet. Eisenhower: „America is great because she is good."
Wie sollte man diesen Satz ins Deutsche übersetzen? *Peter L. Berger* spricht von der *„patriotic religion"*. Bis zum heutigen Tage fehlt auch in den katholischen Kirchen das Sternenbanner vor dem Altar nicht. Die in der amerikanischen Verfassung geforderte Trennung von Staat und Kirche hat niemals bedeutet, daß der Staat sich von allen religiösen Qualitäten freihalten und ein laizistischer Staat sein müsse. Einen solchen Wertneutralismus kennt die amerikanische Tradition nicht; die „Aufklärung" in dem Sinne hat das Land nie erreicht. Im Gegenteil hat sich das Land immer zu seinen religiösen Fundamenten bekannt, sie nie verleugnet. Nach Aussage der Statistik sind die Amerikaner unter den westlichen Industrienationen noch immer das religiöseste Land, auch wenn ein beträchtlicher Teil der Bevölkerung keiner Religionsgemeinschaft angehört. In 98 von 100 Haushalten befindet sich eine Bibel, 94 von 100 Erwachsenen (18 Jahre und älter) glauben an Gott, 89 von 100 beten, 57 von 100 erklären, der religiöse

Glaube sei „sehr wichtig" für sie, und 41 von 100 besuchen wöchentlich einen Gottesdienst (Religion in Amerika 1979–80, The Princeton Religion Research Center 1980, S. 17). Nach einer Gallup-Umfrage, wie wichtig dem einzelnen die Religion in seinem Leben sei, antworteten in Frankreich und in Westdeutschland 7 Prozent mit „sehr wichtig". Die beiden Länder bilden so das Schlußlicht. Die Führung übernehmen die Philippinen (83 Prozent), gefolgt von Indien (60 Prozent), Brasilien (52 Prozent), dann kommen aber auch schon die Vereinigten Staaten (41 Prozent) (a. a. O., S. 55).

Konservativ und experimentierfreudig

Den stärksten Zulauf in dieser religiösen Landschaft Nordamerikas verzeichnen heute die konservativen Gruppen, die *Evangelikalen* vor allem auf der protestantischen Seite, die an die Erweckungsbewegungen des 19. Jahrhunderts anknüpfen und „Bekehrung" fordern. Es verwundert nicht, daß die militanten und evangelikalen Fundamentalisten im Aufbau eigener Fernsehstationen zu einer „Electronic Church" die Führung angeben (vgl. HK, Mai 1980, 229ff.); ihre sehr subjektive Präsentation der Bibel und der christlichen Botschaft paßt sich den Gegebenheiten des Mediums am besten an. Der Religionssoziologe *Martin E. Marty* spricht sogar schon von einer „neuen Kirche", die sich über die Fernsehindustrie ausbreitet und dieses Medium zur Glaubenspropaganda benutzt (*George Gallup Jr., David Poling*, The Search for America's Faith, Abingdon Nashville 1980, S. 118), mit vielen Fragwürdigkeiten, die jedoch auch die katholische Kirche nicht davon abgehalten haben, daß sich jetzt 70 Diözesen zu einem Fernsehverbundsystem zusammenschließen wollen, um 1982 etwa 25 Stunden wöchentlich senden zu können. Konservativ sind im eingeschränkten Sinn auch die *charismatischen Gruppen*, die als Bewegung schon seit längerem Eingang in die katholischen Gemeinden gefunden haben. Da ist der alte, irische Katholizismus der fünfziger Jahre nicht wiederzuerkennen, wenn sie Zeugnis ablegen, Gott „in Zungen" preisen und Gospel-Lieder singen, als verwandelte sich die katholische Kirche in eine Baptisten-Gemeinde der „old time religion". Die Spontaneität und Subjektivität der religiösen Gefühle schlägt heute bis in die Liturgie vieler Ortsgemeinden der katholischen Kirche durch, wo man sich die Hände reicht und den Bruderkuß gibt, wo man singt und zuweilen sogar tanzt und spielt. Die Freude am Experimentieren kennzeichnet die nachkonziliare Kirche in großem Maße; sie profitiert von der religiösen Vitalität Amerikas, die ungebrochen scheint und wo man auch den Verrücktesten noch gewähren läßt, ist doch Religion, wann und wo immer, eine respektierliche Angelegenheit. Das Vatikanum II hat auf dem Hintergrund solcher Erfahrungen, die man persönlich während eines x-beliebigen Gottesdienstbesuchs in den USA machen kann, viele Fenster weit geöffnet – zu weit, wie manche meinen.

Rückwendung oder „neuer Frühling"?

Welche Zukunft hat der amerikanische Katholizismus? Lassen wir abschließend drei Autoren zu Wort kommen, davon zwei, die bereits eingangs zitiert wurden. *George A. Kelly* sieht die Kirche vor eine existentielle Herausforderung gestellt, die das Ausmaß der schweren Jahre unmittelbar nach ihrer Gründung im Jahre 1789 haben werde, als der damalige Papst Pius VI. *John Carroll* zum ersten Bischof von Baltimore ernannte – 190 Tage nach der Inauguration von George Washington als erstem Präsidenten. Auf Greeleys „communal Catholic" anspielend, sieht Kelly eine Gefahr darin, daß die Kirche der Eliten die Kirche der breiten Mehrheit unterläuft. Jene Botschaft der Kirche, daß das Leben des Menschen die Zeit und die Geschichte, die Welt und alle Erfahrung transzendiert, müsse die zentrale bleiben (a. a. O. S. 487 und S. 489).

Bei *James Hitchcock* finden wir ebenfalls die Forderung nach klarer Darstellung der „authentischen Botschaft der Kirche", ob gelegen oder ungelegen. Sonst könne es der Kirche passieren, daß sie nunmehr, da sie die Sprache der Welt spreche, ihr nichts mehr zu sagen habe. Hitchcock betont die Sakralität der Liturgie, ohne grundsätzlich die Eucharistiefeier in kleinen Gruppen auszuschließen; er unterstreicht die Notwendigkeit einer streng orthodox konzipierten katechetischen Unterweisung, bei der zwischen Meinung und offiziellem Dogma unterschieden werden müsse; er fordert mehr Standfestigkeit in der Moral. In der Pastoral müsse die Kirche die zuvorkommende Offenheit und Menschenfreundlichkeit mit dem festen Willen zur Verkündigung und, falls erforderlich, auch mit dem Mut zur Zurückweisung verbinden. Von evangelikalen Gruppen abgesehen, habe sich ein Großteil des Christentums heute demoralisieren lassen, der Welt nur noch in solchen Kategorien gegenüberzutreten, die ihr und ihrem Säkularismus gemäß seien. Hitchcock favorisiert eine Ökumene, die sich vor allem auch den evangelikalen Gruppen bei den protestantischen Kirchen zuwendet. Eine Rückkehr ins Ghetto der Einwandererkirche sei ausgeschlossen, doch dürfe der moderne katholische Glaube, der inmitten einer Kultur lebt, nicht in ihr aufgehen und einfach nach dem Bild dieser Kultur geprägt sein (a. a. O. S. 216f).

Mit *Charles A. Fracchia* lassen wir einen dritten Autor, der bisher noch nicht zu Wort gekommen ist, die zukünftige Entwicklung skizzieren. Anzumerken ist, daß es im amerikanischen Katholizismus nicht an kritischen Selbstdarstellungen fehlt, die populär genug sind, um breitere Leserkreise anzusprechen. Fracchia hat 1980 „The Coming of Age of U. S. Catholicism", das Erwachsenwerden der Kirche mit seinem hoffnungsvollen Buchtitel „Zweiter Frühling" belegt (Charles A. Fracchia, Second Spring. The Coming of Age of U. S. Catholicism, Harper & Row, San Francisco 1980, S, 149f); ihn will er auf die Kirche von morgen übertragen wissen. Fracchia befürwortet eine Öffnung der traditionellen Organisationsstrukturen – Diözese, Pfarrei, Ordensgemeinschaft – auf neue Formen

hin. Ignatianische Spiritualität, Meditation und Gebet müßten in den Gemeinden mehr Eingang finden. Im gegenwärtigen Amerika sei eine Theologie der Sexualität und ehelichen Liebe erforderlich. Nach allem, was sich ankündige, werde der amerikanische Katholizismus in der Zukunft pluralistischer sein; das Monolithische in seinem Erscheinungsbild gehöre der Vergangenheit an.

Hermann Boventer

Kurzinformationen

Anläßlich einer Audienz für die Vereinigung der Höheren Ordensoberen am 28. November hat sich Johannes Paul II. zur Rolle der Orden in der Kirche geäußert. Der Papst führte aus, es sei vorrangige Aufgabe der Ordensleute, ihre Identität in Leben und Handeln deutlich und glaubwürdig hervortreten zu lassen, auch „wenn sie den Notwendigkeiten der heutigen Welt näher sein wollen". Das Zeugnis des geweihten Lebens und die Treue zum jeweiligen Charisma sei die primäre und gleichzeitig wirkungsvollste Art der Evangelisierung. Die Treue zum Charisma des geweihten Lebens müsse bei den Ordensleuten zu einem „tiefen und klaren kirchlichen Bewußtsein" führen sowie zum beständigen Bemühen, mit der Kirche, durch sie und in ihr zu leben. Darauf beruhe die Bindung der Ordensleute an die Hirten der Kirche und die Pflicht, sich in das Leben der Ortskirchen einzufügen, *„indem sie in ihnen und als Teil von ihnen arbeiten und nicht einfach als Ergänzung"*. Der Papst erwähnte die Aufgabe der Bischöfe und Priester, die Ordensleute als lebendigen Bestandteil des Lebens der Diözese zu betrachten. Aus dem kirchlichen Bewußtsein erwachse die Gemeinschaft, die die Priester mit ihren Mitbrüdern in den Orden verbinde. Zum *Verhältnis der Orden zum Papst* sagte Johannes Paul II.: „Die auch lehrmäßige Vertiefung der Bande, die die Ordensleute an die Universal- wie an die Ortskirche binden, wird ihre Einfügung in die Ortskirche erleichtern, indem sie deutlicher die Abhängigkeit vom Obersten Hirten spüren und erleben läßt, auch aufgrund des Gehorsamsgelübdes. Sie wird auch dazu beitragen, seine Aufgabe der Heiligung, Vervollkommnung und Leitung in bezug auf die Geweihten zu verstehen." Ein überzeugtes kirchliches Bewußtsein werde die Entscheidungen erleichtern, die die Ordensleute häufig im Hinblick auf die Seelsorge für oder gegen verschiedene, auch neue Formen der Präsenz treffen müßten. In ähnlicher Weise hatte sich Johannes Paul II. am 20. November bei einer Audienz anläßlich der Vollversammlung der Kongregation für die Orden und Säkularinstitute geäußert: Auch bei dieser Gelegenheit hob er die Notwendigkeit der *Einbindung der Orden in die Lokal- und die Universalkirche* hervor. Vor allem müsse man eine Abkapselung vermeiden, durch die die Kirche aufgrund eines falschen Verständnisses von Exemption in „Abteilungen" gespalten würde, die nicht mehr miteinander in Verbindung stünden.

Am 15. Dezember wurde das Apostolische Schreiben „Familiaris consortio" Johannes Pauls II. veröffentlicht. Das vom 22. November datierte 178 Seiten lange Schreiben basiert auf den Überlegungen und Ergebnissen der Bischofssynode vom Herbst 1980 (vgl. HK, Dezember 1980, 620 ff.) Über die Aufgaben der Familien in der Welt von heute. Der Papst unterstreicht darin die Aufgabe der Kirche, den „Plan Gottes für Ehe und Familie" zu verkünden. Das Schreiben verzichtet fast ganz auf eine Situationsanalyse; als Grundlage dient vielmehr die theologische Entfaltung des mit der Schöpfungs- und Erlösungsordnung gesetzten Bildes von Ehe und Familie. Der sehr stark *christologisch-sakramentale Ansatz* zieht sich als bestimmender roter Faden durch das Schreiben, in dem gleichzeitig auf der *Kompetenz des Lehramtes* der Probleme der Familie nachdrücklich insistiert wird. Als grundlegende Aufgabe der Familie nennt der Papst die „Sendung, die Liebe zu hüten, zu offenbaren und mitzuteilen". Darunter werden als Teilaspekte die „Bildung einer Gemeinschaft von Personen", der Dienst am Leben, die Teilnahme an der Entwicklung der Gesellschaft und am Leben und Sendung der Kirche aufgegriffen. In seinen Ausführungen über die *Rolle der Frau* hebt der Papst wiederum auf die „unersetzliche Bedeutung der Hausarbeit und der Kindererziehung" ab. Johannes Paul II. *bekräftigt nachdrücklich* die Aussagen von „Humanae vitae" über die Weitergabe des menschlichen Lebens; über die von der Synode in diesem Punkt gemachten Vorgaben hinaus argumentiert das Schreiben im Sinn verschiedener Äußerungen von Kardinal Ratzinger (vgl. HK, Februar 1981, 57 18.) mit dem „anthropologischen und gleichzeitig moralischen Unterschied" zwischen der Empfängnisverhütung und dem Rückgriff auf die Zeitwahl. Die Eheleute könnten das Gesetz nicht als ein reines Ideal auffassen, sondern als ein Gebot Christi betrachten, die Schwierigkeiten mit aller Kraft zu überwinden. Johannes Paul II. unterstreicht das „unersetzliche und unveräußerliche" Recht der Eltern auf die Erziehung der Kinder und betont die Bedeutung der Familie als ursprünglicher Ort und wirksamstes Mittel „zur Humanisierung und Personalisierung der Gesellschaft". Der Staat wird ermahnt, sich in bezug auf die Familie an das Subsidiaritätsprinzip zu halten. Die *Aufgaben der Familie in der Kirche* entfaltet das Schreiben anhand des prophetischen, priesterlichen und königlichen Amtes Jesu Christi. Ausgehend vom Bild der Familie als Hauskirche, wird die als verkündigende, sich selbst, die kirchliche Gemeinschaft und die Welt heiligende und im Dienst am Menschen stehende Gemeinschaft beschrieben. Ausführlich geht das Schreiben auf *Phasen und Strukturen der Familienpastoral* ein: „Jede Anstrengung muß unternommen werden, damit sich die Familienpastoral durchsetzt und entfaltet." Anhangsweise werden unter dem Oberbegriff „Familienpastoral für schwierige Situationen" sehr knapp die konfessionsverschiedenen Ehen, die „Ehe auf Probe" und die „freien Verbindungen" angesprochen. In der Frage der wiederverheirateten Geschiedenen greift der Papst auf seine Ausführungen am Ende der Bischofssynode zurück: Eine Zulassung zur Eucharistie sei nur möglich, wenn sich die beiden Partner verpflichten, „völlig enthaltsam zu leben, d. h. sich der Akte zu enthalten, welche Eheleuten vorbehalten sind." – Anders als bei früheren päpstlichen Dokumenten wurde das Schreiben am Erscheinungstag allen katholischen Geistlichen in der Bundesrepublik zugestellt, wohl nicht zuletzt wegen seiner Aussagen zu „Humanae vitae". In einer dem Schreiben beigefügten Erklärung des Vorsitzenden der Bischofskonferenz wird an die Bestätigung der Lehre von „Humane vitae" nur knapp verwiesen.

Die Wintervollversammlung der Schweizer Bischofskonferenz vom 30. November bis 2. Dezember befaßte sich mit kirchlichen und gesellschaftspolitischen Fragen. An der anschließenden Pressekonferenz stellten die Bischöfe ihr Pastoralschreiben „Unser Sonntag" vor, das eine neue Reihe von Pastoralschreiben eröffnet, in denen die Bischöfe kirchliche Fragen in der Schweiz regelmäßiger und eingehender aufnehmen wollen als bisher. Dieses erste Lehrschreiben legt in einem ersten Teil dar, wie der *Sonntag* für ein menschenwürdiges Leben unerläßlich ist. In einem zweiten Teil wird auf den jüdischen Sabbat als eine der Wurzeln unseres Sonntags hingewiesen, während ein dritter Teil der neutestamentlichen Wurzel nachgeht. Der vierte Teil ist dem religiösen Mittelpunkt des Sonntags, der sonntäglichen Eucharistiefeier gewidmet. Von der Gestalt des sonntäglichen Gottesdienstes handelt der fünfte Teil, und der sechste Teil stellt dar, wie lebendige Gemeinde und sonntäglicher Gottesdienst sich gegenseitig bedingen. „Die lebendige Gemeinde braucht, um Gemeinde des Herrn zu sein und zu bleiben, sicher die öftere Eucharistie. Noch unbedingter aber braucht sie die wöchentliche gottesdienstliche Zusammenkunft." Bemerkenswert ist, wie diese ekklesiologische Dimension sowohl konkretisiert wie konsequent durchgehalten wird. *Gottesdienstliche Gemeinde* müsse als Gemeinschaft sichtbar und erlebbar werden. „Dahin gehören eine entsprechende Begrüßung zu Beginn des Gottesdienstes, das Verweilen nach der Feier zum Gespräch oder zu einem kurzen geselligen Zusammenstehen. Dabei sollte gut darauf geachtet werden, daß neue Pfarreimitglieder und gesellschaftlich isolierte Mitchristen angesprochen werden und ihnen vom Glauben her Gemeinschaft angeboten wird." Zudem müsse Gemeinde am Ort zum Gottesdienst zusammenkommen, in der Zeit des Priestermangels zu einem priesterlosen Gottesdienst. „Zwar ist der Wunsch verständlich, in einem solchen Fall die nächstgelegene Eucharistiefeier aufzusuchen. Doch sollte im Interesse der eigenen Gemeinde, die es lebendig zu erhalten gilt, dem Gottesdienst am Ort der Vorzug gegeben werden." Nicht durchgehalten wird dieser Ansatz, wo es um die Fragen der Teilnahme am *Gottesdienst der Gemeinde des konfessionsverschiedenen Ehepartners* statt jenem der eigenen Gemeinde geht. Hier wird „die enge Zusammengehörigkeit der Gatten sowie die Achtung vor dem Glauben und der Gemeindezugehörigkeit des nichtkatholischen Partners" nicht im Kontext einer zwischenkirchlichen Solidarität gesehen, wohl aber als Grund für den einzelnen zu einer „Entschuldigung, die die Teilnahme an einem nichtkatholischen Gottesdienst und das gelegentliche Fernbleiben von der sonntäglichen Eucharistiefeier vor Gott und dem Gewissen rechtfertigt". Unter der Rubrik *gesellschaftspolitische Fragen* hatte die Bischofskonferenz sich auch mit der *Revision des Sexualstrafrechts* und der *Vorbereitung einer Verordnung für Rundfunkversuche* zu befassen. In Stellungnahmen an den Bundesrat (Landesregierung) unterstreicht die Bischofskonferenz die Bedeutung der Kommunikation für den Menschen. In der ersten bezeichnet sie, nach grundsätzlichen Erwägungen der Unterschiede und Zusammenhänge von Strafrecht und Sittlichkeit, die Sexualvollzüge als besonders kostbare Formen menschlicher Kommunikation, „die in den Rahmen von Freundschaft und Partnerschaft besonderer Art gehören", im Idealfall „in die exklusive partnerschaftliche Liebes- und Lebensgemeinschaft". Die Bischofskonferenz steht deshalb gewissen Liberalisierungstendenzen dann skeptisch oder ablehnend gegenüber, wenn sie sich auf Ehe und Familie als Institutionen schädlich auswirken können. Auch zu den neuen Rundfunkversuchen läßt sich die Bischofskonferenz von ihrem Kommunikationsleitbild her vernehmen. Sie befürwortet Lokal- und Regionalprogramme, weil damit wichtige Kommunikationsprozesse zwischen Gruppen und Personen gefördert wurden. Zusätzliche Programmveranstalter sollten entsprechend auf die Förderung von Kommunikationsprozessen verpflichtet werden. „Zustände, die die gesellschaftliche Desintegration befördern, sind mit allen Mitteln zu vermeiden."

Die katholischen Bischöfe der USA trafen sich vom 16. bis 19. November in Washington zu ihrer diesjährigen Vollversammlung. In seiner Eröffnungsansprache ging der Vorsitzende der Bischofskonferenz, Erzbischof *John R. Roach* von St. Paul und Minneapolis, vor allem auf das Verhältnis von Kirche und Staat ein und gab in diesem Rahmen einen Überblick zu gegenwärtigen Schwerpunktproblemen der katholischen Kirche des Landes. Um ihre Aufgabe, die Würde des Menschen zu schützen und die Menschenrechte zu fördern, wahrzunehmen, müsse die Kirche nicht nur die moralischen Wahrheiten über die Person lehren, sondern sich auch an der öffentlichen politischen Diskussion beteiligen. Als brennendstes moralisches Problem der Gegenwart bezeichnete Erzbischof Roach das *nukleare Wettrüsten.* Zur Untersuchung der Rüstungs- und Friedenspolitik hatte die Bischofskonferenz vor einem Jahr ein „Komitee für Krieg und Frieden" ins Leben gerufen, dessen Vorsitzender, Erzbischof *Joseph Bernardin* von Cincinnati, der Vollversammlung einen Bericht über die bisherige Arbeit vorlegte. Als wichtige Einzelfragen nannte Bernardin zunächst die *Notwendigkeit einer positiven Theologie des Friedens.* Zwar könne man nicht einfach eine solche Theologie mit pazifistischen Positionen gleichsetzen, aber das Komitee werde bei seinen Überlegungen die Position der Gewaltfreiheit berücksichtigen. Zum zweiten müßten die in den Äußerungen der Päpste von Pius XII. bis Johannes Paul II. enthaltenen *deutlichen Grenzziehungen hinsichtlich des Gebrauchs militärischer Gewalt* bekräftigt und nach ihren Implikationen für die Gegenwart befragt werden. Bernardin sprach sich für eine Neubesinnung auf die traditionellen Kategorien des gerechten Grundes, der rechten Absicht und der legitimen Autorität im Blick auf die Anwendung militärischer Gewalt aus, soweit man darin möglicherweise ein brauchbares Instrumentarium zur Durchsetzung des „Rechtsanspruchs auf den Zugang zu Rohstoffen auch um den Preis eines Krieges" sehe. Als schwierigstes Problem bei der Arbeit des Komitees würden sich die Fragen der Atomwaffen herausstellen: „Der Mißerfolg wirklicher Rüstungskontrollverhandlungen, die wachsende offizielle Bereitschaft, den Gebrauch von Atomwaffen in Erwägung zu ziehen, und die Schaffung von integrierten Kommando- und Kontrollsystemen, die im Fall eines Versagens der Abschreckung die Gefahr eines Zwangs zum automatischen Einsatz unserer Waffen erhöhen könnte, das alles macht eine Bewertung der gegenwärtigen Politik unumgänglich." Es brauche die Überzeugung, daß bestimmte Handlungen nicht einmal zum Zweck des eigenen Überlebens unternommen werden dürften. Die Diskussion über den Bericht von Bischof Bernardin brachte zum Vorschein, daß im amerikanischen Episkopat in Sachen Rüstung sehr unterschiedliche Positionen vertreten werden. Bei der Vollversammlung 1982 wird das Komitee einen Entwurf für ein Pastoralschreiben zum Thema Rüstung und Frieden vorlegen. – Nach einer ebenfalls recht kontroversen Diskussion verabschiedete die Vollversammlung eine *Erklärung zur Situation in Mittelamerika.* Darin wird gefordert, die Politik der USA gegenüber den mittelamerikanischen Staaten müsse auf der Einsicht in deren inneren Probleme und in die Auswirkungen der eigenen Handlungsweise auf diese Probleme beruhen: „Jede Sicht der Probleme in Mittelamerika, die vorrangig von globalen Sicherheitsinteressen, militärischem Eingreifen, Waffenhilfe und der Aufrechterhaltung einer Situation bestimmt ist, die keine wirkliche Teilhabe der Bevölkerungsmehrheit der jeweiligen Gesellschaft beinhaltet, ist unserer Ansicht nach falsch."

In Blantyre, Malawi, kamen Mitte November die Mitglieder der „Konferenz für die Koordinierung der wirtschaftlichen Entwicklung im südlichen Afrika" (SADCC) zusammen. Neun Länder – Angola, Botswana, Lesotho, Malawi, Moçambique, Sambia, Swasiland, Simbabwe und Tansania – hatten sich vor einem Jahr in diesem Gremium zusammengeschlossen; die Bestandsaufnahme in Blantyre fand auf Ministerebene statt. Bei ihrer Gründung hatten westliche Länder und die überwiegend von ihnen finanzierten internationalen Organisationen 850 Millionen Dollar in Aussicht gestellt, wobei freilich anzunehmen war, daß es sich nicht um zusätzliche, sondern von anderen bilateralen Programmen abgezweigte Hilfe handeln würde. Damit sollten mehrere diesen Ländern gemeinsam dienende Einrichtungen – z. B. *Fach- und Hochschulen* – finanziert und *Verkehrswege* der Region verbessert werden. Sechs der Konferenz-Staaten sind als Binnenländer ganz oder teilweise auf Südafrikas Verkehrsnetz angewiesen, was nicht nur für die betroffenen Länder aus politischen Gründen ein Problem darstellt, sondern auch häufig zu einer Überlastung der Verkehrswege führt. Ein Jahr nach der Gründung sind von den in Aussicht gestellten finanziellen Mitteln aber erst 200 Millionen zugesagt und davon nur ein Bruchteil gezahlt worden. Die 28 Geberländer und zwölf internationalen Organisationen, die in Blantyre erschienen waren, klagten ihrerseits, daß die Entwicklungsländer *zu wenige und unzureichende Projektvorschläge* vorgelegt hätten. Westliche Diplomaten äußerten mehrfach auch ihre Mißbilligung, daß die auf Wirtschaftsfragen ausgerichtete Konferenz über Südafrika derart politisch geworden sei, daß Entwicklungsprojekte eigentlich nur noch am Rande erwähnt worden seien. Die Staaten warfen Südafrika vor, ihre Versuche zu sabotieren, durch die Entwicklung bestehender und die Einrichtung neuer Verkehrswege untereinander von Südafrikas Eisenbahnen und Häfen unabhängig zu werden. Tansanias Staatspräsident *Nyerere* ließ die Gelegenheit nicht aus, sein Land als angebliches Opfer südafrikanischer Willkür hinzustellen, eine weitere Quelle westlicher Entwicklungshilfe anzuzapfen und die gleichen Länder wegen angeblicher „Komplizenschaft" mit Südafrika anzuprangern. Beendet wurde die Konferenz mit dem Beschluß, in der Republik Botswana ein ständiges Sekretariat einzurichten.

Die guatemaltekischen Bischöfe forderten von der Regierung ihres unter Repression und Terror leidenden Landes sofortige und durchgreifende Reformen, die verhindern sollen, daß das Land „in den Abgrund eines gnadenlosen Blutbades gestürzt" wird. In einem gemeinsamen Hirtenbrief heißt es, nur die religiösen und sittlichen Werte des guatemaltekischen Volkes könnten das Land aus der institutionalisierten Gewalt und der Subversion retten. Allein mit den Prinzipien einer „christlichen Befreiung" könne Guatemala aus seiner *sozialen* und *politischen Notsituation* herausfinden. „Mit tiefem Schmerz" weisen die Bischöfe auf die besorgniserregende Verschärfung der Gewalt im Lande hin. In der Erklärung heißt es, Guatemala brauche dringend ein „Klima des Friedens und der Sicherheit", um die auf der Mehrheit des Volkes lastenden schweren sozialen Probleme durch Reformen lösen zu können. „Statt dessen machen all die neuen Formen der Gewalt – Entführung, Folter, heimtückische Überfälle auf Indiodörfer – ein gerechteres und brüderliches Zusammenleben nur noch schwieriger." Kompliziert werde die Lage noch dadurch, daß Guatemala, wie das gesamte übrige Mittelamerika, zum „Schlachtfeld der großen Hegemoniebestrebungen der Welt, sowohl der wirtschaftlichen wie der ideologischen", geworden sei. – Die katholische Kirche in Guatemala erlebt seit etwa zwei Jahren eine regelrechte Verfolgung seitens des Staatsapparates und radikal rechtsgerichteter Kräfte im Lande. Wie Vertreter des guatemaltekischen Justitia-et-Pax-Komitees in Spanien bekannt gaben, sind bisher 12 Priester ermordet, 91 Diözesanpriester und 64 Ordensleute mit dem Tode bedroht oder außer Landes. Ein Bischof (Conedera Juan Gerardi, Santa Cruz del Quiché) ist im Exil, 60 Pfarreien sind verwaist. Da Ansammlungen von mehr als drei Personen als subversiv gelten und in zahllosen Fällen brutal zerschlagen worden seien, traue sich die Bevölkerung nicht mehr in die Kirchen. Die Eucharistie werde im geheimen gefeiert, Bibeln aus Angst vor Hausdurchsuchungen vergraben. Trotz dieser Situation nehmen die Bischöfe in ihrem Hirtenbrief zur *Theologie der Befreiung* sehr vorsichtig Stellung. Der von der Kirche verkündete Christus, so heißt es in dem Hirtenbrief, sei „der Erlöser, der den Menschen von der Sünde und ihren Folgen befreit, aber nicht ein Revolutionär, der ausschließlich auf der Seite der Armen steht, politisch engagiert ist oder die Erpressung, die Entführung, den Mord und den bewaffneten Kampf zur Veränderung ungerechter Gesellschaftsstrukturen rechtfertigt". Dem christlichen Denken widerspreche auch jene theologische Denkrichtung, die eine Entscheidung zugunsten des Marxismus treffe, den dialektischen Materialismus zwar ablehnen möchte, weil er zur Leugnung Gottes führe, den historischen Materialismus aber für annehmbar halte, weil er durch den Klassenkampf Gerechtigkeit schaffe.

Bücher

WOLFGANG CYRAN, **Verantwortetete Elternschaft.** Kritische Anmerkungen zur Enzyklika „Humanae vitae". Verlag Josef Knecht, Frankfurt/Main 1981. 160 S. 26,80 DM.

Wolfgang Cyran ist Gynäkologe und Medizinberichterstatter, weiteren Kreisen bekannt vor allem durch zahlreiche Beiträge in der Frankfurter Allgemeinen Zeitung. Obwohl auch der vorliegende Band primär Informationszwecken dient: über die anthropologische Struktur der Sexualität, über die Biologie menschlicher Fortpflanzung und über die gegenwärtig angewendeten Mittel der Empfängnisverhütung und ihre medizinische und moraltheologische Beurteilung, liegt seine eigentliche Bedeutung doch in einer grundsätzlichen Auseinandersetzung mit der Empfängnisregelungs-Enzyklika Pauls VI. Cyran vertritt entschieden die Auffassung, daß nicht nur die Ableitung der zentralen moraltheologischen Norm der Enzyklika, Ehe müsse nicht nur als ganze, sondern im einzelnen Akt geschlechtlicher Vereinigung auf die Möglichkeit der Zeugung ausgerichtet sein, mit Ver-

nunftgründen nicht plausibel gemacht werden könne, sondern daß auch die von der Enzyklika zugrunde gelegte „Zeugungsbiologie" falsch sei: Die fachlich zuständigen Naturwissenschaftler, vor allem Verhaltensforscher und Ärzte, hätten schon längst vor der Enzyklika sich eingehend mit der Frage der angeblich untrennbaren Verbindung zwischen Paarung und Zeugung befaßt und ein solches Gesetz nicht bestätigen können (S. 66). In seiner zentralen These wirft Cyran der „Amtskirche" Widersprüchlichkeit vor. Einerseits halte sie verantwortete Elternschaft und damit Familienplanung für sittlich gerechtfertigt; damit sei im Kern bereits zugestanden, daß der eheliche Akt auch ohne Zeugungsabsicht sittlich gerechtfertigt sei. Wenn aber anerkannt werde, daß medizinische, eugenische, vor allem aber auch soziale Gründe für eine Beschränkung der Kinderzahl bestehen, dann sei „die *Frage der Methodik* von zweitrangiger Bedeutung und jedenfalls in den Einzelheiten keine Frage der Theologie, sondern eine Frage der Medizin". Die leitenden Gesichtspunkte seien dann Sicherheit und Unschädlichkeit der Methode. Wieso zwischen den sog. künstlichen und den sog. natürlichen Methoden der Empfängnisverhütung eine anthropologische und damit auch eine moralische Kluft liegen soll – damit apostrophiert Cyran die Argumentation Kardinal Ratzingers, in dessen Adventsbrief 1980 an den Klerus seiner Diözese (vgl. HK, Februar 1981, 59) –, sei nicht einzusehen (S. 72). Die Schrift Cyrans hat eine besondere Aktualität. Sie kann schon wegen der demnächst zu erwartenden neuerlichen Auseinandersetzung um die Enzyklika und das Ergebnis der Beratungen der Bischofssynode vom letzten Herbst zum gleichen Thema und der Antwort des Papstes darauf (vgl. ds. Heft, S. 47) jedem, der, gleichgültig in welchem kirchlichen Rang als Seelsorger mit Ehefragen befaßt ist, als Informationshilfe und Argumentationsmaterial empfohlen werden. *D. S.*

KARL-HEINZ WEGER. **Der Mensch vor dem Anspruch Gottes.** Glaubensbegründung in einer agnostischen Welt. Verlag Styria, Graz – Wien – Köln 1981. 248 S. 34.– DM.

In seinem Buch, das auf Vorlesungen an der Münchner Hochschule für Philosophie der Jesuiten zurückgeht, vollzieht Weger drei methodische Schritte. Ein erster Teil gilt dem Aufweis einer anthropologischen Basis für den Gottesglauben. Weger verweist auf die vom Menschen notwendig zu stellende Frage nach sich selbst, die über das Vorfindliche hinausführt, auf die Verknüpfung von Selbst- und Weltverständnis, die zu so etwas wie einer zusammenhängenden Weltanschauung führt und auf die Dynamik menschlicher Geistigkeit, wie sie sich in negativen wie in positiven Erfahrungen zeigt. Im zweiten Teil gibt Weger einen knappen und kritischen Überblick zum Agnostizismus der Gegenwart (mit dem zusammen der kritische Rationalismus Hans Alberts abgehandelt wird), und zur Religionskritik seit der Aufklärung. Berücksichtigt werden die klassischen religionskritischen Positionen von Feuerbach, Marx und Freud sowie die Ansätze von Jean-Paul Sartre und Albert Camus. Die letzten Kapitel des Buchs arbeiten allgemeine Strukturen atheistischer Positionen heraus, stellen wichtige Argumente gegen den Atheismus zusammen und versuchen schließlich einen positiven Aufweis der Existenz Gottes. Daß gerade das dem positiven Aufweis gewidmete Schlußkapitel relativ kurz ausgefallen ist und damit Einzelfragen einer „natürlichen Gotteslehre" nicht einbezogen werden, hat seinen Grund in Wegers klaren und begrenzten Schwerpunktsetzungen: Er ist einerseits darum bemüht, eine anthropologische Basis aufzuweisen, auf der dann über die Entscheidung für oder gegen den Glauben an Gott als die alles tragende Wirklichkeit mit vernünftigen Argumenten gestritten werden kann und anderseits vor allem an der kritischen Auseinandersetzung mit den agnostisch-atheistischen Gegenpositionen interessiert, die auf ihre Logik und Konsistenz abgeklopft werden. So besteht der Vorzug des Buchs, mit dem Weger einen Baustein für eine erneuerte Fundamentaltheologie liefern will, vor allem darin, daß hier ein Fundus an klaren Argumenten ausgebreitet wird, die der notwendigen rationalen Auseinandersetzung um die Möglichkeit des Gottesglaubens dienen können. Die Sprache ist schnörkellos, die Argumentation geht ohne Umschweife jeweils auf das Wesentliche zu. Weger weist mit Recht darauf hin, daß die Situation des Glaubens und seiner vernünftigen Rechtfertigung vor dem Forum des menschlichen Daseinsvollzugs heute weniger durch den klassischen Atheismus denn durch eine agnostische Verdrängung der Frage nach Gott bestimmt ist. Gerade deshalb hätte man es sich wünschen können, daß er auf die demgegenüber relativ knapp angeführten Argumente für eine agnostische Position stärker eingegangen wäre. *U. R.*

GEORGIJ A. ARBATOW / WILLEM OLTMANS. **Der sowjetische Standpunkt. Über die Westpolitik der UdSSR.** Rogner und Bernhard Verlag, München 1981. 350 S. 38.– DM.

Eine so umfassende und detaillierte Erläuterung sowjetischer Positionen zu einer ganzen Reihe von Weltproblemen erhält der westliche Leser selten. Geboten werden diese Darlegungen von einem Mann, dessen besondere Kompetenz auf dem Gebiet der sowjetischen Außenpolitik kaum zu bezweifeln ist. Georgij A. Arbatow, der als Professor der Soziologie im 1968 gegründeten Institut zum Studium der USA und Kanadas der Sowjetischen Akademie der Wissenschaften rund 300 ständigen Mitarbeitern vorsteht, gehört zu den wichtigsten Beratern *Leonid Breschnews* und erscheint bei internationalen Verhandlungen regelmäßig an seiner Seite. Das gesamte Buch ist in Form eines Interviews abgefaßt, das Arbatow dem amerikanisch-holländischen Journalisten *Willem Oltmans* gab, der den Fragenkatalog mit führenden westlichen Politikern und Experten aller Ebenen zusammengestellt hat. Geführt wurde das Interview nach dem sowjetischen Einmarsch nach Afghanistan, dem Zeitpunkt also, nach dem sich die sowjetisch-amerikanischen Beziehungen abrupt verschlechterten. Nicht zuletzt deshalb bleibt im Hintergrund immer die Frage, ob die Welt nun vor einem neuen Kalten Krieg stehe. Die Ansicht, daß das Scheitern der Entspannungspolitik durch den sowjetischen Einmarsch in Afghanistan verursacht worden sei, teilt Arbatow selbstverständlich nicht. Bereits seit 1977 habe die amerikanische Regierung, vor allem unter dem Einfluß *Zbigniew Brzezinskis*, begonnen, den amerikanisch-sowjetischen Konflikt als Kampf zwischen Gut und Böse darzustellen, die Denkkategorien der Entspannung durch die des Kalten Krieges zu ersetzen. Weiter bestreitet Arbatow, daß die Sowjetunion dem Westen militärisch überlegen sei; man habe lediglich ein militärisches Gleichgewicht hergestellt. Die USA jedoch sehnten sich nach der Zeit unmittelbar nach dem Zweiten Weltkrieg zurück, als sie die mächtigste und reichste Nation der Welt waren. Vorgeworfen wird den Amerikanern von Arbatow auch eine mangelnde Fähigkeit, sich in die Lage anderer Nationen einzufühlen und deren Ängste zu verstehen. Was z. B. würden die USA selbst tun, wenn sie im Süden an ein Land grenzten, „das von einer Milliarde Menschen bewohnt wird, das mit Nuklearwaffen ausgerüstet und von messianischem Sendungsbewußtsein erfüllt ist, sowie auf einen erheblichen Teil des Südens der USA Anspruch erhebt"? Damit schneidet Arbatow den sowjetisch-chinesischen Konflikt an, der in dem Buch einen sehr breiten Raum einnimmt und der sowjetischen Führung offensichtlich immer noch wach-

sende Sorgen bereitet. Mehrmals spricht Arbatow von einer weltweiten antisowjetischen Koalition, die allmählich entstehe und die USA, die westeuropäischen NATO-Staaten, Japan und China umfasse. Die These, daß unter diesen Umständen mit einer Überreaktion oder einem Präventivschlag der Sowjetunion zu rechnen sei, weist Arbatow entschieden zurück; mit der Einkreisungsgefahr zu leben sei für die Sowjetunion nichts Neues und auch ihre jetzige Stärke trage dazu bei, eine diesbezügliche Angst des Westens unbegründet erscheinen zu lassen. Als vorrangige Aufgabe sowohl der Sowjetunion als auch der USA sieht Arbatow die Verhinderung eines neuen Kalten Krieges und die Rückkehr zur Entspannungspolitik, in die er auch China einbeziehen möchte. Darüber, daß die westliche Öffentlichkeit seit Jahren die russischen Dissidenten unterstütze, beklagt er sich gebührend. Daß der Abbau von Vorurteilen und Ängsten sowie die Aufnahme von neuen Kontakten zwangsläufig pluralistische Tendenzen innerhalb der Sowjetunion verstärken müßte, wird von Arbatow nachdrücklich bestritten. *C. R.*

Zeitschriftenschau

Theologie und Religion

BALTHASAR, HANS URS VON. **Die „Seligkeiten" und die Menschenrechte.** In: Internationale katholische Zeitschrift Jhg. 10 Heft 6 (November 1981) S. 526–537.

Bei der Frage nach dem Verhältnis zwischen dem „Programm" Jesu Christi, wie es sich in den Seligpreisungen ausdrückt und den menschlichen Bemühungen um die Durchsetzung der Menschenrechte weist von Balthasar zunächst auf Berührungspunkte hin: Jesus stellt schon mit seinem Kommen „Anteil am Reichtum der göttlichen Güter" in Aussicht; Gottes- und Nächstenliebe rücken zu einem einzigen Gebot zusammen; Jesus identifiziert sich selbst mit den Armen; durch die Menschwerdung Gottes wird die Würde des Menschen als letzte Begründung der Menschenrechte sichtbar. Die eigentliche Antwort ergibt sich aber erst aus der „dramatischen" Spannung zwischen Schöpfungs- und Erlösungsordnung. Zwischen diesen beiden Ordnungen gähne eine Kluft, „die zunächst ausgefüllt wird von der Sünde und Ungerechtigkeit des Menschen". Weil die Synthese von Schöpfungs- und Kreuzesordnung nur in der Auferstehung erreicht werde, bleibe einstweilen nur ein unabschließbares dramatisches Ringen um sie möglich. Trotz der auch dem Nichtchristen einleuchtenden Evidenz der Seligpreisungen und der Aufgabe der Kirche, sie immer wieder der Welt im Bewußtsein zu wahren, läßt sich der Hiatus zwischen Bergpredigt und den „irdischen und erbsündigen" Ordnungen nicht durch Utopie oder durch Befreiungstheologie auflösen.

WENZ, GUNTHER. **Andacht und Zuversicht.** Dogmatische Überlegungen zum Gebet. In: Zeitschrift für Theologie und Kirche Jhg. 78 Heft 4 (November 1981) S. 465–490.

Wenz entfaltet eine prononciert christologisch-trinitarische Konzeption des Gebets. Ausgehend von der Bestimmung des Gebets als Erhebung über das Endliche und Bezug auf das Ganze der Wirklichkeit bestimmt er Anamnese und Epiklese als Konstitutiva des christlichen Betens. Er verteidigt die Angemessenheit des Bittgebets: Der Beter habe ein Recht auf kontrafaktische Hoffnung, das auch dort noch nicht verwirkt sei, wo die Klage zur Anklage werde. Die Gelassenheit dem Zufälligen gegenüber, die sich im Gebet ereigne, bleibe an das „Beten ohne Unterlaß gebunden, das die bedrohten Belange des Eigenen stets neu dem Gott überläßt, der in Jesus Christus das Endliche ewig zu bewahren versprochen hat". Weil der Beter im Bezug auf Gott und sein Reich die Ichbezogenheit aufgebe, sei das Gebet immer auch Fürbitte. Maß und Ziel habe Inhalt und Art des Betens daran, „daß es in die ‚intercessio' Jesu Christi beim Vater einstimmt". Das Gebet vollende sich in Dank und lobpreisender Anbetung. Im Dank entspreche das Gebet an sich selbst der göttlichen Zusage, daß in Jesus Christus der Widerspruch zwischen Gott und dem Menschen letztlich überwunden sei. Unter Berufung auf den Heidelberger Katechismus, der die Ethik unter der Überschrift „Von der Dankbarkeit" behandelt, zeigt Wenz, daß aus der Dankbarkeit des Gebetes gerade deshalb sinnvolles Handeln erwachse, „weil sie sich im Gegensatz zu einem selbstbegründenden und selbstrechtfertigenden Handeln als sich gegebenes Geben weiß".

Kultur und Gesellschaft

BÖCKLE, FRANZ. **Ethische Probleme der Sicherheitspolitik.** In: Lebendiges Zeugnis Jhg. 36 Heft 4 (November 1981) S. 30–40.

Unter dem halben Dutzend Beiträgen dieses Heftes mit dem Gesamtthema „Christen für den Frieden" ragt Böckles Beitrag durch besondere gedankliche Präzision heraus. Er behandelt unter Gesichtspunkten der theologischen Ethik ein Doppelproblem: einmal „die grundsätzliche Frage nach dem Aussageniveau, auf dem die biblische und systematisch-theologische Rede vom Frieden stattfindet und ihrer Beziehung zu dem Niveau, auf dem Friedens- und Sicherheitspolitik unter heutigen Bedingungen stattfindet", sodann „die konkrete Frage, was angesichts des moralischen Dilemmas gegenseitiger Androhung von Massenvernichtung zu sagen und zu tun sei". Zum Grundsätzlichen wird festgestellt: Die scheinbar einfache Theorie vom gerechten Krieg scheine den Bedingungen moderner Kriegsführung nicht mehr gerecht zu werden, damit stelle sich die Bedeutung des Evangeliums für diesen Bereich neu. Die Verpflichtung zu positivem Einsatz für den Frieden verlange von Christen dennoch keinen grundsätzlichen Verzicht auf militärische Macht, wohl aber stehe außer Zweifel, daß mit der Androhung und dem Einsatz von Gewalt allein kein friedliches Zusammenleben garantiert werden könne. Die Frage, was angesichts der gegenseitigen Androhung der Massenvernichtung konkret zu tun sein, beantwortet Böckle mit dem Hinweis, der Einsatz des angedrohten Abschreckungspotentials müsse wenigstens korrekturoffen sein, damit eine Strategie der Abschreckung sittlich noch vertreten werden könne. Die wirkliche Lösung aber liege allein im Bemühen um sukzessive Abrüstung.

SÉGURET, M.-C. **La garde des enfants pendant que leurs parents travaillent.** In: Revue internationale du Travail, Bd. 120 Heft 6 (November–Dezember 1981) S. 757–772.

Die Frage nach der Obhut der Kinder im Vorschul- und auch im Schulalter ist an der Tagesordnung, vor allem seit Frauen mehr und mehr eine aktive Rolle im Berufsleben spielen und diese Tatsache auch die häuslichen Bedürfnisse beeinflußt. Nachdem die Autorin anhand von empirischem Material die Entwicklung der Berufstätigkeit von Frauen in verschiedenen Ländern analysiert hat, untersucht sie die Einstellung der jeweiligen Behörden dazu und verschiedene Möglichkeiten der Kinderbetreuung, die in den Industrieländern und in den Ländern der Dritten Welt praktiziert werden. So werden in der DDR z. B. mit 52% die meisten Kinder in staatlichen Krippen versorgt; in anderen europäischen Ländern sind es nur 4–12%. Die Autorin vergleicht verschiedene Modelle und Organisationsprinzipien von Kindergärten, -krippen und Pflegefamilien und kommt zu dem Schluß, daß fast überall für die außerschulische Betreuung von Schulkindern noch zu wenig Möglichkeiten und Hilfen vorliegen. In den Entwicklungsländern, wo traditionsgemäß die Frauen schon immer in weit größerem Umfang außerhäusliche Arbeit leisteten, sei aufgrund der festen Strukturen von Großfamilie und Gemeinwesen die Frage nach Kindergärten etc. eigentlich nur in Städten akut und werde, da weitgehend von außerstaatlichen Trägern organisiert.

Kirche und Ökumene

BLEISTEIN, ROMAN. **Ökumene – ein Fremdwort für Jugendliche?** In: Stimmen der Zeit Jhg. 106 Heft 12 (Dezember 1981) S. 851–860.

Drei Tendenzen gibt Bleistein an, die dazu führen, daß für Jugendliche der Begriff der Konfession an Bedeutung verliert: Aufgabe des konfes-

sionellen Bewußtseins zugunsten eines vageren Religionsbegriffs aufgrund des Bewußtseins um viele Religionen und eine wachsende Anzahl vielfältig motivierter Atheisten; Vorrangigkeit der sich aus der Lebenssituation ergebenden Probleme, denen gegenüber konfessionelle Unterscheidungen zurücktreten; schrumpfendes Glaubenswissen. Was die drei Tendenzen innerlich verbinde, sei die Ablösung der christlichen Wahrheit von ihrem Bezug zur Gemeinschaft. Das konkrete Erleben der Konfession werde bei Jugendlichen kaum von den Unterscheidungslehren begründet, „sondern die Konfessionen scheinen ihnen durch die Ordnung der kirchlichen Organisation bzw. deren Bürokratie begründet". Die Schwierigkeit, jungen Menschen konfessionelle Unterschiede zu erklären, könne dazu beitragen, die Entfremdung zwischen Jugend und Kirche zu fördern. Bleistein geht auf das Konzil der Jugend von Taizé ein, das eine ökumenische Realität sei und zwischen den Kirchen seinen eigenen Weg gehe. Es bleibe allerdings die Frage: „Läßt sich vom Modell Taizé her der Prozeß einer als Entkonfessionalisierung sich darstellenden Entchristlichung unterlaufen?"

MOLLAT, MICHEL. **Die Armut des Franziskus: Eine christliche und gesellschaftliche Grundentscheidung.** In: Concilium Jhg. 17 Heft 11 (November 1981) S. 706–712.

Das gesamte Concilium-Heft vom November ist Franz von Assisi gewidmet. Der französische Historiker Mollat versucht das Neue und Originelle an der Entscheidung des Franziskus für die Armen auf dem Hintergrund der verschiedenen Bewegungen des 12. Jahrhunderts herauszuarbeiten. Sowohl in der Rangordnung der Werte wie in zeitlicher Hinsicht habe die christliche Option bei Franziskus den Vorrang vor der gesellschaftlichen: „Franziskus ist zuerst zu Christus und durch ihn zu den Armen gegangen." Die Originalität des Franziskus bestehe weniger im geistigen Erfassen der Armut, sondern in der Art und Weise, wie er die Herausforderungen seiner Zeit durch das Elend annahm. Er habe die Würde des Armen um ihrer selbst willen verkündet, „nicht nur als Abbild Christi, sondern weil Jesus ihn um seiner selbst willen geliebt hat". Als Elemente der gesellschaftlichen Option für die Armut bei Franziskus nennt Mollat die Absage an die Gewalt, die Aufmerksamkeit für Randgruppen in der Gesellschaft, die Absage an die Wissenschaft. Die Option des Franziskus komme besonders klar dadurch zum Ausdruck, daß er sich der Herausforderung durch die Städte gestellt habe.

Personen und Ereignisse

In seiner Botschaft zum diesjährigen Andreasfest an den Ökumenischen Patriarchen *Dimitrios I.* erinnerte *Johannes Paul II.* an seinen Besuch in Konstantinopel vor zwei Jahren und die damals bekanntgegebene Aufnahme des offiziellen theologischen Dialogs zwischen Orthodoxie und katholischer Kirche. Der Papst äußerte seine Befriedigung über die bisherige Arbeit der Dialogkommission. Der Weg zur Einheit dürfe nicht verlangsamt werden oder sich verlieren. Sowohl die Nöte der christlichen Welt wie die Herausforderungen, vor denen die Menschheit heute stehe, verlangten, daß der Dialog zwischen den beiden Kirchen nicht bei zweitrangigen Fragen steckenbleibe, sondern sich auf das Wesentliche konzentriere, um so bald als möglich jene volle Einheit zu erreichen, die ein wichtiger Beitrag zur Versöhnung aller Menschen untereinander sein könne.

Im Alter von 53 Jahren starb am 23. November an einem Herzinfarkt der Professor für Pastoraltheologie an der Universität Augsburg, Prälat *Karl Forster.* Forster gehörte zu den einflußreichsten Persönlichkeiten im deutschen Katholizismus seit den frühen 60er Jahren. Von 1957 bis 1966 war Forster Direktor der Katholischen Akademie in Bayern, von 1966 bis 1971 fungierte er als Sekretär der Deutschen Bischofskonferenz und war in dieser Eigenschaft in der Vorbereitungs- und Eröffnungsphase auch Sekretär der Gemeinsamen Synode in Würzburg. 1971 erhielt er einen Ruf als Ordinarius für Pastoraltheologie in Augsburg. Zum Schwerpunkt seiner wissenschaftlichen Tätigkeit wurde vor allem die Pastoralsoziologie. An den demoskopischen Umfragen zu verschiedenen kirchensoziologischen Themen (Synodenumfragen, Priester, Frau usw.) hatte er wesentlichen Anteil.

Bei einem Seminar, das zum 90. Jahrestag von „Rerum novarum" in Rom stattfand, vertrat Prof. *Hermann Wallraff,* Frankfurt, die Ansicht, die Bedeutung der katholischen Soziallehre für die Gesellschaft bestehe nicht im Vortrag von Programmen und allgemeinen Prinzipien, sondern im vorsichtigen Abwägen von Werten bei konkreten Entscheidungen. Während die Bischöfe es weitgehend dabei beließen, allgemeine Prinzipien der katholischen Soziallehre zu wiederholen und sich damit „vornehm hinter ihre Mitra zurückziehen", sei es Aufgabe der katholischen Laien, die Soziallehre in Selbstverantwortung zu verwirklichen. Entscheidungen könnten nur nach vorsichtigem Abwägen und unter Vorbehalt getroffen werden, weil bereits morgen eine andere Wertekombination vordringlich sein könne.

Als erstes Bundesland hat Niedersachsen ein zentrales, von Hochschulen unabhängiges Forschungsinstitut gegründet, das sich des Themas „Frau und Gesellschaft" annehmen soll. Die Leitung des Instituts, dem zunächst jährlich ein Etat von 700 000 Mark zur Verfügung steht, wird Prof. *Rita Süßmuth,* Dortmund, übernehmen. Untersucht werden soll die Situation der Frauen in Familie, Arbeitsleben und Öffentlichkeit. Man will dabei auch die Forschungsergebnisse anderer Institute zu Frauenfragen dokumentarisch erfassen. Die Resultate sollen dem Gesetzgeber und den Verwaltungen mit dem Ziel zur Verfügung gestellt werden, noch bestehende Benachteiligungen der Frauen in der Gesellschaft abzubauen.

Für eine einseitige atomare Abrüstung als christliches Gebot hat sich der niederländische Theologe *Edward Schillebeeckx* vor der in Amsterdam stattfindenden Anhörung des Weltkirchenrates über Fragen der Atombewaffnung ausgesprochen. In seiner Aussage vertrat Schillebeeckx die Ansicht, man könne eine einseitige Abrüstung vielleicht als töricht abtun, wenn es allein um nationale Sicherheit oder die Sicherheit der Nato- oder Ostblockländer ginge. „Wenn man jedoch den Frieden als Ziel weltumspannender Gerechtigkeit sieht, dann kann die einseitige Abrüstung die einzige Hoffnung sein."

Während eines Besuchs in Wien bezeichnete der Sekretär der Ungarischen Bischofskonferenz, Bischof *József Cserháti* von Pécs, den Konflikt um einen Teil der katholischen Basisgruppen in Ungarn als „sehr gefährliche und für die Kirche Ungarns schmerzliche Entwicklung". Es bestehe die Gefahr, daß es zu einer Kluft zwischen einem Teil der Basisgruppen und der kirchlichen Gemeinschaft komme. Manche dieser Gruppen stellten sich „gegen das Institutionelle oder Hierarchische in der gegenwärtigen Kirche". Allerdings betreffe das nur einen Teil der spontan an der Basis entstandenen Gruppen junger Christen. Cserháti hob hervor, daß sich die ungarische Kirche positiv zu den Basisgruppen stelle: „Worauf wir allerdings Wert legen müssen, ist, daß sich diese Basisgruppen nicht außerhalb der kirchlichen Gemeinschaft stellen. Ich meine, daß alles darangesetzt werden muß, einem solchen Bruch entgegenzuwirken." Der Primas der katholischen Kirche Ungarns, Kardinal *László Lékai,* habe seine Bereitschaft zum Gespräch bereits bekundet.

Der irische Missionsbischof *Donal Raymond Lamont* aus dem Karmeliterorden, Oberhirte der Diözese Umtali in Simbabwe, hat die Leitung seines Bistums niedergelegt. Der Papst ernannte den 42jährigen Generalvikar der Erzdiözese Salisbury, *Alexio Muchabaiwa,* zum neuen Bischof von Umtali. Lamont war seit 1957 Bischof von Umtali. Weil er sich weigerte, Untergrundkämpfer, die in kirchlichen Einrichtungen Hilfe suchten, der weißen Regierung des Landes anzuzeigen, war er 1976 zu zehn Jahren Gefängnis verurteilt worden. 1977 wurde die Strafe zwar auf vier Jahre reduziert, doch gleichzeitig wurde der „Löwe von Umtali" des Landes verwiesen. Er lebt nach nochmaliger kurzer Rückkehr (nach der Ablösung des Smith-Regimes) in Irland.

Die Behörden Burundis haben die Ausweisung von elf italienischen Xaverianer-Missionaren verfügt. Der Innenminister des Landes, *Stanislas Mandi,* warf ihnen vor, in der Zeit vor dem burundischen Verfassungsreferendum vom 18. November „die öffentliche Ordnung verletzt" zu haben. Den elf Missionaren wurde vorgeworfen, einen Gebetsgottesdienst für ihren bereits zuvor des Landes verwiesenen Mitbruder *Jean Abeni* veranstaltet zu haben, Abeni, so Mandi, habe seinen Gläubigen einen Vorwurf daraus gemacht, daß sie „zu devot" die Politik der burundischen Einheitspartei unterstützten.

Beilagenhinweis:
Dieser Ausgabe liegt ein Prospekt des Verlages Herder, Freiburg, bei.

Herder Korrespondenz

Heft 2
36. Jahrgang
Februar 1982

Die große Welt läßt sich nicht in lauter Kleinwelten auflösen, ohne der Menschheit tatsächlich die Hungersnot zu bescheren, an der sie vollends zugrunde geht.

Max Schoch

Gespaltene Gesellschaft

Unsere Gesellschaften – gemeint sind damit solche mit fortgeschrittener industrieller Produktion, mit ausgeprägter städtischer Kultur, mit differenzierter, arbeitsteiliger sozialer Organisation und mit demokratisch verfaßter Staatlichkeit – legen Wert darauf, offen, frei und plural zu sein. Und sie erheben diesen Anspruch nicht nur, sondern sie sind es, was immer an Unfreiheit und Zwang auch gegen solche Gesellschaften vorgebracht werden kann, im großen und ganzen auch.

Sie sind *offen,* das heißt die Lebensformen werden nur in einem geringen Maße durch Tradition und Konvention vorgegeben. Es gibt eine *Vielzahl von Überzeugungen, Verhaltensformen und Lebensstilen,* ohne daß der einzelne von der Gesellschaft her gezwungen wäre, sich dieser oder jener zu verschreiben. Das bringt eine *größere Freiheit in der Gestaltung des eigenen Lebens,* nicht nur dadurch, daß die Sozialkontrollen weitgehend auf das zurückgenommen sind, was gesetzlich zur Aufrechterhaltung gesellschaftlicher Grundfunktionen notwendig ist, sondern weil das Nichtfestgelegtsein der Stile und Lebensformen in sich schon mehr Freiheitsmöglichkeiten für den einzelnen und dessen gesellschaftlichen Umgang schafft. Dieses Mehr an auf individueller Freiheit des einzelnen gründender Offenheit wäre nicht möglich ohne ein hohes Maß *pluraler Elemente im gesellschaftlichen Zusammenleben;* ohne das Prinzip der Machtverteilung, nach dem nicht ein Entscheidungszentrum über die Gestaltung der Lebensverhältnisse verfügt, sondern verschiedene Einfluß-, Meinungsmachtträger in unterschiedlicher Weise daran teilhaben; ohne den pluralen, gegen Monopole sich absichernden Wettbewerb, der ein vielfältiges Angebot an materiellen und kulturellen Gütern bereithält, ohne die Vielfalt gesellschaftlicher Gruppen, die ihre Sichtweisen und Interessen in das staatliche und gesellschaftliche Ganze mit einbringen.

Es ist deswegen kein Wunder, daß *der* Pluralismus in solchen Gesellschaften als menschlicher Fortschritt schlechthin gilt, und zwar nicht nur der Pluralismus als gesellschaftliches Organisationsprinzip und als Meinungsvielfalt, die zur diskursiven Auseinandersetzung und zu öffentlicher Konsensbildung zwingt, sondern auch als Pluralismus der Menschenbilder, Weltanschauungen, sittlichen und religiösen Überzeugungen.

Auch der letztere gilt nicht nur als Voraussetzung substantieller persönlicher und politischer Freiheit, sondern *gleichsam als Gut an sich.* Nur Träger und Verfechter totalitärer Systeme und Ideologien sprechen wie dieser Tage ein Vertreter der polnischen Militärregierung von „der eigenartigen bürgerlichen Form des Pluralismus", durch die sich keine gesellschaftlichen Probleme lösen ließen. In demokratisch verfaßten und geführten Gesellschaften ist dessen positive Werthaltigkeit unumstritten.

Wird Konsensbildung unterlaufen?

Es sind damit aber auch *beträchtliche* Probleme aufgegeben. Offenheit, Freiheit, Pluralität können per se nicht ins Unendliche wachsen, ohne daß sie sich selbst aufheben oder durch den dann neu notwendig werdenden gesellschaftlichen Zwang beträchtlich eingegrenzt werden. Diese Gefahr ist real gegeben.

Dabei spielt das veränderte *Verhältnis von Privat und Öffentlich* eine entscheidende Rolle. Offene, freie, plurale Gesellschaften verlegen alles, was mit Welt- und Sinndeutung zusammenhängt, ins Private. Sie wollen und können natürlich vor allem sittliche Verhaltensweisen nicht reglementieren, weitgehend auch nicht, soweit diese Voraussetzung für eine gemeinwohlbezogene Regelung des gesellschaftlichen Lebens selbst sind: Aber durch die Privatisierung von Sitte (und analog dazu von Glaube) wird die *Motivation für gemeinwohlbezogenes Verhalten unterwandert.* Was als Gestaltung von Öffentlichkeit bleibt, ist der Ausgleich der Interessen. Dieser aber fällt um so schwerer, je ausgeprägter die Gruppeninteressen sind, je entschiedener sich Teile der Bevölkerung auf bestimmte, in ihrem subjektiven Horizont angesiedelte Interessen festlegen und diese öffentlich durchzusetzen versuchen. Plu-

rale, offene und freie Gesellschaften kommen so unter Umständen sehr bald an die Grenze ihrer Regierbarkeit. Und das nicht nur, weil ein politisch operationabler und nach Kriterien des Gemeinwohls vertretbarer Ausgleich zwischen einander widersprechenden Interessen in sich schon schwierig ist, sondern eben noch mehr deshalb, weil die *krasse Aufspaltung in Privat* (Überzeugungen, Werthaltungen) *und Öffentlich* (Interessenwahrnehmung, Konsensfindung) die Motivationsstrukturen für eine friedliche Einordnung der die subjektive, persönliche Lebensform berührenden Sonderinteressen in ein gerecht zu ordnendes Gemeinwesen stört. Nicht zuletzt hier dürfte ein Grund dafür zu suchen sein, daß gerade Gesellschaften mit fortgeschrittener Freiheitsentwicklung von selbst immer wieder ins Autoritäre, wenn nicht gar Totalitäre umzukippen drohen. Wenn also immer wieder Wertzerfall und Konsensschwund beklagt werden, müßte man das, was damit gemeint ist, auch einmal stärker unter diesem Gesichtspunkt durchdiskutieren.

Aber selbst, wo diese extreme Situation nicht erreicht ist, wird durch den *Zwang zu öffentlicher Reglementierung* vielfach wieder genommen oder eingegrenzt, was an privatem Freiheitsraum in einer pluralen Gesellschaft belassen, geschützt, gewährt wird. Nicht umsonst wird viel über Gesetzesflut, Verrechtlichung, Bürokratisierung geklagt. Wo Konsens weniger durch Tradition vorgegeben ist und ethische Motivationen für Konsensbildung unterlaufen werden, muß fast notwendig mehr gesetzlich reglementiert werden. Dabei kommt dieses Mehr an Reglementierungsbedarf zu dem hinzu, was aufgrund der komplexer gewordenen technisch-organisatorischen Strukturen an umfassenderer gesetzlicher Regelung ohnehin notwendig ist.

Dieser zusätzliche Reglementierungsbedarf beschränkt sich jedoch keineswegs auf den öffentlichen Sektor. Er wirkt vom öffentlichen Sektor her und *nach Kriterien der Gestaltung des öffentlichen Zusammenlebens* in den privaten Raum hinein. Das führt wenigstens indirekt wieder zu einer weitgehenden Aufhebung der Trennung von Öffentlich und Privat, jedenfalls soweit diese Trennung als Barriere zum Schutz von mehr persönlicher Freiheit zu verstehen ist. Sie verliert in dieser Funktion insofern an Wirksamkeit, als das, was an Gemeinwohlmotivation aus dem privaten Raum nicht von allein in die Öffentlichkeit eingebracht wird, *durch Gesetzgebung ersetzt werden muß.* Wer die gesetzlichen Voraussetzungen für eine private Baugenehmigung zu erfüllen hat, weiß, was gesellschaftliche Verflechtung ist. Wer sich aber mit den Eingriffen der Schulbürokratie in den Bereich der Erziehung auseinanderzusetzen hat, bekommt eine Ahnung davon, wieviel persönliche Verantwortung (der Lehrer, aber auch der Eltern) durch Verwaltung und Gerichte „abgenommen" wird. Gerade am Verhältnis Eltern–Kinder wird deutlich, wie der Ausbau des öffentlichen Schutzes von Individualrechten, der an die Stelle von durch Tradition vermittelten Verhaltensweisen tritt, zu weitgehender Eingrenzung *persönlicher* Entscheidungen führt. Hier vollzieht sich eine recht schmerzhafte Eingrenzung persönlicher Entscheidungsfreiheit des einzelnen durch öffentliche Regelungen, die eigentlich allein der Sicherung individueller Freiheiten dienen sollen. Die Folge ist: Verkleinerung der privaten Spielräume und zusätzliche *Eingrenzung des Aktionsradius auch der gesellschaftlichen Primärgruppen.* Die Antwort darauf ist vielfach eine Flucht in die Freiheiten des ganz persönlichen Innenraumes. Wenigstens in die Gestaltung dieses Innenraumes will man sich nicht hineinreden lassen. Die Erkämpfung sexueller Freiheiten bis zur Verfechtung des „Rechts auf den eigenen Körper" hat damit zu tun.

Der Gesetzgeber flankiert diese Flucht durch gesetzliche Freigabe der Bereiche, über die in diesem Innenraum entschieden wird. Was hier geschieht, ist gesetzlicher, aber auch gesellschaftlicher Normierung – im Sinne von Sozialkontrolle – weitgehend entzogen. So sehr sich der einzelne aber an die halbierten Freiheitsräume des Privaten, „rein" Persönlichen auch klammert, er entgeht nicht dem mächtiger werdenden Über-Ich des allseits präsenten Gesetzgebers, der durch seine Funktionen moralische Motivationen und Normen ersetzt, teilweise auch, weil er sie ersetzen muß. So tritt das Recht teilweise an Stelle von Moral, bzw. das Recht übernimmt weitgehend die traditionelle Funktion moralischer Normen.

Das hat weitere *beträchtliche Folgen für den Freiheitsspielraum des einzelnen.* Öffentliche Reglementierung und private Libertinage können zwar gut nebeneinander existieren, aber wo das Gesetz zugreift, sanktioniert es schärfer und unmittelbarer als jede durch Traditionskonsens wirksame moralische Regel. Die Folge ist auf jeden Fall eine *empfindliche Beschneidung von Freiheit.* Es sieht so aus, als ob das Aufbegehren in Interessengruppen und Bürgerinitiativen ebenso etwas mit diesem Sachverhalt zu tun hätte wie das „Aussteigen" jugendlicher und junger Erwachsener aus gesetzlich verordneter Uniformität.

Aber neben dieser Kette freiheitsgefährdender Entwicklungen entstehen *eine Reihe anderer Probleme.* Das erste hat mit einem Grundpfeiler des Pluralismus freier Gesellschaften zu tun und hängt ebenfalls mit dem zusammen, was bisher über die scharfe, aber irgendwo sich dann wieder selbstaufhebende Trennung von Öffentlich und Privat gesagt wurde.

Eine Grundkomponente des weltanschaulichen und ethischen Pluralismus ist, daß alles, was mit weltanschaulichen und analog dazu mit sittlichen Überzeugungen zu tun hat, insoweit es dabei nicht um das offensichtliche Sein oder Nichtsein der verfassungsmäßigen Ordnung geht, allein dem privaten Raum zugewiesen wird. Was aber (zunächst jedenfalls) rein privat gilt, hat es schwer, sich über das Individuum oder die Kleingruppe hinaus in einer größeren Öffentlichkeit zur Geltung zu bringen oder gar *Grundlage eines öffentlichen Konsenses* zu werden. Auf diese Weise werden bestehende Traditionen aufgelöst, und zugleich wird die Bildung neuer, auf gesellschaftlichem Konsens beruhender gemeinsamer, eine Gesellschaft als ganze bestimmende Traditionen verhindert. Einer Gesellschaft, die Menschen- und Weltverständnis als

Seins- wie als Handlungszusammenhang allein ins Private verweist, fehlen so vielfach die Ansätze für eine Konsensbildung in Grundsatzfragen. Die Beschränkung aber auf eine rein pragmatische Ordnung der Verhältnisse, die dadurch fast zwangsläufig wird, entspricht nicht der Vorstellung von Bürgern über die Funktion von Gemeinwesentätigkeit. Sie erwarten *Orientierungsvorgaben* durch die für die demokratisch gewählten Gemeinwesenverantwortlichen. Diesen aber ermangelt es wegen des Fehlens eines gesellschaftlichen Konsenses in Weltanschauung und Menschenbild berührenden Grundsatzfragen an einer ausreichenden Legitimation für solche orientierenden Vorgaben. Wenn es ein *Problem der Diskrepanz von politischer und geistiger Führung* in einer pluralen Gesellschaft gibt, das struktur- und nicht allein einsichts- und willensbedingt ist, dann dürfte es vor allem hier zu orten sein.

Droht eine Gesellschaft der Gettos?

Da also ethische und weltanschauliche Überzeugungen in einer pluralen Gesellschaft wenigstens tendentiell, wenn nicht grundsätzlich nur privat Geltung haben, ergibt sich ein weiteres Problem. Eine der Folgen ist nämlich, daß sich solche Überzeugungen auf diese Weise über den persönlichen Bereich hinaus vorwiegend nur in *diffusen Stimmungen* mitteilen, als Ausdruck subjektiver Gesinnung. Das kann im Ausnahmefall – die gegenwärtige Friedensbewegung ist vielleicht ein solcher Ausnahmefall – zu starken Bewegungen führen, vielfach aber bleibt es bei fluktuierend sich bildenden und auflösenden Moden.

Vielfach ist es so, daß Schichten menschlichen Denkens, Fühlens und Verhaltens, die für die geistige Konsistenz und Kontinuität der Gesellschaft grundlegend sind – die Religion gehört dazu –, auf diese Weise vor der Gesellschaft als ganzer nur sehr selektiv – nach subjektivem „Bedarf" – oder auch nur in ihren Oberflächenwirkungen rezipiert werden. Daß es sich hierbei um eine *geistige Verarmung gesellschaftlichen Zusammenlebens* handelt, ist schwer zu bestreiten. Auf jeden Fall hat eine solche Gesellschaft besondere Schwierigkeiten, ihre Identität zu finden – auch als soziale Identität des einzelnen – und Kontinuität zu wahren. Ein Element der Instabilität gehört so als politische Hypothek fast notwendig dazu.

Schließlich ist nicht zu übersehen: die offene, freie und plurale Gesellschaft ist in sich *orientierungsschwierig* für den einzelnen und *orientierungsschwach* für sich genommen, weil sie dem einzelnen wenig an greifbarer Orientierung zu bieten vermag. Sie verlangt vom einzelnen sehr viel schöpferischen Lebenssinn, sehr viel Einsatz beim Bemühen, ohne Selbstauslieferung an handgestrickte Ideologien geistig Boden unter die Füße zu bekommen. Der einzelne kann nicht ohne eine für sein Handeln bestimmende Grundorientierung auskommen. Und er kann auch nicht mit und von rein privaten Wertentscheidungen leben. Er ist auf Übereinstimmung mit anderen angewiesen, und zwar angewiesen auch im Sinne einer gewissen Beständigkeit hinsichtlich der grundlegenden Aussagen über die umgebende Wirklichkeit. Allgemein gültige Traditionen, die diese Kontinuität gewährleisten, gibt es aber nicht, oder es bleibt ihnen, soweit sie noch von sich aus wirksam sind, öffentliche Aufmerksamkeit und Anerkennung versagt. Und die Kontinuität der Institutionen ist allein für sich genommen kein Ersatz dafür. Im Gegenteil! Wo es an Kontinuität und Konsistenz in den grundlegenden Orientierungsfragen fehlt, ist auf Dauer auch die Beständigkeit von Institutionen in Frage gestellt.

Woran soll der einzelne dann sich aber halten? Er wird sich in der Regel dieser oder jener Meinung anschließen bzw. gerade der, die ihm aus den jeweiligen Umständen heraus die plausibelste zu sein scheint. Nach dem Vokabular der Demoskopen sind es vor allem Kategorien wie „modern" und „zeitgemäß", nach denen die Werthaltigkeit von Ansichten und Verhaltensweisen eingestuft werden. Gerade das aber schließt ein gerüttelt Maß an *Moden- und Trendabhängigkeit* ein oder als gegenteilige Bewegung: den *Rückzug auf sich selbst;* man ist rollenmäßig, in den verschiedenen Funktionen, die man beruflich oder gesellschaftlich zu spielen hat, präsent, als das eigentlich Sinnvolle am Leben bleibt aber nur die private Existenz.

Das ist aber nicht nur eine *problematische Selbstbescheidung des einzelnen,* auch das gesellschaftliche Zusammenleben muß auf die Dauer dadurch Schaden nehmen, denn die Abhängigkeit vom Trend verschärft die Diskontinuität; der Rückzug auf sich selbst verkürzt, was immer man dem gegenwärtig so sehr ausgeprägten Bemühen um Selbstverwirklichung an Positivem abgewinnen kann, die soziale Dimension menschlicher Existenz. Es ist kein Fehlschluß, wenn man der Meinung ist, eine Gesellschaft, der der einzelne durch Rückzug auf die „Innerlichkeit" privater Existenz seinen Sukkurs entzieht, muß auf Dauer zerfallen – oder er wird durch andere, vorwiegend wieder autoritäre staatliche und gesellschaftliche Organisationsformen abgelöst. Man sollte die manchmal ziemlich übertriebene Klage über Politik- und Staatsverdrossenheit nicht nur als Folge des Versagens staatlicher Funktionsträger, sondern auch einmal unvoreingenommen unter diesem Aspekt sehen.

Damit sind freilich eher mögliche künftige Entwicklungen angesprochen. Für den gegenwärtigen Zustand offener, freier pluraler Gesellschaften scheint eher ein anderes Merkmal bestimmend zu sein, das seine Bedeutung schon allein dadurch erhält, daß in ihm verschiedene der bisher genannten Erscheinungen zusammenfließen und so in ihrer Wirkung sich gegenseitig verstärken. Gemeint ist die vielfach wahrnehmbare Aufspaltung der Gesellschaft in lauter Minderheiten, die, da es sich um Gesinnungsminderheiten handelt, kaum miteinander konsensfähig sind. Unsere Gesellschaft scheint gerade als offene, freie und plurale eine *Gesellschaft mehr oder weniger geschlossener Minderheiten* geworden zu sein.

Die großen traditionellen Aufspaltungen haben sich zwar verflüchtigt oder gemindert. Kirchen- und Religionsgemeinschaften sind zwar einander keineswegs immer grün, und wie die Vorgänge im Islam zeigen, sind Rückbildungen in religiöse Unduldsamkeit durchaus möglich, aber

wenigstens die christlichen Religionen nähern sich – von gewissen lokalen Situationen abgesehen – einander an, und auch zwischen den Religionen insgesamt nimmt die Bereitschaft zu, sich stärker auf das allen Gemeinsame einzulassen. Die Klassengegensätze sind gemildert, „Kapital" und „Arbeit" streiten zwar weiter in Tarifkämpfen, aber *die Klassengesellschaft ist einer differenzierteren Schichtenzugehörigkeit gewichen.* Auch feste Ideologien erscheinen selbst dort, wo sie noch ex officio vertreten werden, eher aufgeweicht, schaffen kaum noch exklusive Zugehörigkeiten. Ideologien unterliegen sogar ähnlichen Auflösungsprozessen wie Traditionen. Sie schaffen genauso wie Traditionen keinen gesellschaftlich großräumigen Zusammenhalt mehr.

Was die sozialen Schichten betrifft, so haben sich diese allerdings vorwiegend im materiellen Sinne einander angenähert, da die Einkommensverhältnisse fließender geworden sind und die Möglichkeiten sozialen Aufstiegs sich verbreitert haben. Die Schichtenzugehörigkeit bestimmt durchaus noch den Lebenskreis und den sozialen Horizont des einzelnen: Akademiker bleiben ebenso unter sich wie die Arbeiterschaft – und im Privaten bilden sich noch sehr viel feinere Exklusivitäten heraus.

Aber hier wirken eher traditionelle Schemata fort. Mit der Aufspaltung der Gesellschaft in mehr oder weniger geschlossene Minderheiten ist etwas anderes gemeint: zum Beispiel ist das *Verhältnis der Generationen* von weitgehender Verselbständigung, wenn nicht gar Isolierung gegenüber einander bestimmt. Die Alten werden vielfach zu einem Sonderdasein gezwungen, die Jungen und Heranwachsenden finden es schick, unter sich zu sein. Die Verständigungsmöglichkeiten sind dadurch stark reduziert.

Das Musterbeispiel für die Aufspaltung der Gesellschaft in mehr oder weniger geschlossene Minderheiten ist aber die *scharenweise Bildung von Gesinnungsgruppen* größeren oder geringeren Umfangs, größerer oder geringerer Konsistenz, die nur noch einen sehr losen Bezug zur Gesamtgesellschaft haben und wegen ihrer Gesinnungsstarre kaum noch Verständigungsmöglichkeiten untereinander haben. Dazu gehören eine Menge Gruppen im politischen und im vorpolitischen Raum.

Dagegen könnte eingewendet werden, dies seien jeweils *Randgruppen* und für die Gesellschaft als ganze kaum bezeichnend. Das dürfte auch zutreffen, aber das hier gemeinte Phänomen beschränkt sich nicht auf sie. Es gibt in der Gesellschaft insgesamt ein *Auseinanderdriften in in sich ziemlich geschlossene Gesinnungsgruppen und Milieus,* die gegenseitig kaum noch miteinander in Verbindung kommen. Es bildet sich sozusagen eine Gesellschaft der Gesinnungsgettos, und das nicht in Form eines Oberflächenphänomens, mehr oder weniger konjunkturbedingt, sondern als eine die *Gesellschaft strukturell prägende Entwicklung.* In diesem Sinne haben Universitäten, Schulen, Familien in unserer Gesellschaft genauso gettohafte Züge. Aber es gibt auch die großen Gesinnungsgemeinschaften, die diesen Status (nicht ausschließlich) selbst gewählt haben, sondern durch die Entwicklung der Gesamtgesellschaft dazu geworden sind: die Kirchen gehören in großen Teilen dazu, vom Wissenschaftsbetrieb könnte man ähnliches sagen. Es entstehen Sprachen, notdürftig als Fachsprachen kaschiert, die den nicht Volleingeweihten nichts mehr vermitteln. Darüber hinaus gibt es einen Rückzug in Gesinnungsgemeinschaften rechts und links und quer durch das Spektrum öffentlicher Meinung, wobei im politischen wie im kirchlichen Bereich zunehmend fundamentalistische Züge beherrschend werden. Gerade der üppig wuchernde *Fundamentalismus* ist ein Beispiel für die gegenwärtig krisenhaften Seiten pluraler Gesellschaften: der einzelne flüchtet aus der Gesellschaft in geschlossene Gesinnungsgemeinschaften mit festen Lehren, weil er die Gesellschaft in ihrer Pluralität und Orientierungsschwäche nicht aushält.

Warum das so ist oder gegenwärtig sich so entwickelt, erklärt sich leicht aus dem vorhin Gesagten. In einer Gesellschaft, die in ihrer Gesamtheit wenig Orientierung bietet, lehnt sich der einzelne, Sicherheit und Übereinstimmung suchend, an Gesinnungsgruppen an, schon allein um sich nicht zu isolieren. Da Traditionen und Ideologien in der Gesamtgesellschaft nicht mehr „greifen", werden sie um so mehr zu Kristallisationskernen privater Gesinnungen. An diesen klammern sich gesinnungsverwandte Gruppierungen um so mehr fest, als sie sich als „unverstandene" Minderheiten einer diffusen Mehrheit von anderen Minderheiten gegenübersehen. Die Folge: die gegenseitige Verständigungsbereitschaft nimmt ab, die Militanz nimmt zu.

Pluralität: ein Gut schlechthin?

Die Antwort auf diese Entwicklung kann keine Absage an pluralistische Gesellschaften sein, weil sie für den einzelnen zu schwierig oder zu leer ist. Wohl aber ist der moderne Pluralismus in sich weit genug fortgeschritten, daß sich auch über seine Schattenseiten, über die ihm innewohnenden Defizite und nicht zuletzt über die deutlicher werdenden *Gefahren der Selbstaufhebung* pluraler Gesellschaften sprechen läßt. Auch wenn damit nur eine sehr vorläufige Antwort im Sinne eines Gegenwirkens gegeben ist, das beste wird sein, Pluralität nicht den Idealzustand schlechthin, als das gesellschaftlich Gut an sich zu verstehen, sondern diese als *ein* Konstruktionselement unserer Gesellschaft zu begreifen, das jeweils neu in einen Ausgleich zu bringen ist mit anderen, wenigstens ebenso grundlegenden Elementen: Wirklichkeitsbezug (als Ernstnehmen der realen Welt), Konsensfähigkeit, Identifikationsfähigkeit mit der Gesellschaft als ganzer. Das gegenwärtig zu bewerkstelligen, dürfte die geistige Führungsaufgabe nicht nur der politisch für das Gemeinwesen Verantwortlichen, sondern aller öffentlichen Meinungsträger sein, deren Wort noch ein Gewicht für die Gesellschaft als ganze hat. Die Kirchen sind mit dazu aufgerufen, soweit sie, dem Gesetz von Gesinnungsminderheiten folgend, sich nicht schon in sich selbst abgekapselt haben oder zum Vehikel außerkirchlicher Gesinnungsgruppen geworden sind und noch oder wieder die Kraft dazu haben.

D. A. Seeber

Familiaris consortio: Akzentsetzungen

Obwohl das Apostolische Schreiben Johannes Pauls II. über die Familie („Familiaris consortio") die gegenwärtig delikatesten Fragen kirchlicher Moralpastoral berührt, hat seine Veröffentlichung zehn Tage vor Weihnachten (vgl. HK, Januar 1982, 47) wenig Staub aufgewirbelt. Offenbar hatte selbst die Bischofskonferenz nachhaltig heftigere Diskussionen in der Öffentlichkeit erwartet, denn sie sandte mit einer Erklärung des Vorsitzenden, Kardinal *Höffner,* und einem Begleitschreiben von Prälat *Homeyer* noch vor dem Datum der offiziellen Veröffentlichung den Text an alle Pfarrer. Diese Vorsichtsmaßnahme gab zwar dem Klerus einen eindeutigen Informationsvorsprung und verhinderte das Angewiesensein auf einseitige oder gar tendenziöse Zitationen und Kommentierungen. Aber die Aufmerksamkeit sowohl der kirchlichen Autoritäten wie des Kirchenvolkes waren damals auf anderes gelenkt: vor allem auf *Polen,* das Heimatland des Papstes, in dem zwei Tage vorher das Militär die Macht übernommen hatte. Das erklärt manches.

Wenn der Text in der Öffentlichkeit wenig kommentiert und kaum diskutiert wurde, so lag das allerdings nicht nur an den politisch bedingten Umständen der Veröffentlichungszeit, sondern am Text selbst: zunächst *an seinem Umfang:* Die Textlänge eines mittleren Taschenbuches – 178 Seiten in der römischen Ausgabe, 96 in der satztechnisch komprimierten deutschen – war in der beschäftigungsreichen Vorweihnachtszeit keine Einladung zu einer aufmerksamen Lektüre. Dann aber auch *am Inhalt des Schreibens:* Denn bereits am Ende der Bischofssynode 1980, besonders nach der damaligen sehr entschiedenen Schlußansprache des Papstes (vgl. HK, Dezember 1980, 612ff.), war klar, daß geltende Positionen zu neuralgischen Punkten des kirchlichen Eheverständnisses und der kirchlichen Sexualmoral keinerlei Änderung erfahren würden. Das, was in dem päpstlichen Schreiben noch einmal verkündet und bekräftigt wird, war also bereits durch die Synode, aber noch deutlicher durch den Papst selbst und verschiedene, dessen Position begründende und stützende Veröffentlichungen (z. B. durch den Adventsbrief Kardinal *Ratzingers* an den Klerus seiner Diözese 1980; vgl. HK, Februar 1981, 57ff.) bereits festgeschrieben worden.

Die relativ ruhige, aber auch ziemlich teilnahmslose Aufnahme des päpstlichen Schreibens in der hiesigen Öffentlichkeit hat aber auch mit dem unter dem Pontifikat Johannes Pauls II. *stark veränderten kirchlichen Klima* zu tun. Als Paul VI. im Sommer 1968 „Humanae vitae" veröffentlichte, war dies von der öffentlichen Meinung her betrachtet der zugespitzte Höhepunkt eines in sich vorwiegend negativ eingestuften Pontifikats. Johannes Paul II. genießt quer durch die verschiedenen kirchlichen Gruppierungen und Richtungen ein so hohes Maß an Ansehen, daß Einzelentscheidungen, die contre cœur gehen, die positive Gesamteinschätzung seines Pontifikats kaum trüben, auch wenn der ganz überwiegende Teil der gläubigen Katholiken – der Klerus, jedenfalls der der mittleren Generationen eingeschlossen – weit davon entfernt ist, solchen Entscheidungen zustimmen zu können. Wo diese auch gegenwärtig noch kritisiert werden, geschieht dies – das ist der Unterschied zu den späten sechziger und frühen siebziger Jahren – hinter vorgehaltener Hand.

Dennoch hätte das Rundschreiben ein lebhafteres Echo verdient, denn es setzt in mehr als einer Hinsicht durchaus bemerkenswerte Akzente, sowohl methodische wie inhaltliche. Es gibt deutlicher Aufschluß über die Grundkonzeption gegenwärtiger Ehe- und Familienpastoral der Kirche als jedes andere, dem Rang oder dem Inhalt nach vergleichbare päpstliche oder bischöfliche Dokument aus der jüngeren Zeit. Johannes Paul II. hält sich zwar inhaltlich weitgehend an die von den Vätern der Synode vorgelegten 43 „Propositiones" (vgl. deren Wortlaut in „La Documentation catholique", 7. 6. 81), aber kleidet diese, auch wenn erkennbar eine Menge Auftragsarbeit in die Entstehung des Schreibens eingeflossen ist, in seinen persönlichen theologischen Verkündigungs- und Bekenntnisstil. Auf diese Weise wird aus den ursprünglich sehr vorläufig und ohne viel Begründungen formulierten „Vorschlägen" ein umfassendes, mit der Autorität des Papstes ausgestattetes *Kompendium der Ehe- und Familienpastoral.* In diesem werden nicht nur eine ganze Reihe aktueller Probleme (z. B. die Situation der Frau, die Familie als Lebensgemeinschaft und Erzieherin, die Aufgaben von Staat und Gesellschaft gegenüber der Familie) angesprochen, sondern diese werden in ein ehetheologisches Gesamtkonzept eingeordnet. Dieses Gesamtkonzept lehnt sich weitgehend an frühere Arbeiten des gegenwärtigen Papstes als Theologe und Ethiker an (vgl. dazu das bereits 1962 veröffentlichte Grundwerk von Karol Wojtyła „Liebe und Verantwortung", Kösel-Verlag 1981). Charakteristisch dafür ist ein *offenbarungstheologischer Personalismus,* mit dessen Hilfe in relativer Unmittelbarkeit moraltheologische Verhaltensanweisungen auch zu sehr situationsbezogenen Fragekreisen der Ehe- und Sexualmoral abgeleitet werden. Dabei überkreuzen sich *heilsgeschichtliche und schöpfungstheologische Argumente,* ohne daß deren innere Spannung zu einem völligen Ausgleich käme.

So setzt der Papst gleich nach dem einleitenden Teil mit einer heilsgeschichtlichen Interpretation der Ehe ein („Ehe und Familie im Plane Gottes"). Die *Bundesanalogie* Christus–Kirche, innerhalb der die Ehe zum Sakrament und damit zu einem „Realsymbol des Heilsgeschehens" wird (Nr. 13), durchzieht als theologisches Leitmotiv den gesamten Text. Dabei fällt auf,

wie stark sakramententheologisch die innere Analogie von Eucharistie und Ehe herausgearbeitet wird. Es kommt streckenweise der Eindruck auf, Ehe und Familie würden so stark heilsgeschichtlich innersakramental gedeutet, daß die Zugehörigkeit zur Schöpfungsordnung passagenweise verblaßt.

Der *schöpfungstheologische Aspekt* kommt allerdings dort wieder stärker zum Tragen, wo es um konkrete Pastoralanweisungen geht. Bei der sehr praktischen Frage, ob auch *Partner ohne rechten Glauben* zur kirchlichen Trauung zugelassen werden können, wendet sich der Papst deutlicher als die betreffende „Propositio" (Nr. 12) gegen eine rigoristische Praxis mit dem Argument an der Spitze: Das Sakrament der Ehe habe vor den anderen die Besonderheit, daß es eine Wirklichkeit umfaßt, die bereits in der Schöpfungsordnung vorliege. Es sei der Ehebund, den der Schöpfer am Anfang begründet habe. Doch auch hier behilft er sich letztlich mit einer *gnadentheologischen Wendung,* die die Ehe weniger „weltlich" macht: Wenn sich ein Mann und eine Frau entschlössen, eine Ehe im Sinn dieses Schöpfungsplanes einzugehen, dann sei „in diesem Entschluß tatsächlich, wenn auch nicht ganz bewußt, eine Haltung tiefen Gehorsams vor dem Willen Gottes enthalten, die es ohne seine Gnade nicht geben könnte".

Neben der theologischen Grundlinie, die das Gesamtkonzept des Rundschreibens bestimmt, ist jedoch auch interessant, *wo Akzente gegenüber den Ausführungen der „Propositiones" verstärkt, modifiziert oder auch aufgehoben werden.* Ein, jedenfalls wenn man die Situation von Ehe und Familie weltweit nimmt, ganz entscheidender Gesichtspunkt, der in den Diskussionen der Bischofssynode eine ganz zentrale Rolle spielte, ist in dem päpstlichen Schreiben fast völlig entfallen: der der *„Inkulturation".* Der Papst erwähnt in Nr. 10 das Problem zwar, erkennt seine Bedeutsamkeit an, interpretiert es sehr innertheologisch als „Weg in Richtung auf die volle Wiederherstellung des Bündnisses mit der Weisheit Gottes, die Christus selbst ist", verzichtet aber völlig darauf, es zu vertiefen. In Propositio 18 hatte die Bischofssynode die Bischofskonferenzen noch eindringlich aufgefordert, die lokalen Verhältnisse in bezug auf Ehe und Familie genau zu studieren, damit „eine wirkliche Inkulturation des christlichen Glaubens im theologischen, pastoralen, liturgischen und rechtlichen (‚disziplinären') verwirklicht" werde. Und es wurden für die Partikularkirchen bzw. die Bischofskonferenzen Vollmachten („Fakultäten") gefordert, um entsprechende Anpassungen vornehmen zu können. Diese Anregung wird in „Familiaris consortio" nicht aufgegriffen. Das Schreiben unterstreicht hier nur die Notwendigkeit weiterer Studien „besonders von seiten der Bischofskonferenzen und der zuständigen Ämter der römischen Kurie". Es wollte offensichtlich den abendländischen Rahmen, jedenfalls dort, wo es über allgemeine Zusicherungen der Einfühlung in unterschiedliche Kulturen hinaus um rechtliche und möglicherweise auch theologische Inkulturationen geht, nicht sprengen.

Eine deutliche Akzentverschiebung nimmt Johannes Paul II. bezüglich des sog. *„Gesetzes der Gradualität"* vor. Allerdings wiederholt der Papst hier nur seine Antwort, die er bereits in seiner Schlußansprache zur Bischofssynode gegeben hatte. Zu diesem Stichwort hatte es auf der Synode ebenfalls eine ausführliche Diskussion gegeben. Sie schlug sich nieder in der Propositio Nr. 24, in der *im Zusammenhang vor allem mit den kirchlichen Vorschriften über die Empfängnisregelung* die Priester aufgefordert werden, im seelsorglichen Umgang mit Eheleuten sich einerseits um eine klare Darstellung der Normen von „Humanae vitae" zu mühen, anderseits dabei aber pädagogisch in dem Sinne vorzugehen, daß sie der tatsächlichen Erkenntnissituation der Eheleute Rechnung tragen und sich um eine stufenweise Hinführung zum vollen Gehalt der kirchlichen Lehre bemühen. Der Papst nimmt in diesem Punkt eine *Klärung* vor, durch die zwar die sachlich pastoralen Gesichtspunkte der Synodenväter nicht schlechthin verworfen, wohl aber der Begriff deutlich abgelehnt wird. Das sog. „Gesetz der Gradualität" dürfe nicht mit einer „Gradualität des Gesetzes" selbst gleichgesetzt werden, „als ob es verschiedene Grade und Arten von Gebot im göttlichen Gesetz gäbe, je nach Menschen und Situationen verschieden". Alle Eheleute seien in der Ehe zur Heiligkeit berufen und diese Berufung verwirkliche sich „in dem Maße, wie die menschliche Person fähig ist, auf das göttliche Angebot ruhigen Sinnes im Vertrauen auf die Gnade Gottes und auf den eigenen Willen zu antworten". Dementsprechend gehöre es „zur pastoralen Führung der Kirche, daß die Eheleute vor allem die Lehre der Enzyklika Humanae vitae als Norm für die Ausübung ihrer Geschlechtlichkeit klar erkennen und sich aufrichtig darum bemühen, die für die Beobachtung dieser Norm notwendigen Voraussetzungen zu schaffen" (Nr. 33).

Im übrigen fällt auf, daß trotz einzelner Elemente besonderer Einfühlbarkeit in die jeweils persönliche Situation von Ehepartnern (es sei zu bedenken, daß im Bereich ehelicher Intimität die Willensentscheidungen zweier Personen beteiligt sind ..., das erfordert nicht wenig Geduld, Einfühlung und Zeit [Nr. 34]) gerade die Passagen über die Weitergabe des Lebens in einer *besonders entschiedenen Sprache und Argumentation* niedergeschrieben sind, die teilweise fast wörtlich an die Ausführungen Kardinal Ratzingers in dessen vorhin erwähntem Adventschreiben 1980 erinnern. Auf der Bischofssynode war trotz der Bekräftigung von „Humanae vitae" als einer „prophetischen Botschaft" nicht nur in einzelnen Diskussionsbeiträgen, sondern auch in den „Propositiones" noch relativ vorsichtig gesprochen worden. Man bemühte sich dort, wenn auch nicht gerade mit überzeugendem Erfolg, die offeneren Formulierungen von „Gaudium et spes" mit denen von „Humanae vitae" zu verbinden, und forderte vor allem eine weitere Vertiefung der anthropologisch-theologischen Voraussetzungen von „Humanae vitae". Dabei behalfen sich die Väter unter Berufung auf Paul VI. selbst mit dem Argument, „Humanae vitae" bringe zwar Klärung in ein grundlegendes Kapitel des Ehe-

lebens, sei aber „kein vollständiger Traktat über den Menschen und die Ehe, über die Familie und das moralisch Gute" (Nr. 23).
Die weitere *Vertiefung der Lehre von „Humanae vitae"* bleibt zwar auch ein Grundanliegen des päpstlichen Schreibens, aber der Papst spricht auch klar aus, in *welcher Richtung* diese Vertiefung zu erfolgen hat: durch Verbesserung der Zeitwahlmethoden und deren allgemeine Bekanntmachung, den sittlich allein erlaubten Mitteln der Geburtenregelung zum Durchbruch zu verhelfen. Darauf soll sich „das einmütige Zusammenwirken der Theologen in überzeugter Anlehnung an das Lehramt als der einzigen authentischen Führungsinstanz des Volkes Gottes" konzentrieren. Denn es bestehe eine innere Verbindung zwischen der katholischen Lehre zu diesem Punkt und der Auffassung vom Menschen, wie sie die Kirche vortrage: Zweifel und Irrtümer auf dem Gebiet der Ehe und Familie führten dazu, „daß die ganzheitliche Wahrheit vom Menschen verdunkelt wird und dies in einer kulturellen Situation, die ohnehin oft genug verworren und widersprüchlich ist" (Nr. 31).
Geringer vielleicht als hier sind die Akzentverschiebungen beim Problem *Geschiedene.* Beibehalten wird die Grundlinie: Festigkeit nicht nur bezüglich der moralischen Norm, sondern auch der kirchenrechtlichen Vorschriften, aber Anmahnung besonderer Anstrengungen der Seelsorger im Umgang mit wiederverheiratet Geschiedenen. Diese dürften nicht sich allein überlassen und sollten zur Teilnahme am kirchlichen Leben aufgefordert werden, zu der sie ja verpflichtet seien. Auch gelte es, die unterschiedlichen Situationen, in denen sich wiederverheiratet Geschiedene, sei es in bezug auf die erste Ehe, sei es durch ihre zweite Verbindung, befinden, zu beachten.
Aber bereits die „Propositiones" hatten nicht viel von der *sehr differenzierten Diskussion auf der Synode* zu diesem Punkt festzuhalten vermocht (vgl. HK, Dezember 1980, 620ff.). Doch behandelten sie diesen Problemkomplex immerhin noch relativ ausführlich unter dem Stichwort „Unauflöslichkeit". Im päpstlichen Schreiben tauchen demgegenüber die wiederverheiratet Geschiedenen nur noch neben anderen „irregulären Situationen" (Ehe auf Probe, Freiverbindungen, bloß zivil Getraute) im kurzen Schlußkapitel auf. Während z. B. die Ausführungen des Papstes über die konfessionsverschiedenen Ehen (Nr. 78; vgl. ds. Heft, S. 84ff.) durchwegs um Ermutigung bemüht sind, empfiehlt Johannes Paul II. gegenüber den wiederverheiratet Geschiedenen zwar „fürsorgende Liebe", aber die Argumentation in diesem Punkt ist fast rein abwehrend. Dabei kommt ein zentrales theologisches Argument des Schreibens, nämlich *die innere Nähe von Ehe und Eucharistie,* hier noch einmal voll zum Tragen. Wiederverheiratet Geschiedene könnten [schon] deswegen nicht zur Eucharistie zugelassen werden, weil ihr Lebensstand und ihre Lebensverhältnisse im objektiven Widerspruch zu jenem Bund der Liebe zwischen Christus und der Kirche stehen, den die Eucharistie sichtbar und gegenwärtig mache (Nr. 84). Diesem theologischen Argument wird freilich auch ein eher pragmatisches hinzugefügt: Ließe man solche Menschen zur Eucharistie zu, „bewirkte dies bei den Gläubigen hinsichtlich der Lehre der Kirche über die Unauflöslichkeit der Ehe Irrtum und Verwirrung".
Obwohl „Familiaris consortio" zu den hier angeführten Einzelpunkten also die klarsten und entschiedensten Aussagen macht, wäre es dennoch falsch, *das Schreiben als ganzes* allein danach zu beurteilen. Bezeichnend ist für dieses vor allem, daß es bemüht ist, ein Gesamtbild (man könnte auch sagen Idealbild) der *christlichen* Familie und ihrer Aufgaben zu entwerfen. Gestärkt wird dadurch vor allem die Stellung der Familie in der Kirche als Kirche gleichsam „in nuce" bzw. als „Hauskirche". Bestimmend für das Schreiben ist, was die christliche Familie sein *soll.* Demgegenüber tritt die Auseinandersetzung mit der *gesellschaftlichen Realisation* der Familie weitgehend zurück. Dieser Akzent wird verstärkt durch eine *theologisch-frömmigkeitliche Sprache,* die es trotz der religiösen Wärme und Unmittelbarkeit, die sie ausstrahlt, theologisch und geistlich wenig Initiierten schwer machen dürfte, sich die Substanz des Schreibens argumentativ voll zu erschließen. *D. S.*

Johannes Paul II.: Polen und die Menschenrechte

Der traditionelle Rückblick auf das zurückliegende Jahr, den Johannes Paul II. in seiner Weihnachtsansprache an die Kardinäle und die römische Kurie vom 22. Dezember (vgl. Osservatore Romano, 23. 12. 81) unternahm, mußte 1981, rein quantitativ betrachtet, etwas bescheidener ausfallen als in den vorausgegangenen Jahren des Pontifikats: Das Attentat vom 13. Mai hatte zur Folge, daß vom ursprünglich Geplanten vieles verschoben werden mußte. Unverändert durchgehalten hat sich allerdings der *Grundimpetus,* wie er dem Handeln des jetzigen Papstes seit Beginn des Pontifikats zugrunde liegt. Er kam, soweit er sich auf das Wirken der Kirche „ad extra" bezieht, in der Ansprache an die Kardinäle wiederum klar zum Ausdruck: Der brennende Wunsch, welcher ihn als Nachfolger Petri treibe, so formulierte der Papst, sei, „alle repräsentativen Elemente der heutigen Welt zu erreichen: vom internationalen Zusammenleben bis zu Frieden und Zusammenarbeit unter den Völkern, vom gesellschaftlichen und politischen Leben zu dem der Familie, von den Problemen der Arbeit und der Wirtschaft, der Kultur und der Kunst bis hin zu den Kommunikationsmitteln".
Von den damit zusammenfassend genannten Bereichen griff Johannes Paul II. bei seinem Rückblick neben dem Thema *Frieden* besonders die Fragen der *Familie* und der *Arbeit* auf, unter Bezugnahme auf die Enzyklika „Laborem exercens" (vgl. HK, Oktober 1981, 512ff.) einerseits und das Apostolische Schreiben „Familiaris

consortio" (vgl. ds. Heft, S. 57 ff.) anderseits. Dabei begnügte er sich bei seinen Äußerungen zum Thema Familie nicht mit der knappen Übersicht über die Grundlinien des Apostolischen Schreibens, sondern fügte dem eine überaus *scharfe Verurteilung der Abtreibung* und besonders der ihr zugrunde liegenden lebensfeindlichen Geisteshaltung hinzu. Der heute herrschende Hedonismus versuche mit allen Mitteln, die Empfindung und das sittliche Gebot des Gewissens abzustumpfen und die Ehe von ihrer vorrangigen Aufgabe, Leben zu schenken, zu trennen. Der Papst deutete seine Leidenszeit nach dem Attentat als „Tribut der Wiedergutmachung für das geheime oder offene Nein zum menschlichen Leben, das in den fortgeschrittensten Nationen um sich greift".

Bei seiner *Mahnung zum Frieden* knüpfte Johannes Paul II. an seinen Besuch von Hiroshima und Nagasaki im Februar 1981 und die dort eindringlich vorgebrachte Warnung vor einem Atomkrieg an, indem er nochmals wiederholte: „Sich an Hiroshima erinnern bedeutet den Nuklearkrieg verabscheuen ... Die Menschheit ist nicht zur Selbstzerstörung bestimmt." In der Predigt anläßlich der Feier des 15. Weltfriedenstags am 1. Januar (Osservatore Romano, 2./3. 1. 82) zitierte der Papst aus einem von der Päpstlichen Akademie der Wissenschaften erarbeiteten *Dokument über die Auswirkungen einer nuklearen Auseinandersetzung:* Jeder Atomkrieg brächte unvermeidlich Tod, Krankheit und Leiden in gigantischem Ausmaß hervor, ohne daß ein wirksamer medizinischer Einsatz möglich wäre. Der einzige Ausweg sei die Verhinderung des Atomkriegs.

Es darf allerdings nicht übersehen werden, daß die Mahnung zum Frieden angesichts einer möglichen nuklearen Katastrophe in der Verkündigung Johannes Pauls II. immer im Kontext ergänzender Aussagen über Voraussetzungen und Implikationen eines wahren Friedens steht. Ein weiterer Beleg dafür war die umfangreiche Botschaft zum Weltfriedenstag (vgl. ds. Heft, S. 78 ff.), in der der Papst das Thema „Frieden: Gottes Geschenk, den Menschen anvertraut" in systematischer Form entfaltete. Auch bei verschiedenen Predigten und Ansprachen während der Weihnachtstage insistierte Johannes Paul II. nachdrücklich auf dem unlösbaren *Zusammenhang von Frieden und Menschenrechten,* vor allem im Blick auf das Recht auf *Religionsfreiheit.* So unterstrich er in der Ansprache an die Kardinäle: „Die Religionsfreiheit ist erste und unentbehrliche Vorbedingung des Friedens. Und man kann nicht behaupten, der Friede existiere dort, wo dieses grundlegende Recht nicht garantiert ist." In der Weihnachtsbotschaft vor dem Segen „Urbi et orbi" am 25. Dezember (vgl. Osservatore Romano, 26./27. 12. 81) rief der Papst die Regierungen und Staatsoberhäupter dazu auf, überall das Prinzip der Religionsfreiheit zu achten. Der Mensch dürfe wegen seines Glaubens an Christus nicht diskriminiert, beeinträchtigt und ihm nicht der Zugang zu den Früchten seiner Verdienste als Bürger verwehrt werden: „Wir rufen dazu auf, daß Christus ein Platz eingeräumt werde im ganzen weiten Betlehem der Welt von heute."

In seiner vom 8. Dezember datierten Botschaft zum Weltfriedenstag hatte Johannes Paul II. formuliert, die vorbehaltlose und praktizierte Achtung vor den unverlierbaren und unveräußerlichen Rechten des einzelnen Bürgers sei unabdingbare Voraussetzung dafür, daß Frieden in einem Volk herrsche. Wenige Tage später wurde in *Polen* das Kriegsrecht verhängt. Damit schob sich das Schicksal seines Heimatlandes in den Vordergrund der Äußerungen Johannes Pauls II. während der Wochen vor und nach Weihnachten; die *allgemeinen Aussagen* über Frieden und Menschenrechte erhielten dadurch ihren *besonderen,* durch die Entwicklung in Polen bestimmten *Akzent.*

Der Papst hatte mehrfach seit den Augustereignissen des Jahres 1980 in kritischen Situationen dazu aufgerufen, in Polen Blutvergießen zu vermeiden und am Weg der Erneuerung durch Dialog und Verständigung festzuhalten. Gleichzeitig hatte er – nicht zuletzt in deutlich auf die polnischen Gegebenheiten bezogenen Aussagen von „Laborem exercens" – das Recht der Arbeiter auf die Bildung unabhängiger Gewerkschaften betont und das Recht der polnischen Nation auf einen eigenständigen, nicht von außen fremdbestimmten Weg unterstrichen.

Auf solche Äußerungen griff Johannes Paul II. nach der Verhängung des Kriegsrechts zunächst zurück. In der Generalaudienz am 16. Dezember bekräftigte er, die Polen hätten als Nation das Recht, „ihr eigenes Leben zu leben und ihre eigenen inneren Probleme im Geist ihrer eigenen Kultur und der nationalen Traditionen zu lösen" (Osservatore Romano, 17. 12. 81) Er appellierte, auf den Weg der Erneuerung zurückzukehren und rief aus, es dürfe kein weiteres polnisches Blut fließen.

Am 19. Dezember entsandte der Papst Erzbischof *Luigi Poggi* als Sondernuntius nach Warschau, der auch mit dem Partei- und Staatschef zusammentraf und ihm einen Brief des Papstes übergab. Informationen über die Lage in Polen erhielt der Papst auch vom Sekretär der Polnischen Bischofskonferenz, Weihbischof *Dabrowski,* der am 21. Dezember zu einem dreitägigen Besuch in Rom eintraf.

Johannes Paul II. übte nach Weihnachten dann mehrfach unter Berufung auf Äußerungen des polnischen Primas *scharfe Kritik* an den mit dem Kriegsrecht verbundenen *Menschenrechtsverletzungen* und berief sich dabei nachdrücklich auf die universale Geltung der Menschenrechte. Im Blick auf das Schicksal der Internierten führte er bei der letzten Generalaudienz des Jahres 1981 am 31. Dezember aus, überall in der Welt müßte ein ähnliches Faktum eine berechtigte Reaktion hervorrufen, „die von der Sorge um den Menschen und um die Achtung seiner fundamentalen Rechte diktiert ist". Johannes Paul II. verurteilte bei seiner Ansprache zum sonntäglichen Angelus am 10. Januar die Tatsache, daß in Polen Bürger unter der Androhung, den Arbeitsplatz zu verlieren, gezwungen würden, Erklärungen zu unterschreiben, die nicht mit ihrem Gewissen und ihrer Überzeugung in Einklang stünden: „Das Prinzip der Gewissensfreiheit ist ein Grundrecht des Menschen, das die

Verfassungen und internationalen Abkommen garantieren." Schon anläßlich einer Audienz für die in Rom lebenden Polen am 24. Dezember hatte Johannes Paul II. darauf hingewiesen, in Polen gehe es gegenwärtig um so *grundlegende Werte* wie die Menschenwürde, die Würde der menschlichen Arbeit und das Recht der Nation auf Selbstbestimmung. All das spreche „mit der Sprache der Erfahrungen unseres Vaterlandes" zur gesamten Menschheit.

Die *Verbindung* zwischen *universalem Eintreten für die Menschenrechte* und die Rechte der Nationen und *konkretem Engagement für das Schicksal Polens,* die sich in den genannten Äußerungen des Papstes zeigt, wurde auch in der Ansprache Johannes Pauls II. beim Neujahrsempfang für das beim Heiligen Stuhl akkreditierte diplomatische Corps am 16. Januar deutlich, in der er die Internierungen und den Gewissenszwang in Polen beklagte. Mehrfach führte der Papst aus, es gehe ihm nicht nur um Polen, sondern um die grundsätzliche Kollision zwischen dem Selbstbestimmungsrecht der Völker und der Einteilung der Welt in festgelegte Machtsphären; er spreche nicht nur als Sohn der polnischen Nation, sondern als das sichtbare Oberhaupt der katholischen Kirche, dem alle Völker gleich wert und nahe seien. Johannes Paul II. sagte in dieser Ansprache, in der er außer auf die Menschenrechte wiederum ausführlich auf die Themen Arbeit und Familie einging: „In der öffentlichen Meinung der ganzen Welt verstärkt sich von Tag zu Tag die Überzeugung, daß die Völker ihre soziale Organisation frei wählen können müssen, nach der sie für ihr eigenes Land streben, und daß diese Organisation der Gerechtigkeit entspreche, in Achtung vor der Freiheit, des religiösen Glaubens und der Menschenrechte im allgemeinen." Kein Volk dürfe von anderen Völkern als untergeordnetes Wesen oder als Instrument behandelt werden, unter Mißachtung der Gleichheit, die dem Gewissen eingeschrieben sei und von den Normen des internationalen Rechts anerkannt werde.

Johannes Paul II. hat von Beginn seines Pontifikats an den *universalen Charakter* seines Amtes als Konkretion der Sendung der Kirche zu allen Menschen immer wieder betont und ihn auch zur Leitlinie seines Handelns gemacht. Gleichzeitig hat er aber seine tiefe Verwurzelung in der Geschichte und Kultur Polens nie geleugnet, sondern diese deutliche Prägung bewußt in seinen gesamtkirchlichen Auftrag wie in sein Eintreten für die Rechte der Menschen und der Nationen einzubringen versucht. Es wird vor allem vom weiteren Gang der Ereignisse in Polen mitsamt ihren möglichen Auswirkungen auf die politische Zukunft Europas abhängen (vgl. ds. Heft, S. 70 f.), was sich aus der in der Person Johannes Pauls II. angelegten Spannung zwischen universalem Auftrag des Papstamtes und konkreter Herkunft des Amtsträgers noch entwikkeln wird. *U. R.*

Spanien: Sorge wegen Entkirchlichung

Die spanische Kirche wirke lustlos und biete derzeit insgesamt ein trübes Bild, hieß es vor kurzem auf einer Veranstaltung des angesehenen „Club Siglo XXI" in Madrid – eine Charakterisierung, die später von der kirchlichen Wochenzeitschrift „Ecclesia" in einem Leitartikel aufgegriffen wurde und dort zu sachlichen, selbstkritischen Überlegungen zur Situation der Kirche in Spanien führte. Dies ist ein positiv zu wertender Vorgang, der in manch anderer kritikanfälligeren europäischen Ortskirche nicht ohne weiteres denkbar wäre. Freilich deckt sich dieses negative und provozierende Urteil über die gegenwärtige Verfassung der spanischen Kirche nicht nur mit der Beobachtung der Kirche nahestehender oder doch wohlgesonnener Intellektueller, sondern auch mit dem nicht weiter reflektierten Empfinden vieler spanischer Katholiken. Der Kirche fehle Schwung und innere Kraft, sagen viele; sie habe dem Säkularismus, der in der spanischen Gesellschaft spät, aber dann um so heftiger einsetzte, wenig entgegenzuhalten.

Eine *zunehmende Entkirchlichung* der Basis, vom liberalen Zeitgeist (oder was die Spanier nach dem Aufbruch aus einer auch kulturell gelenkten Gesellschaft in ihrer Euphorie dafür hielten) mitverursacht, zeichnete sich bereits zum Ende der siebziger Jahre ab (vgl. HK, Mai 1980, 226–28). Eine in ihrer Selbstdarstellung und in ihren Äußerungen spannungslos wirkende Amtskirche ist hingegen ein Novum, das öffentlich und vorwurfsvoll vermerkt wird. In solchen Äußerungen zeigt sich wohl die *Enttäuschung* des Kirchenvolks über den nachlassenden Glanz eines in den letzten Jahren politisch klugen und erfolgreichen Episkopats. Unter der Führung ihres langjährigen Vorsitzenden, Kardinal *Vicente Enrique y Tarancón,* waren die Bischöfe schon in der letzten Phase der Franco-Ära entscheidend an der Einleitung des Demokratisierungsprozesses beteiligt. Während des politischen Wandels haben ihre besten Kräfte vorantreibend und damit letztlich auch mäßigend auf die entstehende spanische Demokratie eingewirkt. Heute scheint es so, als habe die Kirche mit ihrem bewußten Verzicht auf die Privilegien eines Staatskirchentums, die ihr über lange Zeit einen hohen gesellschaftlichen Status garantierten, auch an öffentlicher Bedeutung eingebüßt. Das Kirchenvolk seinerseits scheint nach den guten Erfahrungen mit den politischen Fähigkeiten seiner Bischöfe nun auch das „von oben" zu erwarten, was Sache der ganzen Kirche ist, nämlich die Vitalisierung des kirchlichen Lebens und eine überzeugende Demonstration gelebten Glaubens in einer pluralen Gesellschaft.

Es ist nicht zu leugnen, daß *passives Verhalten* der Gläubigen und *Gleichgültigkeit* bis zum klanglosen Fernbleiben in den letzten Jahren bedenklich zugenommen haben. Das in Spanien vielerorts ohnehin noch in traditionellen oder gar vorkonziliaren Bahnen verlaufende Gemeindeleben mußte angesichts dieser Entwicklung Schaden nehmen. Dazu kommt, daß der

Elan des Klerus sich in den siebziger Jahren verbraucht hat; jedenfalls haben das vitale Engagement und die von zahlreichen Priestern mutig ergriffene Initiative keine beständige pastorale Form und Praxis hinterlassen, wenn man von den nicht allzu zahlreichen, zum Teil sehr aktiven *Basisgemeinschaften* absieht, deren Einbindung in die lokale Kirche aber sehr unterschiedlich ist und deren innerkirchlicher Standort von den kirchlich und evangelisch geprägten Gemeinschaften nach lateinamerikanischem Vorbild bis zur institutionsfeindlichen Protestgemeinde reicht. Die katholischen Verbände und die meisten apostolischen Vereinigungen verzeichnen einen deutlichen Mitgliederschwund.

Diese insgesamt *besorgniserregende Entwicklung* wird von der Mehrzahl der Bischöfe, wenn auch mit unterschiedlicher Einschätzung des Schweregrads, gesehen. Es ist zu vermuten, daß die Sorge um den Prozeß der Entkirchlichung in Spanien sich in dem 100 Seiten umfassenden vertraulichen Bericht niederschlägt, den die Ständige Kommission der Bischofskonferenz für den Papst erstellt hat. (Mit seinem Besuch wird übrigens noch in diesem Jahr gerechnet; ein Datum steht aber noch nicht fest.) Die letzte Vollversammlung der Spanischen Bischofskonferenz Ende November 1981 trug der gegenwärtigen Lage der Kirche Rechnung und erörterte fast ausschließlich seelsorgliche Themen.

Bereits im Herbst hatten die Bischöfe ein *Aktionsprogramm* auf der Grundlage einiger vorrangiger pastoraler Anliegen angekündigt, die im Laufe der Beratungen zu einem einzigen verschmolzen: die zentrale pastorale Aufgabe der spanischen Kirche müsse in den kommenden Jahren die *Glaubenserziehung* sein. Sie soll dem erheblichen Mangel an religiösem Grundwissen, der Glaubensschwäche und der lauen Praxis im spanischen Katholizismus abhelfen. Offenbar befinden sich die Kommissionen der Bischofskonferenz noch in der Phase des Studiums; bei der nächsten Vollversammlung soll über erste Vorschläge für ein umfassendes pastorales Konzept beraten werden.

Dabei geht es wesentlich um die Frage, wie die Spanier ihren Glauben, dessen öffentliches Bekenntnis in den 40 Jahren des Franco-Regimes selbstverständlich und überdies gesellschaftlich vorteilhaft war, retten können in einen neuen, pluralistisch verfaßten Staat und in eine Gesellschaft, in der Kirche nicht mehr als das Vaterhaus aller Spanier, sondern zunehmend als Alternative und Angebot verstanden wird. Für die Kirchenführer bedeutet das, daß die Abgrenzung von kirchlichen Auffassungen zuwiderlaufenden Strömungen und die gebotene Offenheit für die außerhalb der Kirche Stehenden noch eingeübt werden müssen. Daß die Kirche in einer religiös nicht abgesicherten Gesellschaft zudem eine bergende Funktion für den Menschen haben kann und soll, ist von den Kirchen in anderen westlichen Ländern und auch in manchen totalitär regierten Staaten Osteuropas erkannt worden; für die Kirche im bislang katholischen Spanien liegt darin eine *neue missionarische Aufgabe.*

Es ist den Bischöfen in den letzten Jahren wiederholt als Versäumnis vorgehalten worden, die Kirche sei unter den spanischen Intellektuellen und an den Universitäten kaum mehr präsent. Es trifft zu, daß sich der spanische Klerus in seiner Mehrheit bis heute nur ungern dem *intellektuellen Milieu* aussetzt und in diesem Bereich die Laien weitgehend sich selbst überlassen hat. Zur Entlastung der kirchlichen Verantwortlichen muß aber als weitere Ursache für die Kirchenferne an den Universitäten erwähnt werden, daß sie bereits unter Franco existierte, was einfach mit dem damals ansonsten eng bemessenen, an den Hochschulen jedoch in beschränktem Maße vorhandenen Freiraum zu erklären ist.

Heute ist der Antiklerikalismus im spanischen Geistesleben spürbar milder geworden. Das liegt einmal in der allgemeinen Anerkennung der unzweifelhaften kirchlichen Verdienste um das demokratische Spanien begründet. Es mag aber auch daher kommen, daß die spanische Kirche als gesellschaftliche Kraft heute weniger ‚anspruchsvoll' auftritt als noch vor ein paar Jahren und daher weniger Reibungsfläche bietet. Der langjährige Leiter der Spanienseelsorge in der Bundesrepublik und jetzige Weihbischof von Oviedo, *José Sanchez,* der wie viele seiner Amtsbrüder der auf Unabhängigkeit von der lokalen Kirche bedachten Laienorganisation Opus Dei eher kritisch gegenübersteht, setzte in dieser Frage einen interessanten Akzent. Selbstkritisch erklärte er im vergangenen Jahr in Bonn, die spanische Kirche müsse bei allen Vorbehalten anerkennen, daß das Opus Dei dort präsent sei, wo die Kirche insgesamt an Boden verloren habe, wie etwa an den Universitäten und unter der Jugend.

Die flachen Wurzeln eines Traditionskatholizismus sind nach Meinung der Bischöfe nur *eine* Ursache für die Spannungslosigkeit und die Ermüdungserscheinungen, die die spanische Kirche heute kennzeichnen. Die heftigen ideologischen und kircheninternen Auseinandersetzungen der unruhigen Nachkonzilszeit hätten das Ihre weniger zur Stärkung als zur Desorientierung des Kirchenvolks beigetragen, urteilen heute nicht nur integralistische Mitglieder des spanischen Episkopats. Auch die Erkenntnis, daß die Glaubensverkündigung in den Jahren der politischen Hochkonjunktur zu kurz gekommen ist, wird hier und da ausgesprochen.

In seiner Rede vor der Vollversammlung erklärte der neue Vorsitzende der Bischofskonferenz, Erzbischof *Gabino Díaz Merchán,* die Zugehörigkeit zur Kirche werde für die spanischen Katholiken in Zukunft das Ergebnis einer freieren und bewußter getroffenen Entscheidung des Einzelnen sein. Die Kirche müsse sich um die Schwächen im spanischen Katholizismus kümmern, „die sich als besorgniserregende Fehlentwicklungen herausgestellt haben und die im Zuge des schwindelerregenden Wandels der spanischen Gesellschaft in den letzten Jahren noch sichtbarer wurden" (Vida Nueva, 28. 11. 81). Dazu zählt der Erzbischof das individualistische Verständnis des Katholizismus; die religiöse Intoleranz, die sich dem Dialog in Kirche und Gesellschaft verweigere bzw. den gegenteiligen Trend, der permissiv alle modernen Strömungen

willig aufgreife; der „anämische Zustand vieler Routine-Christen, deren Glaube oberflächlich ist und denen es an geistigem Leben und überzeugender religiöser Praxis mangelt"; die Trennung zwischen Glaube und Leben, die zur Doppelmoral führe; die verbreitete Areligiosität unter der spanischen Jugend.

Als ersten Schritt zur Erfassung der religiösen Praxis der spanischen Katholiken kündigten die Bischöfe eine *Umfrage zum Gottesdienstbesuch* an; die letzten diesbezüglichen Erhebungen stammen von 1972. Ein von den Bischöfen verabschiedetes Dokument über die *Rolle der Ordensgemeinschaften* im Leben der Kirche fordert von den mehr als 100000 spanischen Ordensleuten (79858 Frauen, 20749 Männer) eine weitgehende Einfügung in das kirchliche Leben der jeweiligen Diözese. Das Papier ist das erste konkrete Ergebnis des von der Vollversammlung bekundeten Willens, „alle charismatischen Kräfte zu sammeln" (Erzbischof Díaz Merchán) und in den pastoralen Dienst der Kirche zu stellen. Obwohl die Bischöfe in politischen Fragen gegenwärtig deutliche Zurückhaltung üben, veröffentlichten sie im Rahmen der Vollversammlung eine Erklärung zur Arbeitslosigkeit, die aber über eine Wiederholung des Standpunkts und der allgemeinen Forderungen der Kirche in dieser Frage nicht hinausreicht.

Es bleibt abzuwarten, ob es den Bischöfen gelingt, die pastorale Priorität in ein programmatisches Konzept umzusetzen, das Priester und Gläubige erreicht. Zu dem aufrichtigen Bemühen des neuen Präsidenten, nach allen Seiten integrierend und harmonisierend zu wirken, müßte die Ermutigung des Klerus und der religiösen Kräfte an der Basis kommen, die von den Bischöfen bisher mehr geduldet als gefördert wurden. Dazu gehören zum Beispiel die Veranstalter und Teilnehmer des einwöchigen Kongresses über „Theologie und Armut", der im September vergangenen Jahres in Madrid stattfand. Die positiven und teilweise euphorischen Kommentare über das Niveau der theologischen Beiträge, der Buß- und Eucharistiefeiern und über das gute Gesprächsklima werteten den Kongreß als Anzeichen für die auflebenden Kräfte im spanischen Katholizismus. Sie bedauerten lediglich das demonstrative Desinteresse der spanischen Bischöfe.

G. B.

China: religiöse Freiheit nur für „Patrioten"?

Die Entsendung einer offiziellen katholischen Delegation zur internationalen Konferenz „Gottes Ruf zu einem neuen Anfang" über China im Oktober 1981 in Montréal war allgemein als ein Zeichen einer Fortführung des Kurses einer vorsichtigen Öffnung Chinas verstanden worden (vgl. HK, Dezember 1981, 614–618). Doch gab es zur gleichen Zeit und verstärkt danach eine Reihe von Ereignissen, die der These von einem „neuen Anfang" direkt zu widersprechen scheinen. Es gab *eine Reihe von Bischofsernennungen und -weihen* ohne Zustimmung Roms. Es wurde von Verhaftungen von Priestern und Laien berichtet. Reichen diese Ereignisse aus, von einer Wende in der Religionspolitik Chinas zu reden, wie manche Beobachter meinen? Ihre These ist, daß die chinesische Politik im allgemeinen und die Religionspolitik im besonderen immer Perioden des Auf und Ab gekannt habe. Nach der schon verhältnismäßig langen Periode (1978–1981) einer relativen Öffnung sei jetzt wieder die Phase der Beschneidung der Religionsfreiheit und der Repressalien gegen unliebsame Priester und Gläubige gekommen. Bevor eine Antwort auf diese Frage gegeben werden kann, sollen die Ereignisse berichtet werden.

Mit großer Beteiligung von Presse, Funk und Fernsehen wurden am 24. Juli 1981 in der Nantang Kirche in Peking *fünf neue Bischöfe* geweiht. Der Vorsitzende der chinesischen katholischen patriotischen Vereinigung, Bischof *Zong Huaide* von der Diözese Jinan (Provinz Shandong), führte den Vorsitz bei dieser Feier, an der weitere 20 Bischöfe teilnahmen. Die fünf neuen Bischöfe, die in geheimer Wahl vom Klerus und den Gläubigen ihrer Diözese gewählt wurden (so der offizielle Bericht vom 24. 7. 1981 der New China News Agency), sind: *Paul Xu Zhenjiang* (61) für die Diözese Shenyang (Mukden) im Norden Chinas; *Augustin Zhao Jingnong* (72) für die Diözese Tianshui, ebenfalls in Nordchina; *Joseph Qian Huimin* (70) für die Diözese Nanjing (Nanking); *Mathias Ma Longlin* (64) für die Diözese Suzhou in Ostchina und Laurence *Zhang Wenbin* (68) für die Diözese Dali in der Provinz Shanxi. Es wurde betont, daß die Wahl durch Klerus und Volk der jeweiligen Diözese von der chinesischen Bischofskonferenz in einer eigenen Sitzung anerkannt wurde. Nach der Weihe gab es auch einen offiziellen Empfang durch die Regierung, bei dem der Vize-Ministerpräsident *Yang Jingren* die neugeweihten Bischöfe ermunterte, „den Geist des Patriotismus zu wahren und an der unabhängigen Verwaltung der Kirche festzuhalten".

Am 27. September 1981 fanden in Guangzhou (Kanton) *zwei weitere Bischofsweihen* statt, die in der offiziellen Presse der Volksrepublik nicht erwähnt wurden. Nach Berichten aus Hong Kong handelt es sich um *John Tsai Tai-yuen* (59) für die Diözese Swatow und *Peter Paul Li Poon-sek* (68) für die Diözese Kiangmen. Beide Diözesen liegen in der Provinz Guangdong und sind Suffragane der Diözese Kanton (China Bulletin, 3 [1981] 5f.). Noch mehr als bei den anderen Bischofsweihen stehen die beiden letzteren im Zusammenhang mit der negativen Reaktion der patriotischen Vereinigung auf die Ernennung von *Domenicus Tang* zum Erzbischof von Kanton durch den Papst im Juni 1981. Die patriotische Vereinigung hatte Tang deswegen als Bischof von Kanton für abgesetzt erklärt. Trotz Spekulationen, inwieweit in der Person des Bischofs *Ye Yinyun,* der Bischof der Diözese Huiyang – ebenfalls

in der Provinz Guangdong – ist und seit langem in Kanton lebt, ein Nachfolger erwachsen ist, scheint die patriotische Vereinigung bisher von einer formellen Ernennung eines Nachfolgers für Domenicus Tang abgesehen zu haben. Bischof Tang wartet in Hong Kong auf eine Klärung der Lage und hält sich für eine eventuelle Rückkehr nach Kanton bereit.

Schon im August 1981 wurde der erst Anfang des Jahres aus der Haft entlassene Jesuitenpater *Taddeus Tsai Liang-shen* (64) wieder in ein Arbeitslager zurückgeschickt, ohne daß diese Maßnahme mit konkreten Vorwürfen begründet wurde. Im November wurden ebenfalls in Shanghai vier Priester festgenommen: die drei Jesuiten, *Vincent Zhu Hong-shen* (65), *Joseph Chen Wun-tang* (73), *Stanislaus Shen Bai-shun* (79), und der Weltpriester *Fu He-zhou* (70). Im Falle von P. Zhu wurde als Begründung der Maßnahme angegeben, daß er den Kontakt mit dem Heiligen Stuhl aufrechterhalten und religiöse Informationen ans Ausland gegeben habe. Allen vieren wurde die Weigerung, in die patriotische Vereinigung einzutreten, vorgeworfen. Anfang Dezember wurde dann aus Hong Kong gemeldet, daß weitere 20 Priester und Laien in Shanghai festgenommen worden seien. *Von den elf in Shanghai lebenden Jesuiten soll keiner mehr in Freiheit sein.* Aus vier anderen Provinzen in China wurde zur gleichen Zeit die Festnahme von insgesamt zehn Katholiken gemeldet. Die Verhaftung von drei Priestern und drei Laien in Wuzhou, Guangxi Provinz, wurde im Zusammenhang mit der Beerdigung des 90 Jahre alten Priesters Tang vorgenommen.

Von den Vertretern der kommunistischen Partei und der patriotischen Vereinigung wurden diese Maßnahmen später damit begründet, daß nur so der Schutz der „normalen religiösen Betätigung" sichergestellt werden könne. Diese Aussagen wurden im Zusammenhang mit der *4. Tagung des V. Nationalen Volkskongresses* (November-Dezember 1981) in Peking auf der parallel dazu tagenden politischen *Konsultativkonferenz des chinesischen Volkes* vom stellvertretenden Leiter der Einheitsfront im Zentralkomitee, Zhang Zhiyi, abgegeben. Seitens der patriotischen Vereinigung gab Bischof *Zhang Jia-shu* (88) seine Zustimmung zu diesen Maßnahmen, weil damit die „Reinheit der Kirche und die Beendigung von illegalen Aktivitäten" erreicht worden sei.

Zunächst ist festzuhalten, daß der *Schwerpunkt der Maßnahmen in Shanghai* liegt. In keinem anderen Ort hat die Auseinandersetzung zwischen der patriotischen Vereinigung und den „romtreuen Katholiken" einen so harten Verlauf genommen wie dort. Der rechtmäßige Bischof, *Ignatius Kong Pingmei*, ist seit 1955 inhaftiert. Von Amnesty International wurde er im Oktober 1981 zusammen mit 15 anderen vergessenen Gefangenen zum „Gefangenen des Gewissens" (prisoner of conscience) erklärt. Der Widerstand gegen die patriotische Vereinigung und den von ihr ernannten Bischof *Zhang Jia-shu* hat nie wirklich aufgehört. Das Erstarken eines religiösen Lebens außerhalb der offiziellen Gottesdienste der patriotischen Vereinigung, die Kontaktmöglichkeiten mit dem Ausland, die die Hafenstadt Shanghai bietet, und andere Aktivitäten der romtreuen Christen haben offensichtlich die Vertreter der patriotischen Vereinigung verunsichert. Die Maßnahmen gegen einzelne Priester und Laien sollen offenbar deutlich machen, daß religiöse Betätigung und *vor allem Ansätze von religiöser Organisation außerhalb der patriotischen Vereinigung* von dieser und von den Vertretern des Staates und der kommunistischen Partei als „illegale Aktivitäten einiger Konterrevolutionäre und schlechter Elemente unter dem Deckmantel der Religion" angesehen werden. Diese Maßnahmen sind daher wohl weniger als eine Änderung der allgemeinen Religionspolitik zu verstehen, sondern stehen in einem unlösbaren Zusammenhang mit den Schwierigkeiten der katholischen Christen, die über die Frage der *Beziehungen zum Papst* und der Form der Bischofsernennungen immer noch gespalten sind. Für diese Annahme spricht, daß keine Verhaftungen von protestantischen Christen berichtet werden, und die Neuformierung des religiösen Lebens unter Protestanten offensichtlich ungestört weitergeht.

In diesem Zusammenhang verdient ein Beitrag in der „Beijing Rundschau" (Nr. 46, November 1981) mit der Überschrift „*Über die Religionsfreiheit*" Beachtung. *Lei Zhenchang*, der als Mitarbeiter im Institut für Religionen vorgestellt wird, stellt zunächst klar, daß die „Bekämpfung des Theismus ein grundlegendes Prinzip aller Materialisten und Marxisten" sei. Doch sei es unrealistisch anzunehmen, daß mit der Entwicklung der Wissenschaft und Technik die Religion von selbst verschwinde. Daher sei eine „*Religionspolitik*" auch für einen atheistischen Staat notwendig. Ausdrücklich bestätigt er: „Die in der Verfassung der Volksrepublik verankerte Religionsfreiheit ist die grundlegende Politik von Partei und Staat hinsichtlich der Religion." Dies bedeute die Freiheit des einzelnen, sich einer Religion anzuschließen. Die Inhaber eines kirchlichen Amtes hätten die Freiheit, „im religiösen Bereich den Theismus zu propagieren". Wie diese Tätigkeit im „religiösen Bereich" zu verstehen ist, wird weiter verdeutlicht: „Die Religion darf sich der Verfassung und den Gesetzen des Staates nicht widersetzen noch im Namen der Religion Ausbeutung und Unterdrückung begehen. Religiösen Organisationen in China ist es nicht gestattet, Spenden und Geschenke von ausländischen religiösen Körperschaften anzunehmen. Das heißt, die religiösen Kreise müssen patriotisch sein und sich strikt auf den Rahmen des persönlichen Glaubens beschränken."

Diese erklärenden Bemerkungen zur Religionsfreiheit stehen im Zusammenhang mit der *allgemeinen Politik von Partei und Staat* in China, sich an der ideologischen Front gegen bürgerlich-liberale Tendenzen zu wenden, die, wie es im Parteijargon heißt, damit spekulieren, die „Führung durch die kommunistische Partei abzuschütteln und sich vom sozialistischen Weg abzukehren". Die hier angesprochene Tendenz wird in der Regierungserklärung von Ministerpräsident Zhao Ziyang am 30. 11. 1981 (Beijing Rundschau, 22. 12. 81) ausführlich dargestellt und bekämpft.

Dort werden viele andere Erscheinungen wie Korruption, Ämterpatronage, Unterschlagungen, Ultraindividualismus, Anarchismus, Bürokratismus genannt, die alle daran arbeiteten, das „sozialistische Werk zu untergraben". An dieser Stelle werden die Religionen aber nicht erwähnt. Dies macht wohl deutlich, daß die Fragen der Religionspolitik gegenwärtig nicht im Mittelpunkt des Interesses stehen.

Die Ereignisse der letzten Monate bezeichnen einmal die bleibende Widersprüchlichkeit der chinesischen Religionspolitik, die auch Lei Zhenchang in seinem Artikel über die Religionsfreiheit anspricht, wenn er feststellt: „In China, einem sozialistischen Land, wird die Politik der Religionsfreiheit durchgeführt, und die kommunistische Partei propagiert den Atheismus. Wie läßt sich das miteinander vereinbaren?" Dies ist aber nur eine Seite der Problematik. Speziell für die katholische Kirche gilt der *fortdauernde Konflikt zwischen der vom Staat „anerkannten Kirche" und den romtreuen Katholiken,* der sich verschärft hat. Die patriotische Vereinigung hat die Leitung der offiziell wiedereröffneten Kirchen; sie ist dabei, ein Priesterseminar einzurichten und für den theologischen Nachwuchs zu sorgen. Dabei stört sie die bleibende Ablehnung von vielen Katholiken, und sie reagiert allergisch auf Schritte seitens römischer Stellen, durch die sie ihre schwache Autorität weiter untergraben fühlt. Auf der anderen Seite gibt es Anzeichen für die Entstehung einer *dritten Gruppe* Katholiken, die in ihrem Herzen romtreu sind, andererseits aber nicht auf gottesdienstliche Betreuung verzichten wollen und daher an den Gottesdiensten der patriotischen Vereinigung teilnehmen. Es bleibt festzuhalten, daß die katholische Kirche in China weiter unter starken äußeren und inneren Spannungen zu leiden hat. Es ist schwer vorstellbar, wie eine Lösung möglich sein kann, wenn nicht alle beteiligten Gruppen, sowohl die romtreuen Katholiken und die patriotische Vereinigung als auch vatikanische Stellen und Partei und chinesischer Staat, in irgendeiner Form aufeinander zu gehen. *G. E.*

Entwicklungen

Polen: Verständigung gescheitert

Die Kirche denkt an die Zeit nach dem Kriegsrecht

Durch die Machtübernahme der Militärs in Polen in der Nacht zum 13. Dezember 1981 sind zwei parallel laufende, zum Bedauern vor allem der Kirche höchst selten einander berührende Chronologien in jeder Hinsicht gewaltsam verschmolzen worden. Die Linie der Verständigung und die Linie des Konflikts schienen gleichermaßen gekappt, und keiner der im zweiten Monat des Kriegsrechts gemachten Prognosen ist zu entnehmen, wie rasch und ob überhaupt Polens Machthaber auf Elemente der „alten" Linie der Verständigung zwischen Regierung, Kirche und „Solidarität" zurückgreifen werden.

Vergebliche Appelle des Primas

Wie lange sich jene beiden Chronologien der Verhandlungen und der Konfrontation hätten fortschreiben lassen, bleibt offen. Vielleicht wäre der von der „Solidarität" für den 17. Dezember ausgerufene „Tag des nationalen Protestes und der Einheit" wiederum so verlaufen wie vorangegangene Kraftproben, bei denen keine Seite stark genug war, den Konflikt für sich zu entscheiden. Vielleicht hätte der Sejm die am 21. Dezember beabsichtigte Lesung des Entwurfs für ein Ausnahmegesetz noch einmal verschoben. Vielleicht hätte es eine Art Weihnachtsruhe und einen zweiten Dreiergipfel zwischen Armeegeneral *Wojciech Jaruzelski,* Primas *Jozef Glemp* und Gewerkschaftsführer *Lech Walesa* gegeben. Bruchstücke der Wirtschaftsreform wären am 1. Januar in Kraft getreten, von der Gewerkschaft halb kritisiert, halb akzeptiert. Vielleicht hätte „Solidarität" das auf den 15. Februar befristete Ultimatum verlängert, der Regierung Jaruzelski per Referendum die Vertrauensfrage zu stellen.

Aber vermutlich war die Konfrontation unausbleiblich. Hätte sie sich anders vollziehen können als geschehen? Trotz aller Andeutungen und Vermutungen fehlt hierzu eine plausible Antwort. Sicher ist: ohne die Sowjets – wie auch immer Ursache und Wirkung beschrieben werden mögen – hätte es keinen 13. Dezember gegeben. Aber noch im Sommer vergangenen Jahres (vgl. HK, September 1981, 439–441) deutete keineswegs alles auf die große Konfrontation hin. Vorgeschichte, Verlauf und Folgen des „Solidarität"-Kongresses im September brachten auch Momente der Zuversicht. Auch das am 4. November zustande gekommene *Spitzengespräch zwischen Regierungschef, Primas und Gewerkschaftsführer* hatte neue Hoffnungen, geweckt.

Am 26. August, knapp zwei Monate nach seiner Ernennung zum Erzbischof von Gnesen und Warschau, hatte Polens neuer Primas, *Jozef Glemp,* anknüpfend an sein erstes Gespräch mit dem damaligen Parteichef Kania am

12. August, zu 30 Tagen „sozialen Friedens und Arbeit ohne Spannungen" aufgerufen. Es gebe heute, so Glemp damals in Tschenstochau, keinen vernünftigen Polen, der nicht wisse, daß *der Ausweg aus der Krise in der Arbeit liege.* Das Problem liege in der Organisation der Arbeit, daß nämlich der Arbeiter Sinn und Ergebnis seiner Arbeit sehe; dann werde er auch zur Hinnahme von Preiserhöhungen und zu Opfern für das Vaterland bereit sein. Glemp beklagte, in der innenpolitischen Auseinandersetzung Polens erkläre sich jede Seite für unschuldig und verweise auf die Schuld und die Sünden der anderen. Auf die Argumentation von Regierung und Partei anspielend meinte er, man brauche nur fernzusehen oder Radio zu hören, „um sich davon zu überzeugen, wie tugendhaft und heilig die eine Seite die Ungerechtigkeit und den Übermut der anderen tadelt". Auch die „Solidarität", „die nicht vollen Zugang zu den gleichen Medien hat", wurde vom Primas maßvoll kritisiert: Sie spezialisiere sich „auf Karikaturen und manchmal auf beleidigende Worte" oder greife aus einem Instinkt der Selbstverteidigung heraus „auf Mittel zurück, die als äußerste Mittel bezeichnet werden".

Glemps Appell wurde damals von der gemischten Staat-Kirche-Kommission unterstützt. Das aus Vertretern der Regierung und des Episkopats zusammengesetzte Gremium gab seinerseits zu verstehen, sozialer Frieden, ordentliche Wirtschaftsführung und redliche Arbeit könnten die Krise überwinden.

Die Kirche, Solidarność und die Sowjets

Der *Landesdelegiertenkongreß der unabhängigen Gewerkschaft* „Solidarność", der in zwei Teilen vom 6. bis zum 11. September und vom 26. September bis zum 3. Oktober in Danzig (Gdańsk) tagte, war sehr katholisch geprägt – von einem kirchlich bestimmten Kongreß kann man indes nicht sprechen. Die rund 900 gewählten Vertreter der Arbeiter tagten unter einem silbernen Kreuz und unter dem polnischen Adler und sangen am Ende neben der Nationalhymne das patriotische Kirchenlied „Gott schütze Polen". Der Primas selbst hielt ihnen in der Kathedrale zu Oliwa einen feierlichen Eröffnungsgottesdienst. Er erinnerte jedoch gerade dort an seinen Appell zu einem „Monat des Friedens, der Arbeit und der Ruhe" und mahnte die Arbeiter, in ihren Diskussionen über den Weg aus der Krise das Wohl des Vaterlandes, das auch Opfer fordere, nicht zu vergessen.

Glemp, dem Walesa für seine Vermittlungsbemühungen, aber auch für seine grundsätzliche Sympathie gegenüber der Gewerkschaft dankte, ließ wenig später eine dem gar nicht widersprechende Zurückhaltung deutlich werden: In einem Interview mit dem Pariser „Figaro" erläuterte er am 15. September, Kirche und „Solidarität" verstünden sich, die Kirche wolle niemandes Instrument sein, wohl aber wolle sie der „Solidarität" helfen, wenn dies nötig und angebracht sei. „Die katholische Kirche in Polen", präzisierte der Primas, „will politisch neutral sein und wird sich in keinem Fall zu einem Instrument in den Händen des Staates oder der Gewerkschaft ‚Solidarität' machen lassen."

Der erste Teil des Kongresses war in der Hauptsache eine *Statutendebatte,* verbunden mit einer kurzen programmatischen Erklärung; das eigentliche Programm wurde erst im zweiten Teil beschlossen, als die Delegierten auch die Gewerkschaftsspitze neu wählten. Viele Beobachter registrierten damals eine „überschäumende Diskussionswut" und eine oft ermüdende Weitschweifigkeit; manches erinnerte an die Beratungen der Polnischen Vereinigten Arbeiterpartei im Sommer, als die lang entbehrte Genugtuung, alles Kritische aussprechen zu können, weit stärker war als das Bestreben, in zügiger Diskussion Lösungsmöglichkeiten für die wirtschaftliche Krise zu erarbeiten. Immerhin gelang es den Delegierten, *Einigung über die künftige Struktur* ihrer Gewerkschaft zu erzielen: Neben einem Präsidium sollte es fortan eine *Landeskommission* geben, um zentrale und regionale Zuständigkeiten zu verknüpfen. Nach dem langwierigen Streit um das Informationsmonopol der Partei ließ die Gewerkschaftsführung Polens Fernsehen und Radio überhaupt nicht zu, stieß mit diesem eigenen Zensuranspruch allerdings auch im Westen auf Mißfallen. Aufsehen erregte eine in Danzig verabschiedete Botschaft an die Arbeiter Osteuropas; bereits eine Verlautbarung der „Solidarität", auch für im Ausland tätige Polen zu sprechen, hatte in Moskau und Ost-Berlin beunruhigt. Versuche einer größeren Zahl von Delegierten (die Walesas Organisationskonzept mit einem Stimmenverhältnis von 600 gegen 300 unterstützten), in den Statuten auf einen Zusatz, der das Bekenntnis zur führenden Rolle der Kommunistischen Partei ausdrücklich festhielt, zu verzichten, waren erst durch einen dramatischen Appell Walesas abgebogen worden.

In der zum Abschluß des ersten Kongreßteils verabschiedeten *programmatischen Erklärung* wurde die Schaffung „menschenwürdiger Verhältnisse in einem politisch und wirtschaftlich souveränen Polen" verlangt, und zwar auf dem Wege „demokratischer und rechtsstaatlicher Selbstverwaltung". Eine solchermaßen „sich selbst verwaltende Gesellschaft", so das Konzept der „Solidarität", müsse mit Hilfe der in jeder Weise zu begünstigenden Bauern die *Versorgungsfrage* lösen, auf den Prinzipien der Selbstverwaltung der Arbeitnehmer gründend die Wirtschaft reformieren, die Partei-„Nomenklatura" beseitigen, Schulwesen und Kulturleben neu ordnen, politische Häftlinge freilassen, die Massenmedien öffentlich kontrollieren und schließlich „freie Wahlen" zum Sejm und zu den kommunalen Vertretungen durchführen.

Nach Bekanntwerden dieser Forderungen war eine *deutliche Verschärfung in den Kommentaren aus der UdSSR* zu spüren. Mit der Moskauer Droh- und Protestnote vom 17. September, welche der polnischen Führung vorwarf, nichts gegen „hemmungslose" Kampagnen des Antisowjetismus zu unternehmen und damit „in direktem Widerspruch zu den Bündnisverpflichtungen" zu stehen, erreichten diese Reaktionen einen vorläufigen Höhepunkt.

Wie ernst es den Sowjets war (und weiterhin ist) und welche weit über Polen hinausreichenden Gefahren die Spannungen in sich bargen, wurde am Jahresende sichtbar, als General a. D. *Leon Dubicki* – zwar seit Sommer 1981 als Emigrant im Westen, bis dahin aber noch in Warschau als Berater Jaruzelskis im Verteidigungsministerium tätig – im „Spiegel" (28. 12. 81) die Interessenlage der Sowjets auffächerte. Seit dem Frühherbst 1980, so eine Einschätzung, habe man das „Schreckgespenst" einer Sowjet-Invasion benutzt, gleichsam, als „Schutzschild gegen die Weiterentwicklung der ‚Solidarität', um Angst zu schüren". Gleichzeitig sei damit begonnen worden, konkretere Pläne über den Einsatz von sowjetischen und polnischen Truppen auszuarbeiten. „Die Hauptrolle bei der Abrechnung mit der ‚Solidarität'" habe nach diesen Plänen laut Dubicki die polnische Armee spielen sollen. Das, was im Dezember 1981 passierte, sei der engeren militärischen Führung in Warschau bereits im Februar bekannt gewesen. Er, Dubicki, habe führende „Solidarność"-Vertreter immer wieder vor den sie bedrohenden Gefahren zu warnen gesucht, aber diese hätten „das ganze Problem bagatellisiert". Vom Mai bis zum August 1981 hätten die Sowjets die militärischen Grundlagen eines Planes geprüft, der als eine Möglichkeit debattiert wurde, nämlich, sich für den Fall einer kriegerischen Auseinandersetzung in Europa eine Option zu schaffen. Dies sei, versicherte Dubicki, überhaupt der Schlüssel für die folgenden Ereignisse gewesen, denn während der Manöver sei eine Frage unbeantwortet geblieben: „die militärisch-politisch-gesellschaftliche Sicherung des Korridors, der die Sowjetunion mit einer eventuellen Front verbindet". „Die Ordnung in diesem Korridor", so Dubicki, sei „mit den Maßnahmen des 13. Dezember wieder hergestellt worden". Vor diesem Hintergrund sei die Sache mit der „Solidarität" ein „drittrangiges Problem".

Erste Warnungen vor Blutvergießen

In der offiziellen Diskussion Osteuropas wurde im Frühherbst freilich anders argumentiert. In der DDR mangelte es nicht an offiziellen Empfehlungen, weniger zu debattieren und zu streiken, dafür mehr zu arbeiten, Ratschläge übrigens, die in der DDR von großen Teilen der Bevölkerung durchaus geteilt wurden und auch bei Christen auf Resonanz stießen.

Mit einem am 20. September in allen Kirchen verlesenen Hirtenbrief stellte sich die Polnische Bischofskonferenz hinter das Verlangen nach freiem Zugang aller Gesellschaftsgruppen zu den Massenmedien; die geforderte Freiheit schließe eine weitgehende Kontrolle nicht aus, doch müßten Rechte und Grenzen solcher Kontrollorgane gesetzlich festgelegt sein.

Primas Glemp, der am 17. September in Gnesen und am 24. September in Warschau feierlich inthronisiert wurde, begann in dieser Zeit, das *Konzept einer Nationalen Front* zu entwickeln, die freilich etwas anderes als frühere Gremien gleichen Namens sein sollte. Er suchte das Gespräch auch zu den Branchengewerkschaften (den Nachfolge-Einrichtungen der „alten" Gewerkschaft). Sehr viel näher stand die Kirche aber ohne Zweifel der „Solidarität", der die Polnische Bischofskonferenz am 16. September – gerade nach der Veröffentlichung der Enzyklika „Laborem exercens" Papst Johannes Pauls II. – empfahl, die Worte dieses Schreibens auf Polen anzuwenden, im engeren Sinne aber „keine Politik zu machen". Glemp seinerseits erneuerte am 24. September – unmittelbar vor Beginn des zweiten Teils des Gewerkschaftskongresses – seinen Aufruf zu Mäßigung, Dialog und Vernunft und fügte hinzu: „Unser Land braucht um jeden Preis Frieden, Liebe und Opferbereitschaft, aber ohne Blutvergießen" auf den Straßen Warschaus sei genug Blut vergossen worden. Diese *Warnung vor gewalttätigen Auseinandersetzungen,* an die auch der Papst anknüpfte, hatten wenige Tage zuvor auch Intellektuelle an die Bevölkerung gerichtet.

Vor dem Hintergrund dieser im Kern von Sympathie getragenen Mahnungen, aber auch überschattet von nicht nachlassender sowjetischer Polemik (deren verstecktes Ziel wohl auch in einer systematischen Steigerung der Desorganisation bestand) und konfrontiert mit einer Art Doppelstrategie der politischen Führung in Warschau – die teils die Moskauer Vorwürfe gegen die „Solidarität" aufgriff, teils mit deren gemäßigten Kräften weiter verhandelte (wohl nicht, ohne dabei auf Tendenzen der inneren Spaltung der tatsächlich wenig homogenen Gewerkschaft zu spekulieren), begann am 26. September – wiederum in Danzig – der zweite und entscheidende Teil der „Solidarność"-Landesdelegiertenkonferenz. Am Tag zuvor hatte der Sejm ohne Gegenstimme das *Gesetz über die Ausweitung der Arbeiterselbstverwaltung* beschlossen. Es war ein Kompromiß, aber einer, der in weiten Teilen den Wünschen der „Solidarität" entgegenkam; lediglich in strategisch wichtigen Betrieben sollten die Betriebsdirektoren vom Staat berufen werden, aber nicht gegen den Willen der Betriebsräte. Die Berufung durch die Regierung sollte also die Ausnahme, die Wahl durch die Arbeiterräte die Regel werden.

General Jaruzelski, damals nur Regierungschef und Verteidigungsminister, hatte die Sitzung des Parlaments zu einigen prinzipiellen Bemerkungen benutzt: „Unser Volk kann, wenn es will, alles bewältigen", und jeder, der nicht gegen den Sozialismus sei, könne „mit uns neue Formen einer konstruktiven Zusammenarbeit anstreben". Partei und Regierung könne man nicht vorwerfen, „daß sie Mangel an Mäßigung, Zurückhaltung und gutem Willen aufwiesen". Zugleich klagte Jaruzelski, jedes Programm der Staatsmacht, fast jede Initiative und Maßnahme würden von gewissen Kräften „unfreundlich, widerwillig, von vornherein mit einem ‚Nein' zur Kenntnis genommen".

Verschärfung in Danzig

Die zweite Phase des Delegiertenkongresses, der ursprünglich nur bis zum 3. Oktober dauern sollte, dann je-

doch bis zum 7. Oktober verlängert wurde, begann mit einer Zustimmung zum Sejm-Kompromiß, dies aber erst nach hartem Drängen Walesas; immer wieder gab es in jenen Tagen herbe *Kritik nicht nur am Führungsstil des Vorsitzenden* und am „Personenkult" um Walesa, sondern auch an Walesas Verständigungskurs und an den die Linie Walesas stets neu formulierenden katholisch-intellektuellen Beratern.

Gerade dieser zweite Kongreßteil war von starken Gegensätzen geprägt. Das *„Komitee für gesellschaftliche Selbstverteidigung" (KOR),* im Streikjahr 1976 gegründet, gab in Danzig seine Auflösung bekannt, weil diese Aufgaben fortan die „Solidarität" wahrnehmen könne. Bestehen hingegen blieb die stark nationalistische *„Konföderation unabhängiges Polen" (KPN). Jacek Kuron* und *Adam Michnik,* in KOR-Zeiten eher radikalen Reformplänen zugeneigt, erwiesen sich auf dem Kongreß jedoch keineswegs als Scharfmacher, sondern erinnerten die Delegierten an die realen Möglichkeiten. Während KOR aber praktisch Teil der Gewerkschaft geworden war (was ja auch als Begründung diente, nun auf die eigene Organisation zu verzichten), hatte die KPN begonnen, von außen Einfluß auf die „Solidarität" zu nehmen und dabei nicht nur vereinzelte Unterstützung gefunden.

Der zweite Teil des Gewerkschaftskongresses markierte zudem (so schwer es ist, solche Entwicklungen auf den Tag genau einzugrenzen) eine weitere Wende in der kurzen Geschichte der „Solidarność": Aus der in vielem noch unbestimmten Streikbewegung war eine Gewerkschaft in mehr oder minder klassischem Sinne geworden, die nun aber begann, wieder zu einer Bewegung politischer Prägung zu werden. Der Übergang von der „reformistischen" Kooperation zum offenen, den Sturz der Machthaber als Ziel sehenden Widerstand wurde fließend. Walesa suchte durch diese Entwicklungen hindurch Kontinuität und Einigkeit zu wahren, mußte aber eine fortschreitende Schwächung seiner Position erleben.

Der ARD-Korrespondent, *Ludwig Zimmerer,* gebrauchte damals das Bild: Wenn der rechte Flügel der CSU mit linken Sozialdemokraten zusammenarbeiten müsse, dürfe keine einheitliche Politik erwartet werden. Die Kritik vieler Arbeitervertreter an der für sie zu großen *Kompromißbereitschaft Walesas* kam aber nicht allein aus der Richtung der KPN (die steigenden Zulauf registrierte), sondern auch von Gruppierungen mit anarcho-syndikalistischen Zügen. Angesichts der stärker werdenden Gegensätze, die stets auch durchzogen waren von Auseinandersetzungen zwischen regionaler Autonomie und zentraler Macht bedurfte Walesas katholisch-zentristisches Konzept ständiger Rechtfertigung und vor allem mehrheitlicher Absicherung. Die Wahlen zur 69köpfigen Landeskommission brachten einen Sieg radikaler Kandidaten. Gerade zum Winter hin schien Walesa in den Augen vieler Beobachter immer häufiger die Taktik zu verfolgen, sich bei allzu heftigem Widerstand an die Spitze der Gegenbewegung zu setzen, um die Organisation in den Griff zu bekommen, dann aber wieder den Kurs zu mäßigen. Im Dezember hatte Walesa angeblich nur noch ein Drittel der Mitglieder der Landeskommission hinter sich. Sicher rechnen konnte er auch nach dem Gewerkschaftskongreß noch mit der Kirche, soweit es um die Sicherung des nationalen und sozialen Friedens ging. Der Oktober war insgesamt noch ein Monat der Gespräche, der behutsamen und der deutlicheren Signale der Verständigung, aber auch des neuerlichen Wechsels an der Parteispitze und einer Reihe regionaler, oft unkoordinierter Arbeitsniederlegungen. In den Westen gereiste „Solidarność"-Vertreter konterten damals Vorwürfe wegen der von „Solidarność" verursachten Streiks mit der Schätzung, durch Streiktage habe es 1981 in Polen weniger Produktionsausfall gegeben als durch Ersatzteilmangel.

Die Ablösung *Stanislaw Kanias* und die Wahl Jaruzelskis nun auch zum Parteichef am 19. Oktober wurde indessen weithin als noch „letztes Aufgebot" interpretiert, innerhalb der bestehenden Strukturen einmal einen Weg aus der Krise zu suchen. Primas Glemp, der sich vom 16. bis zum 21. Oktober in Rom aufgehalten hatte (nachdem Polens Außenminister Czyrek am 13. Oktober vom Papst empfangen worden war und dabei Jaruzelskis Konzept eines Dreiergipfels erläutert hatte), begab sich gleich nach seiner Rückkehr nach Warschau zu einem Gespräch mit Jaruzelski. Um die „ständig anwachsenden Schwierigkeiten zu überwinden", so verlautbarten beide anschließend, sei es unerläßlich, „eine breite *Plattform nationaler Zusammenarbeit*" zu bilden, die alle Kräfte des Landes vereine. Glemp, der darüber am 21. Oktober auch mit Walesa konferierte, hatte in Rom erklärt, er blicke „mit vorsichtigem Optimismus" auf die weitere Entwicklung der Kirche-Staat-Beziehungen: Wenn auch nicht jede Sitzung der gemischten Kommission greifbare Ergebnisse zeige, „so macht man dennoch Fortschritte".

Das *allgemeine Klima* war so schlecht noch nicht, als am 4. November Jaruzelski Glemp und Walesa zu einem *Spitzengespräch* einlud. Weihbischof *Bronislaw Dabrowski,* der Sekretär der Polnischen Bischofskonferenz, gab eine allgemeine Ansicht wieder, als er von einem „epochalen Ereignis" sprach. Während der knapp zweieinhalbstündigen Besprechung im Gästehaus der Regierung prüften die drei Repräsentanten von Staat, Kirche und Gewerkschaft laut Kommuniqué die Möglichkeiten, eine „Front der nationalen Verständigung" zu schaffen. Eine solche Nationale Front könne ständige Grundlage des Gesprächs und der Beratung mit allen politischen und sozialen Kräften sein, und zwar auf der Grundlage der Prinzipien der Verfassung Polens. Die Unterredung habe den Weg für weitere Konsultationen dieser Art vorbereitet.

Letzte, vergebliche Vermittlungsbemühungen

Was dann aber zwischen dem 4. November und dem 13. Dezember geschah, liegt weitgehend im Dunkeln. Pessimistische Spekulationen gehen dahin, die *Politik des Dreiergipfels* habe nur Zeitgewinn erzielen wollen, der DDR-Staatssicherheitsdienst habe bei der Vorbereitung

der Internierungen mit Personal, Stacheldraht, Polizeihunden und Waffen geholfen (so z. B. nach einem Bericht der Neuen Zürcher Zeitung vom 31. 12. 81). In die gleiche Richtung gingen westliche Einschätzungen, in jenen Tagen sei der Druck der Sowjets auf Jaruzelski immer lastender geworden. Dazu passen Vermutungen, im Rahmen einer nicht völlig abwegigen Strategie, innerpolnische Tendenzen der Desintregation wo immer möglich zu fördern, habe die UdSSR Ersatzteil- und Rohstoffliefe-rungen nach Polen gezielt zurückgehalten. Als offensichtlich zutreffend stellt sich im Rückblick heraus, daß die am 26. Oktober in die Provinz zur Aufdeckung von Mißständen entsandten militärischen Operationsgruppen auch den Auftrag hatten, sich für den Ernstfall mit den Örtlichkeiten vertraut zu machen. Als Partei-Organe sich über die Arbeit der Militärtrupps beschwerten, wurden in einem zweiten Durchgang die Beschwerdeführer in der Partei kontrolliert. Manchen Beobachtern schien es, als würden Walesa und seine Anhänger in der „Solidarität" ein „mildes" Militärregime tolerieren.

Eine äußerlich *erkennbare Dramatik* war jedoch erst Anfang Dezember zu spüren. Nach dem Dreiergipfel flog Glemp zu einem zweiten, bereits im Oktober vereinbarten Besuch nach Rom und überbrachte dem Papst die förmliche Einladung, im August 1982 anläßlich der 600-Jahr-Feiern in Tschenstochau erneut die Heimat zu besuchen. Johannes Paul II. sagte am 7. November zu. Bald begrüßte auch die Staats-Kirche-Kommission diesen Plan und begann sogar mit den ersten Vorbereitungen. Gewiß hätte ein solcher Besuch und schon seine Vorbereitung die Einheit der Polen in nicht zu unterschätzender Weise stärken und dem Papst direkte Formen der Mäßigung ermöglichen können, aber bis zum geplanten Reisetermin waren es noch lange Monate. Erzbischof Glemp, der sich bis 14. November in Italien und Frankreich aufhielt, führte in der letzten Novemberwoche neuerliche getrennte Gespräche mit Jaruzelski und Walesa. Hintergrund waren die offenkundig ins Stocken geratenen Verhandlungen um die Einzelheiten der konzipierten „Front der nationalen Verständigung": „Solidarität" wollte nicht eine unter mehreren Organisationen sein, sondern ihrer Mitgliederzahl entsprechend vertreten sein und darüber hinaus ein Vetorecht erhalten. Die Polnische Bischofskonferenz präzisierte am 27. November, der Primas sei zu jedem weiteren Dienst für das Wohl des Vaterlandes bereit, doch verstünden sich die Bischöfe nicht als politische Kraft, sondern als moralische Autorität. Der Dreiergipfel aber sei ein positiver Schritt in die richtige Richtung.

Glemps Versuche, die ihm vermutlich doch in aller Schärfe vor Augen stehende Konfrontation abzuwenden, führten in der zweiten Dezemberwoche zu mannigfachen Kontakten und Appellen. Am Vorabend des zweiten Adventssonntags empfing der Primas gleich zweimal den Gewerkschaftsführer, dessen Spielraum durch die zuvor in Radom von dem um die Regionalvorsitzenden erweiterten Präsidium gefaßten Beschlüsse erheblich eingeschränkt war. In Radom hatte die „Solidarität" mit einem 24stündigen Generalstreik gedroht, sollte der Sejm die Ausnahmegesetze verabschieden. Die *Radomer Beschlüsse,* die zuerst durch auszugsweise, zum Teil aus dem Zusammenhang gerissene und dadurch einen besonders radikalen Eindruck vermittelnde Tonbandaufnahmen im Warschauer Rundfunk bekannt wurden, zeigten aufs neue Walesas schwierige Taktik, im Falle von Kritik an seiner Linie die Einwände der Opponenten aufzunehmen, sich selbst im Sinne der Opponenten zu profilieren, um so die Kontrolle über die gesamte Bewegung zurückzugewinnen, dann aber wieder sehr maßvoll zu agieren. In der gespannten Atmosphäre jener Tage war das ein riskantes Unternehmen. Nach bisher vorliegenden Berichten wurde in Radom noch in Frageform, bei einigen Gewerkschaftern aber bereits in sehr konkretem Sinne darüber gesprochen, eine Art Arbeitermiliz zu bilden, die Regierung in Warschau abzulösen und eine Art Übergangsregierung zu bilden. Diese schwer kontrollierbaren Gerüchte waren später für die Militärregierung Anlaß zu der Behauptung, bei „Solidarität" habe es Pläne der Selbstbewaffnung gegeben. Bevor am 11. Dezember in Danzig die Landeskommission der „Solidarität" zusammentrat (wo sie dann zwei Tage später verhaftet wurde), schwächte Walesa Drohungen aus seinem Lager ab: Er habe die Gespräche mit der Regierung gar nicht als sinnlos bezeichnet, sondern nur gemeint, sie seien bisher fruchtlos gewesen. Ein Generalstreik sei unklug, und man sei nach wie vor an einer Übereinkunft mit der Regierung interessiert, es gelte, das Konzept der nationalen Verständigung fortzusetzen. Offenkundig waren das direkte Auswirkungen der Gespräche mit Glemp.

Der Primas selbst suchte nochmals mit allen Kräften nach *letzten Möglichkeiten des Ausgleichs.* In einer beispiellosen Form wandte er sich am 8. Dezember an die Abgeordneten des Sejm – so direkt hatte die Kirche bisher nicht in die Politik eingegriffen. Glemp zählte mehrere Gründe auf, die dafür sprächen, das Gesetz über Ausnahmevollmachten für die Regierung abzulehnen. In einem Moment, in dem die Gewerkschaft selbst gegen „wilde Streiks" ankämpfe, würde ein solches Gesetzesvorhaben das Risiko einer „sozialen Explosion" in sich bergen und den Streik gleichsam unvermeidlich machen. Daraufhin wurde die Abstimmung im Sejm auf einen unbekannten Termin verschoben. Im gleichen Sinne schrieb der Primas an Walesa und Jaruzelski. Glemps letzte Vermittlungs- und Mäßigungsbemühungen zogen sich bis zu dem Wochenende hin, an dem die „Solidarität"-Landeskommision zusammentrat.

„Mit bewunderungswürdiger Energie", so urteilte *Peter Bender* in der „Zeit" vom 11. Dezember, versuche die Kirche, immer noch die „Front der nationalen Verständigung" zustande zu bringen. In seinem mit „Die Armee als letzte Chance?" überschriebenen Artikel maß Bender den Versuchen Glemps noch geringfügige Erfolgsaussichten zu; die zweite Möglichkeit sei der Bürgerkrieg, die dritte eine Militärdiktatur. Neben gebremster Sympathie für diesen Weg hatte Bender selbst einen „Berg von Zweifeln": „Bringt ein Militärputsch nicht, was er verhindern soll: die Konfrontation?"

Der „kriegerische Zustand"

Was Jaruzelski dann am Morgen des dritten Adventssonntags verkündete, war nach den Bestimmungen von Art. 33 Abs. 2 der Verfassung der Volksrepublik Polen in wörtlicher Übersetzung der *„kriegerische Zustand"*, also nicht der „Kriegszustand". Die Einsetzung des Militärrates zur nationalen Errettung, der nach Jaruzelskis Zusicherung die verfassungsmäßigen Organe nicht ersetze, war nicht verfassungskonform (da nach der Verfassung nur ein Komitee für Landesverteidigung vorgesehen ist); auch die verfügten und bis Mitte Januar nur ausgesprochen zaghaft gelockerten Grundrechtseinschränkungen entbehrten einer gesetzlichen Grundlage. Eine auch nur vorläufige Bilanz der seit ihrer Machtübernahme verstrichenen Wochen ist noch nicht möglich.

Fest steht, daß bei *Internierungen, Streik- und Protestniederschlagungen* so viel Gewalt, vereinzelt auch Brutalität angewandt wurde (nicht von der Armee direkt, sondern von der Miliz und Sondereinheiten der Staatssicherheit, die aber ohne die regulären Truppen im Hintergrund kaum so massiv hätten vorgehen können), daß die am Morgen des 13. Dezember für manche noch plausibel erscheinenden Motive Jaruzelskis in der Zwischenzeit arg diskreditiert wurden.

Nach offiziellen Angaben aus Warschau waren unmittelbar nach dem 13. Dezember 5906 Menschen interniert worden; bis zum 8. Januar seien 839 wieder auf freien Fuß gesetzt worden. Zu gleicher Zeit aber mehrten sich Berichte, nach denen den Freilassungen immer noch neue Festnahmen gegenüberstehen.

Einen Monat nach Verhängung des „kriegerischen Zustandes" sprachen die Militärbehörden von 9 Todesopfern. Zwar gab es vor Weihnachten nicht den (möglicherweise auch einkalkulierten) großen Flächenbrand der Auflehnung gegen das Militärregime, und nach den Feiertagen schienen sich auch herausragende Protestaktionen zu verringern, aber daraus auf wirkliche Normalisierung zu schließen, wäre selbst aus dem Blickwinkel der Militärs viel zu optimistisch. Es drangen nicht unglaubwürdige Berichte in den Westen, nach denen mancherorts in Polen mit einer Moral wie zu Zeiten der deutschen Okkupation gearbeitet werde. Es läßt sich schwer sagen, ob die Reaktion in der Bevölkerung nicht gar so düster ausgefallen wäre, hätten viele die zehn Tage vor Weihnachten nicht als eine „Stunde der Abrechnung" mit Gegnern jeder Art empfunden. Jedenfalls wurde in jenen Tagen viel an historischer Reputation der Armee zerstört.

Ein *Neubeginn*, auch wenn er weit hinter dem gesellschaftlichen Standard der Jahre 1980/81 zurückbleiben und sich eher an einen Bezugspunkt der Gierek-Ära orientieren sollte, ist jetzt erheblich erschwert. Ihr politisches und wirtschaftliches Konzept haben die Militärs erst sehr schwach konturiert. Die Durchführung von wirtschaftlichen Teilreformen, die Abwertung des Zloty, die Preis-Freigabe für Industriegüter und die Verkündigung der Arbeitspflicht für Männer zwischen 18 und 45 Jahren (alles zum 1. Januar) hätten selbst unter günstigeren innenpolitischen Bedingungen keine schnellen Erfolge bringen können. Im Westen gibt es schon Stimmen, die alle Hoffnung auf einen „polnischen Sonderweg" des Sozialismus aufgegeben haben und in der vollständigen Unterwerfung das klar vorgezeichnete Ziel Moskaus sahen. Andere warnen – auch nicht unbegründet – vor zu harten Reaktionen des Westens.

Unumstritten sind einstweilen lediglich die *kirchlich-humanitären Hilfslieferungen* für die Bevölkerung Polens, ohne die der Winter noch bitterer wäre. Die Kirche verlangt zu Recht kontinuierliche Gesten der Normalisierung. Aber um innenpolitische Beruhigung zu erreichen, müßten die Militärs die Massen der Internierten freilassen. Das aber erscheint den militärischen Machthabern zu riskant, weil man dann neue Unruhen befürchtet. So durchsichtig Jaruzelskis Hinweis war, die Militärregierung habe nichts dagegen, wenn westliche Länder oppositionelle Emigranten aufnähmen, aus der Sicht des Militärs ist eine solche Argumentation durchaus plausibel.

Überlegungen für die Zeit danach

In ihren Bekundungen der Sorge und der Mahnung, in ihren Bitten und in ihren Appellen sind der Primas und die Bischöfe zwischen dem 13. Dezember und dem 10. Januar ein gut Stück *schärfer* geworden. Zu gering waren die erkennbaren Verbesserungen, zu schmerzlich immer wieder neue Bedrückung. Erzbischof Glemp, der eine Begegnung mit dem Armeegeneral vier Wochen lang an die Bedingung geknüpft hatte, auch der unter Hausarrest gehaltene Gewerkschaftsführer Walesa müsse dabei sein, traf sich am 9. Januar mit Jaruzelski. Das amtliche Kommuniqué verzeichnete jedoch lediglich einen „Austausch der jeweiligen Standpunkte über die Normalisierung und die gegenwärtige Lage im Land".

In allen Predigten des Primas seit dem 13. Dezember sind *Überlegungen über die Zeit nach dem Kriegsrecht* zu erkennen. In seiner ersten großen Predigt am Abend des dritten Advent beklagte Glemp „mit Schmerzen" die *Rückkehr zur Gewalt* und versicherte, die Kirche werde bedingungslos „das Leben verteidigen", auch wenn sie dabei der Feigheit bezichtigt oder beschuldigt werde, „die radikale Stimmung zu verderben". Auch in späteren Homilien und Aufrufen bezeichnete es der Primas als wichtigste Aufgabe, „Leben zu retten und ohne Blutvergießen zu erhalten". Unaufhörlich würden die Vertreter der Kirche um die Freilassung der unschuldig Inhaftierten bitten. Der Papst, der am 13. Dezember seinen Appell bekräftigt hatte, es dürfe kein polnisches Blut mehr vergossen werden, rief drei Tage später ebenfalls dazu auf, den Weg der Erneuerung und des Dialogs wieder aufzunehmen (vgl. ds. Heft, S. 60).

Während seiner am 17. Dezember beendeten Beratungen hatte der Ständige Rat der Polnischen Bischofskonferenz die Verhängung des „kriegerischen Zustands" als einen „harten Schlag gegen die Erwartungen und Hoffnungen der Gesellschaft" kritisiert: „Unser Schmerz ist es, daß die

Nation durch die Militärgewalt terrorisiert wird." Es gab später Vermutungen, die Militärs hätten die Verbreitung dieser – lediglich über diplomatische Kanäle im Westen bekanntgewordenen – Verlautbarung innerhalb Polens zu unterbinden gesucht und den Primas am Wochenende des vierten Advent zu einem schwächeren Appell gedrängt. Der am 20. Dezember in allen Kirchen verlesene Hirtenbrief wiederholte aber den Protest gegen die Internierungen, bekräftigte das Gefühl der Ohnmacht „gegenüber dem Leid und dem Übel" und mahnte wiederum, Ruhe zu bewahren.

Noch vor Weihnachten nahm in Warschau ein auch mit Laien (Vorsitz: Professor *Stanislaw Stomma*) besetzter *kirchlicher Beraterstab* seine Arbeit auf, in erster Linie, um den Internierten zu helfen und bei den Behörden Freilassungen zu erwirken. Auf dieses Gremium richten sich dann auch einige Hoffnungen. Es ist der Kirche mittlerweile möglich, „fast alle" Internierungslager zu besuchen und den Insassen auch Pakete zukommen zu lassen. In Warschau wurde für die Angehörigen von Internierten ein *kirchliches Informationszentrum* eingerichtet. In seiner Weihnachtsbotschaft äußerte Glemp immerhin noch die Hoffnung, das neue Jahr möge nach der gegenwärtigen Krise ein Jahr des Wiederaufbaus werden. Er wisse um das „Klima der gesellschaftlichen Zwistigkeiten und der Zerrissenheit der Nation", um die Menschen, „denen Unrecht geschehen ist, die ungerechterweise enttäuscht, gedemütigt, ins Gefängnis geworfen und verleumdet" wurden, doch alle Opfer und Entbehrungen könne man ertragen, wenn der soziale und wirtschaftliche Organismus wieder zu funktionieren beginne.

Glemps Predigt am Dreikönigstag spiegelte diese Entwicklung wider. Er brandmarkte die sich häufenden Forderungen an Arbeiter, Austritts-Erklärungen aus der „Solidarität" zu unterschreiben, eine Kritik, die der Papst am 10. Januar seinerseits verschärfte. Der Primas, der zuvor selbst ein Internierungslager besucht hatte und seinen Zuhörern von den Eindrücken dort berichtete, betonte, die Kirche scheue bei ihrer vielfältigen Hilfe für die Internierten keine Mühe. Allerdings ergreife eine in den Lagern zu beobachtende Spaltung der Bevölkerung in Bewacher und Bewachte immer weitere Kreise. Glemp wörtlich: „Viele Menschen fragen sich, wie kann es sein, daß wir immerzu von einer wachsenden Stabilisierung hören, von Ruhe, vom Ende der Streiks. Aber trotzdem wurden die Zwänge in der Gesellschaft nicht abgemildert, sondern verschärft. Diese Beobachtung macht ungeduldig. Das ist verständlich, denn wir warten auf Ruhe und Normalisierung. Was soll man aber tun, wenn die Tatsachen nicht den Erwartungen entsprechen?"

Als die Polnische Bischofskonferenz in der dritten Januarwoche eine erste Zwischenbilanz zog, waren nur wenige, kaum an die Substanz gehende Milderungen des Kriegsrechts zu verzeichnen. Prominente Katholiken wie „Pen-Club"-Sekretär *Wladyslaw Bartoszewski* oder Walesa-Berater *Tadeusz Mazowiecki* waren weiter interniert. Jaruzelskis Antwort an den Papst war nach Ansicht vatikanischer Beobachter wegen des Fehlens substantieller Gesten ebenfalls unbefriedigend. Offenbar hat Johannes Paul II. daraus die Konsequenz gezogen, seine Polen-Appelle zu verschärfen. Für kirchliche Beobachter in der Bundesrepublik (deren Kenntnisse auch Bundeskanzler Schmidt zur Bestimmung seiner Polenpolitik benutzte) markierte Glemps Dreikönigs-Predigt eine gewisse Wende: Die Lagebeurteilung der Deutschen Bischofskonferenz (die zeitgleich allerdings die Polen-Frage mit Frankreichs Episkopat analysierte) wurde zunehmend pessimistischer. Indes bleiben die Militärs auf irgendeine Form von Kontakten mit der Kirche angewiesen. Ausbleibende Signale des guten Willens könnten Ebene und Erwartung solcher Kontakte jedoch immer tiefer schieben. Die neuen Machthaber machten im Januar mehr als einmal deutlich, an ein Wiederaufleben der „Solidarität" in alter Form sei nicht mehr zu denken. Auch dann (erst recht nach einer möglichen, für Skeptiker vermutlich nur formalen Aufhebung des Kriegsrechts) bleibt Polens Kirche für die Militärs ein Faktor, kräftig genug, helfend und bei Bedarf wieder vermittelnd Kontinuität zu wahren, aber nicht so stark, eine Rückkehr zur alten Politik der Verständigung zu erzwingen.

Martin Höllen

Interview

Sind wir ausländerfeindlich?

Ein Gespräch mit dem Ausländerbeauftragten des Deutschen Caritasverbandes, Konrad Pölzl

Die schlechte Beschäftigungslage, die Bildung von Ausländergettos oder gettoähnlicher sozialer Milieus in verschiedenen deutschen Großstädten, die Auseinandersetzung um die Asylantenpolitik und verschiedene Bemühungen, vor allem die Familienzusammenführung restriktiv zu handhaben, haben die Frage akut werden lassen, ob latent vorhandene Vorurteile gegen Ausländer sich gegenwärtig zu offener Ausländerfeindlichkeit entwickeln. Wir sprachen darüber mit dem Ausländerbeauftragten des Deutschen Caritasverbandes, Konrad Pölzl. Die Fragen stellte Cordelia Rambacher.

HK: Herr Pölzl, in der Bundesrepublik leben derzeit 4,6 Millionen Ausländer. Nach einer im August 1981 vom Allensbacher Institut für Demoskopie ermittelten Untersuchung meinen 79 Prozent der erwachsenen Bevölkerung in der Bundesrepublik, daß zu viele Ausländer bei uns leben. Ist das Ausländerfeindlichkeit, und, wenn ja, wer ist eigentlich davon betroffen?

Pölzl: Ich möchte zuerst klarstellen, daß man den Begriff „Ausländer" differenziert sehen muß. In der Bundesrepublik Deutschland leben völlig verschiedene Ausländer. Deshalb müssen sich die politisch Verantwortlichen und Meinungsmacher in den Medien fragen lassen, weshalb von Ausländern immer allgemein gesprochen wird, obwohl jeweils nur ganz bestimmte Gruppen gemeint sind. Ist das Absicht oder steckt Nichtwissen dahinter? Es leben bei uns: 1. Arbeitnehmer und ihre Familien aus EG-Ländern; 2. angeworbene Arbeitnehmer mit ihren Familienangehörigen aus Nicht-EG-Ländern; 3. Werkvertragsausländer; 4. Spezialisten mit Ausnahmegenehmigung; 5. Flüchtlinge; 6. anerkannte Asylberechtigte; 7. Asylbewerber im Anerkennungsverfahren; 8. ausländische Ehegatten von deutschen Staatsbürgern; 9. Ausländer in Ausbildung, Fortbildung oder Weiterbildung; 10. Armeeangehörige von NATO-Partnern; 11. Sonstige, wie Touristen, Illegale. – Durch Anlaß und Zweck ihres Aufenthaltes unterscheiden sich also die Ausländer. Jeder dieser Ausländer hat einen anderen Status. Gegenüber einem Großteil dürfte eine fremdenfeindliche Einstellung gar nicht mehr geäußert werden, denn die Bundesrepublik Deutschland hat sich klar für die Europäische Gemeinschaft entschieden, was ein gemeinsames und enges Zusammenleben der Bevölkerung in Europa auch bei verschiedener geschichtlicher Herkunft zur Folge haben muß.

HK: Aber diese von Ihnen genannten Gruppen sind ja nicht alle im gleichen Umfang Zielscheibe von Ressentiments; spielt nicht auch das Gefühl eine Rolle, daß bestehende gesetzliche Möglichkeiten, wie z. B. Sozialhilfe und Kindergeld, zu Lasten des deutschen Steuerzahlers ausgenutzt werden?

Pölzl: Man sollte genau beobachten, welche Ursachen diese ausländerfeindliche – ich sage das eigentlich nicht gern, weil ich mit dem Wort die Sache nicht herbeireden möchte –, diese „ausländerdistanzierte" Stimmung ausgelöst hat. Der zunächst unbeachtete Kern war m. E. das Arbeitsverbot für die Asylbewerber seit dem Jahr 1980. Als sich in diesem Jahr außergewöhnlich viele Ausländer (107 000) in der Bundesrepublik um Asyl bewarben – teilweise sicher unter unzutreffenden Voraussetzungen und unter Versuch des Mißbrauchs des Asylrechts –, haben politisch Verantwortliche in Bund und Ländern leider mit der Idee reagiert, eine Abschreckungsstrategie mit diesen Menschen zu betreiben, zu Lasten der echt aus lebensbedrohender Gefahr gekommenen Asylbewerber und auf Kosten des deutschen Steuerzahlers. Im Sinne einer „psychologischen Kriegführung" wurde diese Abschreckungsstrategie auch ganz offen propagiert; das Arbeitsverbot war darin ein materielles Element. Nachdem den Asylbewerbern jede Arbeitsmöglichkeit genommen worden war, die sie bis dahin während der Zeit ihres Anerkennungsverfahrens hatten und mit der sie durch Aushilfsarbeiten vor allem in der Gastronomie und an anderen weniger gefragten Arbeitsplätzen leben konnten, mußten sie von den Sozialetats der Kommunen leben. Der belastete und schnell geleerte Sozialetat wurde zum Gesprächsthema in den Kommunalparlamenten, in der Lokalpresse und an den Stammtischen, und plötzlich war die Klage zu hören, daß „die" Ausländer auf unsere Kosten lebten.

„Die Deutschen scheinen vergessen zu haben, daß das Deutsche Reich bis 1918 ein Mehrvölkerstaat war"

HK: Sind es nur die aus wachsender Arbeitslosigkeit und allgemeiner wirtschaftlicher Rezession resultierenden materiellen Sorgen, die den Bundesbürgern als Anlaß zu ausländerfeindlichen Äußerungen dienen, oder ist der Ursprung nicht in tieferen Bewußtseinsebenen zu suchen?

Pölzl: Ich glaube, daß es unterschwellig immer eine latente Ausländerdistanz gibt. Das scheint mir fast eine soziologische Gesetzmäßigkeit zu sein: Die Familie grenzt sich ab zur Nachbarfamilie, die Klasse in der Schule zur Nachbarklasse, das Dorf zum Nachbardorf, die Stadt zur anderen Stadt und das Volk zum Nachbarvolk. Man ist als Mensch zunächst zur Vorsicht gegenüber Fremden erzogen, und es gehört schon ein hohes Stück Kulturbewußtsein dazu, wahrscheinlich auch ein Selbstbewußtsein eigener Identität, um mit einer gewissen Neugierde auf einen Fremden zuzugehen, ihm mit Aufgeschlossenheit zu begegnen und ihn in seiner Andersartigkeit zu schätzen.

HK: Läßt sich in jüngster Zeit dort, wo Deutsche ihre Meinung über Ausländer zum Ausdruck bringen, nicht auch eine deutliche Zunahme von Formulierungen rassistischer oder nationalsozialistischer Prägung verzeichnen?

Pölzl: Tatsächlich sind in der öffentlichen Diskussion, die in den vergangenen Monaten um die sogenannte Ausländerproblematik in auffallender Breite geführt worden ist, in Medien, Leserbriefen, Umfragen und Versammlungen Äußerungen zu beobachten, die stark von rassistischen oder national-egoistischen Vorstellungen geprägt erscheinen oder zumindest in diesem Sinn deutbar sind. Dabei scheinen die Deutschen vergessen zu haben, daß das Deutsche Reich zu allen Zeiten bis 1918 ein Mehrvölkerstaat war. So gab es im Reichstag unter Bismarck ganz selbstverständlich eine polnische Fraktion und eine Elsaß-Lothringer-Fraktion, was für die Deutschen von heute offensichtlich ganz unvorstellbar scheint. Mit pauschalen Schlagworten in der undifferenziert geführten Diskussion wird in dieser Zeit politischer und wirtschaftlicher Unsicherheit die Angst vor dem Unbekannten geschürt, und anstelle einer sachlichen Auseinandersetzung

mit den Problemen werden vor allem die Emotionen der Aggressivität geweckt. Vor allem muß es Sorgen erwekken, wenn in angesehenen deutschen Medien von Fachleuten, die den Anschein der Sachautorität durch ihr Amt besitzen, als persönliche Meinung unbewiesen hingestellt wird, die deutsche Bevölkerung sei mit großer Mehrheit nicht bereit, mit Menschen anderer Lebensart zusammenzuleben.

HK: Könnten die Deutschen den Ausländern nicht sicherer und offener gegenübertreten, wenn ihr Nationalbewußtsein abgeklärter wäre?

Pölzl: Ich bin weder Politologe noch Soziologe, um mit Kompetenz Ihre Frage beantworten zu können. Persönlich denke ich, wir sollten die Gefahren eines neuen Fremdenhasses mit seinen schrecklichen Auswirkungen in innenpolitischer und außenpolitischer Hinsicht uns nach den noch nicht lange zurückliegenden Erfahrungen sehr bewußt vor Augen stellen. Zu einem recht verstandenen Nationalbewußtsein gehören sowohl die Selbstachtung wie auch die Achtung anderer beteiligter Gruppen, die innerhalb einer pluralistischen Gesellschaft leben. Jede zugewanderte Minderheitengruppe wird innerhalb der neuen kulturellen Umgebung ein verändertes Selbstverständnis finden müssen, aber auch die deutsche Bevölkerung als Mehrheitsbevölkerung muß ihre kulturelle Identität im Verhältnis zu den Gruppen der Fremden neu finden. Daraus ergeben sich natürlich Schwierigkeiten, die aber nicht unüberwindbar sind, wenn das Ziel, die Integration, und zwar von beiden Seiten, gewollt ist.

HK: Um zum Vergleich einmal die Reaktion der Schweizer Bürger auf die hohe Ausländerquote heranzuziehen: Erstaunt es nicht, daß gerade in einem Staat, der Menschen mehrerer Nationalitäten und Sprachen umfaßt, die Stimmung gegenüber Ausländern so abweisend ist und sich auch in entsprechenden Maßnahmen niederschlägt?

Pölzl: In der Schweiz ist die Situation eine ganz andere: Im Jahre 1980 gab es in der Schweiz 14,5% Ausländer, während wir hier in Deutschland einen Ausländeranteil von nur 7% haben. 14,5% bei einem Volk mit 6 Millionen ist eine folgenreichere Relation als 7% bei einem Volk von 60 Millionen. Außerdem aber wehrt sich der Schweizer gegen die Ausländer weniger aus seinem Schweizer Nationalbewußtsein heraus als vielmehr aufgrund seiner „kantonalen Identität" und Struktur. Er sagt ja in der Schweiz auch nicht, ich bin Schweizer, sondern er sagt, ich bin Genfer oder ich bin Zürcher oder ich bin Basler Bürger, und da hat er seine Heimat. Innerhalb des mehrsprachigen Staatswesens regelt die kantonale Verfaßtheit das Verhältnis zum Fremden.

HK: Um den Vergleich noch etwas auszudehen: auch in England und Frankreich kommt es zu Konflikten zwischen der einheimischen Bevölkerung und Ausländern. Sind diese Ursachen für eine aggressive Grundhaltung gegenüber den Ausländern dort dieselben wie in der Bundesrepublik?

Pölzl: Auch in England liegen ganz andere Voraussetzungen vor: Die Ausländer sind als Commonwealth-Bürger ungerufen nach England gekommen. Im Gegensatz dazu ist bei uns die Mehrheit der ausländischen Bevölkerung aus den Ländern Italien, Spanien, Portugal, Türkei, Griechenland und Jugoslawien zur Arbeit in der Bundesrepublik Deutschland offiziell angeworben worden. Außerdem dürfte es nicht ohne Einfluß auf das Verhältnis zum Ausländer bleiben, daß in England der größte Teil der Fremden allein schon durch ihre andere Hautfarbe im Blickpunkt steht.

„Ich glaube nicht, daß es ein spezifisch deutsches Verhalten gegenüber Ausländern gibt"

HK: Ist das nicht etwas zu vordergründig? In den industriellen Ballungszentren fallen die ausländischen Arbeitnehmer und ihre Familien, auch wenn sie gleicher Hautfarbe sind, durchaus ebenfalls ins Auge.

Pölzl: In den industriellen Ballungszentren, die naturgemäß auch die Ballungszentren der ausländischen Bevölkerung sind, wird vor allem der andersartige Lebensstil der verschiedenen Ausländergruppen augenfällig und spürbar. Das reizt natürlich dazu, daß bei Deutschen die Gefühle des „Nicht-mehr-Herr-im-Hause-Seins" auftreten, und wenn dann noch Vorurteile durch Äußerungen angesehener Persönlichkeiten oder von Medien bestätigt werden, dann schlägt dieses Bündel von irrationalen Empfindungen und Gefühlen leicht in Abneigung oder gar Haß gegenüber jedem Fremden um.

HK: Im Dezember 1981 hat das Bundeskabinett in einem Beschluß Maßnahmen zur Eindämmung des weiteren Zuzugs von Ausländern in der BRD getroffen. So sollen z. B. 16- bis 17jährige Jugendliche, ausländische Kinder, deren einer Elternteil noch im Heimatland lebt, und Kinder von Ausländern, die zur Aus- oder Weiterbildung in der Bundesrepublik leben, vom Zuzug ausgeschlossen werden. Bei Eheschließungen soll künftig gelten, daß ein Ehepartner mindestens 18 Jahre alt, mindestens 8 Jahre in der Bundesrepublik leben und mindestens 1 Jahr verheiratet sein muß, ehe er seinen Partner in die Bundesrepublik holen kann. Diese Maßnahmen werden von kirchlichen Stellen fast ausnahmslos als ausländerfeindlich bezeichnet. Sind aber nicht tatsächlich Probleme entstanden, die Maßnahmen auch gesetzgeberischer Art nötig machen?

Pölzl: Der Staat hat in den 27 Jahren seit der ersten Anwerbung von ausländischen Arbeitskräften in Deutschland zu keiner Zeit ein schlüssiges Ausländerkonzept mit einer langfristigen gesellschaftspolitischen Perspektive für die Ausländer geboten. Das Ausländerproblem wurde vor kurzem ausschließlich unter dem Stichwort „Ausländerbeschäftigung" als ein Problem des Arbeitsmarktes behandelt und je entsprechend von Situation zu Situation nach öffentlich vertretbaren Lösungen gesucht. Arbeitsimigration, wenn sie unter menschenwürdigen Bedingun-

gen erfolgen soll, bringt unbestreitbar für alle Beteiligten große Schwierigkeiten mit sich. Die Kirchen und die Wohlfahrtsverbände, aber auch andere Institutionen wie der Deutsche Städtetag, haben immer wieder darauf hingewiesen, daß eine Integrationspolitik mit den Ausländern so lange nicht gelingen kann, solange die Anwesenheit der Ausländer nicht in ein gesellschaftspolitisches Gesamtkonzept eingebunden wird und den Ausländern nicht das Angebot und die Sicherheit für eine überschaubare längerfristige Lebensplanung gegeben wird. Die am 2. Dezember 1981 vom Kabinett beschlossenen neuen Maßnahmen zielen eigentlich nur auf eine bestimmte Bevölkerungsgruppe, genauer gesagt, die Türken. Aber sie verunsichern alle Ausländer, weil z. B. der Spanier, auch wenn er bereits lange in der Bundesrepublik ist, in die gleiche ausländerrechtliche Situation gestellt wird wie der Türke. Wenn also ein in Deutschland aufgewachsener Spanier ein Mädchen aus der Heimat seiner Eltern heiraten will, dann unterliegt er genau der gleichen Bestimmung bezüglich der Wartezeit ohne Unterschied in der Gesamtsituation.

„Die erste Generation kann man zweifellos nicht mehr auf einen Integrationskurs im Vollsinn bringen"

HK: Liegt ein Problem nicht darin, daß die Zahl der Spanier und der Portugiesen in den letzten Jahren ja eher rückläufig war, während die Zahl der Türken immer noch im Ansteigen begriffen ist?

Pölzl: Die Zahl der Spanier und Portugiesen ist vor allem deswegen rückläufig, weil der deutsche Staat mit dem Anwerbestop eine Sperrklinke eingerichtet hat, d. h., wer da war, durfte dableiben, wer aber zurückgeht, kommt in die Bundesrepublik Deutschland nicht mehr herein. Die Spanier und Portugiesen sind nach der Änderung des politischen Systems in ihren Ländern verstärkt zurückgekehrt in der Erwartung, auch wirtschaftlich in der Heimat nun Fuß fassen zu können. Die Sozialarbeiter im Sozialdienst des Deutschen Caritasverbandes für ausländische Mitbürger berichten allerdings, daß viele Spanier und Portugiesen, die voll Hoffnung in die Heimat gegangen sind, gerne wieder in der Bundesrepublik arbeiten würden. Die Türken dagegen sagten sich: Wir bleiben auf jeden Fall.

HK: Eine ausgedehnte Einwanderung von Fremden aus Kulturkreisen mit starken Anpassungsschwierigkeiten kann aber doch in niemandes Interesse sein. Wären nicht auch Reglementierungen denkbar, die letztlich den Ausländern selbst zugute kommen?

Pölzl: Sicher sind solche Lösungen denkbar, vor allem müssen die ausländerrechtlichen und gesellschaftspolitischen Rahmenbedingungen für die Ausländer klar und eindeutig gefaßt werden im Sinne eines aktiven Integrationsangebotes an die Ausländer. Hierzu könnte beispielsweise auch eine Einbürgerungserleichterung zählen. Wenn der Staat allerdings mit dem Ziel restriktiver Ausländerpolitik bei der Familie ansetzt, dann ist dies aus der Sicht des Deutschen Caritasverbandes und auch im Hinblick auf die zahlreichen Äußerungen der Katholischen und Evangelischen Kirche gesamtgesellschaftlich gesehen eindeutig ein falscher Weg. Vor allem muß dabei bedacht werden, welchen ungleich höheren Stellenwert die Familie für die Persönlichkeitsstabilisierung bei den Ausländern hat. Der richtigere Weg scheint mir, die Eigenverantwortung der Familie hinsichtlich der zukünftigen Lebensplanung ihrer Kinder gezielt zu stärken, nicht jedoch das Zusammenwachsen der Familie zu erschweren und noch vor dem Volljährigwerden der Kinder in elementares Elternrecht einzugreifen.

HK: Aber es handelt sich bei der Familienzusammenführung doch um recht erhebliche Quanitäten, denn man rechnet ja mit 700 000 Angehörigen allein bei den Türken, die berechtigt wären, ihren Verwandten in die Bundesrepublik zu folgen.

Pölzl: Das halte ich für eine typische Form, wie man bei Leuten, die keine genaue Kenntnis haben, Angst entwickelt. Es wird ein Potential an die Wand gemalt, von dem man mit Sicherheit weiß, daß gar nicht alle kommen. Eine Repräsentativuntersuchung '80 zur Situation der ausländischen Arbeitnehmer und ihrer Familienangehörigen in der Bundesrepublik Deutschland, die vom Bundesminister für Arbeit und Sozialordnung in Auftrag gegeben worden ist, bringt als Ergebnis, daß von den 34,2% noch im Herkunftsland lebenden Kindern verheirateter Ausländer (Türken 35%) nur noch 18,5% (Türken 25,6%) in die Bundesrepublik nachzuholen als Wunsch besteht. – Insgesamt haben noch 85,7% der Ausländer (Türken 81,3%) Angehörige im Herkunftsland. Bei 88% der Familienangehörigen handelt es sich weder um Ehegatten noch um Kinder. Ein Nachzugswunsch besteht für 41,7% der Familienangehörigen, davon 25,9% Ehegatten und Kinder sowie 74,1% sonstige Familienangehörige. Das heißt, die Berechtigung allein zum Nachzug bedeutet noch nicht die totale Realisierung.

HK: Ist das eigentliche Problem nicht die zu geringe Integrationsbereitschaft der bereits in der Bundesrepublik lebenden Türken? Nach einer Untersuchung des türkischen Psychologen Safa Bostanci leben die deutschen Türken in einer „importierten türkischen Welt", in „Gettos mit typischem Milieu". Nur 5 Prozent von ihnen, so Bostanci, könnten sich vorstellen, die deutsche Staatsbürgerschaft zu erwerben, 78 Prozent hätten nie einen Deutschkurs besucht, und nur jeder vierte könne mit seinen Deutschkenntnissen „selbst zurechtkommen". Anderseits aber erklärten 25 Prozent der befragten Türken, sie wollten nie wieder in die Türkei zurück, 70 Prozent von ihnen wollten „jedenfalls noch länger als fünf Jahre bleiben".

Pölzl: Es kommt darauf an, woran Sie die sogenannte Integrationsfähigkeit messen. Sicher ist, daß die türkische Volksgruppe zu den Integrations*willigsten* gehört. Gerade deshalb nehmen Betriebe sogar sehr gern Türken als Mitarbeiter, weil sie als gewissenhaft und auch sehr an-

passungsfähig gelten. Auf den Hinweis, daß sie keine Sprachkurse besuchen, muß zurückgefragt werden, ob ihnen überhaupt Sprachkurse in ausreichender Zahl angeboten worden sind. Außerdem fragen Ausländer, welcher Sinn in der Mühe deutscher Sprachkurse liegen soll, wenn ihnen keine Zukunft in diesem Land gesichert ist. Die erste Generation der ausländischen Arbeitnehmer kann man zweifellos nicht mehr auf einen Integrationskurs im Vollsinn bringen. So lautet ja auch das alte Sprichwort, das die Auswanderer immer begleitet hat: Für die erste Generation Tod, für die zweite Generation Not und erst für die dritte Generation Brot.

HK: Aber Sie können nicht bestreiten, daß die Integrationsschwierigkeiten bei den Türken aus kulturellen und religiösen Gründen ungleich größer sind als z. B. bei Italienern und Spaniern?

Pölzl: Sicher hat die türkische Volksgruppe ihre spezifischen Probleme, weil der Islam nicht nur die religiöse Lebensform, sondern auch das tägliche Leben prägt und es deutlich von unserer westlichen Lebensart unterscheidet. Aber mangelnde Anpassung kann ihnen erst dann zur Last gelegt werden, wenn ihnen vorher auch ein Angebot unterbreitet wurde, nach dem sie im Falle ihrer Anpassung eine langfristig gesicherte Perspektive für ihre Lebensplanung finden könnten. Eine Reduzierung der Gettobildung liegt sicher in allseitigem Interesse. Allerdings muß doch berücksichtigt werden, daß die Gettobildung primär nicht den Ausländern anzulasten ist. Die sog. Gettos liegen meist in den Sanierungsgebieten der Städte. Das sind die Plätze, wo die Deutschen ausgezogen sind. Sicher häufig auch deshalb, weil viele Ausländer da wohnten. Aber am Anfang stand hinter diesem Auszug der Deutschen vor allem der Wunsch, am Stadtrand zu leben und nicht mehr in der unwirtlichen Innenstadt. Auch Fehlentwicklungen in der sog. innerstädtischen Sanierungspolitik haben nicht selten ihren Teil zu dieser Gettobildung beigetragen.

„Der Staat erlaubt sich hier einen massiven Eingriff in Elternrechte"

HK: Wie Sie vorhin bereits sagten, zielen die Regelungen der jüngsten Vergangenheit ja nicht nur auf die ausländischen Arbeitnehmer ab, sondern vor allem auch auf die besonders im Jahr 1980 sprunghaft – von 51 000 im Vorjahr auf 107 000 – angestiegene Zahl von Asylbewerbern. War hier nicht eine Eindämmung im Interesse der Bewerber, die ja zum größten Teil aus sehr schwer integrierbaren Volksgruppen stammen, wirklich geboten?

Pölzl: Das Asylrecht ist im Grundgesetz verankert, also muß Priorität darin liegen, möglichst schnell ein Verfahren zu finden, das rasche Erkenntnisse darüber ermöglicht, wer wirklich politisch verfolgt ist und wer nicht, nicht aber einfach zu fordern, den „Asylantenstrom" einzudämmen. Das ist erstens psychologisch falsch, denn mit den Begriffen „Strom" und „Flut" wird wiederum eine Angstfigur an die Wand geworfen, die rationale Lösungen verhindert. Zweitens ist es sachlich nicht richtig, weil es die Inanspruchnahme des Asylrechts in einem Ausmaß erscheinen läßt, wie dies gar nicht zutrifft. Da gibt es keine „Flut" und keinen „Strom". Seit Mitte der fünfziger Jahre gab es unter ca. 350 000 Asylsuchenden in der Bundesrepublik Deutschland nur 50 000 Anerkennungen auf Asylrecht; von diesen Asylanten leben, soweit man das verfolgen kann, jetzt etwa noch 35 000 in der Bundesrepublik Deutschland. Es ist beschämend, daß in der Öffentlichkeit bereits über eine Änderung des im Grundgesetz verankerten Asylrechts laut nachgedacht wird.

HK: Man hört aber auch von manchen Politikern die Begründung, neue Gesetze seien allein schon deswegen notwendig, weil es gilt, die latente oder verhandene Fremdenfeindlichkeit der bundesrepublikanischen Bevölkerung abzubauen.

Pölzl: Ich gehe davon aus, daß ein Stück Fremdenfurcht in allen Gesellschaften latent vorhanden ist und daß sie quer durch alle Bevölkerungsgruppen geht; da wird sich auch die Kirche nicht ausnehmen können. Aber legitimiert wird sie erst durch öffentliche und undifferenzierte Äußerungen von politisch Verantwortlichen, wie dies in den vergangenen Monaten von seiten aller Parteien zu beobachten war. Die öffentliche Diskussion wird mit einer Ausdauer und Breite geführt, über die man sich nur wundern kann und wie man sie sich für wichtigere politische Fragen in der Bundesrepublik Deutschland nicht selten wünschen würde. Es werden Beschlüsse gefaßt, um Mißbräuche im Ausländerrecht und im Asylrecht abzustellen, aber in der Öffentlichkeit werden sie dargestellt als eine „Begrenzungspolitik". Der normale Zeitungsleser, der sich mit solchen Fragen nicht im Detail befaßt, muß zwangsläufig immer wieder den Eindruck gewinnen: „Aha, wir haben zu viele Ausländer!"

HK: Als eine Art „magische Schwelle" wird in die Diskussion immer wieder die 10-Prozent-Grenze eingebracht, die voraussichtlich im Jahre 1990 erreicht sein soll ...

Pölzl: Das ist m. E. eine politische oder persönliche Entscheidung, wenn jemand sagt, daß ein Volk mit mehr als 10% Ausländern nicht mehr seine eigene Identität leben könne. Wenn man beobachtet, wie auch in Ballungszentren mit einem erheblich höheren Ausländeranteil als die genannten 10% ein gutes Zusammenleben zwischen Deutschen und Ausländern möglich ist, auch wenn dabei spezifische Probleme auftreten, dann wird die fragwürdige Willkürlichkeit dieser sogenannten Schwelle deutlich. Im Gegenzug müßten sich die Vertreter einer solchen politischen Entscheidung auch die Frage stellen, wovon die deutsche Bevölkerung künftig leben will. Wer bringt eigentlich künftig die Beiträge für die Rentenversicherung auf, wer zahlt Arbeitslosenversicherung, wenn die gesamte Alterspyramide der deutschen Bevölkerung sich verschiebt? Diese Aspekte werden von den Meinungsmachern in der Diskussion völlig verdrängt. Ein weiterer Kernpunkt der ganzen Auseinandersetzung scheint mir

heute darin zu liegen, daß die deutsche Bevölkerung auf die Auswirkungen der EG-Verträge gar nicht bewußt genug hingewiesen und vorbereitet wurde. Mit einem gemeinsamen Europa im Blick auf die Zukunft darf man in der Bundesrepublik Deutschland, die eine zentrale Lage in Europa einnimmt, die Ausländer nicht mehr als Schreck an die Wand malen, sondern man muß sich sagen, das wird mein künftiger Nachbar und mit dem muß ich leben, wir müssen miteinander leben und gemeinsam miteinander unsere Zukunft gestalten.

HK: Ist es aber nicht auch so, daß das Gastland, in unserem Fall also die Bundesrepublik, ein gewisses Recht auf Anpassung und sicher auch ein berechtigtes Interesse, zumindest an einer Reduzierung der Gettobildung hat?

Pölzl: Von den Ausländern ist in einer erstaunlichen Form eine Anpassungsleistung an den deutschen Lebensstil erbracht worden. Wir müssen immer im Blick behalten, daß die Mehrzahl der Ausländer aus ländlichen Gebieten kommt, und sie kommen hierher in eine hochindustrialisierte Gesellschaft. Oft sind sie nicht einmal in ihrer eigenen Muttersprache ausreichend gebildet. Nun muß sich auch das Gastland fragen, was es selbst an Anpassungsleistung erbracht hat. Denn wo Minderheiten gezielt angeworben werden, um für den Wohlstand der Mehrheit mitzuarbeiten, da erfordert dies sicher auch eine Anpassung von seiten der Mehrheitsbevölkerung. Die Kirchen und die Wohlfahrtsverbände haben immer wieder betont, daß die notwendige soziale Integration ein wechselseitiger Prozeß ist, der von beiden Seiten geleistet werden muß.

HK: Anderseits scheint es aber doch wirklich wenig sinnvoll, 16- oder 17jährige Kinder, deren Sozialisationsprozeß vollständig im Heimatland abgelaufen ist und die der deutschen Sprache nicht mächtig sind, noch in die Bundesrepublik nachzuholen. Wo sehen Sie also Ansatzpunkte für eine Kritik am Kabinettsbeschluß, und wo sehen Sie die Möglichkeit zur Entwicklung von Härtefällen gegeben?

Pölzl: Bisher lagen die Ansätze zur Regulierung der Ausländersituation in der Bundesrepbulik Deutschland im Ausländerrecht und in der Arbeitsgesetzgebung mit dem Instrumentarium von Aufenthalts- und Arbeitserlaubnis. Mit dem Kabinettsbeschluß im November 1981 ist hier eine Wende eingetreten. Heute wird sogar die Familienpolitik benutzt, um eine restriktive Ausländerpolitik durchführen zu können. Der Staat erlaubt sich hier einen massiven Eingriff in Elternrechte. Die Gerichte werden hierzu sicherlich noch einiges zu klären haben. Wenn nun Kinder mit 16 und 17 Jahren aus dem Herkunftsland nicht mehr zur Familie in die Bundesrepublik nachgeholt werden können mit der Begründung, daß sie in diesem Alter nicht mehr integrationsfähig seien, weil sie auch die bildungsmäßigen Voraussetzungen für ein Leben in der Bundesrepublik nicht mehr erwerben könnten, so klingt das ja sehr plausibel. Im Sinne einer familienstützenden Politik wäre es m. E. jedoch besser, solchen Entscheidungen gezielt in der Verantwortung der Eltern zu belassen.

HK: Scheitert eine vernünftige Familienzusammenführung aber vielfach nicht schon an den Wohnverhältnissen?

Pölzl: Da gibt es die an und für sich vernünftige Vorstellung, die Ausländer sollten in der Bundesrepublik einen Wohnstandard leben, der ungefähr dem deutschen entspricht. Die Begründung hierfür ist einleuchtend, weil man in Deutschland keine Slums entstehen lassen möchte. In der Praxis bedeutet das aber, daß zunächst jeder Ausländer zu einem Wohnraumnachweis verpflichtet wird, was keinem deutschen Bürger zugemutet wird. Darüber hinaus gibt es unterschiedlich in der Praxis ganz erhebliche Verschärfungen, wenn z. B. nach dem Erlaß von Baden-Württemberg ein Wohnraum für die ganze Familie nachgewiesen werden muß, auch wenn ein Teil der Familie im Herkunftsland bleibt. Wollen also beispielsweise Eltern mit drei Kindern in der Bundesrepublik leben und ihre drei anderen Kinder bei Verwandten im Herkunftsland lassen, dann muß trotzdem für die gesamte achtköpfige Familie ein Wohnraum entsprechend der Norm beschafft und nachgewiesen werden. Der Negativeffekt einer solchen Regelung läßt sich in diesem Fall leicht erahnen, wenn man an das knappe Angebot auf dem Wohnungsmarkt denkt und dazu noch an die ablehnende Haltung deutscher Vermieter gegenüber ausländischen Mietern.

„Die Ausländerpastoral in der Ortskirche hat praktisch zu einer nationalen Nebenkirche geführt"

HK: Nicht selten ist deshalb auch davon die Rede, daß gerade die Wohnraumnorm, aber auch die Ehe- und Altersbestimmungen mit einem lebhaften Nachweisschwindel umgangen werden ...

Pölzl: Wenn Sie das so behaupten, haben Sie dafür auch zahlenmäßige Beweise? Von verschiedenen Sachen wird so gesprochen, ohne daß man auf Rückfragen exakte Angaben erhält. So ist es auch mit den vielzitierten „Scheinehen": Wenn man einmal nachfragt, wie viele das eigentlich sind, dann erfährt man eine ganz minimale Zahl. An einem eindrucksvolleren Beispiel möchte ich kurz darstellen, wie bei uns über Ausländer gedacht, empfunden und gehandelt wird: Eine Ausländerin kommt in eine Beratungsstelle für Mütter in Not- und Konfliktsituationen. Zunächst wollte sie das Kind abtreiben, aber sie entscheidet sich dann doch dafür, das Kind anzunehmen. Das Kind kommt auf die Welt, und 14 Tage später flattert der Ausländerfamilie die Ausweisungsverfügung ins Haus mit dem Hinweis, daß wegen der zusätzlichen Person in der Familie die Wohnraumnorm nun nicht mehr erfüllt sei. Aufgrund der Intervention des Ausländersozialdienstes der Caritas wurde die Ausweisungsverfügung dann wieder zurückgenommen. Dennoch fragt man sich, womit der ausführende Beamte ein solches Amtshandeln rechtfertigt: Hat er nichts gedacht und nur die Verordnung

nach dem Buchstaben im Abzählen der Familienmitglieder gesehen – die Ausweisung einer Familie ist aber doch nicht eine Bagatelle –, oder hat er doch etwas gedacht?

HK: Das ZdK fordert angesichts der gegenwärtigen Ausländersituation in einer aktuellen Stellungnahme mehr als „moralische Appelle". Was können kirchliche Stellen hier tun, und wo können von der Kirche her bewußtseinsprägende, Vorurteile abbauende und Verständnis weckende Impulse gegeben werden, die auch über die karitative Arbeit hinausgehen?

Pölzl: Die Kirche muß vor allem ihre prophetische Funktion wahrnehmen und als Anwalt für die Armen eintreten, wie es die Synode der Deutschen Bistümer in ihrem Beschluß sehr klar festgelegt hat. Dabei hat sie zunächst einmal die Möglichkeiten und die Chance – und das sehe ich eigentlich auch als ihre ganz große Aufgabe an –, in ihrem eigenen Bereich für eine „Klimaverbesserung" gegenüber den Ausländern zu sorgen und ihren Gläubigen in Erinnerung zu rufen, was als Gottesweisung dem Volk Israel gesagt worden ist: „Der Fremde soll unter euch leben wie ein Einheimischer." Man muß beachten, daß der Fremde damals der Nichtisraelit war, also der nicht Jahwe-Gläubige. In unserer Situation wären das analog etwa die Moslems. Die Kirche kann durch ihren Bischof, durch die Dekane und die Priester zunächst einmal „das eigene Haus bestellen", wenn ich diese Formulierung gebrauchen darf. Sie kann und sie muß sich zur Situation der Ausländer äußern, auch wenn sie dadurch den Widerspruch bei ihren eigenen Gläubigen erfährt. Die Kirche darf in solchen Situationen nicht durch Schweigen sich zum Komplizen der Ausländerfurcht oder gar der Ausländerfeindlichkeit machen.

HK: Wie könnte das in den Gemeinden angesichts der durch die Synode vorgegebenen Empfehlungen für die Ausländerpastoral konkret aussehen?

Pölzl: Es stellt sich die Frage, ob man nicht unter kurzfristigen Aspekten institutionell falsche Wege eingeschlagen hat mit der Ausländerpastoral, die in der jetzigen Form zwar vom Synodenbeschluß konzipiert, aber als eine Übergangslösung verstanden worden war. In der heutigen Form hat diese Ausländerpastoral in der Ortskirche praktisch zu einer nationalen Nebenkirche geführt, so daß auch dort, wo von deutschen Pfarrgemeinden durchaus Bereitschaft besteht, die Ausländer miteinzubeziehen, diese nicht mehr in Erscheinung treten, weil sie eben ihre eigenen Gottesdienste haben, wodurch allerdings auch der deutsche Pfarrer entlastet wird. Nach meinem persönlichen Eindruck ist diese nationale Nebenkirche ein Hindernis für verschiedene Begegnungsmöglichkeiten innerhalb der Ortskirche. Ich war schon immer der Meinung, daß in Gebieten, wo ein bestimmter Ausländeranteil wohnt, es ganz selbstverständlich sein sollte, daß z. B. der Hauptgottesdienst am Sonntag auch einmal in der Sprache der Katholiken nichtdeutscher Muttersprache gehalten wird, also in italienischer, spanischer, portugiesischer oder kroatischer Sprache.

„Die Prioritäten auch innerkirchlich überdenken"

HK: Wäre damit nicht mancher Geistliche angesichts der ohnehin schon gegebenen Heterogenität seiner Gemeinde – aber auch aufgrund seiner eigenen pastoralen Ausbildung – überfordert?

Pölzl: Diese Frage ist ja auf vielen Katholikentagen schon besprochen worden. Sicher müßte man heute in der deutschen Ortskirche zumindest dafür sorgen, daß immer ein Teil der Theologen eine Fremdsprache der verschiedenen katholischen Nationalitätengruppen in unserem Land dazulernt. Man sollte die Priesteramtskandidaten, ähnlich wie man sie heute ein Diakonatsjahr innerhalb Deutschlands absolvieren läßt, vielleicht für ein Jahr beispielsweise nach Spanien schicken, so daß sie sehen und erfahren können, wie Spanier in ihrer Heimat leben und wie sie Kirche empfinden und erfahren. Dazu gehört auch, daß man die Ausländerpastoral, also die Pastoral mit Gemeinden, in denen ein großer Anteil von Katholiken nichtdeutscher Muttersprache lebt, systematisch in das Curriculum der Pastoraltheologie einbaut. Der angehende Geistliche muß sich in der Pastoralausbildung wenigstens theoretisch einmal auseinandersetzen mit dem, was ihn erwartet, wenn er in eine Pfarrgemeinde kommt, wo ein Großteil der Mitglieder der Pfarrei Katholiken nichtdeutscher Muttersprache sind, die ja nach dem Kirchenrecht eindeutig der deutschen Ortsgemeinde zugeordnet sind. Schließlich hat ja auch die Synode eine Reihe von Anordnungen getroffen und Empfehlungen gegeben, wo von katholischer Seite, vor allem aber innerhalb der Pfarrgemeinde, ein Beitrag zu innerkirchlicher „Klimaveränderung" gegenüber Ausländern geleistet werden kann.

HK: Sie plädieren also nicht nur für eine intensivere Beschäftigung mit den Ausländern auf allen Ebenen des kirchlichen Wirkens, sondern für verstärkte Bemühungen im personalen Bereich?

Pölzl: Ja, nach meinen Kenntnissen ist z. B. das Modell des Ausländerreferenten bisher nur in einer Diözese voll realisiert, in einer zweiten Diözese betreut der Ausländerreferent noch eine kleinere Pfarrgemeinde. In allen anderen Diözesen haben die Referenten für die Ausländerpastoral eine Reihe von anderen Aufgaben wahrzunehmen, so daß sie sich mit der Ausländersituation leider nur beschränkt befassen können. Ich meine, wenn Politiker in hoher verantwortlicher Position sagen, daß die Ausländerproblematik im nächsten Jahrzehnt *das* gesellschaftliche Problem schlechthin werden wird, dann muß man wohl auch die Prioritäten innerkirchlich überdenken und gegebenenfalls neu ordnen und in Konsequenz einen möglichst qualifizierten Mann mit einer solchen Aufgabe betrauen, damit die Kirche ihren Beitrag erbringen kann. Insofern, meine ich, kann von der Kirche Entscheidendes beigetragen werden, und zwar gerade dort, wo es darum geht, Deutsche und Ausländer in ein Verhältnis des Miteinander zu bringen.

Frieden: Gottes Geschenk, den Menschen anvertraut

Botschaft Johannes Pauls II. zum Weltfriedenstag

In der Ausgabe vom 21./22. Dezember 1981 veröffentlichte der „Osservatore Romano" die vom 8. Dezember datierte Botschaft des Papstes zum diesjährigen Weltfriedenstag. Im Gegensatz zu früheren päpstlichen Dokumenten zum gleichen Thema bemüht sich der Papst in diesem Dokument um eine besonders unter theologisch-anthropologischen Gesichtspunkten stärker systematisierte Darstellung des Friedens als Begriff, Wirklichkeit und Aufgabe. Der hier abgedruckte Wortlaut entspricht der von der Deutschen Bischofskonferenz verbreiteten römischen deutschen Übersetzung.

An euch Jugendliche, die ihr morgen die großen Entscheidungen dieser Welt treffen werdet, an euch Männer und Frauen, die ihr heute Verantwortung für das Leben der Gesellschaft habt, an die Familien und Erzieher, an die einzelnen und an Gemeinschaften, an die Staatsoberhäupter und Regierungen, an euch alle richte ich diese Botschaft am Beginn des Jahres 1982. Ich lade euch ein, zusammen mit mir über das Thema dieses neuen Weltfriedenstages nachzudenken: Frieden, Gottes Geschenk, den Menschen anvertraut.

1. Diese Wahrheit stellt sich uns immer dann vor Augen, wenn wir unseren persönlichen Einsatz bestimmen und Entscheidungen hierzu treffen wollen. Diese Wahrheit spricht die ganze Menschheit an, alle Männer und Frauen, die sich füreinander und alle gemeinsam für die Welt verantwortlich wissen.
Schon am Ende des Ersten Weltkrieges hat mein Vorgänger Papst Benedikt XV. diesem Thema eine Enzyklika gewidmet. Erfreut über die Einstellung der Kämpfe, hielt er es jedoch für unbedingt notwendig, Haß und Feindschaft in einer von gegenseitiger Liebe beseelten Versöhnung zu überwinden. Darum begann er seine Enzyklika mit folgenden Worten: „Frieden, *dieses herrliche Gottesgeschenk,* das, wie Augustinus sagt, ‚unter den vergänglichen Gütern dieser Erde das feinste ist, von dem man sprechen, das ersehnteste, das man sich wünschen, das beste, das man finden kann' (De Civ. Dei, 1, XIX, c. XI)" (Enzyklika „Pacem Dei munus": AAS 12 [1920] 209).

Friedensbemühungen in einer zerrissenen Welt

2. Seitdem mußten meine Vorgänger diese Wahrheit oft in Erinnerung rufen bei ihrem stetigen Bemühen, zum Frieden zu erziehen und zu ermutigen, für einen dauerhaften Frieden zu arbeiten. Heute ist der Frieden in der ganzen Welt eine vorrangige Sorge geworden, und dies nicht nur für jene, die für das Geschick der Völker Verantwortung tragen, sondern vor allem für weite Teile der Bevölkerung und unzählige einzelne Menschen, die es sich hochherzig und unbeirrbar zur Aufgabe stellen, eine Friedensmentalität zu schaffen und zwischen den Völkern und Nationen einen wahrhaften Frieden zu errichten. Dies ist gewiß eine ermutigende Tatsache. Aber es läßt sich nicht verbergen, daß trotz der Anstrengungen, die von allen Männern und Frauen guten Willens unternommen werden, *weiterhin schwere Bedrohungen über dem Frieden in der Welt liegen.* Darunter finden sich einige in Form von Streitigkeiten im Innern mehrerer Nationen; andere entstammen den tiefreichenden und starken Spannungen zwischen den Nationen und den einander entgegengesetzten Machtblöcken innerhalb der Weltgemeinschaft.
Die verschiedenen Frontstellungen, deren Zeugen wir heute sind, unterscheiden sich gewiß von jenen, die wir aus der Geschichte kennen, durch einige neue Merkmale. Zunächst nimmt man ihren *globalen* Charakter wahr: Selbst ein örtlich begrenzter Konflikt ist häufig Ausdruck von Spannungen, die anderswo in der Welt ihren Ursprung haben. Ebenso geschieht es oft, daß sich ein Konflikt noch weit entfernt vom Ort seines Ausbruchs tief auswirkt. Weiterhin kann man von einem *totalen* Charakter sprechen: Die heutigen Spannungen mobilisieren alle Kräfte der Völker; außerdem finden die Suche nach dem eigenen Profit und sogar die feindselige Gesinnung selbst heute ihren Ausdruck ebenso in der Führung des ökonomischen Lebens oder in der technischen Anwendung der Wissenschaften wie auch im Gebrauch der Massenmedien oder im militärischen Bereich. Schließlich muß man den *radikalen* Charakter hervorheben: Der Einsatz bei diesen Konflikten ist das Überleben der gesamten Menschheit wegen der ungeheuren Zerstörungsgewalt der heutigen Waffenarsenale.
Während viele Faktoren die Einheit der Menschheitsfamilie fördern könnten, erscheint diese somit als eine zerrissene Welt, in der die Aufspaltungen in Ost und West, in Nord und Süd, in Freund und Feind stärker sind als die einigenden Kräfte.

Ein Grundproblem

3. Die Ursachen dieser Situation sind selbstverständlich vielfältig und liegen in unterschiedlichen Bereichen. Die *politischen Ursachen* sind natürlich leichter zu erkennen.

Einzelne Gruppen mißbrauchen ihre Macht, um ganze Völker zu beherrschen. Getrieben vom ungezügelten Verlangen nach Ausdehnung, gelangen bestimmte Nationen dahin, ihren Wohlstand ohne Rücksicht, das heißt auf Kosten des Glücks der anderen, aufzubauen. Ein zügelloser Nationalismus läßt so Pläne für eine Vorherrschaft entstehen, in deren Rahmen die Beziehungen zu den anderen Nationen als eine unerbittliche Alternative erscheinen: entweder Unterwerfung und Abhängigkeit oder Konkurrenzkampf und Feindseligkeit. Eine tieferreichende Analyse enthüllt als Ursache dieser Situation die Anwendung gewisser geistiger Konzepte und *Ideologien,* die den Anspruch erheben, das einziggültige Fundament der Wahrheit über den Menschen, sein soziales Leben und seine Geschichte zu bieten.
Vor dem Dilemma „Krieg oder Frieden" sieht sich der Mensch also konfrontiert mit sich selbst, seinem Wesen, dem Entwurf seines persönlichen wie gemeinschaftlichen Lebens, dem Umgang mit seiner Freiheit. Sollen die Beziehungen zwischen den Menschen wirklich unerbittlich verlaufen im Zeichen von Unverständnis und gnadenlosem Gegeneinander auf Grund irgendeiner schicksalhaften Gesetzmäßigkeit menschlicher Existenz? Oder haben die Menschen nicht vielmehr die besondere Berufung – im Unterschied zu den Tieren, die sich untereinander nach dem Gesetz des Dschungels bekämpfen – und die grundsätzliche Möglichkeit, mit ihresgleichen in friedlichen Beziehungen zu leben und sich miteinander an der Gestaltung von Kultur, Gesellschaft und Geschichte zu beteiligen? Wenn der Mensch sich die Frage nach dem Frieden stellt, führt ihn dies letztlich zur Frage nach dem Sinn und den Bedingungen seiner eigenen Existenz als einzelner und in Gemeinschaft.

Der Frieden, ein Geschenk Gottes

4. Der Frieden ist nicht so sehr ein oberflächlicher Ausgleich unterschiedlicher materieller Interessen – der damit in den Bereich der Quantität, der Sachen, gehörte –, sondern im Kern seiner Wirklichkeit vielmehr ein Wert aus dem wesentlich menschlichen Bereich, nämlich des Menschen selbst, und darum von geistiger, sittlicher Art, eine Frucht aus Wahrheit und Tugend. Der Frieden entsteht aus dem Zusammenwirken von Menschen mit freiem Willen, die durch ihren Verstand auf das Gemeinwohl hingelenkt werden, das in Wahrheit, Gerechtigkeit und Liebe erreicht werden soll. Diese *geistige, sittliche Ordnung* stützt sich gerade auf die Gewissensentscheidung von Menschen, den Einklang ihrer wechselseitigen Beziehungen zu suchen, und dies unter Beachtung der Gerechtigkeit für alle und darum auch der grundlegenden Menschenrechte, die mit jeder Person zutiefst verbunden sind. Es ist nicht ersichtlich, wie eine solche moralische Ordnung von Gott absehen könnte, dem Urquell des Seins, der grundlegenden Wahrheit und dem höchsten Gut.
Schon in diesem Sinne kommt der Frieden von Gott als seinem *Fundament:* er ist ein Geschenk Gottes. Indem sich der Mensch die Reichtümer und Güter des Universums kraft seiner geistigen Begabung erarbeitet und aneignet – und gerade um ihretwegen sind oft Konflikte und Kriege entstanden –, „steht (er) vor der Tatsache, daß er zu allererst von seiten der Natur und letzten Endes von seiten des Schöpfers beschenkt wird" (Enzyklika „Laborem exercens", 12). Gott ist aber nicht nur derjenige, der den Menschen die *Schöpfung anvertraut,* damit sie diese in solidarischer Weise verwalten und entwickeln, zum Besten aller Menschen ohne Diskrimination; er ist auch derjenige, der *dem Gewissen des Menschen jene Gesetze einprägt,* welche ihn verpflichten, auf vielfältige Art und Weise das Leben und die ganze Person seines Nächsten zu achten, der ja wie er selbst als Bild und Gleichnis Gottes geschaffen ist, so daß damit *Gott* alle diese grundlegenden Menschenrechte *garantiert.* Ja, Gott ist wirklich die Quelle des Friedens: Er ruft zum Frieden auf und garantiert ihn zugleich; er schenkt ihn als Frucht der Gerechtigkeit.
Darüber hinaus hilft Gott den Menschen, den Frieden zu verwirklichen oder ihn wiederzugewinnen. Denn der Mensch in seiner begrenzten Existenz, dem Irrtum und dem Bösen unterworfen, geht gleichsam nur tastend und mit vielen Schwierigkeiten auf die Suche nach dem Gut des Friedens. Sein Geist ist von Scheinwahrheiten verdunkelt, von falschen Gütern angezogen, von irrationalen und egoistischen Instinkten in die Irre geleitet. Von daher ergibt sich für ihn die Notwendigkeit, sich dem allesüberragenden Licht Gottes zu öffnen, das in sein Leben hereinstrahlt, es vom Irrtum reinigt und von aggressiven Leidenschaften befreit. Gott ist dem Herzen des Menschen nicht fern, der ihn um etwas bittet und die Gerechtigkeit zu erfüllen sucht; in einem stetigen, in Freiheit geführten Dialog zeigt Gott dem Menschen das Gut des Friedens als die Fülle der Lebensgemeinschaft mit ihm selbst und mit den Brüdern. In der Bibel begegnet das Wort „Frieden" häufig im Zusammenhang mit der Vorstellung von Wohlsein, Harmonie, Glück, Sicherheit, Eintracht, Heil, Gerechtigkeit sowie als das höchste Gut, das Gott, „der Herr des Friedens" (2 Thess 3, 15) bereits jetzt schenkt und in seiner Fülle verheißt: „Wie einen Strom leite ich den Frieden zu ihr (zur Stadt Jerusalem)" (Jes 66, 12).

Das Geschenk Gottes, den Menschen anvertraut

5. Wenn der Frieden ein Geschenk ist, so ist doch der Mensch keineswegs von der Verantwortung befreit, ihn zu suchen und sich zu allen Zeiten seiner Geschichte darum zu bemühen, ihn durch persönliche und gemeinschaftliche Anstrengungen zu erreichen. Der von Gott geschenkte Frieden ist daher immer auch eine Errungenschaft und Verwirklichung des Menschen; denn er wird ihm gegeben, um frei angenommen und durch seine schöpferischen Willensentscheidungen Schritt für Schritt verwirklicht zu werden. In ihrer Liebe zum Menschen läßt die göttliche Vorsehung diesen ihrerseits niemals im Stich, sondern drängt und führt ihn, selbst in den dunkel-

sten Stunden der Geschichte, in geheimnisvoller Weise auf den Weg des Friedens zurück. Gerade die Schwierigkeiten, Enttäuschungen und Tragödien in Vergangenheit und Gegenwart müssen als Lehren der Vorsehung betrachtet werden; und dem Menschen kommt es zu, daraus die nötige Weisheit zu ziehen, um neue, rationalere und mutigere Wege zum Aufbau des Friedens zu erschließen. Der Bezug auf die Wahrheit Gottes gibt dem Menschen das Ideal und die notwendigen Energien, um ungerechte Situationen zu überwinden, sich von Ideologien der Macht und Vorherrschaft zu befreien und den gemeinsamen Weg zur wahren universellen Brüderlichkeit aufzunehmen.

In der Treue zu Christus, der das „Evangelium des Friedens" verkündet und den Herzen Frieden geschenkt hat, indem er sie mit Gott versöhnte, haben *die Christen* – wie ich im letzten Teil dieser Botschaft weiter ausführen werde – noch entscheidendere Gründe, den Frieden als ein Geschenk Gottes zu betrachten und zugleich mutig zu seiner Errichtung in dieser Welt beizutragen, und dies in gleichem Maße, wie sie seine höchste Vollendung im Reiche Gottes ersehnen. Sie wissen sich dabei eingeladen, ihre Anstrengungen mit den Bemühungen der *Gläubigen anderer Religionen* zu vereinen, die unermüdlich Haß und Krieg anprangern und sich von unterschiedlichen Zugängen her für Gerechtigkeit und Frieden einsetzen.

Es war wichtig, zunächst diese hoffnungsvolle Vision der Menschheit auf den Frieden hin in ihren natürlichen Grundlagen zu betrachten und dabei die moralische Verantwortung als Antwort auf das Geschenk Gottes hervorzuheben. Dies alles erhellt und motiviert das Handeln der Menschen im Bereich der Information, der Studien und des praktischen Einsatzes zugunsten des Friedens, drei Bereiche, die ich nun mit einigen Beispielen veranschaulichen möchte.

Information

6. Der Weltfrieden hängt in einem gewissen Maß von einer besseren Kenntnis ab, die die Menschen und Völker voneinander haben sollten. Diese Kenntnis ist natürlich bedingt durch die Information und deren Qualität. Wer mit Liebe und Achtung vor dem Mitmenschen die Wahrheit sucht und verkündet, tut ein Werk des Friedens. Das gleiche tun alle, die sich darum mühen, Interesse zu wekken für die Werte der verschiedenen Kulturen, für das Eigenwesen der einzelnen Nationen, für den Reichtum an menschlichen Werten in jedem Volk. Ein Werk des Friedens tuen ferner jene, welche durch ihre Informationen weite Entfernungen überbrücken, so daß wir uns wirklich mitbetroffen fühlen vom Schicksal der Männer und Frauen, die weit entfernt von uns Opfer von Krieg oder Unrecht sind. Gewiß könnte eine Überhäufung mit solchen Informationen, vor allem wenn sie von Katastrophen berichten, für die uns jedes Fassungsvermögen fehlt, zu Gleichgültigkeit und Abgestumpftheit bei demjenigen führen, der bloßer Zuschauer bleibt, ohne jemals eine ihm mögliche Initiative zu ergreifen. Aber an sich ist die Rolle der Massenmedien hierbei durchaus positiv: Fortan ist jeder von uns aufgefordert, für alle seine Menschenbrüder der Nächste zu werden (vgl. Lk 10,29–37).

Gute Information hat auch einen direkten Einfluß auf Erziehung und politische Willensbildung. Wenn man will, daß die Jugendlichen für Friedensfragen aufgeschlossen seien und sich darauf vorbereiten, am Aufbau des Friedens mitzuwirken, müssen die Erziehungsprogramme der Information über die konkreten Situationen, wo der Frieden bedroht ist, und über die notwendigen Voraussetzungen zu seiner Förderung unbedingt einen bevorzugten Platz einräumen. Die Menschen in leitender Position werden ja mit ihren Kräften allein den Frieden nicht errichten können. Einen sicheren Frieden kann man nur erreichen, wenn unerschütterliche Entschiedenheit aller Menschen guten Willens dahintersteht. Die Männer und Frauen in leitender Stellung müssen von einer öffentlichen Meinung getragen und motiviert sein, die sie ermutigt und ihnen gegebenenfalls auch ihre Mißbilligung ausdrückt. Konsequenterweise muß es dann für die Regierungen auch normal sein, der Öffentlichkeit alles zu erklären, was Friedensfragen berührt.

Studien, die zur Errichtung des Friedens beitragen

7. Der Aufbau des Friedens hängt ebenso vom Fortschritt der entsprechenden Forschungen ab. Die wissenschaftlichen Studien über den Krieg und sein Wesen, über seine Ursachen, Mittel, Ziele und Einsätze enthalten zahlreiche Hinweise auf die Bedingungen des Friedens. Seitdem solche Untersuchungen die Beziehungen zwischen Krieg und Politik deutlich sichtbar machen, zeigen sie damit, daß zur Regelung von Konflikten die Zukunft eher der Verhandlung gehört als den Waffen.

Daraus ergibt sich, daß die Bedeutung des Rechts für die Erhaltung des Friedens zunehmen wird. Es war schon immer bekannt, wie in jedem Staat die Förderung der Gerechtigkeit und die Beachtung der Menschenrechte durch die Arbeit der *Juristen* breite Unterstützung fanden. Deren Bedeutung ist jedoch ebenso groß, wenn es darum geht, die gleichen Ziele auf internationaler Ebene zu verfolgen und hierfür die juristischen Instrumente zu verfeinern, die den Frieden errichten und erhalten sollen.

Seitdem jedoch die Sehnsucht nach Frieden den Menschen in seiner innersten Tiefe bewegt, hängen Fortschritte auf dem Weg des Friedens ebenso von den Untersuchungen der *Psychologen* und *Philosophen* ab. Gewiß umfaßt die Lehre vom Krieg bereits Studien über die menschliche Aggressivität, über Todesverlangen, über den Herdentrieb, der ganze Völker unerwartet lähmen kann. Es bleibt jedoch noch viel zu sagen über die Furcht des Menschen, seine Freiheit anzunehmen, über seine Unsicherheit vor sich selbst und vor anderen. Eine bessere Kenntnis der Lebensregungen, des Gefühls der Sympathie, der Bereitschaft zur Liebe und zum Teilen trägt

zweifellos dazu bei, die psychologischen Abläufe besser zu verstehen, die dem Frieden dienen.
Die Psychologie ist so aufgerufen, durch solche Studien die Reflexion der Philosophen zu erhellen und zu ergänzen. Diese haben sich seit jeher Fragen zu Krieg und Frieden gestellt. Immer hatte die Philosophie ihre besondere Verantwortung in diesem Bereich, und leider ist das Erbe jener berühmten Philosophen noch immer lebendig, die im Menschen „einen Wolf für den Menschen" gesehen haben und im Krieg eine Notwendigkeit der Geschichte. Es ist allerdings auch wahr, daß mehrere Philosophen das Fundament für einen dauerhaften, ja sogar ständigen Frieden gelegt haben, indem sie beispielsweise feste theoretische Grundlagen für das internationale Recht vorlegten.
Alle diese Bemühungen verdienen, aufgegriffen und vertieft zu werden; die Denker, die sich diesen Fragen widmen, können dabei den sehr reichen Beitrag einer Strömung heutiger Philosophie nützen, die dem Thema der Person eine überragende Bedeutung einräumt und in einzigartiger Weise dazu hilft, die Themen der Freiheit und der Verantwortung zu durchdringen. Die Reflexion über Menschenrechte, Gerechtigkeit und Frieden kann dort erhellende Hinweise finden.

Indirekte Aktion

8. Wenn die Förderung des Friedens in gewissem Sinne auf Information und Forschung angewiesen ist, so hängt sie doch vor allem von den Taten ab, die Menschen für dieses Ziel vollbringen. Bestimmte Formen der Aktion, wie sie hier gemeint sind, haben nur einen indirekten Bezug zum Frieden. Es wäre jedoch falsch, sie als nebensächlich anzusehen; denn, wie wir durch einige Beispiele kurz andeuten werden, bieten fast alle Bereiche menschlicher Aktivität unerwartete Gelegenheiten, den Frieden zu fördern.
Dies ist der Fall beim *kulturellen Austausch* im weitesten Sinn dieses Wortes. Alles, was den Menschen ermöglicht, sich durch künstlerische Initiativen besser kennenzulernen, beseitigt damit Barrieren. Dort, wo das Wort versagt und die Diplomatie eine unsichere Hilfe ist, können Musik und Malerei, Theater und Sport die Menschen einander näherbringen. Dasselbe gilt für die *wissenschaftliche Forschung:* Die Wissenschaft motiviert und versammelt eine universelle Gemeinschaft, bei der sich ohne Spaltung alle Menschen einfinden, die Wahrheit und Schönheit lieben. Wissenschaft und Kunst nehmen so in ihrem Bereich das Aufkommen einer universellen Friedensgemeinschaft vorweg.
Selbst die Welt der Wirtschaft ist dazu berufen, die Menschen zueinander zu bringen, indem sie ihnen ihre gegenseitige Abhängigkeit und Ergänzungsbedürftigkeit deutlich macht. Zweifellos schaffen wirtschaftliche Beziehungen oft ein Feld unerbittlicher Auseinandersetzung, gnadenloser Konkurrenz und manchmal sogar schamloser Ausbeutung. Aber sollte es nicht möglich sein, diese gleichen Beziehungen in solche des Dienstes, der Solidarität umzuwandeln und bereits dadurch eine der häufigsten Ursachen für Uneinigkeit zu entschärfen?

Gerechtigkeit und Frieden im Innern der Nationen

9. Wenn der Frieden die Sehnsucht aller Menschen sein muß, so ist doch seine konkrete Errichtung eine Aufgabe, die direkt und vornehmlich den *politischen Führern* zukommt. Unter diesem Gesichtspunkt ist der hauptsächliche Ort für den Aufbau des Friedens immer der Staat als eine politisch organisierte Gemeinschaft. Wenn die Bildung einer politischen Gemeinschaft zum Ziel hat, die Gerechtigkeit zu verwirklichen, das Gemeinwohl zu fördern und alle Bürger zur Mitarbeit zu gewinnen, dann wächst der Frieden dieser Gemeinschaft nur in dem Maße, wie diese drei verpflichtenden Aufgaben berücksichtigt werden. Der Frieden kann nur dort aufblühen, wo die grundlegenden Forderungen der Gerechtigkeit erfüllt werden.
Die vorbehaltlose und praktizierte Achtung vor den unverlierbaren und unveräußerlichen Rechten des einzelnen Bürgers ist *unabdingbare Voraussetzung* dafür, daß Frieden in einem Volk herrscht. Im Hinblick auf diese Grundrechte sind alle anderen Rechte gleichsam abgeleitet und zweitrangig. In einem Volk, wo jene Rechte nicht geschützt sind, ist sogar die Idee des allgemeinen Charakters des Rechts tot, da in diesem Falle nur einige wenige zu ihrem alleinigen Vorteil ein Prinzip der Diskrimination aufrichten, so daß schließlich die Rechte und selbst die Existenz der einen nach dem Gutdünken der Stärkeren aufgehoben sind. Ein solches Volk kann daher keinen inneren Frieden haben; es trägt in sich selbst den Keim der Spaltung, der Zerrissenheit. Aus demselben Grunde kann eine politische Gemeinschaft nur dann wirksam zum Aufbau des internationalen Friedens beitragen, wenn sie für sich selbst den Frieden erreicht hat, das heißt, wenn sie im eigenen Bereich die Förderung der Menschenrechte ernst nimmt.
In dem Maße, wie die Führer einer bestimmten Nation sich dafür einsetzen, eine vollkommen gerechte Gesellschaft aufzubauen, tragen sie schon entscheidend zur Errichtung eines wahrhaften, festen und dauerhaften Friedens bei (vgl. Enzyklika *„Pacem in terris,"* II).

Gerechtigkeit und Frieden unter den Völkern

10. Wenn aber der innere Frieden eines jeden Volkes die notwendige Voraussetzung ist, damit wahrer Frieden gedeihen kann, so ist doch diese Bedingung nicht ausreichend. Die Verwirklichung des Friedens auf Weltebene kann sich nämlich nicht ohne weiteres aus dem isolierten Willen der einzelnen Völker ergeben, die zudem oft zwie-

spältig sind und manchmal zueinander im Gegensatz stehen. Um diesen Mangel zu beheben, haben die Staaten geeignete *internationale Organisationen* geschaffen, deren Hauptziel unter anderem ist, ihre Zielsetzungen untereinander abzustimmen und auf die Wahrung des Friedens sowie die Förderung der Gerechtigkeit unter den Völkern auszurichten.
Durch die Autorität, die die großen internationalen Organisationen erlangt haben, und durch ihre Initiativen haben diese ein beachtliches Werk im Interesse des Friedens vollbracht. Ohne Zweifel hat es auch Niederlagen gegeben; sie haben nicht schnell genug allen Konflikten zuvorkommen und sie verhindern können. Sie trugen jedoch dazu bei, vor aller Welt zu zeigen, daß Krieg, Blut und Waffen die Spannungen keineswegs vermindern. Sie haben sozusagen den erfahrungsmäßigen Beweis erbracht, daß die Menschen sogar auf Weltebene imstande gewesen sind, durch gemeinsame Anstrengungen zusammen nach dem Frieden zu suchen.

Die christliche Dynamik des Friedens

11. An dieser Stelle meiner Botschaft möchte ich mich nun noch besonders an meine Brüder und Schwestern in der Kirche wenden. Die Kirche unterstützt und ermutigt alle ernsthaften Bemühungen, die dem Frieden dienen. Sie zögert nicht, zu sagen, daß das Wirken all jener, die sich mit besten Kräften für den Frieden einsetzen, in den Heilsplan Gottes in Jesus Christus eingeordnet ist. Den Christen aber ruft sie in Erinnerung, daß sie noch tiefere Gründe haben, wirksame Zeugen für das göttliche Geschenk des Friedens zu sein.
Vor allem hat Christus durch seine Botschaft und sein Beispiel neue friedenstiftende Verhaltensweisen angeregt. Er hat die Friedensethik hoch über die gängigen Auffassungen von Gerechtigkeit und Anstand erhoben. Schon gleich am Anfang seiner Sendung ruft er aus: „Selig, die Frieden stiften, denn sie werden Söhne Gottes genannt werden" (Mt 5,9). Er sendet seine Jünger aus, den Frieden von Haus zu Haus, von Ort zu Ort zu tragen (ebd. 10,11–13). Er ermahnt sie, den Frieden jeder Art von Rache, selbst gewissen legitimen Ansprüchen vorzuziehen, wodurch er die Wurzel der Aggressivität aus den Herzen der Menschen reißen möchte (ebd. 5,38–42). Er fordert, jene zu lieben, die durch Barrieren verschiedenster Art zu Feinden geworden sind (ebd. 5,43–48). Er führt als Beispiel Fremde an, die man gewöhnlich verachtet, so die Samariter (vgl. Lk 10,33; 17,16). Er lädt ein, stets demütig zu sein und grenzenlos zu verzeihen (vgl. Mt 18,21–22). Die Bereitschaft, mit denen, die nicht einmal das Lebensnotwendige haben, zu teilen – was er zur Schlüsselfrage des Jüngsten Gerichtes gemacht hat –, muß auf radikale Weise dazu beitragen, brüderliche Beziehungen untereinander herzustellen.
Diese Aufforderungen Jesu und sein Beispiel haben schon an sich einen großen Niederschlag im Verhalten seiner Jünger gefunden, wie es die Geschichte seit zwei Jahrtausenden bezeugt. Das Wirken Christi liegt aber auf einer noch tieferen Ebene, die in einer geheimnisvollen Verwandlung des Herzens besteht. Er hat in der Tat verwirklicht, was die Engel bei seiner Geburt verkündet haben, nämlich daß „Friede ist auf der Erde bei den Menschen, die Gott liebt" (Lk 2,14), und das nicht nur, indem er ihnen die Liebe des Vaters offenbart, sondern sie vor allem durch sein Opfer mit Gott versöhnt. Denn es waren Sünde und Haß, die dem Frieden mit Gott und mit den Mitmenschen hinderlich im Wege standen: Er hat sie durch sein Lebensopfer am Kreuze vernichtet und jene, die einst Feinde waren, in *einem* Leib versöhnt (vgl. Eph 2,16; Röm 12,5). Deshalb waren die ersten Worte des Auferstandenen an die Apostel: „Der Friede sei mit euch" (Joh 20,19). Diejenigen, die glauben, bilden in der Kirche eine prophetische Gemeinschaft. Sie machen im Heiligen Geist, der von Christus vermittelt wird, nach der Taufe und der in ihr erfolgenden Eingliederung in den Mystischen Leib Christi die Erfahrung des Friedens, wenn Gott ihnen diesen durch das Sakrament der Versöhnung und in der eucharistischen Kommunion schenkt. Sie verkünden „das Evangelium vom Frieden" (Eph 6,15); sie bemühen sich, ihn in ihrem konkreten Alltag selbst zu leben; und sie verlangen nach der Zeit der vollkommnen Versöhnung, wo durch einen neuen Eingriff des lebendigen Gottes, der die Toten erweckt, der Mensch in völliger Transparenz vor Gott und vor seinen Brüdern und Schwestern stehen wird. Diese Glaubenssicht stützt das Wirken der Christen für den Frieden.
So stellt sich die Kirche schon allein durch ihre Existenz inmitten der Welt dar als eine Gemeinschaft von Menschen, die durch die Gnade Christi versöhnt in Frieden leben, in liebender Lebensgemeinschaft mit Gott und allen Brüdern und Schwestern über alle menschlichen Barrieren hinweg. Sie ist schon durch sich selbst – und bemüht sich darum, es konkret noch immer mehr zu werden – ein Geschenk und ein Ferment des Friedens, das von Gott der ganzen Menschheit angeboten ist. Gewiß, die Glieder der Kirche sind sich voll bewußt, daß sie oft noch Sünder sind, auch in diesem Bereich; sie fühlen aber zumindest ihre große Verantwortung, dieses Geschenk des Friedens ins Werk zu setzen. Deswegen müssen sie zuallererst ihre eigenen Spaltungen überwinden, um sich unverzüglich auf den Weg zur Fülle der Einheit in Christus zu begeben; auf diese Weise wirken sie mit Gott zusammen, um der Welt seinen Frieden zu schenken. Sie sollen natürlich auch mit allen Menschen guten Willens nach Kräften zusammenarbeiten, die in den verschiedenen Bereichen der Gesellschaft und des internationalen Lebens sich für den Frieden einsetzen. Die Kirche wünscht, daß ihre Söhne und Töchter sich durch ihr Zeugnis und ihre Initiativen vorrangig um diejenigen bemühen, die dem Frieden die Wege bereiten und ihm zum Durchbruch verhelfen. Zugleich ist sie sich jedoch dessen sehr bewußt, daß es sich auf diesem Gebiet um eine schwierige Aufgabe handelt, die viel Bereitschaft, Unterscheidungsvermögen und Zuversicht verlangt, um eine echte Herausforderung.

Der Frieden, eine beständige Herausforderung für den Christen

12. Der christliche Optimismus, der im siegreichen Kreuz Christi und in der Sendung des Heiligen Geistes gründet, berechtigt durchaus nicht zu Illusionen. Für den Christen ist der Frieden auf Erden immer eine Herausforderung wegen der Sünde, die im Herzen des Menschen gegenwärtig ist. Gestützt von Glauben und Hoffnung, setzt sich der Christ dafür ein, die Gesellschaft gerechter zu machen; er kämpft gegen Hunger, Not und Krankheit; er nimmt sich der Fremden, der Gefangenen und all derer an, die am Rande der Gesellschaft leben (vgl. Mt 25,35–36). Doch weiß er auch, daß alle diese Initiativen, selbst wenn sie etwas von der Barmherzigkeit und der Vollkommenheit Gottes zum Ausdruck bringen, in ihrer Tragweite immer begrenzt, in ihren Ergebnissen ungewiß und in ihrer Motivierung mehrdeutig sind. Gott allein, der das Leben gibt, wird, wenn er alles in seinem Sohn vereinen wird (vgl. Eph 1,10), die sehnsuchtsvolle Hoffnung der Menschen erfüllen, indem er selbst alles, was im Lauf der Geschichte für Gerechtigkeit und Frieden in seinem Geist getan worden ist, zur Vollendung führt.
Deshalb wird der Christ, wenn er mit erneutem Eifer alles unternimmt, um kriegerischen Auseinandersetzungen zuvorzukommen oder sie zu beenden, sich nicht täuschen weder über seine Fähigkeit, dem Frieden zum Siege zu verhelfen, noch über die Tragweite seiner Bemühungen, die er zu diesem Zweck unternimmt. Infolgedessen interessiert er sich für alle Initiativen der Menschen, die dem Frieden dienen, und beteiligt sich oft an ihnen, wobei er diese mit Realismus und Selbstbescheidung betrachtet. Man könnte fast sagen, daß er sie auf zweifache Weise „verwirklicht": er führt sie aus mit aller Unzulänglichkeit des sündigen Menschen, und zugleich setzt er sie in Beziehung zum Heilsplan Gottes. Der Christ weiß vor allem darum, daß Angriffslust, Hegemoniestreben und Manipulationsabsichten anderen gegenüber im Herzen der Menschen schlummern und manchmal sogar ihre Intentionen beeinflussen trotz eventueller Erklärungen oder Bekundungen pazifistischer Art. Er weiß ebenso, daß eine völlig und für immer friedliche menschliche Gesellschaft auf Erden leider eine Utopie ist und daß die Ideologien, die diese anpreisen, verständlicherweise unerfüllbare Hoffnungen nähren, was auch immer die Gründe für ihre Einstellung sein mögen: falsche Sicht der menschlichen Natur; Unvermögen, die Probleme in ihrer Gesamtheit zu betrachten; Ausflucht, um die Angst zu verdrängen, oder bei wieder anderen kalkulierter Eigennutz. Der Christ ist sogar davon überzeugt – und das besonders, wenn er selbst die schmerzliche Erfahrung gemacht hat –, daß diese trügerischen Hoffnungen gradlinig zum Pseudo-Frieden der totalitären Regime führen. Diese realistische Sicht entmutigt jedoch keinesfalls die Christen in ihrem Einsatz für den Frieden. Im Gegenteil, sie stärkt ihren Eifer; denn sie wissen auch, daß der Sieg Christi über Sünde, Haß und Tod den Menschen, die sich nach Frieden sehnen, eine noch stärkere Motivierung zum Handeln bietet, als es die edelsten Auffassungen vom Menschen vermögen, und eine weit tiefere Hoffnung als jene, die sich an den kühnsten Träumen entfacht.
Aus diesem Grund zögert der Christ nicht, während er sich voller Eifer darum bemüht, alle Formen kriegerischer Auseinandersetzung zu bekämpfen und ihnen zuvorzukommen, gleichzeitig im Namen einer elementaren Forderung der Gerechtigkeit daran zu erinnern, daß die Völker das Recht und sogar die Pflicht haben, durch angemessene Mittel ihre Existenz und ihre Freiheit gegen einen ungerechten Angreifer zu verteidigen (vgl. Konst. „Gaudium et spes", Nr. 79). In Anbetracht des fast wesenhaften Unterschieds, der zwischen den klassischen Formen des Krieges und einem nuklearen oder bakteriologischen Krieg besteht, wie auch des Skandals des Rüstungswettlaufs angesichts der ungeheuren Nöte der Dritten Welt unterstreicht jedoch dieses im Prinzip sehr reale Recht nur um so mehr für die gesamte Menschheit die Dringlichkeit, sich wirksame Verhandlungsmöglichkeiten zu schaffen. So kann der atomare Schrecken, der unsere Zeit bedrängt, die Menschen dazu bewegen, ihr gemeinsames Erbe noch um diese sehr einfache Entdeckung zu bereichern, die ihnen leicht zugänglich ist, nämlich die Erkenntnis, daß der Krieg das barbarischste und unwirksamste Mittel ist, um Konflikte zu lösen. Mehr als jemals zuvor ist die menschliche Gesellschaft heute also genötigt, sich die Mittel zur gegenseitigen Verständigung und zum Dialog zu schaffen, die sie zum Überleben braucht, sowie jene Institutionen, die unerläßlich sind, um Gerechtigkeit und Frieden zu verwirklichen.
Möge sie sich auch dessen bewußt werden, daß diese Aufgabe die menschlichen Kräfte übersteigt!

Das Gebet für den Frieden

13. Im Verlauf der ganzen Botschaft habe ich an die Verantwortung der Menschen guten Willens und besonders der Christen appelliert, da *Gott den Frieden den Menschen anvertraut hat.* Mit dem Realismus und der Hoffnung, die der Glaube gestattet, habe ich die Aufmerksamkeit der Bürger und der Regierenden auf eine gewisse Zahl von Initiativen und Verhaltensweisen gelenkt, die schon jetzt möglich und geeignet sind, den Frieden dauerhaft zu verwirklichen. Darüber hinaus oder mehr noch im Kern dieser notwendigen Bemühungen, die vor allem als eine Angelegenheit der Menschen erscheinen könnten, ist *der Frieden aber vor allem ein Geschenk Gottes* – das darf man niemals vergessen – und muß deshalb stets von seiner Barmherzigkeit erbeten werden.
Eine solche Überzeugung scheint die Menschen in allen Kulturen beseelt zu haben, welche dem Frieden in ihren Gebeten den ersten Rang eingeräumt haben. Man findet dies in allen Religionen. Wieviel Menschen, die die mörderischen Kämpfe und die Konzentrationslager erlebt haben, wie viele Frauen und Kinder, die infolge der Kriege in größte Not geraten waren, haben sich nicht schon vor uns an den Gott des Friedens gewandt! Heute, da die Ge-

fahren durch ihr Ausmaß und ihren grundsätzlichen Charakter eine einzigartige Schwere annehmen, da die Schwierigkeiten für die Verwirklichung des Friedens sich in einer neuen, oft unlösbaren Weise stellen, können viele Menschen, sogar solche, die mit dem Gebet wenig vertraut sind, spontan den Zugang dazu finden.
In der Tat, unsere Zukunft ist in den Händen Gottes, der allein den wahren Frieden schenkt. Und wenn die Herzen der Menschen aufrichtig nach der Verwirklichung des Friedens trachten, ist es wiederum die Gnade Gottes, die ihre Absichten inspiriert und stärkt. Alle sind eingeladen, in diesem Sinn das Gebet des hl. Franz von Assisi zu sprechen, dessen achthundertsten Geburtstag wir gerade feiern: Herr, mach mich zu einem Werkzeug deines Friedens: daß ich liebe, wo man haßt; daß ich verzeihe, wo man beleidigt; daß ich Frieden stifte, wo Streit ist.
Die Christen ihrerseits lieben es, für den Frieden zu beten, indem sie in sich das Gebet so vieler Psalmen aufsteigen lassen, die voll sind von Bitten um Frieden und die von ihnen mit der allumfassenden Liebe Jesu gesprochen werden. Dies ist auch schon ein gemeinsamer und sehr tiefer Brauch bei allen ökumenischen Initiativen. Und auch andere Gläubige in der Welt erwarten vom Allmächtigen das Geschenk des Friedens. Ebenso sind mehr oder weniger bewußt viele Menschen guten Willens bereit, dasselbe Gebet in der Verborgenheit ihres Herzens zu sprechen. Möge so von den vier Enden der Erde ein inständiges Gebet zu Gott emporsteigen! Schon das wäre eine schöne Einmütigkeit auf dem Weg zum Frieden. Und wer könnte daran zweifeln, daß Gott diesen Gebetsruf seiner Kinder erhört: Herr schenke uns den Frieden! Gib uns deinen Frieden!

Kirchliche Zeitfragen

Mischehen im Spannungsfeld von Recht und Pastoral

Entwicklungen seit „Matrimonia mixta"

Liest man die von der Deutschen Bischofskonferenz und vom Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland am 10. Dezember letzten Jahres veröffentlichten „Gemeinsamen Empfehlungen für die Seelsorge an konfessionsverschiedenen Ehen und Familien", dann drängt sich einem ein doppelter Eindruck auf: Zum einen sind diese Empfehlungen im Ganzen gesehen ein beachtlicher Beleg dafür, wie sehr die ökumenischen Bemühungen der letzten Jahrzehnte gerade für die kirchliche Haltung gegenüber der konfessionsverschiedenen Ehe erfreuliche Früchte getragen haben. Gleichzeitig machen sie aber auch deutlich, wo noch ungelöste rechtliche wie theologische Probleme liegen bzw. wie schwer es den Kirchen fällt, im Blick auf die konfessionsverschiedene Ehe die Prioritäten richtig zu setzen und daraus dann auch die entsprechenden Konsequenzen zu ziehen.
Die Gemeinsame Kommission für konfessionsverschiedene Ehen, die mit der Erarbeitung der neuen Empfehlungen betraut war, wurde von Bischofskonferenz und EKD 1971 ins Leben gerufen. Ihre Bildung setzte die *Neuregelung des katholischen Mischehenrechts* voraus, wie sie durch das Motu proprio „Matrimonia mixta" Pauls VI. vom 31. März 1970 (vgl. HK, Juni 1970, 269 ff.) auf der Grundlage der einschlägigen Anregungen des Zweiten Vatikanums und vor allem der Bischofssynode von 1967 getroffen wurde. „Matrimonia mixta" schuf einerseits durch die veränderten Richtlinien für die Dispensgewährung und vor allem durch die Erweiterung der Kompetenz der Bischöfe und der Bischofskonferenzen den notwendigen Raum für eine der jeweiligen Situation angemessene Mischehenpastoral. Anderseits sind aber Spannungen zwischen der größeren pastoralen Flexibilität und dem nur graduell, nicht aber grundsätzlich veränderten rechtlichen Rahmen nicht zu übersehen. Sie haben sich in der Entwicklung seit dem Motu proprio Pauls VI. deutlich bemerkbar gemacht.

Anfragen an „Matrimonia mixta"

Die Anfragen, die bezüglich einzelner Regelungen in der Folgediskussion an „Matrimonia mixta" gerichtet wurden, konzentrierten sich vor allem auf *drei Punkte:* Sollte das Ehehindernis der Konfessionsverschiedenheit („impedimentum disparitatis cultus") nicht besser ganz aufgehoben werden? Soll die kanonische Form der Eheschließung für konfessionsverschiedene Ehen grundsätzlich beibehalten werden? Wie verträgt sich das vom katholischen Partner verlangte Versprechen, „nach Kräften alles zu tun, daß alle seine Kinder in der katholischen Kirche getauft und erzogen werden" mit dem Respekt vor der Gewissensentscheidung des nichtkatholischen Partners?
In ihren Ausführungsbestimmungen zu „Matrimonia mixta" hatten die deutschen Bischöfe festgestellt, daß „bei

den Gegebenheiten in Deutschland in jedem Fall ein Dispensgrund gemäß ‚Matrimonia mixta' Nr. 3" vorliege und deshalb für die Dispenserteilung vom Hindernis der Konfessionsverschiedenheit nicht eigens ein Dispensgrund angegeben zu werden brauche. Ausgehend von der berechtigten Frage, ob ein Ehehindernis, von dem fast ausnahmslos dispensiert werde, noch sinnvoll und notwendig sei, ging die *Würzburger Synode* in ihrem Ökumene-Beschluß einen Schritt weiter. Sie richtete das Votum an den Papst, für den Bereich der Deutschen Bischofskonferenz das Ehehindernis der Konfessionsverschiedenheit *aufzuheben,* mit der Begründung, daß sich das mit der Einführung dieses Ehehindernisses einmal verbundene seelsorgliche Anliegen unter den Verhältnissen in der Bundesrepublik auf anderem Wege besser erreichen lasse. (Dieses Votum wurde von Rom bekanntlich abgelehnt.) Gleichzeitig richtete die Synode die Bitte an die Bischofskonferenz, für alle Diözesen eine Regelung zu treffen, nach der im Ehevorbereitungsprotokoll katholische Partner auch dann nach der Bereitschaft, als katholischer Christ zu leben, den Glauben zu bezeugen und den Kindern zu vermitteln, gefragt werden, wenn beide Ehepartner katholisch seien, da diese Bereitschaft nicht nur bei Konfessionsverschiedenheit der Eheleute in Frage gestellt sei.

Die Festlegung von Art und Weise des vom katholischen Partner verlangten Versprechens bezüglich Taufe und Erziehung der Kinder wurde durch „Matrimonia mixta" den einzelnen Bischofskonferenzen überlassen. Entsprechend dem ökumenischen Klima der einzelnen Länder sind die entsprechenden Passagen in den Ausführungsbestimmungen denn auch durchaus unterschiedlich akzentuiert: Betonten manche Bischofskonferenzen die dem katholischen Partner durch göttliches Recht auferlegte Verpflichtung hinsichtlich der Taufe und Erziehung der Kinder im katholischen Glauben, so stellten andere das von „Matrimonia mixta" geforderte Versprechen stärker in den Kontext der gemeinsamen Verantwortung des Paares (vgl. die Untersuchung von 30 Ausführungsbestimmungen bei *John Makothakat,* The Directories of Episcopal Conferences implementing Matrimonia mixta, in: Studia Canonica, 1979, S. 303–338). Besonderes Interesse verdienen die in Form und Inhalt einzigartigen Bestimmungen, wie sie in der *niederländischen Kirche* getroffen wurden. Anstelle der sonst gebräuchlichen Ausführungsbestimmungen der katholischen Bischofskonferenz wurde nach „Matrimonia mixta" in den Niederlanden im Mai 1971 eine gemeinsame Erklärung der katholischen Kirche, der reformierten und der lutherischen Kirchen über die konfessionsverschiedene Ehe verabschiedet. Dieser Erklärung zufolge wird vom katholischen Partner in keiner Form ein besonderes Versprechen verlangt, sondern ausdrücklich betont: „Die Wahl der kirchlichen Gemeinschaft, in die Eltern ihre Kinder eingliedern, liegt in ihrer eigenen Verantwortung. Alle Arten von Umständen können diese Wahl beeinflussen; in jedem Fall muß aber die zukünftige Erziehung der Kinder in die Überlegungen miteinbezogen werden."

In der *Schweiz* hat sich inzwischen eine ähnliche Entwicklung vollzogen. Die Bischofskonferenz kam 1978 dem im Verlauf der Synode 72 von den Deutschschweizer Diözesen geäußerten Wunsch nach Verzicht auf „jedes einseitig getroffene kirchliche Versprechen eines Ehepartners" nach. Die 1978 eingeführten neuen Ehedokumente der Schweizer Diözesen verzichten auf ein ausdrückliches Versprechen des katholischen Partners in einer konfessionsverschiedenen Ehe als Voraussetzung der Dispensgewährung; sie enthalten ein vom katholischen Geistlichen zu unterzeichnendes Beiblatt für konfessionsverschiedene Paare, auf dem festgehalten wird, daß „der Unterzeichnete die Brautleute über ihre Pflichten bezüglich der religiösen Kindererziehung unterwiesen" habe und daß die Brautleute „sie zur Kenntnis genommen haben und damit einverstanden sind". Wie die Würzburger Synode plädierte im übrigen auch die Schweizer Synode 72 für die Abschaffung des Ehehindernisses der Konfessionsverschiedenheit.

Ehe im ökumenischen Dialog

Die am Beispiel der Entwicklung in der Bundesrepublik, der Schweiz und in den Niederlanden aufgewiesenen innerkatholischen Anfragen an das neue Recht der konfessionsverschiedenen Ehen spielten begreiflicherweise auch in den *Gesprächen* eine wichtige Rolle, die auf Weltebene in den siebziger Jahren zwischen katholischer Kirche und großen Konfessionsfamilien über das Thema Ehe geführt wurden. Zu nennen sind hier der *anglikanisch-katholische Dialog* über die Theologie der Ehe und deren Anwendung auf Mischehen, der sich über einen Zeitraum von acht Jahren erstreckte und dessen Schlußbericht 1975 vorgelegt wurde, und der *Dialog zwischen Lutherischem Weltbund, Reformiertem Weltbund und katholischer Kirche.* Der Schlußbericht dieser Studienkommission, die zwischen 1971 und 1975 getagt hatte, wurde im Mai 1976 veröffentlicht (beide Berichte finden sich in: *Joachim Lell/Harding Meyer* [Hrsg.], Ehe und Mischehe im ökumenischen Dialog, Frankfurt 1979).

Beide Berichte greifen über die speziellen Fragen der konfessionsverschiedenen Ehen hinaus: Gegenstand des anglikanisch-katholischen Dialogs waren so das Bemühen um gemeinsame theologische Aussagen über die Ehe und vor allem das Problem „defekter" Ehesituationen. Das lutherisch-reformiert-katholische Gespräch galt der Analyse von Krise und Herausforderung der Ehe unter den gegenwärtigen Bedingungen überhaupt, den Bemühungen um eine gemeinsame theologische Deutung der Ehe, die den katholischen wie den reformatorischen Anliegen gerecht zu werden versucht, sowie Fragen der Eheseelsorge.

Im Blick auf die von der katholischen Kirche getroffenen rechtlichen Regelungen für konfessionsverschiedene Ehen gehen beide Berichte in ihren Anfragen und Vorschlägen weitgehend konform. Der anglikanisch-katholische Bericht plädiert als gemeinsamen Vorschlag der Kommission für eine *Lockerung der Formpflicht* über die

von „Matrimonia mixta“ vorgesehene Dispensmöglichkeit hinaus. Der Schlußbericht der lutherisch-reformiert-katholischen Kommission nennt als Frage der protestantischen Kommissionsmitglieder: „Wäre es nicht angezeigt, im Lichte der schon erreichten theologischen Verständigungen und angesichts einer entsprechenden Praxis der lutherischen und reformierten Kirchen jeweils in den einzelnen Ländern ernsthaft zu prüfen, ob im Falle einer konfessionsverschiedenen Ehe auch ohne formelle Dispens die vor einem lutherischen oder reformierten Pfarrer vollzogene Eheschließung von der katholischen Kirche als gültig anerkannt werden kann?“ Als Alternative zur Regelung von „Matrimonia mixta“ schlägt der anglikanisch-katholische Bericht hinsichtlich des Versprechens zur katholischen Taufe und Kindererziehung eine Lösung vor, die etwa der jetzt in der Schweiz getroffenen entspräche: schriftliche Versicherung des katholischen Pfarrers an den Bischof, daß er den katholischen Partner über seine Verpflichtung unterrichtet habe. Dieser Vorschlag wurde vom lutherisch-reformiert-katholischen Bericht übernommen, der seinerseits anregt, zu prüfen, „ob die Verpflichtung des katholischen Partners einer konfessionsverschiedenen Ehe zur Taufe und Erziehung seiner Kinder in der katholischen Kirche nicht auf eine pastoralere und zugleich ökumenischere Art wahrgenommen werden könnte als durch die Abgabe eines formellen Versprechens.“
Bei einer Tagung im Oktober 1980 wurden von einer Arbeitsgruppe aus Vertretern der drei beteiligten Konfessionen die 38 Stellungnahmen ausgewertet, die von Kirchen aus aller Welt zum Schlußbericht des lutherisch-reformiert-katholischen Dialogs über Ehe und konfessionsverschiedene Ehe eingegangen waren. Als Ergebnis dieser Auswertung erarbeitete man *Empfehlungen* an die Kirchen für die weitere Beschäftigung mit dem Problem. Die Spannweite dieser Empfehlungen verdeutlicht die verschiedenen Ebenen, die ein ökumenischer Dialog über die Ehe einbeziehen muß und die ihn – wie gerade die oft sehr mühsamen Gespräche zwischen Lutheranern, Reformierten und Katholiken gezeigt haben – auch so schwierig machen: Auf der einen Seite werden Grundfragen des Dialogs zwischen den Kirchen wie die Anerkennung der Ämter und die gegenseitige Anerkennung als Kirchen genannt, auf der anderen Seite werden Fallstudien auf Orts- und Regionalebene zu den konkreten Erfahrungen mit konfessionsverschiedenen Ehen angeregt.

Bemühungen um eine gemeinsame Seelsorge

Die Ausführungsbestimmungen der Deutschen Bischofskonferenz zu „Matrimonia mixta“ stellten zu Recht fest: „Wir sind uns bewußt, daß durch rechtliche Neuregelungen nur ein Teil der Probleme angegangen wird. Dringend notwendig sind neue Ansätze und Überlegungen in diesen Fragen der Seelsorge.“ Bemühungen um die *Seelsorge an konfessionsverschiedenen Ehen* müssen sich dabei an der konfessionellen Situation eines Landes wie am jeweiligen gesellschaftlichen Umfeld von Ehe und Familie orientieren. Schon rein quantitativ gesehen spielt das Problem konfessionsverschiedener Ehe in konfessionell gemischten Ländern eine andere Rolle als in Ländern mit einer eindeutigen konfessionellen Dominanz. Das zeigt der Blick auf *Zahlen* aus der Bundesrepublik, der Schweiz und den Niederlanden, wo sich im Landesdurchschnitt jeweils ein etwa gleich großer katholischer und evangelischer Bevölkerungsteil gegenüberstehen.
Im Jahr 1979 entfielen von der Gesamtzahl der Eheschließungen in der Bundesrepublik 24,3% auf Ehen, in denen ein Partner katholisch, der andere evangelisch war. Von den evangelisch-katholischen Paaren ließen sich rd. 31% evangelisch und rd. 42% katholisch trauen. In der Schweiz schlossen 1978 von den heiratenden Katholiken 30% eine konfessionsverschiedene Ehe. In den Niederlanden betrug der Anteil der konfessionsverschiedenen Ehen im Jahr 1977 36,5% der von Katholiken geschlossenen Ehen. Dabei müssen natürlich beträchtliche regionale Unterschiede jeweils in Betracht gezogen werden: So ergab die Untersuchung der Eheschließungen in den Niederlanden für das Jahr 1977, daß in den meisten Großstädten des Landes 60–70% der Eheschließungen von Katholiken auf Ehen mit einem evangelischen oder gemeinschaftslosen Partner entfielen.

Schon solche Zahlen machen deutlich, von welchen *Grundvoraussetzungen* eine Seelsorge an konfessionsverschiedenen Ehen und Familien ausgehen muß: Zum einen handelt es sich bei diesen Ehen nicht um eine quantité négligeable oder ein bloßes Randphänomen im kirchlichen Leben, sondern um ein Phänomen, das die betroffenen Kirchen vor beträchtliche Herausforderungen im Blick auf ihre Zusammenarbeit und ihr Verhältnis zueinander stellt. Zum anderen sind auch konfessionsverschiedene Ehen zunächst allen jenen Problemen ausgesetzt, die sich für Ehe und Familie in der gegenwärtigen gesellschaftlichen und kirchlichen Situation stellen.
Die Neuordnung des katholischen Mischehenrechts war nicht nur Ausgangspunkt für interkonfessionelle Dialoge über die Ehe, sondern erleichterte und verstärkte auch vielerorts die Bemühungen um eine von den Kirchen gemeinsam getragene Seelsorge an konfessionsverschiedenen Ehen. So wurde z. B. von der interkonfessionellen Arbeitsgemeinschaft für Mischehen-Seelsorge der deutschsprachigen Schweiz eine umfangreiche Handreichung „Religiöse Kindererziehung in der Mischehe“ mit zahlreichen konkreten Anregungen erarbeitet. In der Bundesrepublik konnte die Gemeinsame Kommission für konfessionsverschiedene Ehen von EKD und Bischofskonferenz als erstes Ergebnis ihrer Arbeit 1974 „Gemeinsame kirchliche Empfehlungen für die Ehevorbereitung konfessionsverschiedener Partner“ vorlegen.

Die im Dezember 1981 nach längerem Hin und Her zwischen Bischofskonferenz und Rat der EKD veröffentlichten „Gemeinsamen kirchlichen Empfehlungen für die Seelsorge an konfessionsverschiedenen Ehen und Fami-

lien" greifen thematisch um etliches weiter aus als die Empfehlungen von 1974 bzw. gehen ausführlicher auf Einzelfragen ein, die dort nur kurz erwähnt wurden. Zu begrüßen ist sowohl die Grundhaltung der neuen Empfehlungen gegenüber den Möglichkeiten und Problemen konfessionsverschiedener Ehen, die der Spannung zwischen dem gemeinsamen christlichen Glauben und dem daraus erwachsenden Bemühen um größere Einheit und der faktischen Trennung Rechnung zu tragen versucht, auch zahlreiche ihrer konkreten Anregungen, sinnvollerweise kein Anspruch auf Vollständigkeit erheben.

An zwei Punkten stoßen die Empfehlungen allerdings deutlich an Grenzen. Das betrifft erstens ein von der Natur der Sache her zwar begreifliches, aber im Text selber nicht mehr wirklich reflektiertes Neben- und Durcheinander zweier verschiedener Prioritäten. Die Empfehlungen betonen einerseits zu Recht: „Die Seelsorge an konfessionsverschiedenen Ehen hat grundsätzlich keine andere Aufgabe als die an konfessionsgleichen Ehen. Sie hat zu helfen, daß die Ehepartner zu einer guten Ehe finden und es lernen, in ihrer Ehe aus christlichem Glauben zu leben", und geben dementsprechend auch zahlreiche Anregungen, die sich auf das religiöse Leben in der Ehe und die religiöse Kindererziehung überhaupt beziehen. Anderseits sind sie aber durchweg an der Zielvorstellung orientiert, in der konfessionsverschiedenen Ehe dürfe neben der Bemühung um das Gemeinsame das Trennende zwischen den Kirchen nicht verwischt werden, ohne eine solche grundsätzlich legitime Formel vom konkreten Lebensvollzug einer Ehe her nochmals zu hinterfragen.

Als zweiter kritischer Punkt sind die Ausführungen der Empfehlungen über *Gottesdienstbesuch* und *Abendmahlsgemeinschaft* zu nennen. Hier werden die unterschiedlichen Positionen der evangelischen und katholischen Seite letztlich unvermittelt nebeneinandergestellt. Sicher lassen sich ungelöste theologische Probleme nicht einfach im Interesse einer flexibleren Seelsorge an konfessionsverschiedenen Ehen überspielen, besonders wo es um das Eucharistie- und Amtsverständnis geht. Dennoch ist nicht zu verkennen, daß die Bischofskonferenz die katholische Position überraschend *restriktiv* formuliert hat. So ist es mit der grundsätzlichen Befürwortung des gemeinsamen Gottesdienstbesuchs konfessionsverschiedener Ehepaare schwer zu vereinbaren, wenn es in einem Zusatz dann heißt: „Ein katholischer Christ, der an einem Sonntag aus schwerwiegendem Grund an einem nichtkatholischen Gottesdienst teilnimmt, ist dann nicht zum zusätzlichen Besuch einer Eucharistiefeier verpflichtet, wenn ihm das nur unter großen Schwierigkeiten möglich wäre"! Während die Würzburger Synode in ihrem Gottesdienst-Beschluß die Bischöfe gebeten hatte, zu prüfen, ob es nicht auch „ausreichende Gründe" für die Zulassung evangelischer Christen zur Eucharistie geben könne, selbst wenn diese die Möglichkeit zum Empfang des Abendmahls hätten, belassen es die Empfehlungen beim Verweis auf die einschlägigen Bestimmungen des Ökumenischen Direktoriums, nach denen ein evangelischer Christ u. a. nur dann zum Eucharistieempfang zugelassen werden könne, wenn er einen Amtsträger der eigenen Kirche für längere Zeit nicht erreichen könne. Nicht zuletzt aus theologischen Gründen mutet es eher merkwürdig an, wenn dem katholischen Partner in einer konfessionsverschiedenen Ehe zum „geistlichen Empfang der heiligen Kommunion" bei einer evangelischen Abendmahlsfeier geraten wird.

Es wäre falsch, die Empfehlungen als ganze deswegen für unnütz oder unnötig zu erklären, weil sie in Sachen Abendmahlsgemeinschaft nicht über die Gegenüberstellung der unterschiedlichen Positionen der beiden Kirchen hinauskommen. Nur sollte man sich angesichts der eher restriktiv formulierten katholischen Position wieder daran erinnern, daß schon vor beinahe zehn Jahren Bischof *Léon-Arthur Elchinger* von Straßburg für seine Diözese vielbeachtete (andernorts allerdings auch heftig kritisierte) Regelungen über „Eucharistische Gastfreundschaft für konfessionsverschiedene Ehen" erlassen hat, die mit aller gebotenen Vorsicht und Differenzierung einen sowohl situationsgemäßen wie kirchlich-theologisch verantwortbaren Weg speziell für konfessionsverschiedene Ehepaare aufzeigen.

Bischofssynode und neues Kirchenrecht

Hatte die Vollversammlung der Bischofssynode von 1967 die Weichen für die Neuregelung des Mischehenrechts gestellt, so kam die Vollversammlung vom Herbst 1980 im Rahmen ihres Themas „Die Aufgaben der christlichen Familie in der Welt von heute" wiederum auf Fragen der konfessionsverschiedenen Ehe zu sprechen. Während etliche Bischöfe in ihren Interventionen das Problem vor allem von der spezifischen Situation ihrer jeweiligen Länder und Diözesen aus angingen, stellte Kardinal *Jan Willebrands* in seiner Intervention als Vorsitzender des Einheitssekretariats einen Zusammenhang zwischen der Situation der konfessionsverschiedenen Ehen und dem allgemeinen Stand der ökumenischen Bemühungen her. Er plädierte dabei für eine stärker positive Sicht der konfessionsverschiedenen Ehen und führte aus, die Ehe von zwei Christen verschiedener Konfession sei ein wirkliches Sakrament und die beiden Partner seien zu einer Einheit berufen, die die Vereinigung Christi mit der Kirche widerspiegle. Außerdem regte Willebrands an, ob nicht die katholische Kirche, über die Festlegungen der Instruktion von 1972 hinausgehend, eine Zulassung des nichtkatholischen Partners in einer konfessionsverschiedenen Ehe zur Eucharistie ermöglichen solle.

Das von anderen Synodenvätern unterstützte Grundanliegen Kardinal Willebrands' fand seinen Niederschlag in der Propositio 19 der Synode. Dort wird festgestellt, eine konfessionsverschiedene Ehe könne eine „ökumenische Qualität" haben, und außerdem angeregt, angesichts der in den einzelnen Ländern sehr unterschiedlichen Situation, den Bischofskonferenzen größere Kompetenzen bei Einzelnormen für die Mischehen einzuräumen.

In seinem Apostolischen Schreiben „Familiaris consortio" (vgl. ds. Heft, S. 57ff.) hat Johannes Paul II. in diesem Punkt die Anregungen der Propositiones aufgenommen. Im Papstschreiben ist zu lesen: „Die Ehen zwischen Katholiken und anderen Getauften weisen jedoch, wenn auch in ihrer besonderen Eigenart, zahlreiche Elemente auf, die es zu schätzen und zu entfalten gilt, sei es wegen ihres inneren Wertes, sei es wegen des Beitrags, den sie in die ökumenische Bewegung einbringen können" (Nr. 78). Es verdient festgehalten zu werden, daß damit in dem neuen päpstlichen Dokument eine deutliche Akzentverschiebung gegenüber Aussagen von „Matrimonia mixta" vorgenommen wird. Bei den einleitenden Ausführungen des Motu proprio von 1970 lag das Schwergewicht noch fast ausschließlich auf den Schwierigkeiten und Gefahren einer konfessionsverschiedenen Ehe für den Glauben des katholischen Partners. Gleichfalls positiv ist zu vermerken, daß im einschlägigen Kapitel von „Familiaris consortio" noch stärker als in „Matrimonia mixta" die konfessionsverschiedene Ehe als Ehe zwischen zwei Getauften von der religionsverschiedenen Ehe abgesetzt wird.

Die Erwartungen, die durch die päpstlichen Aussagen über die „ökumenische Bedeutung" einer konfessionsverschiedenen Ehe geweckt werden in bezug auf die kirchenrechtlichen Regelungen, werden vom neuen Codex iuris canonici, dessen Promulgation in diesem Jahr bevorsteht, allerdings nur zum Teil erfüllt. Eine Durchsicht der für die konfessionsverschiedene Ehe relevanten Kanones des seit 1980 vorliegenden und bei der Vollversammlung der Kommission für die Reform des Kirchenrechts im Oktober 1981 endgültig verabschiedeten Schemas ergibt folgendes Bild: Die Bestimmungen von „Matrimonia mixta" werden im neuen Kodex wie erwartet übernommen. Auch die den Bischofskonferenzen von Paul VI. eingeräumten Kompetenzen hinsichtlich der Ausführungsbestimmungen bleiben damit erhalten. An einem Punkt fällt das neue Kirchenrecht allerdings hinter „Matrimonia mixta" zurück: Waren dort alle im CIC enthaltenen Strafen im Zusammenhang mit der konfessionsverschiedenen Ehe aufgehoben worden, so sieht das Strafrecht des neuen CIC im Kanon 1318 vor, daß Eltern, die ihre Kinder nicht katholisch taufen lassen, mit einer Zensur belegt werden. Dagegen sind von einer Grundsatznorm des neuen Kirchenrechts gerade auch für den Bereich des Eherechts in ökumenischer Hinsicht positive Auswirkungen zu erwarten: Wenn in Kanon 11 festgestellt wird, das katholische Kirchenrecht gelte hinfort nur noch für in der katholischen Kirche Getaufte, dann gewinnen die Rechtsordnungen anderer Kirchen für die katholische Kirche eine neue Qualität.

Jedenfalls bleibt auch mit dem neuen Kirchenrecht eine deutliche *Spannung* zwischen den hier zitierten Aussagen der Bischofssynode und des Papstes über die Werte und die ökumenische Bedeutung einer konfessionsverschiedenen Ehe und der Feststellung von „Matrimonia mixta", die auch im neuen CIC übernommen wird, die konfessionsverschiedene Ehe stelle „natura sua" ein Hindernis für die volle religiöse Gemeinschaft der Ehegatten dar.

Gemeinsame Sorge um Ehe und Familie

Angesichts der Tatsache, daß die konfessionsverschiedene Ehe im Schnittpunkt von theologischen und rechtlich-institutionellen Problemfeldern liegt, die aus der weiterhin bestehenden Trennung der Kirchen herrühren und zu ihrer Lösung deshalb grundsätzliche Schritte zu mehr kirchlicher Gemeinschaft voraussetzen, liegt die Versuchung nahe, über solchen Problemen die *entscheidende Einsicht* zu übersehen, die allen Bemühungen um eine gemeinsame Seelsorge letztlich zugrunde liegt: Es muß den Kirchen primär darum gehen, *überzeugende christliche Leitvorstellungen für Ehe und Familie* zu entwickeln, die der faktischen Lebens- und Glaubenssituation in ihrer Komplexität Rechnung tragen. Solche Leitvorstellungen gelten gleichermaßen für konfessionsgleiche wie für konfessionsverschiedene Ehepaare. Die beiden Stichworte „Christenleben ohne Kirche" und „Eheleben ohne Glauben", die in den gemeinsamen Empfehlungen erst anhangsweise unter „seelsorgerliche Hilfen bei typischen Mißverständnissen" auftauchen, gehörten eigentlich eher an den Anfang. Hier sind die Kirchen gemeinsam herausgefordert und können auch durchaus zu gemeinsamen Aussagen kommen: Man denke an die von der Gemeinsamen Ökumenischen Kommission von EKD und Deutscher Bischofskonferenz im vergangenen Herbst vorgelegte Erklärung „Ja zur Ehe" (vgl. HK, November 1981, 591). Es verdient in diesem Zusammenhang erwähnt zu werden, daß eine offizielle lutherisch-katholische Gesprächsgruppe in *Schweden* 1974 ein umfangreiches Dokument über *„Ehe und Familie in christlicher Sicht"* erarbeitet hat, das zwar die spezifischen Probleme konfessionsverschiedener Ehen ausklammert, sich dafür aber um so intensiver mit der konkreten Situation von Ehe und Familie in einer säkularisierten Gesellschaft beschäftigt und gemeinsame Perspektiven zu entwerfen versucht.

Solche Gemeinsamkeit könnte von einer wachsenden *evangelisch-katholischen Konvergenz im Eheverständnis* profitieren, auf die jüngst *Otto Hermann Pesch* aufmerksam gemacht hat. Ihm zufolge komme die neuere katholische Theologie „in schöner Einmütigkeit" zu dem Ergebnis: „Die Ehe ist weltlich, ein ‚weltlich Ding', und als solche hat sie Auftrag und Verheißung Gottes, soll sie im Glauben gelebt werden, ist sie ‚Sakrament'. Auf dem Umweg über die neue theologische Frage nach der Ehe angesichts der Herausforderungen durch die Humanwissenschaften trifft man sich also neu mit der evangelisch-theologischen Tradition" (Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, Band 7,43).

Damit sind natürlich die spezifischen Probleme der konfessionsverschiedenen Ehe nicht einfach aus der Welt geschafft. Nur könnte eine solche klare Prioritätensetzung der Seelsorge wirklich den Spielraum verschaffen, den sie braucht, um auf die bekanntlich ja sehr unterschiedliche religiöse Situation konfessionsverschiedener Ehepaare eingehen zu können. *Ulrich Ruh*

Länderbericht

Ein bemerkenswertes Maß an Frieden

Simbabwe zwei Jahre nach Erlangung der Unabhängigkeit

Zwei Jahre sind seit dem überraschenden Wahlsieg *Robert Mugabes* in Simbabwe vergangen (vgl. HK, Mai 1980, 232 ff.). „Wachstum und Gerechtigkeit" und „*Versöhnung*" waren die Formeln, mit denen der Premierminister und seine Regierung seither versuchten, wirtschaftliche Entwicklung und Sozialpolitik in Einklang zu bringen. Das Ziel ist, so wird immer wieder betont, eine „sozialistische, egalitäre und demokratische Gesellschaft".

Auch im zweiten Jahr der Unabhängigkeit blieb allerdings noch unklar, welche Langzeitvorstellung von Sozialismus dabei verwirklicht werden soll. Die negativen Erfahrungen der sozialistischen Nachbarländer Tansania und Moçambique konnten Mugabe und seine Parteifreunde von der Zimbabwe African National Union (Zanu) während der langen Exiljahre selbst studieren. Aber bei der Machtübernahme im April 1980 zeigte sich der Premierminister äußerst *pragmatisch.* Die beiden Guerillaparteien Zanu und *Joshua Nkomos* Patriotic Front (PF) übernahmen ein im Vergleich mit den übrigen „Frontstaaten" relativ hochentwickeltes Agrar- und Industrieland. Wenn Simbabwe im südlichen Afrika eine führende Rolle gegen die Wirtschaftsdominanz Südafrikas spielen und wenn das umfangreiche Wiederaufbauprogramm finanziert werden sollte, dann durften die Fehler einer zu dirigistischen oder zu einseitigen Wirtschaftspolitik wie in Tansania, Moçambique oder Sambia nicht wiederholt werden. Gleichzeitig konnten allerdings die revolutionären Slogans des Guerillakrieges und die sozialen Versprechungen des Wahlkampfes nicht einfach aufgegeben werden. Mugabes Kurs prüft das ererbte „koloniale" System vorsichtig auf seine „Belastbarkeit" in Richtung auf mehr „Egalitarismus", hat aber im Prinzip bisher das „kapitalistische" System nicht angetastet.

Noch 1980 verweigerte Mugabe jedenfalls Moskau, Ostberlin und Prag das Recht, Botschaften in Salisbury einzurichten. Diese Abneigung geht vermutlich auf die Weigerung Moskaus zurück, ihn während des Bürgerkrieges zu unterstützen. Damals hatten die Afrika-Experten des Kreml die Lage in Rhodesien offensichtlich falsch eingeschätzt und Mugabes Gegenspieler Nkomo als moskautreuen künftigen Sieger protegiert. Da Mugabes ehemalige Rivalen im Guerilla-Krieg zwar in der gegenwärtigen Regierung integriert, aber weiterhin von den Sowjets bewaffnet sind, kann Mugabe gegenüber Moskau vorerst aus einer Position der Stärke manövrieren; nicht zuletzt wegen der guten Beziehungen, die er zu seinen Nachbarstaaten unterhält, scheint die Chance der Sowjets, direkten Einfluß auf die politische Entwicklung im Lande und auf dessen Führung zu gewinnen, gering.

Weiße Rhodesier, für die jede Änderung der alten Ordnung schon „Kommunismus" bedeutet, behaupten allerdings das Gegenteil, und so erklärt sich auch die große Zahl der Weißen, die das Land – vor allem in Richtung Südafrika – verlassen. Lebten im April 1980 noch etwa 220 000 Weiße im Land, so wird ihre Zahl jetzt noch auf etwa 150 000 geschätzt. Gerade in den letzten Monaten des vergangenen Jahres stieg die Auswandererzahl rapide an.

Landverteilung ohne Ende?

Verständlich wird dieses Bestreben der Weißen vor allem angesichts der offensichtlich nicht selten auftretenden Fälle von Landbesetzung – nach Schätzungen haben sich bisher bis zu 60 000 schwarze Siedler (vgl. Le Monde, 3. 12. 81) auf privatem, zum Teil allerdings bereits verlassenem Grund niedergelassen. Sie erklären, daß sie lediglich vom Land ihrer Ahnen Besitz nähmen. Die Regierung zeigte sich zwar entschlossen, die Landbesetzer zu vertreiben, zögerte aber lange mit Maßnahmen. Nicht zuletzt war es die Regierung selbst, die durch ihre Versprechungen in Zeiten des Wahlkampfs derartige Vorgänge ausgelöst hatte.

Die *Verteilung des Landbesitzes* stand von Anfang an im Zentrum von Mugabes Wirtschaftspolitik. Zum Zeitpunkt der Erlangung der Unabhängigkeit besaßen 6000 weiße Farmer eine Fläche, die etwa zwei Dritteln der Bundesrepublik entsprach: 46% des landwirtschaftlich nutzbaren Landes; auf den verbleibenden 54% leben noch heute die mehr als 700 000 schwarzen Familien, d. h. knapp zwei Drittel der Gesamtbevölkerung verteilt in 174 Tribal Trust Lands (TTL). Weil diese in weniger fruchtbaren Gebieten liegen als die Großfarmen der Weißen und weil sich die Bevölkerung seit Schaffung der TTL 1930 bei gleichgebliebener Landzuteilung und gleichen Bewirtschaftungsmethoden mehr als verdoppelt hat, wurde schon 1977 geschätzt, daß dort zweieinhalbmal mehr Menschen leben, als sich aus eigener Kraft ernähren können (vgl. Neue Zürcher Zeitung, 28. 3. 81). Weil der Bürgerkrieg vor allem die Infrastruktur der TTL in Mitleidenschaft gezogen hat und weil die Bewohner dieser Gebiete von allen Seiten terrorisiert wurden, sind dort die Kriegsschäden besonders groß.

Grundsätzlich geregelt wurde die Landfrage im *Lancaster-House-Vertrag* über die Unabhängigkeit Rhodesiens vom Dezember 1979. Demnach darf das Land nicht zwangsenteignet und nur ungenützter Boden gegen Ent-

schädigung vom Staat übernommen werden; das Parlament darf diese Garantien während der nächsten zehn Jahre nicht ändern. In der Praxis sieht das so aus, daß diejenigen weißen Farmer, die Simbabwe verlassen wollen, ihr Land der Regierung verkaufen. Da vorläufig zu wenige Afrikaner über das nötige Kapital und die Kenntnisse verfügen, um nach dem Muster der Landgüter „commercial farms" zu betreiben, und weil noch zu viele Vertriebene darauf warten, ein eigenes Stück Land zur Bebauung zu erhalten, wird vorerst nur der wenig produktive Subsistenzsektor wachsen.

Bis heute wurden etwa 4000 Familien neu angesiedelt: ehemalige Flüchtlinge und Bauern. Die Regierung, die ein Vorkaufsrecht hat, zahlt bisher den Marktpreis, aber man fragt sich, wie lange noch. Bis 1984 möchte sie zwei der 39 Millionen Hektar Landwirtschaftsland aufgekauft haben, was für 33000 Familien reichen würde. Die Zahl derer, die sich noch auf die Wartelisten setzen lassen wollen, wird auf 50000 bis 100000 geschätzt (nach Neue Zürcher Zeitung, 6. 1. 82). Das Geld für den Ankauf von 18000 Farmen steht im Augenblick zur Verfügung. Wo aber die weiteren Mittel herkommen sollen, weiß niemand.

Ehrgeizige Bildungs- und Gesundheitspolitik

Neben der von Mugabe geförderten ländlichen Entwicklung, zu der auch die Wiederherstellung von bisher mehr als 8000 Kilometer Straßen gehört, liegen weitere Schwerpunkte der Politik im Gesundheits- und Erziehungswesen. Die Einführung des *kostenlosen Schulunterrichts* hat innerhalb von kurzer Zeit die Gesamtschülerzahl von 800000 im Jahre 1979 auf 1,8 Millionen anschwellen lassen. Der Besuch der weiterführenden Schulen erhöhte sich um 35% und soll noch im Laufe dieses Jahres um weitere 68% steigen, wie aus Angaben des Erziehungsministeriums hervorgeht (vgl. Süddeutsche Zeitung, 4. 12. 81). Auch die Zahl der Universitätsstudenten soll in den nächsten Jahren von 2500 auf 5000 ansteigen.

In der Zwischenzeit sind bereits 95% der ungefähr 3000 während des Krieges zerstörten Landschulen wieder geöffnet worden, doch ist der Mangel an Schulräumen groß. Um die vorhandenen finanziellen Engpässe zu überwinden, hat Erziehungsminister *Dzingai Mutumbuka*, ein ehemaliger Schüler der Immenseer Mission in Gokomere, den Aufruf an die Eltern und Dorfgemeinschaften erlassen, selbst beim Aufbau und bei der Erweiterung der Schulen tätig zu werden. Der Tendenz, jegliche Verbesserung allein vom Staat zu erwarten, soll damit frühzeitig entgegengetreten werden. Als einzige vom Staat zu erwartende Hilfe konnte Mutumbuka die Lieferung von Eternit-Dachplatten zusagen. Ob die Bevölkerung bei Verweigerung der Dienstleistung mit Sanktionen zu rechnen hätte, ist nicht bekannt; offiziellen Berichten zufolge fand der Aufruf jedenfalls gute Aufnahme, überall im Land würden vorwiegend an den Wochenenden Arbeitseinsätze der örtlichen Bevölkerung durchgeführt. Dennoch mußte sich die Regierung Simbabwes im November 1981 Vorwürfen von Vertretern der Weltbank stellen, wonach der Staat eine „ökonomisch unverantwortliche Bildungspolitik" betreibe. Weil das Land wenig Geld habe und noch nicht alle Schüler am Unterricht teilnehmen können, wurde sogar von einem Bankrott der Politik gesprochen. Minister Mutumbuka setzte sich in Salisbury dagegen zur Wehr. „Jedes Kind sollte mindestens eine siebenjährige Schulbildung bekommen, für die der Staat die Kosten übernimmt", bekräftigte er bei der Eröffnung eines Seminars die Ziele der Bildungspolitik (vgl. Süddeutsche Zeitung, 4. 12. 81).
Ähnlich ambitioniert sind auch die Bestrebungen im *Gesundheitswesen*, dessen Dienste für alle Bürger, die monatlich weniger als 150 Simbabwe-Dollar verdienen, kostenlos sind. Das betrifft die überwiegende Zahl der afrikanischen Bevölkerung, liegt doch der erst im Januar dieses Jahres erhöhte Minimallohn für Industriearbeiter bei 105 Dollar und derjenige für Land- und Hausangestellte bei 55 Dollar monatlich.
Zur Finanzierung der Landkäufe und zur Entwicklung des neu besiedelten Landes sah schon der Kissinger-Plan einen Betrag von 1,5 Milliarden US-Dollar vor, der größtenteils von westlichen Geberländern zu stellen gewesen wäre. Die Regierung Mugabe hielt daran fest, daß im Lancaster-House-Vertrag nicht festgelegt worden war, wie Geldmittel aufgebracht werden sollten, und um dies nachzuholen, lud sie im März 1981 zu einer *Konferenz über Wiederaufbau und Entwicklung von Simbabwe* (Zimcord) ein. Über 200 Delegierte aus 44 Staaten und zahlreichen internationalen Organisationen berieten eine Woche lang, und das Ergebnis von 1,8 Milliarden bereitgestellten Dollar übertraf nicht nur die Erwartungen der Gastgeber, sondern stellt wohl überhaupt den höchsten Betrag dar, den ein Entwicklungsland bisher auf einmal erhalten hat. Hauptgeldgeber für das potentiell reiche Land, das über 40 wichtige Rohstoffe, darunter Asbest, Gold, Kupfer und Chrom besitzt, war die Weltbank, ihr folgten Großbritannien, die USA, Frankreich, die Bundesrepublik und die skandinavischen Länder.

Repatriierung und Ansiedlung

Aber nicht die Landverteilung und auch nicht das Erziehungswesen sind das finanziell, politisch und sozial schwerwiegendste Problem des jungen Staates, sondern die *Wiedereingliederung* von 230000 Familien, die vom Krieg vertrieben wurden, zurückgekehrt sind und wieder oder neu angesiedelt werden müssen, um sich zu ernähren und um beim Wiederaufbau des Landes helfen zu können.
Diese Familien und zahlreiche Einzelpersonen setzen sich im wesentlichen aus drei Gruppen zusammen: 1. aus heimkehrenden, seinerzeit in die Nachbarländer geflohenen Simbabwern; 2. aus „Township"- und Slumbewohnern und aus Kriegsvertriebenen auf dem Land. (Die Re-

patriierung der rund 250 000 aus den Nachbarländern wurde vom UNO-Hochkommissariat [UNHCR] in Genf schon im Dezember 1979 in Angriff genommen. Diese Heimkehrer wurden nur kurze Zeit in Auffanglagern untergebracht und anschließend in ihren Heimatgemeinden oder auch anderen Orten angesiedelt. Das gleiche wurde geplant für rund eine Viertelmillion Menschen, die vor dem Krieg in die städtischen Zentren flohen, dort aber keine Arbeit fanden und, um ihre „Proletarisierung" zu verhindern, wieder auf dem Land angesiedelt werden sollten.) Die dritte Gruppe besteht aus etwa einer halben Million Kriegsvertriebenen, die bei Verwandten Unterschlupf gefunden hatten. (Die reinen Repatriierungsmaßnahmen wurden vom UNHCR durchgeführt und finanziert und konnten bereits im Frühjahr 1981 abgeschlossen werden.)

Eng mit der Wiederansiedlung verknüpft ist das Bemühen um die friedliche *Integrierung der ehemaligen Guerillakämpfer,* die vor allem eine zunächst überdimensional große und das Haushaltsbudget entsprechend belastende Armee zur Folge hat (im Haushalt 1981/82: Erziehung 17,8%, Armee 17,2%, Gesundheitswesen 6,7%).

Mit 150 britischen Ausbildern wurden jeden Monat drei neue Bataillone von ca. 1000 Mann aufgestellt und ausgebildet. Im vergangenen Herbst hatte die neue Armee 50 Bataillone, gemischt aus Soldaten der früheren rhodesischen Armee und Zanla bzw. Zipra-Guerillas. Langfristig ist geplant, die nach Abschluß der Aufstellung 65 000 Mann umfassende Armee auf 30 000 Mann zu reduzieren, wofür die Regierung ein „Demobilmachungsprogramm" mit 160 Millionen Simbabwe-Dollar Kosten aufgestellt hat. Jeder Soldat, der ins Zivilleben zurückkehrt, erhält während zweier Jahre monatlich 185 Simbabwe-Dollar. Bereits Ende des vergangenen Jahres wurde die Zahl der britischen Berater auf 110 reduziert, sie sind jetzt ausschließlich für die Offiziersausbildung zuständig.

Auf heftige Kritik von seiten der politischen Rivalen, insbesondere Joshua Nkomos, stößt die Ausbildung der „Fünften Brigade" der Armee durch eine 1981 ins Land geholte, 106 Ausbilder umfassende als Prätorianer-Garde bezeichnete nordkoreanische Kader-Einheit. Begründet wird dieser Schritt von der Regierung vor allem mit der Notwendigkeit einer beweglichen Brigade, die im Bedarfsfall bei inneren Unruhen eingesetzt werden soll.

Rivalitäten und Stammesprobleme

Bereits im Sommer 1980 gab es erste Anzeichen dafür, daß Joshua Nkomo von Robert Mugabe an die Wand gedrückt wurde und diesen Zustand nicht widerstandslos zu dulden gewillt war. Mitte November brachen dann in einem Vorort *Bulawayos,* der zweitgrößten Stadt des Landes und Zentrum des in der Minderheit befindlichen *Ndebele*-Stammes, blutige Kämpfe zwischen Parteigängern Nkomos und Mugabes aus, die rund 60 Todesopfer forderten und die Befürchtung nährten, es könnte zu einem Stammeskrieg kommen. Daß in der Folge auf direkten Befehl Mugabes einige Gefolgsleute des formell über die Polizei verfügenden damaligen Innenministers Nkomo ohne dessen Konsultierung festgenommen wurden, führte zu weiteren Spannungen.

Im Januar 1981 folgte eine schwere *Regierungskrise,* die mit einer *Umbildung der Regierung* verbunden war. Mugabe gab in Salisbury die Ablösung Nkomos von seinem Posten als Innenminister bekannt und betraute ihn mit einem Ministerium ohne Portefeuille. Entlassen wurde der Arbeitsminister *Edgar Tekere,* der kurz zuvor von der Anklage der Beteiligung an der Ermordung eines weißen Farmers freigesprochen worden war. An der Spitze des Außenministeriums gab es ebenfalls einen Wechsel: der bisherige Außenminister *Witness Mangwende* übernahm die Leitung des Ressorts von *Simon Muzenda,* der stellvertretender Regierungschef wurde.

Mugabes Zanu verfügt mit 57 der 100 Sitze über die absolute Mehrheit im Parlament, Nkomos PF ist dort mit 20 Mandaten vertreten. Sie war bei der Wahl im vorletzten Jahr vor allem von Angehörigen der 18% Ndebele unterstützt worden, die befürchteten, von Mugabes *Shona*-Stamm beherrscht zu werden. Die restlichen Sitze teilen sich die von den Weißen getragene Rhodesische Front *Jan Smiths* mit 20 und die Partei des früheren Ministerpräsidenten Bischof *Abel Muzorewa* mit 3 Mandaten.

Hatte Mugabe damals noch das Fortbestehen der Koalition mit Nkomos PF betont, so häuften sich im Laufe des Jahres 1981 die Meldungen, nach denen Mugabe eine *Einheitspartei* zu schaffen gedenkt. Mugabe begründete dies damit, daß die Einheitspartei ein spezifisch afrikanisches Attribut der Demokratie sei. Den „Luxus" eines Vielparteiensystems könne sich sein Land nicht leisten. Daß laut Verfassung das Parlament die oberste Instanz ist, konnte Mugabe bisher von vorbereitenden Schritten zur Einführung des Einparteiensystems nicht abhalten: in den letzten Monaten wurden Presse, Polizei, Armeeführung und wichtige Verwaltungsstellen gleichgeschaltet.

Eine jüngste Eskalation erfuhren die Rivalitäten am 18. Dezember, als das Gebäude des Zentralkomitees der Zanu in Salisbury durch eine Bombe zerstört wurde, wobei sechs Menschen getötet und mehr als 100 verletzt wurden, ausnahmslos Passanten der umliegenden Geschäftsstraßen. Mugabe bedauerte daraufhin, daß es Gruppen im Land gebe, die sich der nationalen Versöhnung offen widersetzten. Wenn dies der Fall sei, würden sie von der Versöhnung ausgeklammert. Die Polizei verhaftete das weiße Parlamentsmitglied *Wally Stuterford,* dem Putschpläne vorgeworfen wurden.

Die Kirche als kritischer Partner

In Salisbury, mehr aber noch in der südafrikanischen Presse kursiert allerdings seither das Gerücht, die Bombe sei nicht gegen Mugabe und seine Parteiführung gelegt worden, sondern sie sei vielmehr eine gezielte Provokation von Regierungsseite gewesen, um entsprechend gegen politische Gegner vorgehen zu können.

In einem anläßlich des ersten Jahrestages der Unabhängigkeit Simbabwes am 10. April 1981 veröffentlichten *Hirtenbrief* haben die Bischöfe des Landes der Regierung ihren Dank dafür ausgesprochen, daß sie „nach zehn Jahren erbitterten Kampfes ein Beispiel christlichen Großmuts gegeben hat", indem sie zu einer nationalen Wiederversöhnung aufgerufen habe. Ergebnis dieser Aktion, die in der zivilisierten Welt Bewunderung hervorgerufen habe, sei ein *„bemerkenswertes Maß an Frieden"* in Simbabwe. Auch wenn es noch immer Gewaltakte gebe, die von den Bischöfen verurteilt würden, sei ein wachsendes Verständnis zwischen den verschiedenen rassischen und politischen 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". Anerkennend äußerten sich die Bischöfe auch über die Entwicklungen im Erziehungs- und Gesundheitswesen.

Die Kirche, die während des Bürgerkrieges stark in Mitleidenschaft gezogen worden war und auch zahlreiche personelle Einbußen zu verzeichnen hatte, fand in diesen Monaten erstmals nach langer Zeit zu einem Zustand relativer Ruhe und Sammlung der Kräfte. Einzelne Zwischenfälle, so die Ermordung des 67jährigen Mariannhiller Missionars *Edmar Sommerreisser* auf seiner Missionsstation „Regina mundi", wenige Tage nach Erscheinen des Hirtenbriefes, dürften weniger einen politischen als vorwiegend einen rein kriminellen Hintergrund haben.
Der Toleranz durch den Ministerpräsidenten durften sich die Missionare im Land einstweilen gewiß sein, haben sie doch in Zeiten des Krieges die Sache der Unabhängigkeitsbewegung im ganzen unterstützt. Andererseits kann man annehmen, daß sich die kirchliche Hierarchie, in der nach wie vor das weiße Element dominiert, in der neuen Situation weniger leicht zurechtfindet als die Missionare.
Nach Ansicht des Generaloberen der Immenseer Missionsgesellschaft Bethlehem *Josef Amstutz* sollte die Kirche ihre Anstrengungen auf drei Bereiche konzentrieren: den Aufbau von *Nachbarschaftsgemeinden* anstelle weiträumiger Pfarreien; die Schaffung von *„Modellen versöhnter Gemeinschaft"* (Krankenhäusern, Schulen, Gemeinden), in denen Rassen-, Stammes- und Parteigegensätze überwunden werden; sowie die Erarbeitung und Verwirklichung einer *Entwicklungspolitik* in loyaler und zugleich kritischer Partnerschaft mit dem Staat (vgl. Neue Zürcher Zeitung, 7. 2. 81).
Völlig ungetrübt ist aber bei aller gegenseitigen Wertschätzung das Verhältnis zwischen Kirche und Staat nicht. So äußerte z. B. der Bischof von Wankie, *Ignacio Prieto Vega,* seine Besorgnis über drei Gruppen in Simbabwe, die scharfe Kritik an der Kirche hinsichtlich ihrer Haltung gegenüber afrikanischen religiösen und sozialen Überlieferungen üben. Bei diesen Gruppen handle es sich um den „Religionsrat von Simbabwe", um eine Gruppe innerhalb des Gesundheitsministeriums sowie eine Gruppe von einflußreichen Personen, die ein „Theologisches und Ideologisches Forschungszentrum" gründen wollen. Zwar sei ein großer Teil der von diesen Gruppierungen vorgebrachten Kritik naiv, aber dennoch mache diese bewußt, daß „zwischen der Botschaft des Evangeliums, wie sie die katholische Kirche predige, und den religiösen Überlieferungen des Volkes in Simbabwe eine psychologische Schranke" bestehe (KNA, 2. 7. 81).

Zu Kritik sah sich, kurz vor seinem Rücktritt im November 1981, auch der Bischof von Umtali, *Donal Lamont,* angesichts der Meldung veranlaßt, daß sich Ministerpräsident Mugabe mit dem Gedanken der Bildung von Kindermilizen trage. Lamont wandte sich entschieden gegen den Plan, diejenigen Kinder in Milizen zusammenzufassen, die an den staatlichen Schulen keinen Ausbildungsplatz erhalten haben.
Eine erste Bestandsaufnahme zog Bischof Prieto im September des vergangenen Jahres, nachdem er seine Diözese und andere Teile des Landes bereist hatte. Etwa zwei Drittel der ländlichen Gemeinden seien wieder belebt worden, ungefähr 40% der Christen in diesen Gemeinden kämen wieder zum Gottesdienst. Mit wenigen Ausnahmen arbeiteten die Gemeinschaften am Wiederaufbau der Gebäude mit, so daß bereits wieder eine Reihe von Kapellen gesegnet werden konnten (Fidesdienst, 5. 12. 81).
Überall sei aber zu sehen, daß die Christen nach dem Krieg im Benehmen, in den Erwartungen, in ihrer Zugänglichkeit und im gesamten Denken anders seien als vorher. Auch die Auffassung von der Kirche und von den Priestern habe sich gewandelt. „Von übertriebenen Erwartungen und Forderungen abgesehen, kann von da her viel Gutes kommen. Sind das nicht die neuen Zeichen der Zeit? Neue Zeiten fordern Umstellung."

Cordelia Rambacher

Auf dem Weg zum islamischen Staat?

Die innen- und außenpolitische Situation Malaysias

Die *Föderation Malaysia* entstand 1963 als ein eher künstliches Staatsgebilde. Geographisch weit auseinander gelegen, fehlte den Landesteilen Westmalaysia (Halbinsel Malaya) und Ostmalaysia (Sabah, Sarawak) eine ausgeprägte gemeinsame geschichtliche Vergangenheit. Mehr noch: die durch die Kulturen Indiens, Chinas und des Islam unterschiedlich geprägten Volksgruppen führten nicht nur weitgehend ein Eigenleben, sondern standen sich auch recht feindlich gegenüber. Trotzdem gehörte Malaysia im letzten Jahrzehnt zu den politisch stabilsten

Ländern Asiens – dank einer Politik, die bei aller Wahrung der Interessen der Malaien auch um einen Ausgleich zwischen den Volksgruppen bemüht war. Seit dem Erstarken des islamischen Fundamentalismus in Malaysia ist aber diese Politik der Verständigung zunehmend gefährdet.

Vorherrschaft der Malaien

Die *Malaien* bilden mit 47% der (1980) 13,5 Millionen Einwohner die größte Bevölkerungsgruppe. Wie die ihnen ethnisch verwandten Ureinwohner (8% der Bevölkerung) stammen sie aus Südchina, woher sie vor über 2000 Jahren nach Malaya einwanderten. Hauptsächlich auf dem Lande und von der Landwirtschaft lebend, hatten sie wenig Anteil an der Industrialisierung und gelten heute als wirtschaftlich meist rückständig. Andererseits sind sie in Verwaltung und Politik dominierend, wie auch die Staatsform zeigt: neun der dreizehn Bundesstaaten sind Sultanate, und nur die neun Sultane wählen untereinander für jeweils 5 Jahre das Staatsoberhaupt der Wahlmonarchie Malaysia, das jedoch hauptsächlich eine *repräsentative* Funktion hat.

Die bedeutendste politische Kraft der Malaien ist die „United Malay's National Organization" (UMNO), die alle bisherigen Regierungschefs stellte. Sie ist zugleich führend in der seit 1971 regierenden 10-Parteien-Allianz der „Nationalen Front" (NF). Bei den Wahlen von 1978, bei denen die NF 131 der 154 Sitze des Parlaments-Unterhauses errang, gewann die UMNO allein 75 Mandate (in den Parlamenten der Bundesstaaten stellte die NF Ende 1980 243 von 312 Parlamentariern).
Das Ziel der UMNO ist die *Schaffung einer malaysischen Nation*, deren beherrschendes Element das Malaientum ist. Hierzu gehört die wirtschaftliche Gleichstellung der Malaien mit den anderen Bevölkerungsgruppen, und so sieht die 1971 verkündete „Neue Ökonomische Politik" vor, daß die Malaien bis 1990 30% der Wirtschaft kontrollieren sollen, davon allerdings ⅝ über staatliche Unternehmen. Nicht-Malaien werden 40% zugestanden, ausländischen Firmen 30%. Entsprechend werden immer mehr Unternehmen dazu angehalten, malaiische Beteiligungen aufzunehmen und auch mehr malaiisches Personal einzustellen. Anfang 1981 betrug der malaiische Anteil jedoch erst 12,4% (4,2% privat, 8,2% staatlich), während 40% der Unternehmen in nichtmalaiischer (meist chinesischer) Hand waren.

Das wichtigste Mittel der Malaiisierung sind die Sprache und die Religion. Denn als *Malaie* gilt laut Verfassung nur, wer aus dem Lande stammt, entsprechend den malaiischen Sitten lebt, Malaiisch spricht und Muslim ist. So ist der Islam, zu dem sich etwa 45% der Bevölkerung bekennen (offizielle Statistiken werden nicht geführt), Staatsreligion, wobei aber anderen Glaubensgemeinschaften Religionsfreiheit zugesichert ist. Und das Malaiische ist nicht nur offizielle Amtssprache, sondern mit wenigen Ausnahmen auch verbindliche Unterrichtssprache auf dem sekundären Bildungssektor. Als Amtssprache der niederen Gerichte soll es darüber hinaus bis 1985 eingeführt werden.
Da neben den eigentlichen Malaien auch andere wirtschaftlich rückständige Gruppen der Förderung bedürfen, ist man dazu übergegangen, auch diese – vor allem, sofern sie sich zum Islam bekennen – einzubeziehen. Man spricht deshalb heute offiziell von „Bumiputras" („Söhne des Landes"), und zu ihnen werden mittlerweile sogar indische (nicht aber chinesische!) Muslime gezählt. Und dieser Status des Bumiputra berechtigt zur bevorzugten Behandlung bei der Zuweisung von Land oder Arbeitsplätzen, bei der Vergabe von Aktien oder etwa auch bei der Zulassung zu den Hochschulen.

Expansionsbewußter Islam

Da die Religion das wichtigste Element der kulturellen Identität der Malaien ist, wird die Verbreitung des Islam entsprechend gefördert. Bereits 1961 wurde eine *islamische Missionsgesellschaft* gegründet, die „Pertubukan Kebajikan Islam" (Perkim). An der Spitze der heute etwa 11 000 Mitglieder zählenden Organisation steht der hoch angesehene erste Ministerpräsident Malaysias, *Tunku Abdul Rahman*. Der Gesellschaft geht es derzeit aber nicht mehr nur um die islamische Mission (z. T. mittels materieller Anreize), sondern auch um die innere Stärkung der islamischen Glaubensgemeinschaft. Sie strebt jedoch – im Einklang mit der bisherigen Regierungspolitik – keineswegs die Bildung eines islamischen Staates an. Denn auch im Selbstverständnis der Regierung ist Malaysia ein säkularer Staat, in dem zwar der Islam eine herausragende Rolle spielt, in dem man aber auch den nicht-muslimischen Gruppen mit Toleranz begegnen müsse. So gilt etwa das islamische Recht nur im Familien- und Erbrecht und nur, sofern Muslime betroffen sind. Manchen Muslimen ist diese Politik allerdings viel zu gemäßigt. Einer der Wortführer einer Islamisierung Malaysias ist die konservative „Partai Islam". Sie hat aber in letzter Zeit erheblich an Einfluß verloren und herbe Wahlniederlagen hinnehmen müssen (im Palament stellt sie nur noch 5 Abgeordnete), da sie vielen Wählern zu extrem ist und die UMNO zudem wieder etwas stärker das islamische Element betont.
So wurde das Feld frei für ein breites Spektrum außerhalb der Parteien operierender Organisationen mit meist *fundamentalistischem Einschlag*. Diese Bewegung wird gemeinhin unter dem Begriff „dakwah" („Ruf", „Einladung") zusammengefaßt. Sie besteht aus zahlreichen meist kleineren und unabhängig voneinander arbeitenden Gruppen, deren Ziel die innere Erneuerung der islamischen Gemeinschaft ist. Meist apolitisch, bemühen sie sich um die Wiederbelebung islamischer Sitten, lehnen westliches Kulturgut ab (augenscheinlich z. B. in der Kleidung) und versuchen etwa durch die Gründung ländlicher Genossenschaften, ihr Ideal einer ursprünglichen islami-

schen Gesellschaft zu verwirklichen. Träger der Bewegung, die vielfach von ausländischen islamischen Organisationen finanziert wird, ist vor allem die aus der städtischen Mittelschicht stammende Jugend. Daneben gibt es aber auch politisch motivierte Organisationen, die z. T. bei der „Partai Islam" Rückhalt finden.

Die weitaus bedeutendste Gruppierung ist die etwa 40 000 Mitglieder zählende „Angkatan Belia Islam Malaysia" (ABIM). Diese in ihrem Kern von der *akademischen Jugend* getragene Organisation, die u. a. von Libyen unterstützt wird, setzt sich für eine weitgehende Islamisierung des öffentlichen Lebens ein. Sie fordert einen *islamischen Staat auf der Grundlage des islamischen Rechts* und eine islamische Wirtschaftsordnung, wobei sie offen ihre Sympathien für die fundamentalistischen Bestrebungen im Iran zu erkennen gibt. Der Regierung sind die Aktivitäten der ABIM recht suspekt, doch wagt sie nicht, offen gegen sie vorzugehen. Denn zu groß ist die Zahl der jungen Menschen aus der malaiischen Mittel- und Unterschicht, die mit den gesellschaftlichen Verhältnissen unzufrieden sind und nur von einer verstärkten Islamisierung Besserung erwarten. So mehren sich selbst in der UMNO-eigenen Jugendorganisation mit etwa 400 000 Mitgliedern die radikalen Stimmen. Deshalb möchte die Regierung nicht durch ein hartes Vorgehen Märtyrer schaffen und beschränkt sich vorerst darauf, nur diejenigen Gruppen zu bekämpfen, die offen Gewalt anwenden (kleine extremistische Muslim-Vereinigungen haben in den letzten Jahren wiederholt Überfälle auf religiöse, aber auch auf staatliche Einrichtungen verübt).

Minderheiten in die Defensive gedrängt

Angesichts der Malaiisierungs- und Islamisierungsbestrebungen sehen sich die nationalen Minderheiten in die Defensive gedrängt. Vor allem die *Chinesen*, die 34% der Bevölkerung stellen, beklagen, daß sie nicht nur in Verwaltung und Politik unterrepräsentiert sind, sondern auch ihre wirtschaftlichen Entfaltungsmöglichkeiten immer mehr eingeschränkt werden. Dies wird auch auf dem Bildungssektor deutlich – von 1970 bis 1978 sank z. B. der Anteil chinesischer Hochschulstudenten von 49% auf 25% (vgl. Frankfurter Allgemeine Zeitung, 11. 4. 79), gleichzeitig wird den Chinesen aber die Errichtung einer eigenen Hochschule nach wie vor verwehrt. Trotzdem stellen die Chinesen, Nachkommen der im 19. und 20. Jahrhundert eingewanderten „Gastarbeiter", immer noch die wirtschaftlich stärkste Gruppe. Meist auf den Plantagen, in der Industrie und im Handel tätig, geht es ihnen insgesamt wesentlich besser als etwa den Malaien – 1976 lebten 51% der Malaien, aber nur 31% der Inder und nur 23% der Chinesen unterhalb des Existenzminimums (Malaysian Business Times, 5. 10. 81).

Der geringere politische Einfluß der Chinesen ist auch eine Folge der *Zerrissenheit ihrer Parteienlandschaft.* In der „Nationalen Front" sind sie durch die traditionsreiche, eher konservative „Malaysian Chinese Association" vertreten, dazu u. a. durch die multirassische, aber chinesisch dominierte „Gerakan Rakyat" („Volksbewegung"). Letztere, gemäßigt sozialistisch ausgerichtet, stellt sogar im Bundesstaat Penang (dem einzigen mit chinesischer Bevölkerungsmehrheit) den Regierungschef.
Die Unzufriedenheit vieler Chinesen mit der Regierungspolitik zeigt der Wahlerfolg der „Democratic Action Party" im Jahre 1978. Mit 21,6% der Wählerstimmen, allerdings nur 14 Mandaten, erzielte diese Schwesterpartei der in Singapur regierenden „People's Action Party" nicht nur ihren bisher größten Erfolg, sondern wurde auch zur größten Oppositionspartei. Sie wendet sich *gegen die Privilegierung der Malaien* und propagiert ein sozialistisches Wirtschaftsprogramm. Streitigkeiten über den Kurs der Partei (so gab es Anfang 1981 sogar ernsthafte Gespräche mit der ebenfalls oppositionellen „Partai Islam" über ein Wahlbündnis gegen die „Nationale Front") führten allerdings in letzter Zeit zu kleineren Abspaltungen, was sich auch in Mißerfolgen bei Nachwahlen ausdrückte.
Die *indische Minderheit* (10% der Bevölkerung), ebenfalls Nachfahren von Gastarbeitern, ist im wesentlichen in denselben Wirtschaftszweigen wie die Chinesen tätig. Sie wird politisch durch den „Malaysian Indian Congress" in der „Nationalen Front" vertreten, der aber hauptsächlich die indischen Hindus (etwa 80%) repräsentiert. Auch die Inder klagen über die wirtschaftliche Benachteiligung sowie die schlechten beruflichen Aufstiegsmöglichkeiten. Dies ist z. T. auch bedingt durch den schlechten Zustand des indischen Grundschulwesens (48% der indischen Kinder besuchen Tamil-Schulen), während etwa die chinesischen Primärschulen (von 74% der chinesischen Kinder besucht) über wesentlich mehr finanzielle Mittel verfügen. Der politische Einfluß der Inder ist allerdings vergleichsweise gering, zumal sich der MIC in letzter Zeit durch Mißwirtschaft selbst geschadet hat.

Die neue Regierungspolitik

Als *Tun Hussein Onn* im Juli 1981 sein Amt als Regierungschef aus Krankheitsgründen abgab, bedeutete dies eine Wachablösung größeren Stils. Sein Nachfolger, *Datuk Mahathir Mohamad,* und dessen wichtigste Mitarbeiter repräsentieren nicht mehr den bis dahin politisch bestimmenden Adel, der seine Erziehung meist in England genossen hatte. Es sind aus der Mittel- und Unterschicht hervorgegangene Intellektuelle, die im Lande selbst studierten und eher pro-malaiisch denken, ja zeitweilig als rassistische Extremisten galten. Auch wenn sich die neue Regierung der Notwendigkeit einer Politik der Toleranz gegenüber den nationalen Minderheiten bewußt ist, wird sie doch eher die Malaiisierung vorantreiben. Allerdings hat der neue Premierminister deutlich gemacht, daß dies keine Protektion der Malaien auf alle Zeit bedeutet, sondern daß die Malaien letztlich lernen müßten, in jeglicher Hinsicht auf eigenen Füßen zu stehen.

Dementsprechend richtet die neue Regierung ihr Hauptaugenmerk auf die *Wirtschaftspolitik*. Da eine gut funktionierende Verwaltung die Voraussetzung für ein weiteres Aufblühen der Wirtschaft bildet, soll die Arbeit der Beamten strenger kontrolliert werden. Die Korruption möchte man dadurch eindämmen, daß Minister und hohe Beamte jetzt ihre Einkünfte dem Premierminister offenlegen müssen. Doch wurde z. B. auch der Ankauf belgischer Schützenpanzer für die Armee ausgesetzt, um u. a. Bestechungsvorwürfe zu untersuchen.

Die Aussichten für ein weiteres *wirtschaftliches Wachstum* sind im übrigen recht gut. In der Gewinnung von Naturkautschuk und Zinn ist Malaysia in der Welt führend, und auch die Erdölvorräte sind so hoch, daß die Hälfte der Produktion (1980: 13 Millionen Tonnen) exportiert werden kann. Mit seinen Erdgaslagerstätten steht Malaysia sogar an zwölfter Stelle in der Welt. So stieg das Bruttosozialprodukt in den letzten Jahren um durchschnittlich etwa 8%, 1981 wird die Wachstumsrate aber wohl bei „nur" 6,8% liegen (Asian Wall Street Journal, 26. 10. 81). Die Inflationsrate liegt derzeit bei offiziell 9,6% (1979 noch 3,6%), und die Arbeitslosigkeit betrug 1979 6% – trotz einer leichten Rezession also noch kein Grund zu allzu großer Besorgnis.

Vor allem die industrielle und gewerbliche Entwicklung soll den weiteren Aufschwung sichern und helfen, die Armutsrate von derzeit noch 35% auf 17% (1990) zu senken. Der *neue Fünfjahresplan* sieht deshalb vor, durch Steuer- und Investitionserleichterungen Produktion und Export so zu steigern, daß der gewerbliche Sektor die Landwirtschaft erstmals überflügelt. Letztere bleibt das Sorgenkind der Wirtschaft, da ihre Produktion immer noch nicht den Bedarf des Landes decken kann. Zu kleine Betriebsgrößen, gestiegene Energiekosten und die Inflation haben bewirkt, daß das Realeinkommen der Bauern in den letzten Jahren sogar gefallen ist. Hier sollen höhere Subventionen sowie die Mechanisierung und die *Förderung der Genossenschaftsbildung* eine Änderung herbeiführen. Da dies nicht alles aus eigener Kraft zu erreichen ist, ist Malaysia weiterhin auf umfangreiche ausländische Hilfe angewiesen. So wurde kürzlich mit einer Anleihe von 700 Millionen US-Dollar auf dem internationalen Geldmarkt die bisher höchste Anleihe in Asien überhaupt aufgenommen – ein Zeichen für das Vertrauen, das man in Malaysias Wirtschaft setzt.

Das Wirtschaftswachstum hängt aber auch von der *inneren Sicherheit* ab. Die „Communist Party of Malaya" stellt allerdings gegenwärtig keine allzu ernsthafte Gefahr dar. Nur 5% ihrer 2000 Mitglieder sind Malaien, 70% Chinesen, der Rest thailändische Malaien. Sie ist in drei sich befehdende Gruppen gespalten und hat noch mehr an Einfluß verloren, seit sich der nominelle Parteichef *Musa Ahmad* Ende 1980 den malaysischen Behörden stellte (die eigentliche Führung liegt in chinesischer Hand). Ihre Hauptoperationsbasis im südlichsten Thailand ist zudem gefährdet, so kam es im Frühjahr 1981 zu heftigen Kämpfen mit der Befreiungsbewegung der thailändischen Muslime um die Kontrolle der Grenzgebiete.

In der Absicht, die *kommunistische Bewegung* endgültig zu bezwingen, hat die Regierung die bestehenden Gesetze noch mehr verschärft. Die im April 1981 verabschiedeten neuen Notstandsgesetze gestatten die Verhaftung von Personen bereits für den Fall, daß bei ihnen der Verdacht vorliegt, sie würden in absehbarer Zukunft subversive Tätigkeiten planen. Zu solchen subversiven Tätigkeiten gehört z. B. bereits der Nachdruck von Presseartikeln aus kommunistischen Organen, wenn er nicht von der Regierung ausdrücklich genehmigt wurde. Die Registrierung von Organisationen, die politisch tätig sind, wurde ebenfalls neu geregelt, wobei jedoch der Verdacht auftaucht, daß hiermit nicht nur extremistische Gruppen, sondern auch etwa parteiinterne kritische Strömungen unterdrückt werden sollen.

Zur Verbesserung der internen, mehr aber noch der äußeren Sicherheit wird *die Armee* in einem bisher nicht gekannten Maß aufgerüstet. Der Anteil der Verteidigungsausgaben, 1979 noch bei 11,4%, soll im laufenden 5-Jahres-Plan auf 22% des Haushalts steigen. Die Mannschaftsstärke wird von 90 000 auf (1983) 125 000 angehoben, und die Stärke der Anti-Guerilla-Einheiten wird auf 120 000 Mann verdoppelt (Far Eastern Economic Review, 6. 3. 81). Hiermit soll vor allem die Gefahr gebannt werden, die von einer eventuellen Ausweitung des kommunistischen Machtbereichs ausgehen könnte.

Der Schwerpunkt der *Außenpolitik* liegt auf den Beziehungen zu den südostasiatischen Nachbarn. Das Verhältnis zu den anderen ASEAN-Staaten ist gut, auch wenn etwa die Philippinen ihren Anspruch auf Sabah nicht aufgegeben haben und Ende 1981 Malaysia erneut beschuldigten, die Ausbildung muslimischer Guerilla-Kämpfer in Sabah zu dulden. Kuala Lumpur wies diese Vorwürfe als offensichtlich unbegründet zurück, bemühte sich aber gleichzeitig, das Sabah-Problem nicht unnötig hochzuspielen. Die Aktivitäten der thailändischen Muslime, die von Malaysia *nicht* unterstützt werden, stellen im übrigen derzeit keine Belastung für das Verhältnis zu Thailand dar.

In der *Indochina-Frage* verfolgt Kuala Lumpur jedoch eine etwas andere Politik als seine Nachbarn. Es verurteilt zwar die Besetzung Kambodschas durch Vietnam, möchte diesem aber einen ehrenvollen Rückzug offenhalten. So unterstützt man die Koalition der kambodschanischen Widerstandsgruppen, möchte dies jedoch eher dazu benutzen, um Vietnam an den Verhandlungstisch zu bringen. Eine Demütigung Vietnams will man vermeiden, um es nicht noch mehr in die Arme der UdSSR zu treiben – deren Aktivitäten in Asien beobachtet man mit großem Argwohn, auch wenn die Sowjetunion als Großabnehmer für Naturkautschuk ein wichtiger Handelspartner Malaysias ist. Eine Niederlage Vietnams würde zudem den chinesischen Einfluß in Südostasien steigern, und dies hält man für weit gefährlicher – wegen der eigenen chinesischen Minderheit und wegen der chinesischen Unterstützung der CPM. China hat zwar seine Beziehungen zur CPM formell gelockert, indem es deren Radiosender in

China im Juni 1981 schloß, doch gewährt es ihr weiter finanzielle und propagandistische Hilfe. So blieb der Besuch des chinesischen Ministerpräsidenten Zhao Ziyang im August 1981 in Kuala Lumpur ohne greifbares Ergebnis, ja er verdeutlichte eher noch die Differenzen zwischen beiden Ländern.

Im übrigen will sich Malaysia stärker in der islamischen Welt (so durch die diplomatische Anerkennung der PLO) und in der *Bewegung der Blockfreien* engagieren. Dagegen blieb der neue Regierungschef ostentativ der letzten Commonwealth-Konferenz in Australien fern und sandte nur seinen Außenminister. Dies zeigt auch, auf welchem Tiefpunkt die bisher recht guten Beziehungen zu Großbritannien angelangt sind. So bedürfen Kontrakte malaysischer Firmen mit britischen Unternehmen jetzt der Genehmigung durch den Ministerpräsidenten, und diese soll nur gewährt werden, wenn keine ausreichenden Alternativen gegeben sind.

Katholiken vor ungewisser Zukunft

Die Katholische Kirche Malaysias ist, auch wenn die Missionsanfänge in das 16. Jahrhundert zurückreichen, eine im Grunde recht junge Kirche. Die drei Missionen des heutigen Westmalaysia wurden erst 1955 zu Bistümern erhoben, und die drei ostmalaysischen Diözesen folgten erst 1976. Ende 1978 zählte die Kirche fast 400 000 Gläubige (knapp über 3% der Gesamtbevölkerung), die von 168 Welt- und 86 Ordenspriestern betreut wurden. Ihnen standen 195 Ordensbrüder und 553 Ordensschwestern zur Seite (Angaben nach dem Päpstlichen Jahrbuch 1981).

Die meisten Katholiken *Westmalaysias* leben in den städtischen Gebieten an der Westküste. Unter ihnen überwiegen *Angehörige der Minderheiten* – so sind z. B. auch vier von sechs Bischöfen chinesischer Abstammung (drei davon in Malaysia geboren). Da die Mission unter Muslimen verboten und auch sonst durch Gesetze stark eingeschränkt ist, wächst die Kirche Westmalaysias nur sehr langsam.
Ostmalaysia besitzt dagegen eine junge Missionskirche, die sowohl von Chinesen als auch von Gläubigen aus den verschiedenen Stämmen getragen wird. Die 240 000 Katholiken (ihre Zahl hat sich seit 1960 verdoppelt) stellen in Sarawak 9% und in Sabah sogar 12% der Bevölkerung, und die Zahl der Taufen war 1978 mit fast 10 000 2,5mal so hoch wie in Westmalaysia.
Eines der größten Probleme ist derzeit der *Priestermangel*, seit anfangs der siebziger Jahre viele Missionare ausgewiesen wurden und neue allenfalls auf begrenzte Zeit ins Land dürfen (vgl. HK, Juni 1971, 301 f). Gerade entlegene Gemeinden können oft nur sporadisch betreut werden. Auch einheimische Berufungen können die Stagnation der Priesterzahlen vorerst kaum beheben. So waren 1980 unter den 100 000 Katholiken Sabas neben 17 Ausländern nur 6 Priester vom Stamm der Kadazan tätig, der immerhin 60% der Bevölkerung stellt (UCA News, 2. 4. 80). Es scheint weiterhin schwierig zu sein, unter den einheimischen Stämmen geeignete junge Leute für den Priesternachwuchs zu bekommen. So bemüht man sich, den Mangel durch den Einsatz von Laien wenigstens notdürftig auszugleichen. Katastrophal ist im übrigen die seelsorgerliche Betreuung der Indochina-Flüchtlinge (Februar 1981: noch 11 000 – die Zahl der Katholiken beträgt in manchen Lagern bis zu 50%). Zwar ist auf Pulau Bidong ein vietnamesischer Priester tätig, doch wurde etwa dem Bischof von Johore der Besuch der Insel Tengah verwehrt, obwohl die dortigen Gläubigen ausdrücklich um den Besuch eines Priesters gebeten hatten (vgl. Die katholischen Missionen 6/1981, S. 189).
Der *Personalmangel* behindert auch die innerkirchliche Erneuerung. So wird hauptsächlich in Westmalaysia seit mehreren Jahren die Einrichtung von Basisgemeinden gewünscht, doch ist nicht nur deren Konzeption kontrovers, sondern viele Priester und Ordensleute sind auch so sehr mit Arbeit überlastet, daß ihnen dafür kaum Zeit bleibt. Derzeit stehen zudem in der kirchlichen Arbeit die sozialen Aufgaben (Bildungsarbeit, Ehe und Familie) im Vordergrund, und so wies z. B. Bischof Fernandez von Penang Vertreter der charismatischen Erneuerungsbewegung daraufhin, daß sie die konkrete Gemeindearbeit gerade auch im sozialen Bereich mehr beachten sollten (UCA News, 11. 11. 81).

Ein großes Problem ist für die Kirche die massive *staatliche Unterstützung der islamischen Mission* insbesondere in Ostmalaysia. Mit materiellen Anreizen, aber auch etwa mit der Drohung, Entwicklungsprojekte einzustellen, wurden verschiedentlich ganze Dorfgemeinschaften zum Übertritt zum Islam bewogen. Angesichts der engen Gemeinschaftsbindungen sah sich so auch mancher Christ zur Konversion gezwungen. Der Erfolg solcher staatlich geförderter Konversionen ist allerdings begrenzt – viele Konvertiten legen eher Lippenbekenntnisse ab, um sich dann recht bald wieder vom Islam abzuwenden (vgl. Die katholischen Missionen 6/1981, S. 185).
Mit Sorge betrachtet man schließlich die Malaiisierungspolitik der Regierung. Einige hohe Beamte und Politiker, darunter der neue Kultusminister, haben in letzter Zeit betont, das Endziel der Malaiisierung sei die *Schaffung eines islamischen Staates*, was auch die Konversion möglichst vieler Nicht-Malaien zu Muslimen beinhalte. Es wurde jedoch eingeräumt, daß dies nicht auf raschem Wege, sondern nur in einem sehr langwierigen Prozeß zu erreichen sei (vgl. KNA 1. 10. 81). Dies würde bedeuten, auch die Christen zu Staatsbürgern zweiter Klasse zu machen. Man hofft aber, daß der neue Ministerpräsident weiter zur Politik der Rassenvielfalt stehen wird, zumal er bereits öfter die Notwendigkeit der Toleranz betont hat.

Damit stehen die Christen, wie auch die anderen Minderheiten, letztlich vor einer ungewissen Zukunft. Die Suche Malaysias nach einer nationalen Identität könnte dazu führen, daß durch eine rigorose Festschreibung der muslimischen Vorherrschaft die Gegensätze zwischen den Volksgruppen erneut voll aufbrechen. *Peter Drews*

„Die Kinder in unsere Mitte nehmen"

Zur diesjährigen Österreichischen Pastoraltagung

Nachdem die pastoralen Bemühungen in Theorie und Praxis während der letzten Jahrzehnte vorwiegend der Zielgruppe der Erwachsenen – oder auch jugendlichen Erwachsenen – gegolten haben, wendet sich Interesse und pastorale Sorge nunmehr wieder den Kindern zu. Neue Perspektiven der Seelsorge müßten ihrer durch den gesellschaftlichen Wandel veränderten Stellung innerhalb der Familie, aber auch im öffentlichen Leben Rechnung tragen, psychologische, soziologische Forschungsergebnisse ihren Niederschlag in der Pastoral finden.

Kindheit als eigene Lebensphase

Der spezifischen Weise ihres Menschseins, ihren Problemen und Schwierigkeiten war die Österreichische Pastoraltagung 1981 vom 28. bis 30. Dezember 1981 im Bildungshaus Wien-Lainz mit dem Thema *„Kinderpastoral"* gewidmet. Ungefähr 500 Teilnehmer vor allem aus Österreich, aber auch aus der Bundesrepublik Deutschland, der Schweiz und Südtirol und aus den osteuropäischen Staaten Ungarn, Jugoslawien, Rumänien – lediglich die etwa 30 angemeldeten Gäste aus Polen fehlten – waren zum Informations- und Erfahrungsaustausch in Wien zusammengekommen.

Thomas Nyiri, Professor für Christliche Philosophie an der Theologischen Akademie in Budapest und Begründer der dortigen Theologischen Kurse für Laien, leitete die Tagung mit einem Referat über *„Das Kind in anthropologischer Betrachtung"* ein. Erst seit Beginn der Neuzeit habe sich die Kindheit als eigene Lebensphase durchgesetzt, die Welt des Kindes habe zahlreiche Wandlungen mitgemacht bis zur Kindheit in der Kernfamilie heute, in der die Schulzeit eine Art „Quarantäne" vor der Entlassung ins Leben darstelle.
Die Gottebenbildlichkeit im Kind als voll gegeben anzusehen und zu achten, sein Person-Sein von Anfang an zu respektieren und es nicht als „Besitz" der Eltern anzusehen, hob Nyiri als grundlegende Haltung auch in der Pastoral hervor. Dem Kind komme von Gott her seine eigene Würde zu, es gehe daher nicht an, es als Mittel zu mißbrauchen. Die Kindheit sei nicht Vorstufe des Menschseins, sondern habe ihren Eigenwert als wesentliche Phase des Menschseins. Gleichzeitig prägten die frühen Umwelterfahrungen des Kindes aber den zukünftigen Menschen.

Das im Kind vorhandene *Urvertrauen* mache es offen für Gott und den Mitmenschen und bilde gemeinsam mit der Sinnvermittlung durch die Eltern die Grundvoraussetzung für das Glaubenkönnen und für die weitere religiöse Erziehung. Zur Würde des Kindes gehöre weiters seine Freiheit, deren innere und äußere Vorbedingungen zu schaffen, Ziel einer christlichen Erziehung sein müsse. Niemals könne der *Gehorsam* das Leitmotiv einer christlichen Erziehung sein.

Im Spiel versuche das Kind seine schöpferischen Fähigkeiten in Freiheit zu verwirklichen, wobei es unter anderem den Mut zum Wagnis lerne. Da die Menschwerdung des Menschen nicht ohne Mitmenschen möglich sei, brauchen Kinder die Geborgenheit der Familie, ebenso wie dieser „soziale Uterus" sei auch ein „spiritualer Uterus" notwendig. Auch Kindern bleibe schließlich die Erfahrung des Scheiterns und der Schuld nicht erspart, wenngleich in den Kindern die Zuwendung zum Guten von Anfang an sehr stark vorhanden sei.
Sosehr das Kind von der Gegenwart bestimmt sei, so sei sein Dasein doch auf Zukunft ausgerichtet, deren Dynamik es unbelastet von Sorgen erwartet.

Die Bedeutung des sozialen Umfeldes

Dieser allgemeinen Grundlegung stellte *Hans Stary,* Assistent am Psychologischen Institut in Wien, Daten zur Lage des Kindes in Österreich – in den siebziger und achtziger Jahren – gegenüber (nach einer IKS-Untersuchung vom Dezember 1981). Er verwies auf die *Bedeutung des politischen und sozialen Umfeldes* für die Situation der Kinder, deren Zahl auch in Österreich seit 1963 ständig, seit 1969 aber drastisch sinke. Im Jahr 1971 lebten noch 92 Prozent der Kinder in vollständigen Familien, von den 142 000 Kindern in unvollständigen Familien lebten 91 Prozent bei der Mutter. Die Tendenz zur Familie mit zwei Kindern nehme ständig zu, je größer die Verstädterung, um so geringer sei die Kinderzahl. Mehrkinderfamilien wiesen vor allem Oberschicht und Unterschicht – hier insbesondere Problemfamilien – auf, in denen auch eine ansteigende Berufstätigkeit der Mütter festzustellen sei. Im Jahr 1981 lebten in Österreich 1,5 Millionen Kinder bis zum Alter von 15 Jahren.

Die Wohnverhältnisse beeinflußten die Sozialisationsbedingungen der Kinder in entscheidender Weise. Stark steigende Wohnungskosten bedingten einerseits, daß ein großer Teil der Kinder, besonders in Wien, in zu kleinen Wohnungen lebte, anderseits, daß Eltern mit höherer Schulbildung bewußt die Geburt des ersten Kindes hinauszögerten. Durch schlecht geplante und gebaute Wohnungen hervorgerufene Verhaltensstörungen (Ursachen:

Hochhausbauten mit schlechter Raumaufteilung, mangelnder Schallisolierung) zeugten vom geringen Stellenwert des Kindes in der heutigen Gesellschaft und von zunehmender Kinderfeindlichkeit.

Was die *Kirchlichkeit* der Kinder beträfe, korrespondiere sie mit der Kirchgangshäufigkeit der Eltern, immerhin gingen 37 Prozent sonntags zum Gottesdienst, Volks- und Hauptschüler häufiger als AHS-Unterstufenschüler, Mädchen häufiger als Buben und Bauernkinder häufiger als Arbeiter- und Angestelltenkinder.
Als Problemfelder umriß Stary die steigende Zahl physischer und psychischer Kindesmißhandlungen, die Kinder aus geschiedenen Ehen, die Gastarbeiterkinder und die behinderten Kinder.

Kinderprobleme verstehen und lösen helfen

Bibeltheologische Überlegungen zum Thema Kind steuerte *Karl Woschitz,* Dozent für Neutestamentliche Bibelwissenschaft in Graz und Studentenseelsorger in Klagenfurt, bei. Woschitz ging vor allem von Mt 18,1 ff aus, wo durch das Kind der Maßstab Gottes gesetzt würde. Der im weltlichen Bereich als Schande bezeichnete Verzicht auf Selbstbehauptung und das Eingeständnis der Bedürftigkeit gingen dem Anbruch des Gottesreiches voran, kindliches Angewiesensein, eine Haltung des Empfangens und Führenlassens würden als Wege auf Gott hin gesehen. Das aufgenommene Kind würde zum Test für das Verhältnis Jünger – Jesus – gleichzeitig ergäbe sich daraus, daß man sich der Kinder als der Schwachen annehmen müsse.
In Mt 19,13–15 würde den Kindern ihr Anteil an Gottes Heil verheißen – wer wie ein Kind die Gottesherrschaft annimmt, kommt zum Heil. In Joh 3 konfrontierte Jesus den Nikodemus mit dem Entweder-Oder des Schicksals: die „Wiedergeburt", ein neuer Anfang müsse gesetzt werden.
Bei Paulus (Gal 3,26; Röm 8) würde die Kindschaft als ein Anfangsstadium gesehen, das überwunden werden und in den Zustand des Erwachsenseins übergehen müsse. Woschitz faßte abschließend zusammen, daß die Gotteskindschaft uns in Christi Heilstat vermittelt würde, was für uns zum Anstoß, den „neuen Menschen anzuziehen", würde.

„Die Probleme des Kindes sehen, verstehen und lösen helfen" war das Thema des auch in der Familien- und Eheberatung tätigen Psychiaters Prof. *Tobias Brocher* (Topeka/Kansas). Brocher verwies zunächst auf die *ungleiche Förderung der emotionellen und rationalen Entwicklung* in der Erziehung und auf die auf emotionaler Ebene angesiedelten Grundbedürfnisse des Kindes, deren Versagung oder Befriedigung als erste Erfahrung – in viel stärkerem Maß als häufig eingestanden – in jedem Erwachsenen als „inneres Kind der Vergangenheit" weiterlebten. Der Lernprozeß des Kindes durch Versuch und Irrtum auf eine größere Selbständigkeit hin sei zunächst mit Angst verbunden. Die Identifizierung mit den Eltern setze deren Zuwendung voraus.

In diesem Lernprozeß sei immer wieder die Interpretation des Erwachsenen notwendig, wenn daher Kinder bei ihren Fragen an die Erwachsenen Zurückweisung erführen, wenn der Dialog zwischen Kindern und Eltern oder Erziehern nicht zustande komme, dann werde ein wichtiger Lernprozeß – auch für die Erwachsenen – unterbrochen. Nur im Gespräch miteinander, in dem sich Respekt vor der Eigenständigkeit des Kindes ausdrücke, könne das Kind wachsen. Die Reste der eigenen Kindheit in den Erwachsenen könnten sich als Hilfe oder Schaden auswirken, je nachdem ob diese als bewältigt oder als verdrängt und ungelöst mitgeführt würden, weswegen häufig Großeltern-Kind-Beziehungen besser funktionierten als Eltern-Kind-Beziehungen. Die in verschiedene Richtungen laufenden Erziehungstendenzen der letzten Jahrzehnte hätten Emotionalität und Intuition der Eltern in ihrem Verhalten den Kindern gegenüber sehr verunsichert, grundsätzlich plädiere er, Brocher, für das Einbringen der eigenen Person und für Demut dem Kind gegenüber.

Konsequenzen für die christliche Gemeinde

Die Perspektiven, die eine kinderfreundliche Pastoral haben müßte, faßte der Dominikaner *Jan Nieuwenhuis* (Amsterdam) unter dem Titel *„Das Kind wird euch weiden"* (nach Jes 11,6) zusammen. Nachdem im Laufe der letzten zwanzig Jahre die Kirche die Kinder wiederentdeckt hätte, müßten auch die christlichen Gemeinden Konsequenzen ziehen und gemeinsam mit den Kindern, an ihrer Hand sozusagen, einen neuen Aufbruch wagen, denn eine grundlegende Umwandlung, nicht nur eine strukturelle Erneuerung würde dadurch Platz greifen. Wir sollten uns den Kindern anvertrauen, die die Kirche retten, uns „neue Weidegründe weisen" würden. Wir dürfen sie nicht abhalten, sie nicht zurückhalten, und ihnen eine Chance zu geben, wäre unsere Aufgabe.
Kinderseelsorge, Glaubenserziehung bedeute nach Meinung von Nieuwenhuis nicht in erster Linie, das Kind mit Glauben, Offenbarung, Kirche, Bibel, Gott in Kontakt bringen, sondern es bedeute, *das Kind mit gläubigen Menschen leben lassen,* gläubig erziehen würde im Grund daher der, der einfach so sei, wie er sei. Die Wirkung von Gottesdienst, Religionsunterricht sei nur dann gegeben, wenn dahinter lebendige authentische Menschen stünden, die sagten oder täten, was sie wirklich meinten. Es sei daher notwendig, mit der Kinderseelsorge beim Kind zu beginnen, nicht beim Glauben oder bei der Kirche.

Bei einer in Holland und Belgien durchgeführten Umfrage unter viertausend Kindern und Jugendlichen hätten sich drei Hauptgründe für deren *Schwierigkeiten mit der Kirche und ihrer Seelsorge* ergeben, und zwar: Die Kirche sei in ihrem Gottesdienst eintönig, unverständlich und

vorfabriziert und habe keinen Bezug zu den Kindern selbst; die Taten vieler Kirchgänger stünden nicht im Einklang mit ihren Worten, man sei „scheinheilig"; für jüngere Kinder ginge im Gottesdienst das eigentliche Erleben des Sichtbaren und Hörbaren unter gegenüber den vielen Worten.
Kinderfreundlich sei, so Nieuwenhuis, eine Pastoral nur dann, wenn sie die Kinder „in die Mitte" (Mk 9,36) nehme. Die Kinder einer Glaubensgemeinde seien nämlich nicht nur Kinder ihrer eigenen Eltern, sondern sie seien auch Kinder der Gemeinde, was sich ja auch in der Feier der Taufe innerhalb der Gemeinde widerspiegle, wo auch die Gemeinde das Kind aufnähme. Die Kinder seien allen anvertraut.
Schon nach der jüdischen Tradition hätte das Kind einen zentralen Platz im Gottesdienst und in der religiösen Gemeinschaft. Das Kind stehe dabei für alle diejenigen in der Gemeinschaft, die verletzbar seien, die Armen, die Unterdrückten, die Entrechteten, die Behinderten, die Leidenden, die Unmündigen, alle, an denen unsere Menschlichkeit geprüft werden solle. Am Kind würden wir, die Welt, die Gemeinde, die Kirche beurteilt. Deshalb sei der Platz des Kindes auch im Gottesdienst *in* der Gemeinde. Weil in den Kindern auf ganz eigene Weise offenbar würde, was Leben aus Gnade ist, sei die Entscheidung für die Kinder die Entscheidung für eine neue Welt, Umkehr müsse beginnen.

Nicht um eine neue Methodik, um neue Handreichungen könne es dabei gehen, Seelsorge müsse mit den Kindern als Teilhaber beginnen. Kinder seien für das Erleben einer wirklichen Gemeinschaft besonders empfänglich, das hieße aber, daß sie am gesamten Gottesdienst teilnehmen können sollten, getrennte Gottesdienste oder Wortgottesdienste seien immer nur halbe Lösungen. Wenn durch die Anwesenheit der Kinder unsere eigene Konzentration, unser Bezogensein leide, so würde ja gleichzeitig unsere Selbstgenügsamkeit aufgebrochen – es ginge ja nicht darum, einem Dienst beizuwohnen, sondern einen Dienst zu leisten. Auch innerhalb des Gottesdienstes sollte Kommunikation stattfinden können oder wenigstens nachher.
Weiter sollte die Erzählung als christliche Verkündigung und in der Liturgie wieder zu Ehren gebracht werden. Das Christentum sei nicht eine Gemeinschaft auf der Basis von Argumenten und Dogmen, sondern von Geschichten. Und schließlich müßte auch der Körper, die Bewegung wieder mehr in den Gottesdienst einbezogen werden.
Eine kinderfreundliche Pastoral sei darum vor allem auch eine Sache für uns selbst, wir selbst müßten wieder beim Kind ankommen, denn die neue Welt Gottes würde wieder anfangen, wie sie immer wieder von neuem angefangen hätte: mit dem Kind.

Erfahrungsberichte

Breiten Raum nahmen bei der Pastoraltagung die Erfahrungsberichte über die seelsorgliche Arbeit mit Kindern ein, die vom Kinderausschuß einer Kleinstadtpfarre, der Familienmesse mit getrenntem Wortgottesdienst bis zum Angebot eines betreuten Spielplatzes für soziale Randgruppen in der Großstadt und zur Arbeit mit behinderten Kindern und Gastarbeiterkindern in einer Kleinstadt reichten.
Besonders letzteres Modell beeindruckte durch ein in überschaubarem Raum bereitgestelltes Therapieangebot für in verschiedenster Weise behinderte Kinder, in das die Behinderten-Familien ebenfalls einbezogen werden.

Leonore Rambosek

Kurzinformationen

Großbritannien und der Heilige Stuhl haben ihre beiderseitigen diplomatischen Vertretungen zum Rang von Botschaften erhoben. Der Apostolische Delegat in London, Erzbischof *Bruno Heim,* erhält den Status eines Pro-Nuntius. Diese „Normalisierung der Beziehungen", die in Rom von Papst *Johannes Paul II.* selbst bekanntgegeben wurde, ist im Lichte des für Mai 1982 geplanten Papstbesuches in England zu sehen. Die vollen diplomatischen Beziehungen waren vor fast 450 Jahren durch den Bruch mit Rom unter Heinrich VIII. unterbrochen worden. In der britischen öffentlichen Meinung wird die Wiederherstellung voller diplomatischer Beziehungen begrüßt, wenngleich ein anti-katholisch-nationalistisches Ressentiment unter Minderheiten der anglikanischen und protestantischen Kirchen Großbritanniens fortbesteht. Mit dem Status eines Pro-Nuntius wird auch in England wie in anderen nicht-katholischen Ländern das protokollarische Präzedenzrecht des Nuntius umgangen. Als Apostolischer Delegat war Erzbischof Heim bisher nur päpstlicher Vertreter bei den katholischen Hierarchien von England, Wales und Schottland. Seine neue Akkreditierung beim Hof von St. James umfaßt außer dem Vereinigten Königreich auch *Nordirland,* das politisch und in kirchlichen Belangen bisher zum Bereich des Dubliner Nuntius, Erzbischof *Alibrandi,* gehörte. In kirchlicher Hinsicht wird der Vatikan jedoch weiterhin die gesamte irische Insel als Einheit ansehen. Dem 71jährigen Erzbischof Heim, einem gebürtigen Deutschschweizer, der außer in Skandinavien und Ägypten auch in Bonn und Wien gedient hatte, waren vor drei Jahren bereits die üblichen diplomatischen Privilegien gewährt worden, wie sie die (bisherigen) *britischen Gesandten beim Heiligen Stuhl* bereits seit sechzig Jahren genossen haben.

Starke Betroffenheit über die gegenwärtige politische Situation vor allem über die Lage in Polen bekundete der Erzbischof von Wien, Kardinal Franz König, in seiner diesjährigen Neujahrsansprache. Noch nie in den vergangenen Jahren, so meinte der Kar-

dinal, sei der Jahreswechsel so düster, so verhangen, so von Sorge und Furcht erfüllt gewesen. „Wir haben Weihnachten gefeiert, für die meisten von uns noch immer ein Weihnachten in Wohlstand. Für Millionen von *Polen* waren es Tage der Sorge, der Angst und der Not." Viele Polen hätten gefroren und gehungert. Es hätten ihnen die Wärme der Sicherheit und das Brot der Freiheit gefehlt. Der Kardinal lobte die Österreicher für ihre Hilfe gegenüber Polen und dankte ihnen dafür. Einige der Mitbürger, so meinte der Kardinal, hätten am Anfang wohl nicht ganz verstanden, was den Polen widerfahren sei und was diese eigentlich wollten. Aber Mißtrauen und Skepsis seien überrollt worden von einer großen Welle der Sympathie, des Mitgefühls und des Helfenwollens. Der Kardinal erinnerte an die eigene Angewiesenheit auf Hilfe in den Jahren nach dem Krieg, aber auch an die Großzügigkeit der Österreicher bei politisch schwerwiegenden Vorgängen in Nachbarländern wie in Ungarn 1956 und in der Tschechoslowakei 1968.

Dunkler aber noch als das Schicksal des polnischen Volkes sei gegenwärtig der Welthorizont. Das Unheil, das hier aufsteigt, bedrohe nicht nur ein Volk, sondern die ganze Menschheit und verschone niemanden. Vor der allgemeinen Vernichtung, die als Möglichkeit heute drohender denn je vor uns stehe, könne auch ein kleines Volk nicht davonlaufen. Das Gleichgewicht des Schreckens, das gegenseitige Mißtrauen führe dazu, noch mehr Geld für Rüstungen auszugeben, die Bodenschätze zu plündern und das Atomarsenal im Osten wie im Westen weiter aufzufüllen. Indessen sei der *Krieg mit Atomwaffen* sinnlos geworden. Es lasse sich damit kein Krieg mehr führen, sondern nur noch die Menschheit ausrotten. Wer wolle da noch von einem gerechten Krieg zum Schutz der Überlebenden sprechen. Da gebe es nur noch einen Weg: „Die öffentliche Meinung im Westen wie im Osten in Bewegung zu setzen, einen Druck auf die Politiker und Regierenden auszuüben, daß eine umfassende Abrüstung schnellstens im Interesse aller in Angriff genommen wird." Wenn junge Menschen, so fuhr der Kardinal fort, von solchen Gedanken erfüllt, sich auflehnten und für den Frieden demonstrierten und protestierten, so weisen sie, selbst wenn sie dabei jene nicht energisch genug abschüttelten, die sie für ihre Zwecke vereinnahmen wollen, „entschieden in die Richtung jener, die nicht den Tod, sondern das Leben, nicht die Vernichtung, sondern den Frieden suchen".

Zusammenfassend stellte der Kardinal fest: Im Laufe der Zeit habe die Menschheit jedes *technische Problem* als Herausforderung angenommen und überwunden. Vor jedem menschlichen, vor jedem seelischen, vor jedem geistigen Problem aber hätten wir kapituliert. Die moderne Gesellschaft habe Gott ausgeklammert als eine nicht mehr benötigte Hypothese, geblieben aber sei ein leeres Loch, „und in diesen Abgrund stürzen wir nun hinein – wenn wir nicht wirklich ernst machen mit dem *Vorrang der Ethik vor der Technik,* dem Primat der Person vor den Dingen, mehr Überordnung des Geistigen über die Materie".

Die Schweizer Bischofskonferenz hat eine Erklärung mit dem Titel „Unsere Verantwortung für Förderung und Sicherung des Friedens" veröffentlicht. Anlaß dazu war das fünfhundertjährige Jubiläum des „Stanser Verkommnis" vom 22. Dezember 1481. Die Bischöfe stellen fest: „Im Jubiläumsjahr 1981 sind auch in unserem Land die Auseinandersetzungen um Fragen der Sicherung des Friedens und der Freiheit, der Abrüstung und der Verteidigung neu aufgebrochen". Der Friede, so die erste Grundaussage der Erklärung, sei ein Grundanliegen der christlichen Botschaft. Er könne nur dann von Dauer sein, wenn er auf Recht, Gerechtigkeit und Freiheit gründe. Die Kirche müsse die Gläubigen immer wieder „an ihre Christenpflicht erinnern, Friedensgeist und Friedenswillen in allen Bereichen des Lebens zu bezeugen und zu fördern." Der Christ, so die Bischöfe weiter, werde sich in seiner Friedensaufgabe bei aller entschiedenen Ablehnung des Rüstungswettlaufs und bei der Forderung nach allgemeiner Abrüstung nicht allein von Gefühlen und Wunschdenken leiten lassen, sondern von der *Einsicht in die politischen und gesellschaftlichen Zusammenhänge* der Weltsituation. Der *Friede* bedürfe des *wirksamen Schutzes:* „Dazu gehört auch das Recht der Selbstverteidigung eines Staates gegen einen feindseligen Angreifer zum Schutz von Frieden, Freiheit und Menschenwürde seiner Bürger". Die Schweizer Armee erhalte von ihrer friedenserhaltenden Funktion her ihre Berechtigung. Zugleich sei aber immer zu fragen, mit welchen anderen Mitteln außerdem der Frieden nach innen und außen gesichert werden könne. Jeder Mensch, das betont die Erklärung als dritten Punkt, habe das Recht, auf die Verteidigung seiner eigenen Freiheit zu verzichten und sich der ungerechten Gewalt zu unterwerfen. „Wenn er auch nicht das Recht hat, diesen Weg der Gewaltlosigkeit als einzigen christlich verantwortbaren Weg hinzustellen, so verdient seine Haltung doch Verständnis." Derjenige, der statt des Wehrdienstes einen Sozialdienst leiste, müsse sich dabei aber bewußt bleiben, daß es Pflicht der Gemeinschaft sei, die Freiheit und Unversehrtheit ihrer Bürger und ihrer Familien zu schützen. In einem vierten Punkt spricht die Erklärung von der *Friedensgefährdung durch Elend und Hunger in der Dritten Welt* und ruft dazu auf, „noch mehr als bisher unsere Mittel und Güter mit den notleidenden Menschen in der Dritten Welt zu teilen und uns für die gerechte Verteilung der Güter einzusetzen".

Die Haltung der Kirche Griechenlands zum offiziellen theologischen Dialog zwischen katholischer und orthodoxer Kirche wird in einem von Metropolit *Chrysostomus von Peristerion* ausgearbeiteten und dem griechischen Episkopat unlängst vorgelegten Bericht erläutert. Bei der Analyse der bisherigen Arbeit der gemeinsamen Kommission für den theologischen Dialog nennt der Bericht als *negative* Faktoren u. a. eine zu große Eile in der Kommissionsarbeit, Schwierigkeiten bei der Themenfindung und das katholische Insistieren auf der Beteiligung von Vertretern der Unierten. Als *positiv* wird bewertet, daß der offizielle theologische Dialog zwischen beiden Kirchen überhaupt zustande gekommen und daß dabei die von der Orthodoxie verlangte Bedingung eingehalten worden sei, der Dialog müsse auf der Grundlage des Prinzips der Gleichheit eingegangen werden. Metropolit Chrysostomus unterstreicht im Blick auf die *Perspektiven* des Dialogs, für dessen Erfolg benötige man die „Metanoia" der beteiligten Kirchen ebenso wie Zeit, Geduld, Ehrlichkeit in den Beziehungen zwischen den Kirchen, Bewußtsein der Verantwortung vor Kirche und Welt, gemeinsame Treue zur Lehre der Heiligen Schrift und der Tradition. Es brauche größtmögliche Achtung vor den theologischen Positionen des Gesprächspartners, jede unnötige Apologetik sei zu vermeiden, es dürfe keine Lösung auf der Grundlage von bloßen Kompromissen geben. Notwendig sei eine Vorbereitung der Gläubigen und eine theologische Vorbereitung in beiden Kirchen. Die *Ergebnisse,* die vom katholisch-orthodoxen Dialog zu erhoffen seien, hätten über die beiden beteiligten Kirchen hinaus Auswirkungen auf die gesamte ökumenische Bewegung; sie könnten vor allem in den protestantischen Kirchen den Wunsch nach einer Wiedergewinnung der ekklesiologischen Perspektiven der Alten Kirche bewirken. Der Bericht stellt fest, die griechische Kirche werde sich weiterhin am katholisch-orthodoxen Dialog beteiligen, obwohl sie gegenwärtig sowohl hinsichtlich des Dialogs selber wie der Beziehungen

zu Rom einige *Reserven* habe. Von Rom fordert der Bericht, dessen diesbezügliche Vorschläge vom griechischen Episkopat gebilligt wurden, eine „Abschaffung" des Uniertentums in Griechenland und einen Ausschluß der Unierten vom theologischen Dialog. Ebenso hält der Bericht die ablehnende Haltung der Kirche gegenüber den seit kurzem bestehenden diplomatischen Beziehungen zwischen dem Vatikan und Griechenland aufrecht.

Auf seiner Herbsttagung, die am 14./15. November in Fulda/Kleinsassen stattfand, verabschiedete der Bundesausschuß der Katholischen Landjugendbewegung Deutschlands (KLJB) ein Positionspapier zum Thema: „Auf der Suche nach neuen Wegen in der Landpastoral". Ausgangspunkt bildet eine Analyse der gegenwärtigen gesellschaftlichen und pastoralen Situation auf dem Land. Die Situation auf den Dörfern sei am zutreffendsten mit dem Begriff „*Verödung*" zu kennzeichnen; durch die Zentralisierungspolitik auf allen Ebenen seien Funktionen abgestorben, „die in Jahrhunderten gewachsen" seien. Leben im Dorf werde zusehends auf Wohnen reduziert, und immer mehr Dienstleistungen sozialer, caritativer und pastoraler Art müßten auch im Dorf professionalisiert werden. Die Lage der Pastoral werde besonders an der Beziehung der Jugendlichen zur Kirche deutlich, die man als „*Verlust von Erfahrungen* mit der Kirche und in der Folge als *Abbau von Erwartungen* an die Kirche" beschreiben könne. Erschwert werde diese Situation durch den wachsenden *Priestermangel,* dem man mit der *Einrichtung von immer größeren pastoralen Einheiten* zu begegnen suche. „Damit ist die Kirche auf dem besten Weg, die kommunale Verwaltungsreform mit all ihren negativen Auswirkungen auf Gemeinschaft, Selbständigkeit und Mitbestimmung zu imitieren." Die Erfahrung habe gezeigt, daß damit ein Rückgang der Gottesdienstbesucher zu verzeichnen sei. Diesem Tatbestand wird vom KLJB die Forderung nach einer „*gemeinwesenorientierten Pastoral*" gegenübergestellt: „Religiöses Leben darf nicht frommes Beiwerk zum Alltagshandeln sein, das eine muß im anderen wurzeln." So wird die Forderung erhoben, daß der Lebensraum „Dorf" die Grundstruktur kirchlicher Organisation bleiben müsse. Anzusetzen habe eine gemeinwesenorientierte Pastoral in der „Erfahrungswelt der Menschen im Dorf", die heute mehr als früher durch eine Vielzahl von Außenbeziehungen konfrontiert sei. Zur Realisierung der strukturellen und inhaltlichen Anforderungen bedürfe es personeller Voraussetzungen: „Diese sieht der KLJB primär im *ehrenamtlichen Engagement.* Die *Kompetenz der Laien* muß in der Praxis stärker zum Tragen kommen, denn durch die Taufe und die Firmung werden die Laien ‚vom Herrn selbst mit dem Apostolat betraut' (Konzilsdekret über das Laienapostolat Nr. 3)." Jede Pfarrgemeinde brauche eine *eigene pastorale Bezugs- und Vertrauensperson,* die im Dorf verwurzelt sei. Diese „Männer und Frauen mit theologischer und spiritueller Kompetenz" könnten wichtige Funktionen der Gemeindeleitung in haupt- und ehrenamtlicher Tätigkeit übernehmen. Die neuen kirchlichen Berufe, so der KLJB, seien Ansätze dazu und „durch Weiterbildung ehrenamtlicher Kräfte zu ergänzen. Wir wissen aus der Praxis, daß ... solche Bezugspersonen sich finden lassen. Wir werden als Verband Experimente in dieser Richtung fördern und unterstützen."

Bücher

MAGNUS LÖHRER, CHRISTIAN SCHÜTZ, DIETRICH WIEDERKEHR (Hrsg.), **Mysterium Salutis.** Ergänzungsband. Benziger-Verlag, Zürich-Einsiedeln-Köln 1981. 557 S. 92.- DM.

„Mysterium Salutis" ist längst zu einem unentbehrlichen theologischen Arbeitsinstrument geworden. Die dickleibigen, zwischen 1965 und 1976 erschienenen Bände mit ihrer Fülle informativer Einzelbeiträge unter der Leitperspektive einer „heilsgeschichtlichen" Dogmatik sind jetzt vom Verlag durch einen Ergänzungsband komplettiert worden. Dieser Band enthält zum einen Arbeitshilfen für den Umgang mit dem Gesamtwerk; neben einem ausführlichen Sachregister findet sich ein detailliertes Inhaltsverzeichnis. Beides dürfte für jeden Benutzer von „Mysterium Salutis" nützlich sein. Interesse verdient auch der kurze einleitende Überblick über die Entstehung des Werks, das ja eine wichtige Etappe jüngster katholischer Theologiegeschichte dokumentiert und in seinen Stärken wie Schwächen die tiefgreifende methodische Neuorientierung der letzten Jahrzehnte belegt. Mitherausgeber Magnus Löhrer kommt am Schluß dieses Überblicks zum Urteil, eine künftige katholische Dogmatik werde, wie immer sie ausfalle, sowohl über Mysterium Salutis wie über das vom Zweiten Vatikanum aufgestellte Modell positiv und kritisch hinausgehen müssen. In welche Richtungen sich die katholische Dogmatik schon in den Jahren seit Erscheinen von „Mysterium Salutis" entwickelt hat, dazu findet sich etliches Material in den von Dietrich Wiederkehr und Christian Schütz verfaßten weiterführenden Perspektiven, die den Mittelteil des Ergänzungsbandes einnehmen. Methodisch gehen die beiden Autoren unterschiedliche Wege: Wiederkehr, der die hermeneutischen Grundfragen der Dogmatik, die Christologie und die Erlösungslehre behandelt, greift direkt auf die einschlägigen Aussagen von „Mysterium Salutis" zurück und erläutert im Blick auf den dort jeweils gewählten Ansatz die seither veränderten Perspektiven. Schütz geht stärker von der gegenwärtigen theologischen Diskussion aus und gibt anregende Hinweise auf neuere Tendenzen in der Gottes- bzw. Trinitätslehre, auf den gegenwärtigen Stand der Schöpfungslehre und theologischen Anthropologie, der Sakramenten- und Gnadenlehre sowie der Eschatologie. Diese Forschungsberichte dürften auch unabhängig von ihrer Ergänzungsfunktion zu den entsprechenden Kapiteln von „Mysterium Salutis" für jeden nützlich sein, der sich in konzentrierter Form über den status quaestionis in grundlegenden Fragen der systematischen Theologie informieren möchte, auch wegen der Fülle von Literaturhinweisen. Der Rückblick auf Entstehung und Konzeption von „Mysterium Salutis" als „Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik" wie die Auseinandersetzung mit den weiterführenden Perspektiven reizt jedenfalls zum Nachdenken darüber, wie wohl ein künftiges umfassendes Handbuch der katholischen Dogmatik aussehen könnte. *U. R.*

HANS-PETER SCHWARZ, **Die Ära Adenauer.** Gründerjahre der Republik. 1949–1957. Mit einem einleitenden Essay von Theodor Eschenburg (Geschichte der Bundesrepublik Deutsch-

land. In 5 Bänden hrsg. v. Karl Dietrich Bracher, Theodor Eschenburg, Joachim C. Fest u. Eberhard Jäckel. Bd. 2). Deutsche Verlagsanstalt/F. A. Brockhaus, Stuttgart/Wiesbaden 1981. 541 S. 148.- DM

Ohne bisher in Publizistik und Fachwelt einhellig positive Aufnahme gefunden zu haben, ist von zwei Großverlagen und einem vierköpfigen Herausgeber-Kollegium ein erster Anlauf zu einer Gesamtgeschichte der Bundesrepublik Deutschland gemacht worden. Im Zeitraum eines halben Jahrzehnts soll das insgesamt fünfbändige Werk vorliegen; je nach Einband beläuft sich der Gesamtpreis auf 740.- oder 990.- DM. Der erste erschienene Band – es ist der zweite in der chronologischen Abfolge – stammt von Hans-Peter Schwarz (47), Ordinarius für Politische Wissenschaft an der Universität Köln, einem ausgewiesenen Kenner der Vor- und Frühgeschichte der Bundesrepublik. Schwarz hat in seine auf zwei Bände angelegte Darstellung der Ära Adenauer (eine die Jahre 1957 bis 1963 umspannende Fortsetzung soll 1983 folgen) eine Reihe neuer Quellen eingearbeitet, der Wert des Buches liegt aber vornehmlich in einem plastischen, dank der Illustrationen, Fotos, Plakate, Karikaturen und Tabellen durchaus gewinnenden Überblick. Einen Abschluß der Forschung bedeutet es nicht, und Preis wie standardsetzender Anspruch lassen die Frage nach dem vielleicht verfrühten Zeitpunkt für ein solches Werk offen.
Schwarz gliedert sein Buch in vier Hauptkapitel: Das erste Jahr 1949–1950, Der Aufstieg 1950–1953, Abschluß der Nachkriegszeit 1953–1955 und Konsolidierung 1955–1957. Adenauer wird in all dem nicht idealisiert, wiewohl sich der Autor namentlich in der Außenpolitik der Argumentation des Kanzlers selten verschließt. Außerhalb dieses chronologischen Rahmens und diesen zugleich umgreifend steht ein eigenes Kapitel über den „Geist der fünfziger Jahre". Diese 90 Seiten sind eigentlich das Beste und lohnten es, aus dem dickleibigen Leinen- oder Lederband in preiswerter Form „ausgekoppelt" zu werden. Im Wirtschaftlichen zieht Schwarz einen interessanten Vergleich zu den 20er Jahren der USA. Geistig sind die 50er Jahre der Bundesrepublik für ihn eine Renaissance abendländischen Denkens: Geprägt von einem durch die Erfahrungen des Nationalsozialismus gekräftigten Humanismus, einer „post-totalitären" Elite, einer unbewußt erlebten „Abendröte" der alten deutschen Universität sowie dem letztmaligen Vorhandensein vergleichsweise einheitlicher Lehrpläne. Dennoch sei das Geistesleben dieses Jahrzehnts viel lebendiger als die spätere Fama gewesen. Schwarz' Charakterisierungen der Lesegewohnheiten katholischer und anderer Intellektueller sind ebenso gut zu lesen wie seine Auffächerung bedenkenswerter Stichworte – Umbruch weg vom puritanischen Arbeitsethos, Abräumen vorindustrieller Reste, Fieber einer neuen Gründerzeit, naiver Verfassungskonformismus u. v. m. Manches davon wäre zu vertiefen und stärker einander zuzuordnen, etwa Schwarz' Beobachtungen einer bis in die Mitte der 50er Jahre noch anzutreffenden Disposition größerer Bevölkerungsteile zum Nationalsozialismus, einer noch stark pazifistischen Zeitstimmung und seine Charakterisierung dieses Jahrzehnts als eines „augusteischen Zeitalters des liberalen Kapitalismus".
Kirche, Katholizismus und Säkularisierung werden zwar kurz zusammenhängend, darüber hinaus aber eher verstreut behandelt. Hier und auch bei anderen Themen machen sich gewisse Lücken im Sachregister bemerkbar. Die 50er Jahre sind für Schwarz die großen Jahre der katholischen Naturrechtslehre, der Annäherung von Lutheranern und Katholiken, der Konfessionalität der Politik ebenso wie der heftigen Auseinandersetzung zwischen Laizisten und Klerikalen, aber auch der Harmonisierung im Staatskirchenrecht. Auf der anderen Seite mokiert er sich über „die zusehends säuerlicher werdende linkskatholische Richtung", wie sie Walter Dirks und Eugen Kogon mit ihrer Kritik an der „Restauration" anführten. Schwarz sucht die definitorische Richtigkeit dieses Begriffs unter Hinweis auf „Renaissance", partiellen Kontinuitäts-Bruch und Tendenzen der Modernisierung zu entkräften (dabei ältere Beobachtungen der Soziologie etwa Dahrendorfs und jüngere Ergebnisse der Sozialgeschichte etwa Kockas und Niethammers aufnehmend), ohne freilich näher die moralische Berechtigung jener frühen Restaurationskritik zu prüfen, die sich ja auch am „Scheinfrieden" mit der Vergangenheit und am oft genug von Erfolg gekrönten Wirken einer vielgestaltigen „Begnadigungs-Lobby" entzündete.
Schließlich hätte das Problem der Integration vieler Alt-Nazis in den öffentlichen Dienst doch einer kritischeren Analyse bedurft. Zu einem guten Teil scheint dies im Buch von Schwarz, das dem „Wiederaufleben des Rechtsradikalismus" gleichwohl einen eigenen Abschnitt widmet, eine Frage von Perspektive und Proportion zu sein. So wird ein zwar auch gegen Neonazis, vornehmlich aber gegen Kommunisten gerichteter Beschluß der Bundesregierung aus dem Jahre 1950 als einseitig anti-rechtsradikal gedeutet. Auffallend nebensächlich und versteckt behandelt er demgegenüber das KPD-Verbot, wie man überhaupt eine eingehende Beschäftigung mit dem Antikommunismus als eines tragenden Elements der politischen Kultur der Bundesrepublik vermißt. *M. H.*

ALFRED GROSSER, **Der schmale Grat der Freiheit.** Eine Ethik für unsere Zeit? Carl Hanser Verlag, München/Wien 1981. 202 S. 32.- DM.

„Die Moral ist lebendig", so lautet der erste Satz dieses Buches, und ausgehend von dieser Prämisse beleuchtet Alfred Grosser die Werthaftigkeit verschiedener Aspekte des gesellschaftlichen und politischen Zusammenlebens. Er tut dies auf eine Weise, für die er bekannt ist; indem er nämlich den abstrakten Gedankengang durch eine Fülle von Belegen lebendig macht, Anschauung statt dürrer Begrifflichkeit liefert. Immer wieder weist er darauf hin, daß das Lebenselement ethischer Praxis nicht die vorgegebene Harmonie ist, sondern die Widersprüchlichkeit, die Spannung. Darin, daß und wie wir sie aushalten, gründet die Würde unserer Verantwortung. Das Neue, das Grosser für unsere Zeit konstatiert, besteht in der positiven Deutung eines konkreten Vorgangs: „Die automatische Unterwerfung unter die vorgegebene Norm wird durch die verantwortliche Ausübung der Freiheit ersetzt. Ein enormer moralischer Fortschritt. So enorm, daß er diesem Buch gleichsam die zentrale Achse liefern wird." So klangvoll sich das liest, ist jedoch bereits hier ein Punkt erreicht, wo der Leser zu fragen beginnt. Wird der einzelne wegen der Zerstörung aller Konventionen und die Verachtung des „bloß Formalen" nicht durch ungeheuren Entscheidungsdruck überfordert? Wird damit nicht die Flucht in den Dogmatismus geradezu herausgefordert? Braucht nicht gerade die moderne Gesellschaft, vom Straßenverkehr bis zum politischen Umgang miteinander Regelungen? Weder setzt sich Grosser mit diesen Fragen auseinander, noch bemüht er sich um die Darstellung der Thesen staatstheoretischer Denker zu diesem Thema. Grosser konstatiert aber keinen Ist-Zustand, sondern einen Soll-Zustand des Individuums, das sich selbstverantwortlich auf die Suche nach der Wahrheit macht. Das Verschwinden einer absoluten Gruppenmoral, die die eigene Moral der Moral der „anderen" als höherwertig gegenüberstellt, ist für den Autor geradezu ein Zeichen moralischen Fortschritts unserer Zeit.
Die Suche nach der Wahrheit kann den aktiven Eingriff im Namen der Gerechtigkeit durchaus verzögern. Gegen zwei Denk-

weisen hat sich Grosser immer wieder verwahrt: gegen ein systematisches Denken, das alles in ein Schema zwängt, und gegen ein monokausales Denken, das nur auf einer Ebene der Wirklichkeit argumentiert. Grosser glaubt nicht an die Vernunft, er appelliert an sie. Und er weiß, „daß die Vernunft der Pflege und der Entfaltung bedarf wie die Muskeln. Der Verfall des vernünftigen Argumentierens ist noch unverzeihlicher als der des Körpers, denn er hat schlimmere Konsequenzen: Er betrifft die Möglichkeit eines an den Grundwerten orientierten Lebens." Insgesamt besteht das Buch aus wenigen Grundeinsichten, deren Vieldimensionalität dann jeweils entfaltet wird. Daß es manchmal fast geschwätzig wirkt, ist ein bisher an Grosser nicht gekannter Zug. *C. R.*

Zeitschriftenschau

Theologie und Religion

GÄDE, GERHARD. **„Das Herrenmahl" und die eucharistische Realpräsenz.** In: Catholica Jhg. 35 Heft 4 (1981) S. 287–317.

Der Beitrag geht der Frage nach, ob mit den Aussagen des 1978 veröffentlichten lutherisch-katholischen Konsensdokuments „Das Herrenmahl" über die Realpräsenz wirklich ein trägfähiger ökumenischer Konsens gefunden worden sei, der die Anliegen beider konfessionellen Traditionen ernst nimmt. Zu diesem Zweck rekapituliert Gäde die entscheidenden Aussagen über die Realpräsenz einerseits des Tridentinums, anderseits in Luthers Theologie. Er konstatiert für „Das Herrenmahl" einen neuen Reflexionsrahmen, nämlich den der Zeichenhaftigkeit der Realität, wodurch ein wirklicher Konsens auf der theologischen Ebene gefunden worden sei. Das Dokument wahre auf der Ebene des Glaubens voll und ganz den sakramentalen Realismus der Eucharistie. Darüber hinaus sieht Gäde auch die ontologischen Implikationen der Lehre des Tridentinums über die Realpräsenz gewahrt; die der lutherischen und der katholischen Position gemeinsame Aussageweise benennt er mit dem in der neueren katholischen Eucharistiediskussion geläufigen Begriff der Transsignifikation. Die verbleibende Differenz bezüglich der Dauer der eucharistischen Gegenwart und der damit verbundenen liturgischen Praxis sei durchaus auflösbar.

GROSS, WALTER. **Die Gottesebenbildlichkeit des Menschen im Kontext der Priesterschrift.** In: Theologische Quartalschrift Jhg. 161 Heft 4 (1981) S. 244–264.

In bewußter Absetzung von der theologischen Wirkungsgeschichte von Gen 1,26 fragt Groß nach der Aussageintention, die sich für die Priesterschrift mit der Rede von der Gottesebenbildlichkeit des Menschen verbindet. Es wird festgehalten, daß P mit der Wendung „Bild Gottes" auf Materialien aus der Umwelt Israels zurückgreift. Aus der Einbeziehung des Kontextes von P ergibt sich, daß die Aussage über die Gottesebenbildlichkeit nicht auf die kultische Gottesverehrung zielt. Ebensowenig bezieht sie sich auf die Fähigkeit des Menschen, als einziges Geschöpf Gott antworten zu können, oder auf die Tatsache, daß Gott ihn im Unterschied zu den Tieren direkt anspricht. Vielmehr nennt Groß als einzige inhaltliche Füllung der Gottesebenbildlichkeit bei P: „Der Mensch ist als Bild Elohims erschaffen – das bedeutet, er ist dazu erschaffen, über die Tiere zu herrschen". Damit ergibt sich: Der Mensch ist nach der Aussage der Priesterschrift Bild Gottes, insofern er sich verantwortlich handelnd zu seinem Lebensraum und den Lebewesen darin, nicht aber, indem er sich zu Gott verhält. Ihre theologiegeschichtliche Bedeutung habe diese Aussage erst erhalten, als man sie aus ihrem Kontext gelöst und die Funktions- als Wesensaussage aufgefaßt habe.

VIRGOULAY, RENÉ. **Conçu du Saint Esprit, né de la Vierge Marie.** In: Recherches de science religieuse. Jhg. 69 Heft 4 (Oktober–Dezember 1981) S. 509–528.

Der Autor nimmt die neuere theologische Diskussion über die Jungfrauengeburt zum Ausgangspunkt, um unter Rückgriff auf Ansätze von Maurice Blondel einige grundlegende Überlegungen zum Verhältnis von Faktum und Bedeutung im christlichen Glauben anzustellen. Weder ein „Extrinsezismus", der dem Glauben sichere historische Gewißheit verschaffen, noch ein „Historizismus", der ihn von den Ergebnissen der historischen Forschung abhängig machen will (die beiden Termini stammen von Blondel), beruhten auf einer unangemessenen Trennung zwischen Tatsachen- und Bedeutungsebene. Dagegen will Virgoulay an einer – für das Christentum als geschichtlicher Religion spezifischen – unauflöslichen Verbindung von Faktum und Bedeutung festhalten. Das heiße nicht, daß der Glaube von sich aus die Faktizität historischer Angaben in den Evangelien verbürgen könne, wohl aber, daß er seine Beziehung zur Geschichte nicht ausschließlich der historischen Forschung verdanke. Die „nicht historisch verifizierbaren Fakten mit religiöser Bedeutung" führten eine Gewißheit mit sich, die nicht auf der Geschichte aufruhe, sondern in gewisser Weise auf sie zurückstrahle. Dadurch würden nicht die genaueren historischen Modalitäten gewiß gemacht, wohl aber die Wirklichkeit des Faktums als solches. Unter dieser Perspektive sei wohl auch das spezielle Problem der Jungfrauengeburt zu sehen.

Kultur und Gesellschaft

KRAUSE-LANG, MARTHA. **Der alte Mensch in der heutigen Gesellschaft.** In: Stimmen der Zeit Jhg. 107 Heft 1 (Januar 1982) S. 63–66.

Die rapide steigende Lebenserwartung und das u. a. damit verbundene Anwachsen des prozentualen Anteils alter Menschen in den Industriestaaten sind es, die zu einer intensiveren Beschäftigung mit der Rolle des alten Menschen in der heutigen Gesellschaft dringend Anlaß geben. Mit den Ergebnissen des Hamburger Gerontologenkongresses befaßt sich Martha Krause-Lang und räumt dabei mit einigen weitverbreiteten Vorstellungen auf. So sei z. B. der Mythos vom „alleingelassenen alten Menschen" ein verbreiteter Irrtum; das Verhalten der Kinder sei vielmehr auch in der westlichen Welt „weitaus konservativer, als es die Öffentlichkeit wahrhaben will". Die meisten älteren Menschen erhielten Hilfe irgendwelcher Art von den Kindern, sofern diese in erreichbarer Nähe wohnen; „Intimität auf Abstand", die bei uns sich einbürgernde Formel für die Beziehung zwischen den Generationen, scheine sich auch in anderen Kulturen, so z. B. in Japan, als mögliche Regel durchzusetzen. Ein selten angefaßtes „heißes Eisen" seien dabei die Folgeerscheinungen der zunehmenden Professionalisierung medizinischer und sozialer Dienste, die von Gerontologen mit ausgesprochener Skepsis beobachtet werden.

Medizinische Ethik. In: Evangelische Theologie Jhg. 41 Heft 6 (November/Dezember 1981) S. 481–606.

Die Frage danach, was medizinisch-ethische Probleme für die Theologie eigentlich bedeuten, war 1977 Anlaß zur Gründung der „Arbeitsgemeinschaft für medizinische Ethik", die heute etwa 30 Mitglieder aus den Arbeitsbereichen der Universitätstheologie, der Evangelischen Akademien, der Krankenhausseelsorge, der medizinischen Praxis und Forschung sowie der Soziologie zählt. Nicht die Ergebnisse einer der vier bisherigen Tagungen sind im vorliegenden Heft zusammengefaßt, sondern es handelt sich um Einzelbeiträge von einigen Mitgliedern der Arbeitsgemeinschaft, um eine „unsystematische Sammlung medizinethischer Diskussionen typischer Einzelprobleme", die aber um so deutlicher die Breite der Diskussion und den interdisziplinären Charakter aufzeigen. Als Fernziel sieht die Arbeitsgemeinschaft eine weit über den Mitgliederkreis hinausgehende Vertiefung des Gesprächs zwischen medizinischen und anderen Spezialisten und eine Intensivierung der Beschäftigung mit medizinischer Ethik in allen möglichen Kreisen und Gruppen. Wenig verspricht man sich dagegen von voreiligen Konferenzen und Dialogen mit Ärzten, wenn nicht eine „sorgfältige Vorbereitung und umsichtige Analyse der Sachfragen" bei allen Beteiligten gewährleistet ist.

Kirche und Ökumene

La religion au travers les médias. In: Lumière et vie Heft 155 (Oktober/November/Dezember 1981) S. 2–116.

Vor dem Hintergrund, daß jede Botschaft auch durch das Medium geprägt ist, durch das es vom Sender zum Empfänger gelangt, und daß jede Information ihren Inhalt verändert, je nachdem in welchem Zusammenhang sie übermittelt wird, werden für die Gestaltung des der Kirche in den neuen Medien zur Verfügung stehenden Raumes vielfältige Überlegungen erforderlich sein. Die gesamte Tragweite der Möglichkeiten, die sich durch elektronische Methoden der Nachrichtenübermittlung ergeben werden, ist zwar noch gar nicht ersichtlich, aber bereits jetzt ergeben sich für die Kirche eine Reihe von Fragen. Die essentielle Rolle, die Schrift und Lektüre in Verkündigung und Liturgie spielen und die die Kirche historisch, in ihrer Organisation und in ihren Kommunikationsformen geprägt hat, wird sich möglicherweise ändern. In den Aufsätzen dieses Heftes, die sich schwerpunktmäßig mit bisher von der Kirche bereits genutzten Medien und den sich in Zukunft erschließenden Möglichkeiten beschäftigen, werden diese Fragen aufgegriffen und nach theologischen, psychologischen, soziologischen und politischen Folgen abgeklopft.

Northern Ireland and the Churches. In: The Furrow Jhg. 33 Heft 1 (Januar 1982) S. 13–50.

In einer Reihe kürzerer Beiträge erörtern Autoren verschiedener Konfession Aspekte des Nordirland-Konflikts. Nach einem Beitrag über die mühsame Suche nach politischen Lösungswegen angesichts der irischen Geschichte wird in weiteren Artikeln nach dem kirchlichen Beitrag für eine Aussöhnung gefragt. Hoffnungen setzen die Autoren dabei auf eine allgemeine Verbesserung des ökumenischen Klimas und der Zusammenarbeit zwischen den Kirchen in Irland und auf die wachsende Einsicht in die gemeinsame Berufung aller Christen. Geistliche der presbyterianischen, katholischen und anglikanischen Kirche skizzieren die konkreten Auswirkungen der nordirischen Konfliktsituation auf die Arbeit in ihren Gemeinden und auf ihre jeweilige religiöse Gemeinschaft. Sie sind alle selbstkritisch genug, um gerade der eigenen Konfession ihre Fehler vorzuhalten, versuchen gleichzeitig aber auch für die spezifische Problematik der jeweiligen Gruppe um Verständnis zu werben. Hingewiesen wird auf die auch in Irland fortschreitende Säkularisierung und Erosion des kirchlichen Lebens, die die Position der Kirchen im politisch-religiösen Konflikt noch zusätzlich erschwert.

Personen und Ereignisse

Auf Ersuchen von Papst *Johannes Paul II.* hat der sowjetische Staats- und Parteichef *Leonid Breschnew* im Kreml zwei Wissenschaftler empfangen, die ihm eine „Erklärung über die Folgen einer Anwendung von Kernwaffen" überreichten. Der Genetiker *Jerome Lejeune* und der Chemiker *Marini Bettolo* von der Päpstlichen Akademie der Wissenschaften erläuterten Forschungsergebnisse dieser Institution. Breschnew bezeichnete in dem Gespräch die Verhinderung eines Atomkrieges als die höchste Pflicht der Staatsführer. Die sowjetische Führung sei sich dieser Verantwortung voll bewußt.

Am 30. Dezember starb im Alter von 76 Jahren Kardinal *Franjo Šeper,* bis zum 25. November 1981 Präfekt der Glaubenskongregation. Šeper war zehn Jahre lang Rektor des Zagreber Priesterseminars, bevor er nach zwei weiteren Jahren in der Seelsorge 1954 zum Koadjutor des damals verbannten Erzbischofs Kardinal Stepinac ernannt wurde. Nach dem Tod von Kardinal Stepinac wurde er 1960 Erzbischof von Zagreb. Von Paul VI. im Jahr 1965 zum Kardinal kreiert, übernahm er 1968 als Nachfolger von Kardinal Ottaviani die Leitung der vatikanischen Glaubenskongregation.

Anläßlich einer Audienz für den israelischen Außenminister *Yitzhak Schamir* sprach sich *Johannes Paul II.* für einen „entschlossenen Einsatz" für eine gerechte und pflichtgemäße Lösung des Palästinenser-Problems aus, die auch der Sicherheit des Staates Israel Rechnung tragen und dem Friedensprozeß einen neuen und entscheidenden Impuls geben sollte. In bezug auf den Status von Jerusalem unterstrich der Papst die „Notwendigkeit, daß die Heilige Stadt zu einem Knotenpunkt des Friedens und der Begegnung für die Christen, die Juden und Muslime wird". Nachdrücklich setzte sich der Papst bei dem Gespräch für eine Intensivierung der Bemühungen um einen „ausgewogenen und stabilen" Frieden zwischen Israel und Ägypten ein. Die Weiterführung der Verhandlungen solle alle interessierten Parteien erreichen.

Der von Johannes Paul II. zum päpstlichen Delegierten für die Leitung des Jesuitenordens ernannte 80jährige Pater *Paolo Dezza* hat in einem Interview mit „Famiglia Cristiana" festgestellt, diese Regelung [seine Ernennung] habe bei den Jesuiten Schmerz ausgelöst, weil sie als Mißtrauen gegenüber den normalen Regelungen im Orden verstanden wurde. In einigen Briefen an den Papst sei die Maßnahme, die Dezza damit erklärte, daß bestimmte päpstliche Empfehlungen nicht zu dem erwünschen Ergebnis geführt hätten, als autoritärer Eingriff in die Ordensregel beklagt worden, doch habe der Papst selbst offenbar noch heftigere Reaktionen erwartet. Im großen und ganzen sei dieser mit dem Echo zufrieden. Als erste wichtige Maßnahme hat Dezza für Anfang Februar eine Konferenz der Provinziale im Generalat des Ordens in Rom einberufen.

Neuer Bischof von Linz wurde nach fast anderthalbjähriger Vakanz Mitte Dezember 1981 der bisherige Abt von St. Lambrecht (Steiermark) und Abtpräses der österreichischen Benediktinerkongregation, *Maximilian Aichern* (51). Wenige Tage vorher war Weihbischof *Robert Wagner,* der lange als Favorit für die Nachfolge des aus Gesundheitsgründen zurückgetretenen Bischofs *Franz Zauner* (72) galt, an die römische Kurie berufen und zum Vizepräsidenten des Päpstlichen Rates „Cor unum" ernannt. Noch vor der Ernennung von Aichern wurde die Nachfolge des aus Altersgründen zurückgetretenen und kurze Zeit später verstorbenen Bischofs von Klagenfurt, *Josef Köstner* (76), geregelt. Neuer Bischof von Klagenfurt wurde der in Graz als Hochschulseelsorger sehr angesehene *Egon Kapellari* (45).

Für die Freilassung des Ehepaares *Alexander* und *Kosie Mbatha* hat sich der Vorsitzende des Katholischen Arbeitskreises Entwicklung und Frieden (KAEF) und Generalsekretär des ZdK, *Friedrich Kronenberg,* beim Justizminister der Republik Südafrika eingesetzt. Mbatha ist Mitarbeiter der Südafrikanischen Bischofskonferenz und war in Soweto für Entwicklungsprogramme verantwortlich. Der Vorsitzende der Südafrikanischen Bischofskonferenz, Erzbischof *Denis Hurley,* hatte bereits kurz nach der Inhaftierung des Ehepaares im vergangenen Oktober Stellung bezogen: „Es hat den Anschein", so Hurley, „daß wir solche Vorfälle auch weiterhin zu erwarten haben in einem Land, das sich bereits im Vorstadium des Bürgerkrieges befindet."

Für eine neue Gemeinsamkeit der Glaubensgeschichte von Juden und Christen sprach sich der Münsteraner Fundamentaltheologe *Johann Baptist Metz* in einem Vortrag zum Thema „Christliche Theologie nach Auschwitz" aus. Christliche Theologie nach Auschwitz sei nur hinreichend zu verstehen im Angesicht der Juden. Sie müsse das jüdische Element in der christlichen Glaubensweise endlich ernst nehmen. Angesichts des leidenden Gottes in Auschwitz könne die christliche Theologie keinem Geschichtstriumphalismus und keinem ungebrochenen Sinnoptimismus mehr huldigen. Sie müsse lernen, diese und andere Katastrophen ernst zu nehmen.

Nach Meinung des Leiters des Lutherischen Kirchenamtes in Ost-Berlin, *Helmut Zeddies,* werden neue Gespräche und vielleicht auch ganz neue Pläne erforderlich sein, um der Gemeinschaft der evangelischen Kirchen in der DDR eine „neue, verbindliche und zugleich föderative Gestalt" zu geben. An diesem Ziel müsse festgehalten werden. Es gebe keine Alternative zu der Zielvorstellung einer verbindlichen Gemeinschaft der evangelischen Kirchen in der DDR. Als Aufgabe für die DDR-Kirchen formulierte Zeddies, sie müßten in ihrem Zeugnis einmütig, in ihrem Dienst glaubwürdig und in ihrer Gestalt durchschaubar sein.

Der Außenminister von Äthiopien, Colonel *Feleke Gedle Giorgis,* hat Anfang Januar in Addis Abeba dementiert, daß die Christen in seinem Land verfolgt werden. Als „Propaganda" bezeichnete Giorgis eine von der BBC verbreitete Meldung, derzufolge 600 Christen in der Provinz Wollega im Westen des Landes ermordet worden seien. Der Minister bestätigte jedoch, daß eine bestimmte Anzahl von „kriminellen Elementen", die „religiösen Kreisen" angehörten, gefangengenommen worden seien und daß die kirchlichen Würdenträger die Anweisung bekommen hätten, „auf politische Sabotageakte zu verzichten". Ohne bestimmte Religionsgemeinschaften namentlich zu nennen, beschuldigte der Minister diese „gegen die Regierung und die Revolution gerichteter Aktivitäten".

Beilagenhinweis:
Diesem Heft liegt das Jahresregister 1981 bei.

Herder Korrespondenz

Heft 3
36. Jahrgang
März 1982

Wer liebt, hört nicht auf, stellenweise ein Lump zu sein. Aber kein Leben geht mehr in die Irre als das vermeintlich fehlerlose.

Hanna-Renate Laurien

Schwierigkeiten mit der Moralverkündigung

Die Kirche hat es gegenwärtig in vielem schwer. Seitdem ihre Lehren und Lebensregeln nicht mehr unmittelbar über die Sozialkontrolle „greifen", sondern erst einmal über den verwirrenden Markt einander widersprechender Sinnstiftungs- und Verhaltensangebote an den einzelnen herangetragen werden müssen, sind ihre Wege zu den Menschen länger geworden. Und sie hat es kaum noch in der Hand, darüber zu verfügen, *was* von ihrer Botschaft in einem menschlichen Leben ankommt und ob überhaupt etwas davon ankommt. Wenn das Gleichnis vom Sämann die Verkündigungssituation der Kirche unserer Tage besonders prägnant wiedergibt, dann vor allem durch den Satz, in dem es heißt: „Als er säte, fiel ein Teil der Körner auf den Weg; sie wurden zertreten, und die Vögel des Himmels fraßen sie" (Lk, 8,5). Und selbst wo ihre Botschaft ankommt, erreicht sie den einzelnen selten im Kern seiner Existenz, von wo Denken und Handeln, Tun und Lassen, Heil und Unheil ausgehen. Er ist es inzwischen zu sehr gewohnt, alles, womit er konfrontiert wird, zunächst einmal „funktional" zu sehen, zu fragen, wozu es gut ist, wofür es ihm dienen kann. Er ist sehr dafür, daß ihm die Kirche behilflich ist bei der Bewältigung von irgendwelchen sozialen oder auch persönlichen Notständen, daß sie für den Frieden eintritt und notfalls auch noch etwas für die Entwicklungsländer tut; aber dort, wo es im eigentlichen Sinn um ihn selber geht, möchte er doch lieber frei sein von „weltanschaulichen Bindungen", von „Glaubenssätzen", gar „religiösen Vorurteilen" und im großen und ganzen das tun, was sich als Handlungsanweisung aus dem Kräfteparallelogramm der öffentlichen Meinungsbildung vom professionellen Vordenker bis zum Astrologenkalender gerade ergibt. Wenn so mancher Kirchenmann sich wildentschlossen, aber mit exakter seelsorglicher Begründung Antikernkraftdemonstranten oder Startbahngegnern oder sonst irgendwelchen Minderheiten oder „Nebensachen" verschreibt, so hat das wohl auch etwas mit kirchlichen Ohnmachtsgefühlen in der „Hauptsache" zu tun.

Besonders schwer hat es die Kirche in der *Moralverkündigung*. Dabei ist es gewiß nicht so, daß die gegenwärtigen Generationen, die Jungen wie die Alten, unmoralischer dächten oder lebten als Menschen früherer Zeiten – es sei denn man nähme eine gewisse, teilweise auch nur scheinbare Volkslibertinage im Sexuellen als ausschließliches Privileg unseres zu Ende gehenden Jahrhunderts und als Meßlatte für sittliches Verhalten schlechthin. Es ist auch keineswegs so, daß Fragen sittlichen Verhaltens sich mit der Natur und Gesellschaft schrittweise abgerungenen Handlungsautonomie des einzelnen von selbst erledigt hätten. Der Klagen, wir seien technisch Riesen geworden, sittlich aber Zwerge geblieben, sind Legion. Gerade im technischen Bereich spitzt sich die „moralische Frage" mit der größer werdenden Reichweite der Systeme und der mit der Reichweite mitwachsenden Bedrohlichkeit erst so richtig zu. Aber auch sonst fehlt es nicht an Orientierungsbedarf, an Fragen nach dem Erlaubten, Zulässigen und Verantwortbaren, an Hilferufen um den rechten Rat, was jeweils zu tun sei.

Nirgends weiter auseinander

Dennoch sind Kirche und Mensch – auch der, der sich glaubend zu ihr bekennt – nirgends weiter auseinander als in diesem Punkt. Die *Demoskopen* sagen es seit Jahren, und die *tägliche Gesprächserfahrung* bestätigt es: die Leute können mit dem, was die Kirche an Verhaltensregeln vermittelt, vielfach nichts anfangen und fühlen sich zugleich dort allein gelassen, wo sie nach Klarheit suchen oder jedenfalls sittliche Handlungshilfe brauchen. Was erstere, Demoskopen und Sozialpsychologen, umständlich als „kognitiven Streß" diagnostizieren, ist für letzteren, den Alltagsmenschen, ganz einfach gegenseitiges Unverständnis – oder bei schlichterer Zuteilung von Ursachen: kirchliche Weltfremdheit. Und das bezieht sich nicht immer nur auf Fragen der Sexual- und Ehemoral, sondern auf viele Bereiche menschlichen Handelns. Was von kirchlicher Seite auf alte oder auch neue Weise zur Friedensethik gesagt wird, wird von vielen nicht weniger als sachunkundig eingestuft als was päpstliche Enzykliken

über Geburtenregelung verlautbaren. Und so manches, was von offiziellen Gesprächspartnern zu dem sehr handlungsakuten Bereich der medizinischen Ethik, vor allem zu Geburt und Sterben vertreten wird, wird vielfach auch nicht als hilfreicher empfunden, als was Sozialethiker aus eigener Berufung zur sittlichen Erlaubtheit bestimmter Energieformen sagen.

Mißverständnisse bis zur Kommunikationslosigkeit

Die Kirche weiß das und versucht sich zu behelfen. Nicht alle an der Verkündigung Beteiligten folgen dabei der gleichen Linie. Schließlich ist ein Unterschied, ob jemand als Kardinal einer Glaubensbehörde vorsteht, die über die Reinheit katholischen Sittlichkeitsverständnisses zu wachen hat, ob ein Bischof, der für Buchstaben und Geist seiner Diözese verantwortlich ist, über den Wandel des Wertbewußtseins öffentlich spricht, ob ein Moraltheologe sich mit dem theoretischen Rüstzeug seiner wissenschaftlichen Disziplin um Normenbegründung bemüht oder ob jemand als Seelsorger sich mit den mehr oder weniger widerborstigen Meinungen und Haltungen seines Kirchenvolks herumzuschlagen oder als Beichtvater konkrete Handlungsweisen einzelner zu beurteilen hat.

Verbreitet ist eine *Haltung des Rückzugs:* in der moraltheologischen Reflexion auf letzte Begründungen; seitens des kirchlichen Lehramtes auf die Verkündigung der Norm als solcher, häufig mit ausladenden Rechtfertigungsversuchen; bei den Episkopaten auf den Bereich der öffentlichen Moral – nicht das Handeln des konkreten Menschen steht im Mittelpunkt, sondern die Gesellschaft, die Politik, die Meinungsträger, die sittliche Haltungen „gut" oder „böse" beeinflussen –; bei den Seelsorgern auf ein sehr allgemeines Niveau der Moralverkündigung, wo ebenfalls nicht mehr die Handlungssituation des einzelnen maßgeblich ist, sondern das gesellschaftliche Klima. Folglich beschränkt man sich auf vage Tugendlehren, dargeboten in Form tröstender Motivation. Die *ethische Predigt,* das wird an einer Stelle des Interviews dieses Heftes (vgl. ds. Heft S. 125) zu Recht gesagt, ist jedenfalls als provokative Auseinandersetzung mit Handlungsweisen und Handlungssituationen konkreter Menschen wenig in Übung.

Vielleicht hat diese Entwicklung einen *positiven Kern,* möglicherweise drückt sich darin mehr Respekt vor der Entscheidungsfreiheit des Subjekts und dessen oft verwikkelten Handlungssituationen aus, vielleicht auch ein wirksamer werdender Wille der Selbstbescheidung. Man bildet sich nicht mehr ein, für alle Situationen klare Handlungsanweisungen zu haben. Mit Sicherheit wird dadurch einer lange gängigen Anschauung entgegengewirkt, der christliche Glaube sei ein Sittensystem und die Kirche mit allem, was sie zu sagen hat, eine moralische Anstalt. Vermutlich ist das aber gar *nicht der eigentliche Grund* und kommt in diesem Rückzug mehr Unsicherheit zum Ausdruck – man getraut sich nicht – als Beschränkung auf das Sagbare.

Bestimmender als dieser Zug zum schlichten Rückzug ist, jedenfalls in der amtskirchlichen Moralverkündigung, jedoch eine Art *Doppelstrategie:* das Prinzip, die Norm, die Geltung des Gebots wird unterschiedslos eingeschärft, auch von den damit eventuell verbundenen kirchenrechtlichen Sanktionen wird nichts zurückgenommen (z. B. in der Ehemoral), aber den von Norm und Sanktion Betroffenen kommt man „pastoral" entgegen. Grundsatzfestigkeit im Normbewußtsein und disziplinäre Strenge werden so gepaart mit pastoraler Milde im seelsorgerlichen Umgang. Mit der Norm wird die ganze Radikalität christlichen Anspruchs demonstriert, in der Praxis zeigt man Verständnis dafür, daß der Christ in seiner jeweiligen Lebenssituation hinter der normativ formulierten sittlichen Forderung zurückbleibt. Und dieses „Entgegenkommen" in der Praxis beschränkt sich keineswegs auf das Eingeständnis, daß Menschen nie ohne Sünde sind, mit der Verfehlung der Norm also jederzeit zu rechnen ist, sondern betrifft exakt das Moment der (faktischen) Nichterreichbarkeit des durch die Norm verlangten sittlichen Standards.

Diese Strategie ist besonders ausgeprägt bei *Fragen der persönlichen Lebensführung.* Das klassische Beispiel dafür ist das von der letzten Bischofssynode und inzwischen auch vom Papst bekräftigte Verbot „künstlicher" Empfängnisverhütung.

Das kirchliche Leitungsamt weiß wie jeder praktizierende Seelsorger, daß sehr viele Katholiken sich an das Verbot nicht halten, ohne damit Schuld- oder Unrechtsbewußtsein zu verbinden. Denn sie lehnen das Verbot ja nicht ab aus bösem Willen oder moralischer Schwäche, sondern weil sie dessen Begründung nicht einsehen oder weil sie das Verbot selbst für falsch bzw. als Element sittlicher Entscheidung für gegenstandslos halten. Da an der Norm (keine chemischen, keine mechanischen Verhütungsmittel, weil diese der Natur des ehelichen Aktes bzw. dessen Ausrichtung auf Zeugung widersprechen) festzuhalten ist, aber derjenige, der sich aus seiner Erkenntnissituation heraus nicht daran hält, auch nicht schlechthin verurteilt werden kann, behilft man sich mit einer scheinbar goldenen Brücke. Das Dilemma zwischen normativer Bestimmtheit und praktischer Wirkungslosigkeit wird durch das Argument „aufgelöst": da es nun einmal Situationen gebe, in denen der einzelne das von ihm sittlich Verlangte nicht oder nur unzureichend einsehe, müsse er stufenweise („graduell") an die volle Erfüllung des sittlich Gebotenen herangeführt werden. Diese Heranführung dürfe freilich nicht mit einer nicht möglichen Gradualität der Norm selbst verwechselt werden. Die Norm gilt uneingeschränkt, nur ihre Erfüllung gelinge unter Umständen nicht auf einmal, sondern werde erst nach und nach mit wachsender Einsicht und Disposition möglich.

Diese Doppelstrategie schafft bei vielen, die in der Kirche Verantwortung tragen, ein *gutes Gefühl.* Und das ist ganz und gar nicht verwunderlich, denn *viele Elemente spezi-*

fisch katholisch geprägten Denkens und Verhaltens fließen darin zusammen: kluge Zurückhaltung gegenüber geschichtlichen Entwicklungen, Grundsatztreue statt leichtsinniger Anpassung, die Einsicht in die Realität täglichen menschlichen Versagens, das Wissen, daß niemand über sein wirkliches Können hinaus gefordert werden kann, und: das Bewußtsein von der Führungsbedürftigkeit des menschlichen Subjekts. Vor allem aber: man gibt kein Jota aus Gesetz und Evangelium und auch nichts von der eigenen Lehr- und Leitungstradition preis und bleibt im Grunde seines Wesens dennoch barmherzig und meint so, sich selbst und den Menschen, auch wenn man ihnen einiges an Verrenkungen zumuten muß, gerecht zu werden. In Wirklichkeit aber täuscht diese *Dialektik von Strenge und Barmherzigkeit* über die Möglichkeiten der eigenen Verkündigung, vor allem aber über die jeweilige Entscheidungssituation und die sittliche Urteilskraft des einzelnen hinweg. Sie erlaubt zwar der Kirche, an einer bestimmten Norm unverändert festzuhalten, aber das geht nur dadurch, daß sie diese gegen geschichtlichen Wandel noch stärker immunisiert, sie gleichsam noch tiefer in den Eisschrank schiebt; aber sie löst damit nicht die Spannung zwischen der eigenen Normverkündigung und den oft gegensätzlichen sittlichen Bewußtseinslagen und Überzeugungen der Gläubigen. Sie schiebt das Problem lediglich von der Norm weg, indem sie es *allein* beim Gläubigen ansiedelt. So einfach läßt sich das Problem aber weder lösen noch auf seinen Kern bringen, und zwar auch nicht durch den Grundsatz der Gradualität. Dieser läßt sich sinnvoll dort anwenden, wo die Norm in der Sache als richtig, gültig und im Prinzip auch als praktikabel eingesehen wird, wo „nur" die konkreten Lebensverhältnisse oder die gesamte Lebensführung es dem einzelnen schwermachen, sie voll zu erfüllen. Sie taugt dort nicht, wo eine Handlungsnorm selbst in Frage gestellt ist oder nicht einsichtig gemacht werden kann. Denn weder fühlt der einzelne eine innere Verpflichtung, die ihn auf dem Weg zur immer volleren Erfüllung der Norm weiterbringen könnte, noch vermag er durch Barmherzigkeit angesprochen zu werden, da er im konkreten Fall, da ihm das Schuldbewußtsein fehlt, nicht das Gefühl hat, ihrer zu bedürfen. Das Ergebnis: die Mißverständnisse wachsen bis zur Kommunikationslosigkeit.

Dieses Dilemma ist akut nicht nur in vielen Fragen der Ehe- und Sexualpastoral. Es wirkt sich in so ziemlich allen Lebensbereichen aus und trennt die Menschen von der Kirche. Man könnte es am Problem der Freiheit „aufhängen". Viele, auch gläubige Menschen haben *insgesamt* den Eindruck, daß die Kirche auch dort allgemeine Normen setze, wo solche nicht einsichtig sind oder wo nur aus der konkreten Situation heraus sittlich entschieden werden kann. Dieser Einwand läßt sich, so pauschal er ist, nicht mit dem Vorwurf abtun, hier äußere sich eine Lebenseinstellung, die der christlichen diametral entgegengesetzt sei. Der Mensch maße sich so eine Freiheit des Urteilens und Handelns an, die ihm weder in der Schöpfung – noch in der Gnadenordnung zukomme. Denn hinter dem Einwand steckt schlicht der Anspruch auf die *Autonomie im sittlichen Tun,* wie sie im Handeln des heutigen Menschen, für sein Verhalten zur gesellschaftlichen und materiellen Umwelt, insgesamt selbstverständlich ist. Dieser Anspruch ist nicht falsch, denn er meint letztlich nichts anderes als das sittlich eigenständig entscheidungsfähige Subjekt, also das, was eigentlich Ziel einer jeden christlichen Erziehung, nicht zuletzt der Gewissensbildung ist. Die Kirche kann daran gar nicht vorbei.

Wie läßt sich das Dilemma produktiv aufarbeiten?

Sie wird also, wenn sie die Spannung zwischen eigenem Normbewußtsein und dem vieler Gläubiger produktiv aufarbeiten will, vor allem zwei Wege gehen müssen. Der eine betrifft die Klärung des Sachverhalts, der mit *geschichtlichem Normenwandel* nur unzulänglich beschrieben ist. Denn dieser Begriff unterstellt, es handle sich nur darum, das geschichtlich Wandelbare einer Norm von ihrem unwandelbaren Kern zu trennen. Der Wandel geht aber im Grunde viel tiefer. Es gibt ganze Normengefüge, die in mythischen Lebensformen ihren „Sinn" hatten, aber in unserer auf Rationalität angewiesenen Kultur bedeutungslos geworden sind. Das gilt besonders für alle Handlungsbereiche im Umgang mit der Schöpfung. Niemand wird heute die Straßenbeleuchtung für einen unerlaubten Eingriff in die Schöpfungsordnung halten. Warum sollte dann eigentlich jemand etwas dagegen haben, daß selbst in einem so intimen Bereich wie der Weitergabe des Lebens technische „Regler" verwendet werden?

Wenn aber ganze Normengefüge durch ein grundlegend gewandeltes Verhältnis zur Schöpfung obsolet geworden sind, dann ist damit überhaupt nicht infragegestellt, was bleibt. Daß wir zu Wahrheit und Liebe verpflichtet sind, daß wir Schaden von uns selbst und von der menschlichen Gemeinschaft fernhalten müssen, daß wir nicht lügen dürfen, muß nicht erst durch lange fundamentalmoralische Überlegungen ans Licht gebracht werden. Das wissen wir, das erkennen wir an, auch wenn wir jeden Tag weit dahinter zurückbleiben. Wie wir der Liebe gerecht werden, wie Wahrheit jeweils zu verantworten ist, läßt sich aber letztlich nur aus dem jeweils konkreten Handlungszusammenhang eruieren. Das kann nur heißen: *Erfahrung ist konstitutiv für das sittliche Handeln als menschliches Tun.* Das heißt auch: sittliche Tatsache ist alles, was als Material in eine Handlungssituation, die sittlich von Belang ist, eingeht. Und erst alle diese Erfahrungskomponenten ermöglichen ein sittliches Urteil. Der zweite Weg heißt also: *Erfahrungen,* die sich auf unmittelbare Handlungssituationen beziehen, so ernstnehmen wie die Norm selbst. Vermutlich wird man dadurch nicht nur der notwendigen Autonomie des einzelnen gerechter, sondern kann erst von hier aus ermessen, wie tief sittliche Maximen geschichtlichem Wandel unterworfen sind und wie sehr sittliches Handeln dennoch von jeweils gleichen Grundlagen bestimmt ist. Nur: dieser Weg muß ganz gegangen werden, Abkürzungen gibt es nicht. *D. A. Seeber*

Deutsche Bischöfe: mehr Kontakt zur Dritten Welt

Zwölf deutsche Bischöfe und Weihbischöfe besuchten vom 12. bis 22. Januar Sri Lanka und Indien. Einem eintägigen Gespräch mit der Bischofskonferenz von Sri Lanka schloß sich ein zweitägiges Kolloquium mit den indischen Bischöfen in der südindischen Provinzhauptstadt Tiruchirapalli an. Anschließend waren – in drei Gruppen aufgeteilt – Kalkutta, Bombay und Kerala das Ziel. Mit dieser Reise erwiderten sie den Besuch indischer Bischöfe 1979. Vereinbart wurde diese Art des Austausches im Jahre 1978 zwischen den Kardinälen *Höffner* und *Picachy* beim Besuch des Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz in Kalkutta. Damals stellte man sich im Gespräch die Frage: Ist ein solcher Besuch ein einmaliges Ereignis? Was wird bleiben? Wie kann man zu einem intensiveren Kontakt oder wenigstens zu einem echten, nicht nur an der Oberfläche bleibenden Austausch kommen.

Die Beziehungen dürften keine „Einbahnstraße" sein, das war damals die allgemeine Überzeugung. Und dieses Bekenntnis gehört nach wie vor zum Reden-Repertoire bei der Begegnung von Vertretern der Kirche in Deutschland mit den Kirchen der Länder der Dritten Welt. Ein wenig verrät diese ständige Wiederholung von dem schlechten Gewissen, das einige Weiterblickende schon seit einigen Jahren angesichts der sehr einseitigen Beziehungen zwischen der Kirche in Deutschland und der Kirche in der Dritten Welt befallen hat. Und dies trotz – oder gerade wegen – der Gelder, die über die kirchlichen Hilfswerke zu den Kirchen der Dritten Welt fließen.

Diese Gelder waren es dann auch, die einige in der Deutschen Bischofskonferenz vor Jahren aufschreckte. Denn von seinen ersten Besuchen bei den Kirchen der Dritten Welt brachte der Sekretär der Bischofskonferenz, Prälat *Homeyer,* die Erfahrung mit, daß Misereor, Missio und Adveniat als *die* Kirche in Deutschland galten und somit Aachen und Essen die wichtigsten Adressen waren, wenn es darum ging, von Rom aus einen kurzen Abstecher nach Deutschland zu machen. Die Hilfswerke waren unfreiwillig in die Rolle des Repräsentanten der Gesamtkirche in Deutschland geraten. Die Vorstellungen in der Dritten Welt über die Kirche in Deutschland waren eng verknüpft mit Wohlstand und Geld, allerdings gepaart mit Hochherzigkeit und relativ großer Spendenfreudigkeit der Gläubigen.
Eine solche „Einbahnstraße" hatte das Konzil aber nicht gemeint, als es mehr Kollegialität unter den Bischöfen forderte. Ein erstes Signal für diese neuen Versuche – den geistigen Austausch und die Partnerschaft ernst zu nehmen – setzte Kardinal Döpfner 1976 mit seiner Reise in sechs afrikanische Länder. Seinen Gastgebern hatte er vorher mitgeteilt, er wolle als Lernender kommen. Und dies hat er dann auch in überzeugender Weise deutlich gemacht. Sein Nachfolger im Vorsitz der Bischofskonferenz, Kardinal Höffner, hat diese Bemühungen 1978 mit seiner Reise nach Asien und 1981 mit seinem Besuch in Afrika fortgesetzt. Im Herbst dieses Jahres wird eine Delegation aus drei afrikanischen Ländern in Deutschland erwartet. Angesichts dieser Entwicklung – so heißt es bei den deutschen Bischöfen – könne man das Wort von der Einbahnstraße bald vergessen. Allmählich gelinge es, deutlich zu machen, daß die Kirche in Deutschland nicht nur aus dem Überfluß gibt, sondern auch zu echter Partnerschaft bereit und fähig ist. Man weiß aber auch um die Empfindlichkeit solcher Reiseprogramme. Wie sollen es Bischöfe schaffen, mit Mitbrüdern in aller Welt in ein andauerndes und echtes Gespräch zu kommen, wo sie schon in der eigenen Diözese von der Terminflut eingedeckt werden? Und werden nicht überallherum falsche Hoffnungen erweckt? Die Konzentration auf wenige Länder ist auch keine Lösung, und dies gerade wegen des starken finanziellen Engagements. Es bleibt ja nicht aus, daß alle Kontakte – auch wenn ausdrücklich nicht über Geld gesprochen wird – auch auf diesem Hintergrund gesehen werden müssen. Wie die deutschen Bischöfe in der Dritten Welt empfangen würden, wenn sie als arme Mitbrüder auftreten müßten, dies läßt sich nicht in der Praxis erproben, aber sicher mit Annäherungswerten vorstellen.

Dennoch zeigen sich schon jetzt positive Folgen. Gab es zunächst auf seiten der Gastgeber gelegentlich Erstaunen darüber, daß man sich nun doch auch von Europa aus auf den Weg machte, so nimmt man jetzt das Angebot des geistigen und spirituellen Austausches dankbar an. Die Gespräche werden offener und kritischer. Diplomatische Floskeln und Höflichkeiten verschwinden zunehmend. Vor allem wird immer wieder sehr eindringlich darauf verwiesen, daß für die Kirche in der Dritten Welt *Evangelisierung und Entwicklung* untrennbar miteinander verbunden sind. Die Deutschen müssen sich die Frage gefallen lassen, wie sie es denn etwa mit den Investitionen westlicher Konzerne in Korea halten, die nur dem einen Ziele dienten, das Regime zu stützen und billige Arbeitskräfte zu erhalten.

Auch in Indien wurden bei dem zweitägigen Kolloquium bei dem Thema „Kirche im Nord-Süd-Dialog" Fragen nach einer gerechten Weltwirtschaftsordnung gestellt. Kirche müsse immer dort sichtbar werden, wo es darum geht, fundamentale Menschenrechte zu verteidigen. „Die Kirche ist heute mehr denn je verantwortlich für die gesamtmenschliche Entwicklung der Völker", hieß es wörtlich im Abschlußkommuniqué.
Ein markanter Punkt in den Gesprä-

chen in Asien wie in Afrika ist immer wieder die *Frage nach der Inkulturation des Christentums* in den jeweiligen Kulturkreis. Wichtig ist dabei, daß man die Bemühungen von Vertretern der Dritten Welt, das Christentum von der kolonialen Herkunft zu befreien und voll zu inkulturieren, nicht als einen Versuch der Lostrennung von der Einheit betrachtet, sondern die Vielfalt anerkennt. Kardinal Höffner dazu: bereits die Heiligen Drei Könige hätten diese Vielfalt symbolisiert. Trotz unterschiedlicher Herkunft und unterschiedlicher Riten seien alle niedergefallen, um anzubeten. Dies sei der Kern der Einheit.

Welche Bedeutung man dieser Frage beimißt, macht auch das *Kommuniqué* zum Ende des Indienbesuchs deutlich. Auf Wunsch der indischen Bischöfe wurde folgende Passage aufgenommen: „Wir können nicht daran vorbeigehen, daß die Kirche in Europa und in Asien die Frage nach Gott in unterschiedlicher Weise angeht. Die Menschen in Europa, enttäuscht durch die Überbetonung der Rationalität und damit der Verkürzung der Dimension des Menschen, suchen nach einer tieferen Innerlichkeit. Der Asiate ist ebenfalls auf der Suche, weil er fühlt, daß sein eigenes religiöses Erbe den Forderungen nach sozialer Gerechtigkeit nicht entspricht. Gegenüber beiden, Asien und Europa, müssen wir von unserem gemeinsamen christlichen Erbe sprechen. Kirche verwirklicht sich in der jeweiligen geschichtlichen Phase. Europa muß sein altes Selbstbewußtsein zurückgewinnen und wieder eine geistige Kraft werden. Die Asiaten müssen ihre authentische Weise des Christentums finden. Voraussetzung dazu ist, daß sie ihre eigene kulturelle Identität einbringen."

Es ist nicht verwunderlich, wenn der Weg zur Verbindung des Christentums mit der eigenen kulturellen Identität nicht frei ist von *Schwierigkeiten.* In Rom steht man manchen Entwicklungen skeptisch gegenüber. Aber auch in den Kirchen dieser Länder selbst gibt es Kontroversen. So hat die indische Bischofskonferenz Ende 1980 entschieden, einen aufgeflammten Liturgiestreit in der Form beizulegen, daß die regionalen Konferenzen die letzte Entscheidung haben. Dabei ging es um die Verwirklichung eines 12-Punkte-Programms: so wurde unter anderem die Kniebeuge ersetzt durch eine Verneigung, die Kerzen durch Öllämpchen, und der Zelebrant und die Gemeinde können während des Gottesdienstes barfuß auf dem Boden sitzen.

Bei dem Bemühen um Inkulturation geht es nicht nur um eine festere Verankerung der Kirche in der jeweiligen Kultur, um so Konversionen zu erleichtern. Papst Paul VI. hat in „Evangelii nuntiandi" deutlich darauf hingewiesen, daß diese Inkulturation notwendig ist, damit die Kirche die Möglichkeit erhält, ihre Wertvorstellungen in die jeweilige Gesellschaft einzubringen.

Zahlen belegen überdies, in welch rasantem Tempo die Kirche in den Ländern der Dritten Welt *selbständig* geworden ist. 1951 gab es 31 einheimische Bischöfe in Asien und 2 in Afrika. 25 Jahre später war ihre Zahl auf 520 gestiegen, darunter 24 Kardinäle. Heute sind 35 Prozent aller Bischöfe in Asien Asiaten und 80 Prozent aller Bischöfe in Afrika Afrikaner. 1960 gab es in Asien 5 und in Afrika 4 Bischofskonferenzen; zwanzig Jahre später sah das Bild so aus: 15 Bischofskonferenzen in Asien und 31 Bischofskonferenzen in Afrika. Hand in Hand mit dieser Entwicklung sank die personelle Hilfe aus Europa. Im Jahre 1962 reisten noch rund 400 europäische Missionare in die Länder der Dritten Welt. Im Jahre 1976 waren es bereits weniger als 20. Wenn man bedenkt, daß die Hälfte der 10000 Missionare aus Europa und den USA über 60 Jahre alt ist, dann läßt sich absehen, wie bald die Kirche in der Dritten Welt ganz auf sich gestellt sein wird.

Diese Zahlen machen deutlich, wie wichtig es für Bischofskonferenzen in Europa ist, den geistigen Austausch mit den ehemaligen Missionskirchen zu suchen und sich auf eine echte Partnerschaft mit ihnen einzustellen. Es ist schon keine Utopie mehr, daß eines Tages der Strom der Missionare den umgekehrten Weg geht. Bereits jetzt sind Priester aus Südindien (Kerala) in Deutschland tätig, ganz abgesehen von den vielen Schwestern aus dem asiatischen Raum.

Angesichts dieser Situation stellt sich kaum noch die Frage, ob solche Reisen sinnvoll sind und ob sie über den üblichen Tourismus hinaus gehen. Sie dürften notwendig sein. Allerdings wird zu überlegen sein, wie man diese Kontakte in Zukunft so gestaltet, daß sie nicht zu einer Überforderung werden. Hoffnungen scheint man dabei auf den neuen Weihbischof von Trier, *Leo Schwarz,* zu setzen. Als Geschäftsführer von Misereor bringt Schwarz das Wissen und die Sensibilität mit, um Erwartungen und Hoffnungen auf beiden Seiten in realistische Bahnen zu lenken. Lernprozesse auf beiden Seiten haben begonnen. Die Bischöfe der Dritte-Welt-Länder beginnen ihre Scheu vor der angeblichen Überlegenheit der Theologie der Alten Welt zu verlieren, und die europäischen Bischöfe machen die Erfahrung, wie sehr uns Spontaneität und Mitmenschlichkeit gerade im religiösen Vollzug abhanden gekommen sind. *R. H.*

Holland: neue Bischöfe und alte Probleme

In der deutschen Kirche herrscht an Weihbischöfen kein Mangel, und so findet auch die Ernennung eines neuen Weihbischofs kaum einmal über die jeweilige Diözese hinaus größere Beachtung. Anders in der niederländischen Nachbarkirche: Dort erregte die am 16. Januar im Vatikan bekanntgegebene Ernennung von gleich vier Weihbischöfen für drei der sieben Bistümer des Landes beträchtliches Aufsehen. Zwei Weihbischöfe erhielt der Erzbischof von Utrecht, Kardinal Willebrands. Es sind *Johannes B. Nienhaus,* früher Dekan in Utrecht und erst vor kurzem vom Kardinal zu einem seiner Generalvikare ernannt, und der Franziskaner *Johannes A. de Kok,* bis-

her Professor für Kirchengeschichte an der Katholischen Theologischen Hochschule in Utrecht. Zum Weihbischof für das Bistum Rotterdam ernannte der Papst den bisherigen Generalvikar von Bischof Simonis, *Roland Ph. Bär* OSB. Weihbischof im Bistum Roermond wurde *Alphonsus M. Castermann,* bisher ebenfalls Generalvikar der Diözese.

In der kirchlichen Öffentlichkeit der Niederlande war bekannt, daß Kardinal Willebrands, der neben der Leitung seiner Diözese den Vorsitz der Bischofskonferenz führt und gleichzeitig als Präsident des vatikanischen Einheitssekretariats amtiert, schon bald nach seiner Ernennung im Jahr 1975 in Rom um Entlastung durch zwei Weihbischöfe gebeten hatte. Daß man den Kardinal jahrelang warten ließ, wurde in den Niederlanden weithin als römischer Affront gewertet und immer wieder mit einigem Unmut kommentiert. Dagegen hat die Ernennung der Weihbischöfe für Rotterdam und Roermond eher überrascht: offensichtlich wußten nicht einmal die anderen Mitglieder der Bischofskonferenz davon, daß Bischof Gijsen und Bischof Simonis um die Ernennung von Weihbischöfen für ihre Diözesen nachgesucht hatten.

Die Ernennung der vier Weihbischöfe erfolgte fast genau zwei Jahre nach dem Ende der niederländischen Sondersynode (vgl. HK, März 1980, 116ff.) und muß auf ihrem Hintergrund gesehen werden. Im Schlußdokument der Synode (Nr. 16) hatte es geheißen, eine *größere Zahl von Bischöfen* könnte die Lösung von Problemen erleichtern, die sich durch die starke Beanspruchung der insgesamt sieben Bischöfe des Landes durch die zahlreichen überdiözesanen Aufgaben ergäben. Gleichzeitig wurde eine Studie der Bischofskonferenz über die *Möglichkeit einer Neueinteilung* der niederländischen Diözesen angekündigt.
Der *Widerstand gegen Teilungspläne* war vor wie nach der Sondersynode am stärksten im Bistum 's-Hertogenbosch, mit etwa 1,4 Millionen Katholiken die größte niederländische Diözese. Bischof *Johannes Bluyssen* selber plädierte in einer im Frühjahr 1981 vorgelegten Erklärung „Das eine Bistum 's-Hertogenbosch" (Archief van de Kerken, 1981, S. 633ff.) nachdrücklich gegen eine Aufteilung. In dem Papier, das einleitend feststellte, man könne davon ausgehen, daß für den Papst und seine Mitarbeiter eine Neueinteilung der niederländischen Bistümer wünschenswert sei, kam der Bischof auf den entscheidenden Punkt zu sprechen: Man müsse die Frage einer Vergrößerung der Bischofskonferenz, bei der es um die ganze Kirchenprovinz gehe, trennen vom Problem der Aufteilung von Bistümern. Bei der zweiten Frage dürfe man sich letztlich nur an der pastoralen Situation des jeweiligen Bistums orientieren. Bluyssen konnte darauf verweisen, daß er schon 1968 die Frage einer möglichen Teilung seines Bistums durch eine Kommission habe prüfen lassen; dem Votum dieser Kommission folgend, fiel die Entscheidung damals zugunsten einer Dezentralisierung der Diözese durch die Einsetzung von Bischofsvikaren.
In den Niederlanden konnte man in den vergangenen Monaten lesen, in Rom habe es schon zur Zeit der Synode einen detailliert ausgearbeiteten Plan über die Neuaufteilung der Bistümer gegeben. Mit der Ernennung der Weihbischöfe sind solche Pläne nun jedenfalls für die Bistümer Utrecht und Roermond vorläufig vom Tisch: Sowohl Kardinal Willebrands wie Bischof Gijsen erklärten auf entsprechende Fragen im niederländischen Fernsehen, für ihre Diözesen stünde jetzt eine Aufteilung nicht mehr zur Diskussion. Zwar hat die von der Bischofskonferenz im Februar 1981 errichtete und im Juni darauf mit einem neu umschriebenen Arbeitsauftrag versehene *Kommission* zur Erstellung einer Studie über die Möglichkeiten einer Neuaufteilung der Diözesen ihre Arbeit noch nicht abgeschlossen. Bis zum 1. Mai soll sie noch die Stellungnahmen der einzelnen Bistümer einholen. Nur sind dabei nach der Diskussion der letzten Jahre kaum neue Gesichtspunkte zu erwarten, und angesichts der durch die Bischofsernennungen veränderten Situation dürften die von der Kommission zusammengestellten Materialien höchstens für zukünftige Überlegungen von Belang sein. Ob der *Vatikan* allerdings die Pläne für eine Aufteilung des Bistums 's-Hertogenbosch endgültig ad acta gelegt hat, läßt sich nicht mit Sicherheit sagen.

Damit bleibt im Augenblick als wichtigste Frage, welche Auswirkungen die nicht durch die Schaffung neuer Bistümer, sondern durch die Ernennung der vier Weihbischöfe erfolgte Vergrößerung der niederländischen Bischofskonferenz für den Kurs des Episkopats haben kann. Hierüber ist ein Urteil einstweilen noch schwierig. Einerseits springt der *Kompromißcharakter* der getroffenen Lösung ins Auge: gleichzeitig mit der Ernennung der zwei Weihbischöfe für Kardinal Willebrands, der vor allem um Ausgleich innerhalb der Bischofskonferenz bemüht ist, wurde auch das Gewicht der Minderheitsfraktion Gijsen-Simonis durch die Ernennung der Weihbischöfe für Roermond und Rotterdam verstärkt. Anderseits muß erst noch abgewartet werden, wo und wie sich die vier neuen Bischöfe im Spektrum der Positionen der Bischofskonferenz einfügen werden. Vor allem der Kirchenhistoriker *De Kok* ist für das katholische Holland ein fast unbeschriebenes Blatt.

Auf der niederländischen Bischofskonferenz lastet nach wie vor als schwere Hypothek die *Uneinigkeit,* die im Schlußdokument der Sondersynode beklagt wurde, aber seither unvermindert weiterbesteht. So ist vor allem der schon seit Jahren andauernde Konflikt zwischen Bischof Gijsen und den von der Mehrheit der Bischofskonferenz getragenen Missionswerken, um dessen Beilegung sich seit der Synode so manche bemüht hatten (vgl. HK, Juni 1981, 274f.), nicht bereinigt. Jetzt blieb kein anderer Ausweg, als das Problem dem dreiköpfigen „Rat der Sondersynode" vorzulegen, der sich bei einer Sitzung im März in Rom mit der Sache beschäftigen wird. Nachdem Bischof Gijsen schon vor Jahren die Zahlungen seines Bistums zum Haushalt der Kirchenprovinz für mehrere Organisationen gestoppt hatte, ließ auch Bischof Simonis Ende letzten Jahres mitteilen,

daß er eine Einstellung der Zahlungen seines Bistums für den Nationalen Rat für Katechese, den Rat der Kirchen in den Niederlanden, die Studentenseelsorge und die Rundfunkarbeit erwäge, weil die von ihm geforderten Veränderungen in der Arbeit dieser Einrichtungen nicht erkennbar seien. Diese Ankündigung wurde von Kardinal Willebrands bedauert (vgl. Archief van den Kerken, 1981, S. 1217).

Auch die Bewältigung der wichtigsten Folgelast der Sondersynode steht den niederländischen Bischöfen noch bevor. Wie im Schlußdokument vorgesehen, wurden nach der Synode zwei bischöfliche Kommissionen gebildet. Die eine hatte den Auftrag, eine Untersuchung über die theologischen Ausbildungsstätten in der niederländischen Kirche vorzunehmen, die andere sollte sich der Frage der Mitarbeit von Laien in der Seelsorge, besonders im Blick auf die Pastoralreferenten widmen. Während der Bericht der Kommission über die theologischen Ausbildungsstätten noch nicht fertiggestellt ist, liegt das Arbeitsergebnis der Kommission, die sich mit der Mitarbeit der Laien in der Kirche und speziell mit dem Einsatz der inzwischen 330 „pastorale werkers" beschäftigte, nunmehr vor. Mit ihm wird sich zunächst der Rat der Sondersynode befassen. Der Bericht unterstreicht einerseits die Bedeutung der Arbeit der Pastoralreferenten in der Seelsorge, betont aber gleichzeitig im Sinn der vom Synodendokument gemachten Vorgaben den Unterschied zwischen dem kirchlichen Amt und den neuen Diensten der Laien.

Damit sind weitere innerkirchliche *Spannungen und Schwierigkeiten* bereits vorprogrammiert, da die in den einzelnen Diözesen bestehenden „Vereinigungen von in der Pastoral Tätigen", denen Priester wie Pastoralreferenten angehören und mit denen die Bischöfe trotz Meinungsverschiedenheiten im Gespräch sind, deutlich andere Akzente setzen. Sie berufen sich auf die faktische Entwicklung des kirchlichen Lebens in den Gemeinden und leiten von daher Forderungen nach einer Neustrukturierung des kirchlichen Amtes ab.

In der niederländischen Presse fielen die Antworten auf die Frage, ob mit der Ernennung der Weihbischöfe auch eine Lösung der Vertrauenskrise in der katholischen Kirche in Sicht komme, zurückhaltend-skeptisch aus. Stimmen aus verschiedenen kirchlichen Räten und Organisationen, die beklagten, daß die neuen Bischöfe ernannt worden seien, ohne daß man das Kirchenvolk zuvor konsultiert habe, können deutlich machen, wo nach wie vor das *Grundproblem* liegt: In einem viel beachteten Vortrag vor Journalisten im letzten Frühjahr erklärte der Sekretär der niederländischen Bischofskonferenz, *H. A. van Munster* OFM, der holländische Katholizismus sei vom Neben- und Gegeneinander zweier Vorstellungen von Kirche geprägt. Die eine begreife Kirche von oben, die andere von unten, von der Glaubenserfahrung der örtlichen Gemeinschaft her. Die Auseinandersetzungen der letzten Zeit hätten die Unfähigkeit an den Tag gebracht, „die Synthese dieser beiden Vorstellungen von Kirche, die das Zweite Vatikanum formulierte, in einer konkreten kirchlichen Gemeinschaft mit konkreten Menschen und einer konkreten Vergangenheit zu verwirklichen". *U. R.*

Polen: Schwache Hoffnungen

Eingekleidet in noch ziemlich unbestimmte und auch beliebig auslegbare Klauseln, hat Polens Armee-, Regierungs- und Parteichef *Wojciech Jaruzelski* in der ersten Sejm-Sitzung seit Verhängung des auf dem Kriegsrecht beruhenden Ausnahmezustand am 25. Januar (vgl. HK, Februar 1982, 65 ff.) einen Zeitpunkt für die mögliche Aufhebung der über dem Land lastenden Beschränkungen genannt: „Falls es nicht zu unvorhergesehenen Ereignissen kommt und keine illegalen Handlungen unternommen werden, werden die Beschränkungen des Kriegsrechtes bis Ende nächsten Monats (also Februar) ernsthaft beschnitten oder ganz aufgehoben werden." Einschränkend hatten Regierungsvertreter freilich noch vor Jaruzelskis Rede wissen lassen, zumindest „technisch" werde das *Kriegsrecht* noch ein Jahr lang in Kraft bleiben. Selbst im günstigsten Falle wird Polen also das Ende eines doppelt harten Winters abzuwarten haben – Rückruf partiell „gewährter" Erleichterungen im Prinzip jederzeit vorbehalten.
Das Parlament hat am 15. Januar (mit einer Gegenstimme und sechs Enthaltungen) das Kriegsrecht legalisiert, die im Ausmaß alles Bisherige übertreffenden *Preiserhöhungen* sind verkündet, in sehr bescheidenen Größenordnungen wurden Internierte freigelassen, während – immerhin bei einigen Freisprüchen – mit unverkennbarer Kontinuität Aktivisten und Sympathisanten der „Solidarność" nunmehr „regulär" verhaftet und verurteilt werden. Der Armeegeneral wiederholte seine Offerte, internierte Regimegegner könnten in Länder ihrer Wahl ausreisen. Die Regierung tituliert die mindestens 47 Lager unterdessen als „Isolations"- oder „Absonderungszentren" und wird nicht müde, die erträglichen Lebensbedingungen daselbst herauszustreichen.

Indessen wurden die unter Druck zustande gekommenen *Loyalitätserklärungen* und damit verbundenen Androhungen von Änderungs-Kündigungen in Betrieben, über die zu klagen Polens Primas *Jozef Glemp* seit Jahresbeginn mehrfach Anlaß hatte, trotz einer Bekundung von ZK-Mitglied *Ryszard Wojna*, Schuld sei lediglich lokaler Übereifer untergeordneter Instanzen, offenkundig nicht aufgeklärt.

Bis Mitte Februar war die Lage insgesamt noch sehr unbestimmt, aber einige Tendenzen ließen sich doch deutlicher erkennen: Die *Polnische Vereinigte Arbeiterpartei (PVAP)*, wochenlang so gut wie abwesend, hat sich wieder bemerkbar gemacht, sie sucht personell und programmatisch Gestalt zu gewinnen. Nach dem Tode des KPDSU-Ideologen *Suslow* verloren Parteigänger Moskaus in Polens KP wie *Olszowski* offenbar an Einfluß, ohne daß erkennbar wurde, wieweit

Jaruzelski und seine Anhänger – denen in etwa „ungarische" Verhältnisse vorschweben dürften – diese ihre Konzeption als verbindliche Richtlinie durchzusetzen vermögen. *Wirtschaftlich* wurde trotz Arbeitspflicht, militärischem Regiment und stetig steigenden Hilfslieferungen aus West und Ost kaum etwas besser. *„Solidarność"-Aktivisten* begannen sich in jener auch für eine Armee schwer zugänglichen Grauzone zwischen politischem Unmut, Bummelstreik und versteckter Sabotage zu sammeln. Zwei Monate nach seiner Machtübernahme legte der Militärrat ein *Regierungsprogramm* vor und beauftragte Wirtschaftsfachleute, Lösungsmöglichkeiten für einen Weg aus der ökonomischen Krise zu formulieren. Im März will man ein Programm zur Entwicklung der Landwirtschaft vorlegen. Insgesamt soll die Ernährungslage durch Schwerpunktverlagerung weg von der Industrie verbessert werden. Die Zusammenarbeit mit den anderen Ländern des RGW soll ausgebaut, die Schuldenlast im Westen vermindert werden. Ein erster Polen-Besuch von *Berthold Beitz* (Krupp Essen) im Februar deutete an, daß manche dünn gewordenen Fäden der wirtschaftlichen Zusammenarbeit wieder verstärkt werden.

Ein Aufschwung der Binnenwirtschaft ist aber ohne innenpolitische Entspannung nur schwerlich zu erwarten; „Normalisierung" wiederum heißt *Lösung der Gewerkschaftsfrage.* Zu vieles an den offiziellen Äußerungen aus Warschau blieb widersprüchlich: Zusagen, die „gutwilligen" Anhänger der „Solidarität" könnten sich mittelfristig wieder in einer unabhängigen und selbstverwalteten Gewerkschaft organisieren, wechselten mit vielerlei Polemik. Polens Vizepremier *Rakowski* sollte „politische Prämissen" für eine „Wiedergeburt" der Gewerkschaft skizzieren, aber zugleich wurde *Lech Walesas* Hausarrest in eine *offizielle Internierung* umgewandelt und blieben Forderungen nach Freilassung wenigstens aller Mitglieder des Präsidiums, wenn schon nicht der Landeskommission von „Solidarność", unerfüllt. Stattdessen suchte das Regime manche vermeintliche oder vielleicht tatsächlich entstandene Legende zu zerstören, etwa, es seien gar nicht 10, sondern nur 4,5 Millionen eingeschriebener Mitglieder der „Solidarität" gewesen. Ob Überlegungen, die alte „Solidarität" in eine große Zahl kleiner Unterorganisationen aufzuteilen und damit politisch zu neutralisieren, nennenswerten Erfolg in der gegenwärtigen Situation haben, ist ebenso ungewiß wie Pläne, grundsätzlich keinen Gewerkschaftsbund, sondern *nur noch Branchengewerkschaften* zuzulassen.

Bei aller Propaganda macht sich das Regime offenkundig keine übermäßigen Illusionen über die Stimmung im Lande. Kennzeichnend dafür war die von linientreuen Unmutsäußerungen unterbrochene Sejm-Rede des Abgeordneten *Malcuzynski,* eines parteilosen Journalisten, der den Militärrat davor warnte, „den Kriegszustand liebzugewinnen". Bei manchen Stimmen könne man fast den Eindruck gewinnen, der „kriegerische Zustand", den Jaruzelski am 13. Dezember noch als notwendiges Übel bezeichnet hatte, sei ein gesegneter Zustand. Laut einer Anfang Februar offiziell publizierten Umfrage unter Warschauer Bürgern waren 22 Prozent der Befragten der Meinung, seit Verhängung des Kriegsrechts habe sich nichts zum Besseren verändert. 51 Prozent hielten danach die Ausrufung des Kriegsrechts für gerechtfertigt, 19 Prozent lehnten sie entschieden ab. Beklagt wurden vor allem das überregionale Reiseverbot (49 Prozent), vergleichsweise selten (8 Prozent – wobei demoskopische Details nicht mitgeteilt wurden) die Suspendierung gewerkschaftlicher Arbeit und das Fehlen gewerkschaftlicher Zeitungen.

Naturgemäß ist einer Bevölkerungsmehrheit der *wirtschaftliche Standard* wichtiger als umfassende politische Freiheit – einstweilen müssen aber Polens Hausfrauen auf bessere Versorgung ebenso warten wie die unter halbmilitärisches Regiment gestellten Studenten auf manche inzwischen zum Maßstab gewordenen Freiheiten des vergangenen Jahres.

In einem am 24. und 31. des Monats in allen Kirchen verlesenen Hirtenbrief – die Polnische Bischofskonferenz schrieb zugleich an General Jaruzelski – wiederholte der Episkopat seine Forderung, das Kriegsrecht aufzuheben und die Internierten freizulassen und warnte vor dem Versuch, den Schein einer unabhängigen Gewerkschaft dadurch zu wahren, daß man eine regierungskonforme Gewerkschaft gleichen Namens organisiere. Zugleich beklagten die Bischöfe den infolge der „Ausschaltung" vieler Künstler und Intellektueller verursachten kulturellen Aderlaß. Die Bischöfe warnten ausdrücklich vor einer „Vergewaltigung des Gewissens der Individuen", riefen aber zugleich auch ein weiteres Mal zum Dialog auf, der schwierig, aber nicht unmöglich sei. Die Verletzung des Freiheitsrechts hingegen sei der Weg zum Protest, zu Aufständen und könne sogar „zu brudermörderischen Kämpfen führen".

Die Kirche Polens handelt angesichts des andauernden Kriegsrechts mehr oder weniger nach dem Prinzip Hoffnung. Wie wenig Hoffnung auf unmittelbare Erfolge im politisch-gesellschaftlichen Bereich sie allerdings hat, machte Primas Glemp deutlich, als er vor seinem Abflug nach Rom am 4. Februar auf eine entsprechende Reporterfrage antwortete: „Ich bin immer voller Hoffnung." Nach seiner Ankunft in Rom präzisierte er diese Antwort dann noch einmal mit dem bezeichnenden Satz: man habe eine geringe Hoffnung, aber diese sei stark.

Bezüglich der Zukunft der Kirche selbst gibt es jedoch vereinzelte Anzeichen dafür, daß Regierung und Partei nach wie vor mit ihr rechnen. Kirchenminister *Kuberski,* der den Primas auf dem Flughafen verabschiedete, gab kurz darauf (interessanterweise in „Radio Budapest") ein bemerkenswertes Interview, das scharf kontrastierte zu düsteren Spekulationen, nach der „Solidarność" könne der zweite große Schlag der Militärs der Kirche gelten. Der Ausnahmezustand, beteuerte Kuberski, stelle „in keiner Weise" einen Eingriff in die Freiheit der religiösen Betätigung dar. Auf die Feststellung von „Radio Budapest", daß „die katholische Kirche Polens, die in den schwierigsten Phasen der Geschichte des Landes stets eine patriotische

Rolle gespielt hat, auch diesmal die Ziele der nationalen Rettung unterstützt", entgegnete der Minister u. a., Vertreter der Kirche hätten vom ersten Augenblick an solchen Menschen Hilfe gewährt, „die aufgrund der Verhängung des Ausnahmezustands in eine schwierige Lage gerieten". Dies sei ein Teil der caritativen Aufgabe der Kirche, und als solche sei sie auch zu bewerten. Kuberski: „Das war nicht irgendeine politische Demonstration, sondern lediglich die Erfüllung jener Aufgaben, die die Kirche übernommen hatte."

Am 17. Januar gab es erstmals seit Dezember auch wieder eine *Gottesdienstübertragung* im staatlichen Rundfunk, jedoch nur im zweiten (nicht in der UdSSR zu empfangenden) Programm. Bei seinen im Radio übertragenen Predigten bemühte sich Erzbischof Glemp, ohne Verzicht auf inhaltliche Deutlichkeit seiner Kritik, Schärfe zu vermeiden. Manchen Beobachtern schien seine Linie zeitweilig von derjenigen des Krakauer Kardinals *Macharski* abzuweichen. Dem läßt sich entgegenhalten, daß Macharski (wiewohl er in einer Predigt zum Dreikönigsfest von einer gegen ihn gerichteten anonymen Morddrohung berichtete) kirchlicher Spitzenvertreter in der gemischten Staat-Kirche-Kommission ist, die am 18. Januar wieder tagte. Im gemeinsamen, auch in Polen veröffentlichten Kommuniqué hieß es, „daß die *Zusammenarbeit zwischen Staat und Kirche* gegenwärtig ein wichtiger Faktor ist, der den Ausweg aus dem Kriegszustand begünstigt" und daß *Wirtschaftssanktionen* „ein beträchtliches Hindernis für die Rückkehr zur vollen Realisierung des Erneuerungsprozesses im Geiste der sozialen Abkommen verzögern". Die ins Kommuniqué ebenfalls aufgenommene Sorge der Bischöfe über „Rachegefühle" gegenüber Bürgern wurde von der Regierung mit den Worten kommentiert, „Aktionen dieser Art" stimmten nicht mit den Absichten der Regierung überein.

Als der Sejm das Kriegsrecht legalisierte, versicherte Jaruzelski, die Zusammenarbeit zwischen Staat und Kirche zähle zu den bleibenden Prinzipien und man sei an dem fortzusetzenden Dialog „aufrichtig interessiert". Innerhalb des Episkopats gab es unterdessen Diskussionen, welcher Weg im einzelnen gegenüber den Machthabern zweckmäßigerweise einzuschlagen sei. In den Gesprächen, die Glemp – begleitet von Macharski und vom Breslauer Erzbischof Gulbinowicz – vom 4. bis 11. Februar im Vatikan führte, wurde nach außen soviel erkennbar, daß Papst wie Primas ihre im Januar formulierten Leitlinien bestätigten, also keine Lösung der Krise ohne eine wieder von Walesa zu führende „Solidarność" sehen, daß sie aber weiterhin die Verständigung zwischen allen Beteiligten suchen und dabei auf Jaruzelski und seine – im Vergleich wohlgemerkt – „gemäßigte" Konzeption setzen. Bei allen Vorbehalten wird dem Armeegeneral von der Kirchenführung hohes persönliches Ethos bescheinigt. Der Unterschied liegt im wesentlichen darin, daß Jaruzelski seinen Dialog auf Staatsmacht und Kirche eingrenzen möchte, die Bischöfe hingegen auf Rückkehr zur Politik des die Gewerkschaft einschließenden Dreier-Dialogs bestehen. Diese Linie dürfte aber immer schwerer durchzuhalten sein. Abgesehen davon, daß Teile der Arbeiterschaft härteren Widerstand der Kirche erwarten, scheint die Regierung – anders sind zunehmende Angriffe auf Teile des Klerus nicht zu verstehen – trotz offizieller Konzilianz, die Kirche selbst angreifen zu wollen. *M. H.*

USA: Bischöfe gegen Atomrüstung

Noch vor zwei Jahren waren in den Vereinigten Staaten Gruppen, die gegen die Atomrüstung auftraten, ein wenig beachtetes Phänomen. Es gab vereinzelte Zusammenschlüsse, die aus der Bürgerrechts- und Anti-Vietnam-Bewegung der sechziger Jahre entstanden, und die radikalen Pazifisten verschiedener Sekten. Im Zusammenhang mit der Iran- und Afghanistankrise ließen sich dann neue Akzente feststellen; die Informationen über die möglichen Folgen eines mit modernen Kampfmitteln geführten Krieges waren gewachsen und hatten die öffentliche Diskussion erweitert (vgl. HK, Juli 1980, 330 ff.).

Mit der „Friedensbewegung" in Europa läßt sich die amerikanische Entwicklung auch heute noch nicht vergleichen. Doch im letzten halben Jahr ist ihr unerwartet starke Unterstützung aus verschiedenen Kirchen des Landes zugewachsen, vor allem von zahlreichen katholischen Bischöfen, von denen sich inzwischen mehr als 30 einzeln gegen Produktion und Einsatz von Atomwaffen ausgesprochen haben. Die Liste der Stimmen gegen die atomare Rüstung ist so umfangreich und die Stellungnahmen sind zum Teil so direkt, daß *Arthur Jones,* der Washingtoner Mitarbeiter des „National Catholic Reporter" prophezeite, das Wort „katholisch" werde in den Vereinigten Staaten zum Synonym für „Kriegsgegner", „Atomgegner", „Frieden" und „Protest" werden. „In den 80er Jahren", so schrieb er, „wird der amerikanische Katholizismus deutlich Stellung beziehen; direkt und indirekt, friedlich und durch Sabotage, einzeln und in Gruppen, absichtlich und unabsichtlich wird man ‚nein' sagen zur amerikanischen Rüstungspolitik und der atomar bestimmten Sicherheitsmentalität des Landes."

Ein Beispiel unter mehreren: Der katholische Erzbischof von Seattle in den USA, *Raymond G. Hunthausen,* hat seine im Sommer vergangenen Jahres geäußerte Drohung wahr gemacht: Aus Protest gegen die atomare Rüstung in den Vereinigten Staaten will er ab sofort 50 Prozent seiner Einkommensteuer verweigern. Dies teilte der Erzbischof Ende Januar in der Kirchenzeitung seines Bistums mit (vgl. NC, 27. 1. 82). Hunthausen hatte im Sommer 1981 für eine einseitige Abrüstung plädiert und schon damals zu einem *Steuerboykott* aufgerufen; eine derartige Zahlungsverweigerung sei eine Methode des gewaltlosen Widerstandes. Seine Absicht sei es allerdings nicht, in der Friedensfrage die christliche Gemeinschaft zu spalten, versicherte Hunthausen jetzt. Auch andere

Meinungen seien zu respektieren. Er wolle auch jene nicht anklagen, die seinem Plan nicht zustimmten. Ebenfalls sei es nicht Ziel seines Vorschlages, daß alle diejenigen, die seine Ansicht über Frieden und Abrüstung teilten, dasselbe täten. Er wisse wohl, erklärte der Bischof, daß nicht jeder das Risiko einer Steuerverweigerung und ihrer Folgen auf sich nehmen könne.
Zu den Bischöfen, die ähnlich wie Erzbischof Hunthausen konkrete Zeichen setzen möchten, gehören vor allem Bischof *Leroy Mathiesen* aus Amarillo/Texas und Bischof *Edward J. Herrmann* aus Columbus/Ohio. Sie forderten die Gläubigen auf, *Arbeitsplätze in der Rüstungsindustrie* aufzugeben. Bereits im vergangenen Sommer hatte Mathiesen Aufsehen erregt, als er die Arbeiter der auf dem Territorium seiner Diözese arbeitenden Pantex-Fabrik, die nukleare Sprengköpfe herstellt, dazu aufrief, ihre Arbeitsplätze zu verlassen und sich einen neuen Job in einem „friedlichen Gewerbe" zu suchen. Bischof Herrmann, in dessen Diözese die Firma Rockwell-International B1-Bomber baut, griff das Thema in seiner Weihnachtsansprache auf, ging dabei aber verständnisvoll auf die inneren Konflikte der Arbeiter ein: „Familien, die auf Sozialfürsorge angewiesen waren, weil es zu wenig Arbeitsplätze gibt, können kaum dafür kritisiert werden, wenn sie eine Arbeitsstelle wollen, selbst wenn der Job mit etwas verbunden ist, wovon man sich unter besseren ökonomischen Rahmenbedingungen distanzieren würde" (zit. nach: NC, 24. 12. 81). Aktueller Anlaß war die Tatsache, daß im Zuge der Reaganschen Rüstungspolitik 7 000 bis 9 000 Arbeitsstellen in Columbus neu geschaffen wurden, für die sich mehr als 25 000 Bewerber gemeldet hatten.
Die beiden Appelle blieben allerdings ohne Wirkung. Bischof Mathiesen gab drei Monate später zu, ihm sei kein einziger Fall von Arbeitsplatzwechsel als Folge seines Aufrufes bekannt geworden. In einer Fernsehsendung äußerte er die Vermutung, daß dies wohl daran liege, daß die Arbeiter „an das glauben, was sie tun".
Um es gar nicht erst zu einer Ansiedlung von Rüstungsindustrie auf dem Territorium ihrer Bistümer kommen zu lassen, wandten sich die Bischöfe *Elden F. Curtiss* von Helena und Bischof *Thomas J. Murphy* von Great Falls-Billings/Montana gegen den geplanten Bau einer Produktionsstätte für MX-Raketen, „da das zur Eskalation der Atomrüstung beitragen würde".

Neben diesen in ihren Konsequenzen markanten Äußerungen hat sich im vergangenen November auch die Mehrheit der Bischöfe bei ihrer Vollversammlung entschieden gegen die Forcierung der atomaren Rüstung ausgesprochen (vgl. HK, Januar 1982, 48). Dabei brachte die amerikanische Bischofskonferenz auch ihr grundsätzliches Mißtrauen gegenüber einer Strategie atomarer Abschreckung zum Ausdruck. Wohl durch den Verlauf der Vollversammlung angeregt, war vor dem *Weihnachtsfest* und zum *Weltfriedenstag* eine deutliche Zunahme von Hirtenworten in Sachen Frieden und Abrüstung zu verzeichnen. Immer wieder beriefen sich die Bischöfe darin auf Konzilstexte und päpstliche Verlautbarungen, immer wurde der Einsatz von Atomwaffen, in den meisten Fällen aber auch schon deren Produktion und der Besitz verurteilt. Der frühere Vorsitzende der US-Bischofskonferenz, Erzbischof *John Quinn* von San Franzisco, forderte die katholischen Krankenhäuser sogar dazu auf, sich nicht an Planspielen für die *medizinische Versorgung im Falle eines Atomkrieges* zu beteiligen. „Die Lehre der Kirche ist klar, Atomwaffen und das Wettrüsten müssen als unmoralisch verurteilt werden." Vereinzelt wurde auch auf die *soziale Ungerechtigkeit* und darauf, daß der Rüstungswettlauf „unerträglich die Armen schädige" („Gaudium et spes", Nr. 81) hingewiesen. Vor allem der derzeitige Vizepräsident der Amerikanischen Bischofskonferenz *James Malone* und Bischof *Roger Mahony* von Stockton/Kalifornien bezogen sich auf den Zusammenhang zwischen Gerechtigkeit der Lebensbedingungen und steigenden Ausgaben für die Rüstung.

Den Auftakt zu dieser Reihe öffentlicher Proteste gegen die Verteidigungspolitik der amerikanischen Regierung hatte allerdings bereits im September 1979 Kardinal *John Krol* gegeben, als er im Namen der Bischofskonferenz im Senatsausschuß für auswärtige Beziehungen zu den Salt II-Verhandlungen Stellung nahm. Krol entfaltete damals als erster Würdenträger der katholischen Kirche das, was in der Folgezeit an Standpunkten in die Hirtenworte vieler anderer Bischöfe eingeflossen ist (vgl. America, 18. 7. 81, S. 26 ff.).

Ob allerdings tatsächlich eine *Massenbewegung* der amerikanischen Katholiken für die Abrüstung und gegen Kernwaffen bevorsteht, wird bezweifelt. Der Amerika-Korrespondent der englischen katholischen Wochenzeitung „Tablet", *John Deedy,* meinte dazu: „Um dahin zu kommen, müßte sich der amerikanische Durchschnittskatholik erst von seinem angeborenen *Patriotismus* und von seiner stark verwurzelten Loyalität gegenüber der nationalen Führung lösen." Der springende Punkt aber sei, daß Meinung und Absicht des amerikanischen Durchschnittskatholiken nicht von einzelnen oder kollektiven Stellungnahmen der Bischöfe bestimmt würden. „Es wäre vermessen zu erwarten, daß die Bischöfe in der Lage sind, die amerikanischen Katholiken so zu einer antinuklearen Position zu bekehren, daß das Wort ‚katholisch' bestimmte Assoziationen hervorriefe" (Tablet, 2. 1. 82, S. 5).

Schließlich gibt es selbstverständlich auch innerhalb des Episkopats *verschiedene Standpunkte* zum Thema Frieden, und nicht alle Bischöfe lehnen Atomrüstung ab. So verteidigt eine starke Minderheit ausdrücklich die Abschreckungsstrategie Reaganscher Prägung. Der Bischof von Peoria/Illinois, *Edward O'Rourke,* z. B. bekräftigte, daß eine einseitige Abrüstung eine Ausbreitung der sowjetischen Macht zur Folge habe und damit auch „ein Anwachsen der Ungerechtigkeit in der Welt" (NC, 6. 1. 82). Auch der Generalvikar des amerikanischen Militärbischofsamtes, Bischof *John O'Connor,* hatte sich bereits im Dezember in diesem Sinne geäußert: „So, wie ich die gegenwärtige Lehre der Kirche lese, könnte es unmoralisch

für eine Regierung sein, selbst einseitig abzurüsten, wenn dies das betreffende Land verwundbar gegen ungerechte Angriffe machen würde" (NC, 15. 12. 81). Im gleichen Sinne äußerte sich der Militärbischof, Erzbischof von New York, Kardinal *Terence Cook* in einem Schreiben an die katholischen Armeegeistlichen und Angehörigen der Streitkräfte selbst.

Daß aber auch in katholischen Laienorganisationen der Widerstand gegen die gegenwärtige Rüstungspolitik wächst, zeigte sich u. a. auf dem letzten Nationalkongreß des Verbandes Katholischer Frauen (NCCW), der mit 8 000 Ortsgruppen die größte katholische Frauenorganisation der Vereinigten Staaten ist. Den 1 400 Delegierten wurde eine Resolution vorgelegt mit der Aufforderung, „unablässig für Abrüstung und die Abschaffung aller Atomwaffen zu arbeiten". In langen Debatten und nach vorübergehender Vertagung entschied sich eine Mehrheit der Versammlung, erstmals gegen die Grundlinien der herrschenden nationalen Sicherheitspolitik. Zwar ist der NCCW keine bewegende Kraft in den Vereinigten Staaten, so daß seine Aktion außerhalb der Katholischen Presse kaum Niederschlag fand. Aber der Vorgang war ein weiteres Symptom dafür, daß die Auseinandersetzung um die Rüstungspolitik gerade der katholischen Kirche in Amerika in nächster Zeit sehr zu schaffen machen wird. *C. R.*

Faith and Order: Weichenstellungen in Lima

Die Vollversammlung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Weltkirchenrates, die vom 3. bis 15. Januar in der peruanischen Hauptstadt Lima stattfand, blieb in der aktuellen kirchlichen Berichterstattung hierzulande weitgehend unbeachtet oder war höchstens Meldungen von wenigen Zeilen wert. Gewiß ist die Arbeit von Faith and Order weniger schlagzeilenträchtig als andere Aktivitäten des ÖRK; doch gerade die Ergebnisse von Lima verdienen Beachtung, da sie *wichtige Zeichen* für den weiteren Gang der Bemühungen um die Einheit der Christen setzen. Das gilt gleichermaßen für die Erklärungen zu *Taufe, Eucharistie und Amt,* die von der Vollversammlung in ihrer endgültigen Fassung verabschiedet wurden, wie für das Studienprojekt *„Auf dem Weg zu einem gemeinsamen Aussprechen des Apostolischen Glaubens* heute", das einen Schwerpunkt der Kommissionsarbeit in den nächsten Jahren bilden wird.

Die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, der seit 1968 katholische Theologen als Vollmitglieder angehören, hatte auf ihrer Vollversammlung in Accra 1974 (vgl. HK, September 1974, 498) die Texte zu Taufe, Eucharistie und Amt in einer ersten Fassung gebilligt und es darauf den Kirchen zur Stellungnahme zugeleitet. Mehr als hundert Kirchen äußerten sich zu den Texten, die in den letzten Jahren immer wieder beraten und umgearbeitet wurden. Die einstimmige Verabschiedung der revidierten Texte in Lima wurde während der Tagung mit Recht als ein *ökumenisches Ereignis* gefeiert. *William Lazareth,* seit 1980 als Nachfolger von *Lukas Vischer* Direktor von Faith and Order, meinte, es sei schwer, den Enthusiasmus zurückzuhalten, und der kanadische Dominikaner *Jean M. Tillard,* einer der drei stellvertretenden Vorsitzenden der Kommission, bezeichnete die Texte als „Beweis dafür, daß der Heilige Geist am Werk ist".

Da die in Lima nochmals an zahlreichen Stellen geänderten Texte noch nicht zur Veröffentlichung freigegeben sind, ist eine genauere Auseinandersetzung mit ihrem Inhalt im Augenblick nicht möglich. Schon jetzt läßt sich allerdings so viel sagen: Neben den Ergebnissen der zahlreichen bilateralen Gespräche über Amt und Herrenmahl liegen mit den Texten von Lima erstmals gemeinsame *Aussagen über Taufe, Eucharistie und Amt* vor, an denen Vertreter aller wichtigen Konfessionsfamilien mitgearbeitet haben. Vor allem an zwei Punkten, die in den letzten Jahren bei der Revisionsarbeit die größten Schwierigkeiten bereiteten, konnte man damit einen Durchbruch erzielen. In der *Tauflehre* gelangen gemeinsame Aussagen zwischen der Mehrzahl der Kirchen, die die Kindertaufe praktizieren und den Baptisten, die für die Gläubigentaufe eintreten. Der Text über das *Amt,* der begreiflicherweise am längsten ausgefallen ist, dokumentiert eine weitreichende Konvergenz bezüglich der Bedeutung des dreifachen Amtes von Bischof, Priester und Diakon für die Kirche und geht damit deutlich über die Formulierungen im Accra-Text von 1974 hinaus.

Die Verabschiedung der Erklärungen zu Taufe, Eucharistie und Amt markiert zweifellos eine gewisse *Zäsur in der ökumenischen Bewegung.* In seinem Bericht für die Vollversammlung sprach *William Lazareth* davon, die Kommission sei im Begriff, der Ökumene neue Türen zu öffnen, „indem wir im Rahmen eines Rezeptionsprozesses vom theologischen Dialog und Konsens zu offiziellen Stellungnahmen auf entsprechender kirchlicher Ebene übergehen". Die Kirchen, denen die Texte in den nächsten Monaten zugehen werden, sollen nach den Vorstellungen von Faith and Order bis Ende 1984 eine möglichst klare Antwort auf die Frage geben, ob die Texte von Lima für sie „den Glauben der Kirche durch die Jahrhunderte hindurch" wiedergeben und welche Konsequenzen sich für sie im Blick auf Liturgie, Katechese und Verkündigung daraus ergeben.

Bei ihrer Vollversammlung von 1978 im indischen Bangalore (vgl. HK, Oktober 1978, 533) hatte die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung festgestellt, zur Verwirklichung der sichtbaren Einheit müßten *drei grundlegende Bedingungen* erfüllt werden: Die Kirchen müßten zu einem gemeinsamen Verständnis des apostolischen Glaubens, der vollen gegenseitigen Anerkennung von Taufe, Eucharistie und Amt sowie zu einer gemeinsamen Haltung in Fragen der Lehre und der Entscheidungsfindung gelangen.

Parallel zur Revision der Erklärungen über Taufe, Eucharistie und Amt leistete Faith and Order in den letzten Jahren Vorarbeiten für das in Lima beschlossene Studienprojekt „Auf dem Weg zu einem gemeinsamen Aussprechen des apostolischen Glaubens heute". Zweifellos gehört zum Bemühen um kirchliche Einheit die Besinnung auf das gemeinsame Glaubensfundament. Nur stellen sich dabei gewichtige Fragen, die innerhalb der Kirchen wie auch zwischen den Konfessionen strittig sind: Welche Bedeutung haben formulierte Bekenntnisse, besonders die altkirchlichen Symbole für das Leben und die Lehre der Kirche? Wie verhalten sich die alten Bekenntnisse zu Versuchen, den Glauben unter den gegenwärtigen Bedingungen neu zu formulieren? So machten in Bangalore 1978 Theologen aus der Dritten Welt deutliche Reserven gegenüber den altkirchlichen Bekenntnissen geltend; ihre gesamtkirchliche Verbindlichkeit wurde mit dem Hinweis auf ihre Verwurzelung im Denken und in der Sprache der abendländischen Tradition in Frage gestellt.

Inzwischen hat sich in der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung ein *Klärungsprozeß* vollzogen: Nachdem im vergangenen Jahr Konsultationen sowohl zum nizäno-konstantinopolitanischen Glaubensbekenntnis (nicht zuletzt im Blick auf das zwischen Ost- und Westkirche strittige „filioque") wie zum Problem gegenwärtigen, auf den jeweiligen kulturell-gesellschaftlichen Kontext bezogenen Bekennens stattfanden, einigte man sich darauf, zunächst vor allem die *ökumenische Bedeutung des Glaubensbekenntnisses von Nizäa und Konstantinopel* zum Gegenstand des Studienprojekts zu machen. In den in Lima verabschiedeten Richtlinien für das Projekt heißt es, kein neu formuliertes Bekenntnis könne das nizänische Glaubensbekenntnis ersetzen: „Wir fordern deshalb jene Kirchen auf, die es nicht oder es nur de iure, nicht aber de facto anerkennen, sich die Frage zu stellen, ob sie um der Einheit willen ihre Haltung überdenken sollten" (Ecumenical Press Service, 31. 1. 1982).

Gleichzeitig werden weitere Bemühungen um ein gemeinsames Bekennen des apostolischen Glaubens in der gegenwärtigen Situation der Kirchen angeregt. Dabei könne sich, so die Richtlinien, eine beträchtliche Verschiedenartigkeit ergeben; sie gehöre notwendigerweise zu jedem ernsthaften Versuch, den apostolischen Glauben heute aufzunehmen und auszulegen. Das gemeinsame Bekennen des Glaubens heute müsse „Bekehrung und Erneuerung in der menschlichen Gemeinschaft" einschließen.

Die Verbindung von gemeinsamem Glaubensbekenntnis und Einsatz für die großen Menschheitsprobleme verweist auf ein weiteres Thema der Tagung von Lima, bei der den Mitgliedern von Faith and Order die lateinamerikanische Wirklichkeit als Herausforderung an die Kirchen durch Besuche in den Slums wie durch Vorträge namhafter Befreiungstheologen nahegebracht wurde. Neben den schon genannten Schwerpunkten und weiteren Themen wie dem Stand der Bemühungen um die Bildung von Unionskirchen oder der Studie über die Gemeinschaft von Männern und Frauen in der Kirche (vgl. HK, September 1981, 479) beschäftigten sich die etwa 120 Kommissionsmitglieder auch mit dem Studienprojekt *„Die Einheit der Kirche und die Erneuerung der menschlichen Gemeinschaft"*.

Diese Erweiterung der Perspektiven, die über die klassischen Themen von Faith and Order hinausgehen, ist auf dem Hintergrund der Grundsatzdiskussionen im Weltkirchenrat über ein verstärktes politisch-soziales Engagement der Kirche zu sehen. In und nach Bangalore setzte eine gewisse *Gegenbewegung* dazu ein: So änderte die Ständige Kommission von Faith and Order bei ihrer Sitzung im Januar 1981 das Thema des Studienprojekts von „Einheit der Kirche und Einheit der Menschheit" um in „Einheit der Kirche und Erneuerung der menschlichen Gemeinschaft". Damit wollte man dem Mißverständnis begegnen, die Einheit der Kirche sei lediglich ein Werkzeug für eine allgemeine kosmopolitische Einheit der Menschheit. Die Einheit der Kirche, so hieß es im Protokoll der Sitzung der Ständigen Kommission weiter, habe ihre doxologische und sakramentale Identität, die nicht nur in Begriffen ihrer weltlichen Effizienz für andere Ziele gemessen werden könne (vgl. Faith and Order Paper Nr. 106).

Die *Meinungsverschiedenheiten* an diesem Punkt erwiesen sich in Lima als so groß, daß man zu keinem Ergebnis über die Weiterarbeit an dem Studienprojekt kam, sondern nur eine Arbeitsgruppe zur weiteren Klärung der ungelösten Probleme einsetzte. Damit ist allerdings die Frage nach dem Zusammenhang zwischen dem Streben nach sichtbarer Einheit der Kirchen in Sakrament und Bekenntnis und den Herausforderungen der Kirchen durch die großen Probleme der Menschheit für Faith and Order nicht vom Tisch, auch wenn man sich deutlich gegen verkürzende Lösungsformeln wendet. In seinem Bericht über die Arbeit des Sekretariats hat *William Lazareth* das Problem nochmals klar formuliert: „Eine Einheit der Kirche, die angestrebt wird, ohne daß dieses Ineinandergreifen mit der Gesellschaft gebührend berücksichtigt wird, kann für die menschliche Gemeinschaft wohl kaum ein Zeichen sein." Die Kirche existiere schließlich nicht um ihrer selbst willen, sondern für die Welt, die Gott in Jesus Christus mit sich versöhnt habe.

Nach dem Willen der Vollversammlung in Lima soll *1987 eine Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung* veranstaltet werden, genau fünfzig Jahre nach der ersten Weltkonferenz, die 1927 in Lausanne stattfand und fast zwanzig Jahre nach der bisher letzten Weltkonferenz 1963 in Montreal. Dann lägen die Stellungnahmen der Kirchen zu den drei Erklärungen vor. Zunächst muß allerdings abgewartet werden, was die 1983 bevorstehende Vollversammlung des Weltkirchenrates, zu der Faith and Order gewichtige Beiträge liefern will, an Ergebnissen für den weiteren Weg des Weltrates erbringen wird. Jedenfalls hat die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung in Lima Weichenstellungen vorgenommen, die für die Gesamtausrichtung des ÖRK fruchtbar gemacht werden müßten. *U. R.*

Mit amerikanischer Hilfe gegen die Revolution

Zur Lage in Mittelamerika

Seit dem Präsidentenwechsel in Washington stellt sich mit zunehmender Deutlichkeit heraus, daß die traditionelle Abhängigkeit zwischen amerikanischer Politik und dem politischen Schicksal Mittelamerikas, ungeachtet der seit Vietnam und der Ausbreitung des Antiamerikanismus da wie dort veränderten politischen Bewußtseinslage, die gleiche geblieben ist. Die Zukunft der derzeit von revolutionären Unruhen erfaßten mittelamerikanischen Länder El Salvador, Guatemala, Honduras und Nicaragua entscheidet sich zwar nicht mehr nur in Washington, sie hängt aber entscheidend vom *Ausmaß amerikanischen „Engagements"* ab. Wie direkt und zwingend die Politik der USA die Entwicklung der Länder im karibischen Raum bestimmt, zeigt sich am Beispiel El Salvador.

El Salvador: Perpetuierung des Bürgerkriegs

Der mit Hilfe der Christdemokraten regierenden salvadorianischen Junta gelingt es auch mit militärischer Unterstützung der Vereinigten Saaten nicht, den Bürgerkrieg unter Kontrolle zu bringen. Der christdemokratische Präsident *José Napoleón Duarte,* dem allgemein persönliche Integrität und ein waches soziales Bewußtsein nachgesagt werden, versuchte eine Reformpolitik in Gang zu setzen, scheitert aber darin zunehmend am *Widerstand der auch militärisch organisierten Rechten.* Duarte weigert sich hartnäckig, Verhandlungen mit den Aufständischen aufzunehmen, ehe diese den bewaffneten Kampf nicht aufgeben. Für den 28. März hat Duarte Wahlen für eine verfassunggebende Versammlung angesetzt, an der die Linksopposition sowie die Aufständischen, die Befreiungsfront *Farabundo Marti (FMLN)* und ihre politische Organisation, die *Revolutionäre Demokratische Front (FDR),* sich nicht beteiligen wollen. Die katholischen Bischöfe El Salvadors unterstützen den Wahlaufruf Duartes, fordern aber auch Verhandlungen aller politischen Kräfte, die Guerrilla eingeschlossen, über eine politische Lösung des Konflikts.

Die *militärische Lage* stellt sich im Februar 1982 etwa so dar: Die Guerrilla kontrolliert ungefähr ein Viertel des salvadorianischen Territoriums. Sie erhält aller Wahrscheinlichkeit nach *militärischen Nachschub aus Nicaragua.* Der Armee gelingt es trotz gewaltsamen Vorgehens auch gegen die Zivilbevölkerung und der Unterstützung durch paramilitärisch operierende Gruppen der radikalen Rechten nicht, die Guerrilla zu zerschlagen. Ihre Stärke wird auf etwa 4000 kampferprobte Mitglieder geschätzt; die Armee ist auf schätzungsweise 25 000 Soldaten verstärkt worden; im Laufe dieses Jahres sollen es 30 000 werden. Zuverlässige Zahlen über Verluste in beiden militärischen Lagern gibt es nicht. Die Zahl der zivilen Opfer gab der Apostolische Administrator von San Salvador, Bischof *Arturo Rivera y Damas,* mit 11 723 für die ersten 11 Monate des vergangenen Jahres an. In demselben Zeitraum verschwanden 1808 Menschen spurlos. Etwa 230 000 Salvadorianer haben das Land verlassen, mindestens 300 000 flüchteten in andere Regionen des Staates (nach Ecclesia, 16. 1. 82).

Die Vereinigten Staaten haben El Salvador im laufenden, bis Oktober dauernden Haushaltsjahr rund 180 Millionen Dollar *Wirtschafts- und Militärhilfe* geleistet. Unter Umgehung des Kongresses stellte Präsident Reagan El Salvador Anfang Februar zusätzliche 55 Millionen Dollar Militärhilfe aus einem Sonderfonds „für den Einsatz in Sicherheitsnotfällen" zur Verfügung. Wenige Tage später verlautete aus Kreisen des Senats und des amerikanischen Außenministeriums, Reagan wolle im neuen Haushaltsjahr die Hilfe für El Salvador auf insgesamt 325 Millionen Dollar, darunter 60 Millionen für militärische Zwecke, aufstocken. Mindestens 1500 salvadorianische Soldaten werden in diesen Wochen von den amerikanischen Streitkräften in North-Carolina und Georgia ausgebildet. Eine direkte amerikanische Intervention in El Salvador scheidet zu diesem Zeitpunkt nach Aussage von Außenminister Haig aus, wird aber für die Zukunft nicht ausgeschlossen. In Zusammenarbeit mit den salvadorianischen Streitkräften siedelt *Honduras* derzeit die an der Grenze zu El Salvador in Lagern lebenden 13 000 salvadorianischen Flüchtlinge ins Landesinnere um. Wiederholt waren Armeeeinheiten aus El Salvador gegen die Grenzlager vorgegangen, da die dort lebenden Flüchtlinge mit den entlang der Grenze zu Honduras erfolgreich operierenden Guerrilla sympathisieren. In der honduranischen Hauptstadt Tegucigalpa hieß es dazu, die Umsiedlungsaktion entspreche der Empfehlung des UN-Flüchtlingskommissars, keine Lager in Konfliktzonen zu halten. Beobachter rechnen damit, daß die Guerrilla auch von Honduras aus bekämpft werden soll. Schwer einzuschätzen ist der Rückhalt der Guerrilla bzw. der Regierung Duarte in der Bevölkerung El Salvadors. Nach Meinung von Augenzeugen des Bürgerkriegs ist die politische Kraft des Volkes durch die Dauer und die Schrecken des Bürgerkriegs bereits gebrochen.

Außenpolitisch hat Junta-Präsident Duarte im vergangenen Jahr Erfolge erringen können. Im Januar dieses Jahres

riefen El Salvador, Honduras und Costa Rica eine „demokratische Gemeinschaft Mittelamerikas" ins Leben, die die wirtschaftlichen Beziehungen der Länder koordinieren soll. Gegenseitige „Solidarität" sicherten sich die drei an Nicaragua grenzenden Staaten für den Fall zu, daß ein Land Opfer einer „Aggression oder irgendeiner Art von internationaler Pression" werden sollte. Auf der 11. Generalversammlung der Organisation Amerikanischer Staaten OAS im Dezember 1981 brachten vier zentralamerikanische Länder eine *Resolution zur Unterstützung der salvadorianischen Junta* und ihrer Wahlpolitik ein, die mit 22 Stimmen bei drei Gegenstimmen (Mexico, Nicaragua, Grenada) und vier Enthaltungen angenommen wurden. Außerhalb Lateinamerikas findet die Junta weniger moralische Unterstützung. Die westlichen Demokratien sind wie übrigens auch die Mehrheit des amerikanischen Kongresses der Auffassung, daß die Politik der Regierung Duarte erst dann glaubwürdig wird, wenn es gelingt, die zahllosen Übergriffe regulärer Truppen im Verein mit den Mordkommandos und Rechtsextremisten unter Kontrolle zu bringen. Duarte steht vor dem unausgesprochenen *politischen Dilemma,* daß eine radikale Säuberung der Armee die Glaubwürdigkeit seiner Regierung erhöhen, die Kampfkraft der Armee jedoch beträchtlich herabsetzen würde.
Insgesamt erscheint die Lage in El Salvador immer aussichtsloser. Die derzeitige amerikanische Militärhilfe reicht lediglich aus, einen Sieg der Guerrilla vorläufig zu verhindern. So gelangen Militärexperten zu dem zynischen Schluß, daß die Amerikaner in El Salvador ein Kräfteverhältnis schaffen, das die Fortsetzung des Bürgerkriegs garantiert. Es sei denn, die Bürgerkriegsfronten zeigten endlich die Bereitschaft zu verhandeln.

Guatemala: die schlagkräftigste Guerrilla

Das Regime des Generals *Romeo Lucas García* in *Guatemala* stellt die Regierung der Vereinigten Staaten vor die unlösbare Aufgabe, die eigenen Sicherheitsinteressen im gleichen Umfang wie bisher zu wahren und gleichzeitig wenigstens eine gewisse Distanz zu dem Regime zu halten, dessen Gewaltherrschaft und Unbedenklichkeit in der Wahl der politischen Mittel in Lateinamerika allenfalls von der Duvalier-Diktatur in Haiti erreicht wird. Der Widerstreit von Interessenpolitik und dem Bemühen um ein Minimum an Glaubwürdigkeit ist der Politik Reagans und seines Außenministers *Haig* im Fall Guatemala deutlich anzumerken. Sie zeichnet sich durch ein erhöhtes Maß an Diskretion aus und erscheint widersprüchlich. So hat Präsident *Reagan* die von seinem Vorgänger Carter eingestellte *Militärhilfe für Guatemala* offizell nicht wieder aufgenommen, möglicherweise in der durchaus richtigen Einschätzung, der Kongreß könnte die (erforderliche) Zustimmung verweigern. Der guatemaltekische Generalstabschef und Bruder des Präsidenten, General *Benedicto Lucas García,* gab öffentlich seiner Enttäuschung über das andauernde Waffenembargo Ausdruck. Für getrübte Beziehungen spricht auch die Tatsache, daß die Empfehlung Washingtons an den Präsidenten und die ihn stützenden Rechtsparteien, sie möchten einen Zivilisten für die am 7. März stattfindenden Wahlen kandidieren lassen, in Guatemala City nicht befolgt wurde. Die Erfahrungen des guatemaltekischen Volkes mit den üblichen Wahlmanipulationen lassen auch für die kommenden Wahlen eine extrem niedrige Beteiligung erwarten.

Die eigentliche Sorge der Amerikaner gilt jedoch der *guatemaltekischen Guerrilla,* die fast unbemerkt von der Weltöffentlichkeit zur schlagkräftigsten im mittelamerikanischen Raum geworden ist. Guatemala steht am Rand eines Bürgerkriegs, der noch blutiger verlaufen könnte als der in El Salvador. In den ersten vier Wochen des Jahres sind bei Überfällen, Attentaten und spektakulären Gruppenerschießungen mehr als 600 Menschen umgekommen, darunter ganze Familien. Verschärft wird der Konflikt zwischen den Guerrilla-Gruppen ORPA („Revolutionäre Organisation des bewaffneten Volkes") und EGP („Guerrilla-Armee der Armen"), die sich mit zwei kleineren Verbänden zur „Revolutionären Union Guatemalas" (URG) zusammengeschlossen haben, und der Armee durch die stetig wachsende Parteinahme der indianischen Bevölkerung (50 Prozent der 7 Millionen Einwohner des Landes) für die Aufständischen. Mitte Februar behauptete die URG, sie kontrolliere bereits 60 Prozent des guatemaltekischen Territoriums.

Die *Verfolgung der katholischen Kirche* durch Regierung und rechtsextreme Gruppen dauert unvermindert an, was die Beziehung zu den USA zusätzlich belastet. Die weitgehend von den Amerikanern ausgebildete guatemaltekische Armee sucht Unterstützung für ihren Kampf gegen die Guerrilla und findet sie nach eigenen Aussagen u. a. in Israel und Argentinien. Für die USA stellt sich die Frage, auf welche Weise und in welchem Ausmaß sie ihre Interessen an der Seite eines Regimes wahrnehmen können, das schon vor dem Ausbruch bewaffneter Auseinandersetzungen seine bürgerliche Opposition erfolgreich zu liquidieren versuchte (vgl. HK 1980, 491 ff).

Nicaragua: von Amerika isoliert

In *Honduras* hat das Militär die Macht an den im vergangenen November gewählten Staatspräsidenten *Roberto Suazo* abgegeben. Das arme, durch Unfähigkeit und Korruption heruntergewirtschaftete Land hat eine neue, demokratische Freiheiten und sozialen Fortschritt verheißende Verfassung erhalten, zählt zu den *zuverlässigen Verbündeten der USA* und hat eine stark antikommunistisch ausgerichtete Armee, die derzeit mit amerikanischer Hilfe ihre Luftwaffe für den Anti-Guerrillakampf verstärkt. Der neue Präsident, in dessen Liberaler Partei auch ein linker, mit den Sandinisten und der salvadorianischen Guerrilla sympathisierender Flügel existiert, sucht aber auch Kontakt zu Mexiko und Venezuela, die Wirt-

schaftshilfe zugesagt haben. Die *soziale Struktur* der „Bananenrepublik" macht das Land zwar weniger anfällig für die Revolution, da der Reichtum oder, besser gesagt, die Armut dort gleichmäßiger verteilt ist als in den Nachbarländern. Die politischen Unruhen in diesen Ländern haben jedoch die strategische Bedeutung von Honduras erhöht und schüren die bestehenden revolutionären Zellen. Für Honduras steht zu befürchten, daß es so tief in den zentralamerikanischen Interessenkonflikt gezogen wird, daß die reformerischen und sozialpolitischen Ziele des neuen Präsidenten dabei auf der Strecke bleiben.

In *Nicaragua* steuert die linksgerichtete Revolutionsregierung – mit gelegentlichen Abweichungen – außenpolitisch einen prokubanischen und prosowjetischen Kurs und liefert damit der amerikanischen Führung die Argumente für ihre allein den eigenen Sicherheitsinteressen dienende Mittelamerikapolitik. Die eigentliche Gefahr für Nicaragua, das endgültige *Abgleiten in ein totalitäres Staatssystem*, wird von dem zuständigen interamerikanischen Büro im State Department längst als gegebenes Faktum gesehen und unermüdlich propagiert. Für totalitaristische Ambitionen der Sandinisten sprechen die Behinderung der Presse- und Gewerkschaftsfreiheit, Indoktrinationstendenzen im Bildungswesen und kommunistischen Regimen entlehnte politisch-gesellschaftliche Organisationsmuster.

Dagegen sprechen außer gelegentlichen verbalen Zusicherungen der sandinistischen Führung das die Privatwirtschaft respektierende gemischte Wirtschaftssystem, die Einsicht der politischen Führung, daß das Land ohne westliche Hilfe nicht existieren kann und die offensichtliche ideologische Diskrepanz zwischen Parteispitze und den mittleren national gesonnenen Kadern der Partei. Manches spricht dafür, daß die gebannt auf Nicaragua blickende westliche Welt unter dem Einfluß der amerikanischen Regierungspropaganda Fixierungen im Staatsgefüge Nicaraguas entdeckt, nach denen in Managua allenfalls gesucht wird. Die sandinistische Regierung zeigt deutliche Schwachstellen; eine davon ist die mangelnde politische Erfahrung der meisten Kabinettsmitglieder. Dieser *Unsicherheitsfaktor* hat etwa Mexiko seit Bestehen des sandinistischen Staates veranlaßt, dem neuen Regime wirtschaftliche und politische Hilfe zu leisten.

Die von Washington betriebene Isolierung Nicaraguas, das bei der letzten Versammlung der OAS auf Santa Lucia nicht mehr eingeladen war, wird allerdings von Nicaragua selbst durch eine beispiellose militärische Aufrüstung mitbetrieben. Die reguläre Armee zählt bereits zwischen 22 000 und 33 000 Mann und soll angeblich auf 50 000 erhöht werden, die Volksmilizen stellen weitere 30 000 bis 50 000 Mann (nach Time, 18. 1. 82). Die Landebahnen mehrerer Flughäfen werden ausgebaut, und die Vermutung liegt nahe, daß Nicaragua zu einem zweiten militärischen Stützpunkt der Sowjetunion im karibischen Raum werden soll.

Die Vereinigten Staaten bewerten die revolutionären Vorgänge in Mittelamerika zuallererst, wenn nicht ausschließlich, als bedrohliche Einbrüche in ihr natürliches Kraftfeld. An ihren vielfältigen, im weiteren Sinn interventionistischen Unternehmungen in diesen Ländern sind die Grundzüge ihrer Mittelamerika-Politik abzulesen: Die USA leisten militärische Hilfe für den antirevolutionären Kampf in dem von ihren eigenen demokratischen Kontrollorganen abgesteckten Rahmen. Erst in allerletzter Zeit bemüht sich Präsident Reagan, die *militärische Unterstützung mit verstärkten Wirtschaftshilfen zu flankieren*, die der politischen Stabilisierung der Länder und ihrer rückständigen politischen Strukturen dienen sollen. Im Fall Nicaragua versucht Washington, das Regime außenpolitisch zu isolieren und mit der verbalen Drohung einer direkten amerikanischen Intervention einzuschüchtern.

Fehldeutungen in Washington

Die *Sicherheitsinteressen* und der von Reagan neubelebte *ideologische Antikommunismus* prägen die derzeitige amerikanische Mittelamerika-Politik mehr als der jahrzehntelang herrschende „Dollar-Imperialismus". Während Präsident Reagan im vergangenen Jahr den Ost-West-Konflikt unermüdlich als alleinige Ursache und treibendes Element der revolutionären Unruhen in Mittelamerika darstellte, offenbar in der Absicht, antikommunistische Kräfte zu sammeln, bemüht sich Washington in der Einschätzung der Vorgänge jetzt mehr um eine regionale Eingrenzung.

Von kirchlicher Seite im eigenen Land mußte sich die amerikanische Regierung inzwischen sagen lassen, daß die eigentliche Ursache des revolutionären Aufbruchs in Mittelamerika nicht der Kommunismus, sondern „die inneren sozialen Verhältnisse der Länder, die von Armut und der Verweigerung grundlegender Menschenrechte gekennzeichnet" seien (Erklärung der US-amerikanischen Bischöfe zu Zentralamerika, zitiert aus NC News Service, 23. 12. 81). Den Erzbischof von Managua, *Miguel Obando Bravo*, der die Entwicklung seines Landes eher mit Sorge beobachtet, veranlaßte die nicaraguafeindliche Propaganda Washingtons im Januar zu der wiederholten Feststellung, es sei falsch, von Nicaragua als einem totalitären Regime zu sprechen. Er warne allerdings vor den Folgen einer politischen Isolierung Nicaraguas.

Die Mittelamerika-Politik der Vereinigten Staaten war immer schon *Machtpolitik*. Der Versuch Präsident Reagans, diese Interessenpolitik mit allen ihm zur Verfügung stehenden Mitteln fortzuführen, ist jedoch geeignet, die *Schwächen der westlichen Großmacht* bloßzulegen. Bei gleichbleibenden Sicherheits- und Kontrollansprüchen, wie sie im „amerikanischen Hinterhof" schon immer galten, stoßen die USA auf ungewohnten Widerstand, ohne diesem mit dem erforderlichen Kräfteaufwand begegnen zu können.

Der *militärische Handlungsspielraum* der Regierung Reagan entspricht diesen Ansprüchen bei weitem nicht mehr. Die direkte militärische Intervention in Mittelamerika, nach Meinung Washingtons die sicherste Lösung für ein befriedetes Mittelamerika, wird als Drohung ausgespro-

chen, aber aller Wahrscheinlichkeit nach nicht in die Tat umgesetzt. Weder für die Invasion zu Lande noch für eine Seeblockade dürfte der amerikanische Präsident die nötige Unterstützung im eigenen Lande finden, das selbst die bisherige Waffenhilfe für El Salvador mehrheitlich mißbilligt. Unter den militärischen Befehlshabern bestehen zudem starke Bedenken gegen eine Verlagerung von für den Guerrillakampf geeigneten Truppen. So dienen die verbalen Kraftakte der amerikanischen Regierung weniger zur Abschreckung als – in Nicaragua – der Rechtfertigung für weiteres Aufrüsten. Diese Diskrepanz zwischen den Sicherheitsansprüchen der Vereinigten Staaten und mit allen Möglichkeiten, sie durchzusetzen, ist zwar offensichtlich, hat aber zu keiner Korrektur ihrer Mittelamerikapolitik geführt.

Außenpolitisch hat sich der Spielraum für eine kontinentale Großmachtpolitik ebenfalls verengt: Die Gefügigkeit lateinamerikanischer Regime hat spürbar nachgelassen und kehrt sich mehr und mehr in einen feindlichen *Antiamerikanismus* um, der überall atmosphärisch auftritt und sich auch bereits politisch niederzuschlagen beginnt, wie etwa das mexikanische Beispiel zeigt. Dies erfuhren die USA, als die Regierung zum Jahresende 1981 in Mittel- und Südamerika die Bereitschaft zur Beteiligung an einer militärischen Intervention in Nicaragua bzw. El Salvador sondierte und selbst bei den harten Regimen auf Ablehnung stieß. Einflußreiche lateinamerikanische Staatsmänner empfehlen Washington ihrerseits eine Wende der amerikanischen Politik gegenüber Nicaragua, für die es noch nicht zu spät sei.

Bisher gibt es keine Anzeichen dafür, daß Washington darauf eingeht. Die rhetorische Frage des für Mittelamerika zuständigen Unterstaatssekretärs *Thomas B. Enders*, wer in Mittelamerika noch ohne Furcht lebe, wenn nach Nicaragua auch El Salvador „von einer gewalttätigen Minderheit erobert" würde, deutet eher darauf hin, daß strammer Antikommunismus und die Hinterhof-Mentalität weiterhin die amerikanische Politik bestimmen. Diese Politik ist historisch konsequent, aber darum noch nicht richtig.

Gabriele Burchardt

Interview

Schuld und Vergebung. Wandel der Bußpraxis

Ein Gespräch mit Bischof Georg Moser

Die kirchliche Bußpraxis hat sich in den letzten 10 bis 15 Jahren stark gewandelt. Ein sehr massives Zeichen dafür ist der starke Rückgang der Beichte. Zugleich sind vor allem durch das II. Vatikanum neue Bußformen entstanden. Die Ursachen, die zu diesem Wandel geführt haben, die Herausforderungen, die darin für die Seelsorge stecken und die Möglichkeit, die verschiedenen Bußformen im Leben der Kirche glaubwürdiger zu verankern, waren Thema unseres Gesprächs mit dem Bischof von Rottenburg-Stuttgart, Georg Moser. Die Fragen stellten Ulrich Ruh und David A. Seeber.

HK: Herr Bischof Moser, die Beichtpraxis in unserer Kirche ist abrupt und in großem Umfang zurückgegangen. Dabei entsteht der Eindruck, die Seelsorge finde sich damit ab; kaum jemand rege sich noch darüber auf. Aber ist das nicht doch ein sehr einschneidender Vorgang, jedenfalls eine sehr tiefgreifende Veränderung in der katholischen Art, Christ zu sein?

Moser: Sorgen sind wahrhaftig damit verbunden, und pastorale Probleme von weitreichender Bedeutung beunruhigen jeden gewissenhaften Seelsorger wie auch zahlreiche Gemeindeglieder. Von einem abrupten Ereignis möchte ich jedoch nicht sprechen.

HK: Aber die neue Entwicklung setzte sehr plötzlich nach dem Konzil ein ...

Moser: Sicher gab es einige besonders mit dem Konzil zusammenhängende Anlässe, vor allem die Einführung der Bußfeiern. Aber man sollte nicht alles, was heute schwierig wird, dem Konzil in die Schuhe schieben. Es gibt einige tieferliegende Gründe für die von Ihnen angesprochene Entwicklung. Bereits in der Diskussionsphase, die dem Konzil vorausging, kam ja das Unbehagen an der seinerzeitigen Praxis sehr stark zum Ausdruck ...

„Ein von der Aufklärung und dem Jansenismus geprägter Rigorismus hat sich verengend auf das Bewußtsein der Christen ausgewirkt"

HK: Ist nicht das Unbehagen an der früheren Praxis, das seit dem Konzil signalisiert wird, eine der wesentlichen Hypotheken für die Zeit danach? Stand nicht die bloße Andachtsbeichte zu stark im Vordergrund, wodurch der Ernst der Umkehr doch ein Stück weit verlorenging? Und ein zweiter Punkt: Bestand nicht von dem her, was gebeichtet wurde, eine zu starke Verengung auf bestimmte Bereiche, sei es nun das sechste Gebot oder seien es die Kirchengebote, jene Bereiche, die nach dem Konzil in der Hierarchie dessen, was ein Christ zu tun hat, weithin an selbstverständlicher Bedeutung verloren haben.

Moser: Wenn man die Entwicklung etwas weiter zurückverfolgt, muß man vor allem zwei Strömungen nennen, die in einer verhängnisvollen Weise wirksam geworden sind: einmal die Aufklärung und ihr Eindringen in das kirchliche Bewußtsein, zum anderen den Jansenismus als die innerkirchliche Bewegung, die der Vorherrschaft des bloß Moralischen in der Aufklärungszeit entgegenkam. Beide Ströme haben sich innerhalb der Kirche und ihrer Praxis gerade im Hinblick auf Umkehr und Vergebung verbunden und gegenseitig verstärkt, so daß es zu dem kam, was man mit dem häßlichen Wort „Hamartiozentrik" bezeichnete. Nicht mehr das Bewußtsein, erlöst und befreit zu sein, stand für den einzelnen Christen im Vordergrund, sondern es dominierte weithin die Last der Sünde. Der Gerichtsgedanke verstellte nicht selten das Bild des vergebenden Vaters. Und eine zur Routine gewordene Beichtpraxis tat das Ihre dazu: ein oft formalistisches Sündenbekenntnis, minimale Bußauflagen, insgesamt ein schablonenhafter Ablauf. Die Andachtsbeichte führte allerdings auch Ernsthafte zu kontinuierlicher Bußbemühung.

HK: Der Einfluß von Aufklärung und Jansenismus sind geschichtliche Gründe, die dem Katholiken heute vermutlich wenig bewußt sind. Aber kann man die Praxis der Vergangenheit so ohne weiteres nur einer bestimmten Richtung zuschreiben? Ist nicht, wenn auch in sehr verschiedenen Varianten, die gesamte christliche Moraltradition und Bußpraxis praktisch seit Augustinus, spätestens seit Trient ziemlich rigoristisch?

Moser: Nicht die gesamtchristliche Tradition ist rigoristisch, aber es gab stets rigoristische Strömungen. Und diese haben sich unter dem Einfluß der Aufklärung und des Jansenismus zu einer praxisbestimmenden gesamtkirchlichen Strömung verschärft. Im Jahr 1947 erschien ein relativ wenig bekanntes Buch von August Adam. Darin zeigte er, wie sehr ein aus den genannten Quellen gespeister Rigorismus sich verengend auf das Bewußtsein der Christen ausgewirkt hat. Der beste Christ, so charakterisiert Adam das damals noch vorherrschende kirchliche Bußverständnis, sei „der, welcher sich ständig mit dem Bewußtsein der Sünde herumschlägt". Wer in Erfüllung des Kirchengebots nur einmal jährlich zur Beichte gehe, werde „ohne weiteres zum minderen Teil der Pfarrkinder gerechnet". Der Zustand der schweren Sünde gelte „als der Normalzustand der großen Mehrzahl der Christen", der Stand der Gnade indessen „als Ausnahmezustand besonders begnadeter Seelen". Jede Bagatelle werde zur Todsünde erklärt, und damit werde allmählich auch jede Todsünde zur Bagatelle.

HK: Ein Rigorismus also, der irgendwann umkippt und sich selbst aufhebt?

Moser: In gewissem Sinne ja. Sie haben in dem Zusammenhang z. B. mit Recht die Verengung auf das sechste Gebot angesprochen, wo man nahezu alles zur schweren Sünde erklärte oder jedenfalls das Bewußtsein in diese Richtung lenkte. Nicht weniger problematisch war die strikte Koppelung von Bußsakrament und Eucharistie, weil diese teilweise zu grotesken Formen der Angst und Unfreiheit führte. Gewissenhafte Leute gingen am Samstagabend zur Beichte, um dann am Sonntagmorgen, damals noch womöglich vor der heiligen Messe, die Kommunion empfangen zu dürfen, und glaubten, damit ihren besonderen Beitrag zur Intensivierung des religiösen Lebens wieder einmal geleistet zu haben.

HK: Aber selbst von einem Mann wie Kardinal Döpfner war angesichts der gegenwärtigen Entwicklung die eher umgekehrte Argumentation zu hören. Ganze Gemeinden gingen heute zur Kommunion „wie Schafe", während die Beichtstühle doch ziemlich leer blieben ...

Moser: Das ist nun das krasse Gegenteil, das Umschlagen der Praxis ins andere Extrem. Bei allzu vielen Christen scheint nun die Beichte überhaupt vernachlässigt zu werden und die Frage nach der notwendigen Disposition für den Kommunionempfang so gut wie keine Rolle mehr zu spielen. Fielen früher diejenigen auf, die zur heiligen Kommunion gingen, so ist es heute umgekehrt. Es besteht durchaus die Gefahr, daß man routinemäßig an einer ‚Mahlfeier' teilnimmt, ohne die hohe Bedeutung der Eucharistiefeier vor Augen zu haben. Ich fühle mich lebhaft an die Mahnungen des heiligen Paulus in 1 Korinther 11 erinnnert: „Jeder soll sich selbst prüfen; erst dann soll er von dem Brot essen und aus dem Kelch trinken." Ich fürchte, der Apostel würde angesichts der heutigen Praxis wie seinerzeit sagen: „In diesem Fall kann ich euch nicht loben" (1 Kor 11, 22).

„Umkehr und Buße werden nicht mehr als ‚Beichtstuhlangelegenheit' betrachtet"

HK: Ist die Verbindung von Kommunion und Beichte, wie Sie sie geschildert haben, in der Kirche nicht auch heute noch die verlangte Norm? Sonst würde sie nicht an der strikten Bindung der Erstbeichte an die Erstkommunion, möglicherweise auf Kosten einer sagen wir organischeren Bußerziehung festhalten ...

Moser: So fragwürdig eine zu enge Koppelung Beichte – Kommunion ist, so verhängnisvoll wäre es zu vergessen, daß die Hinkehr zu Gott immer auch eine entsprechende Gewissensbildung und damit die Abkehr von allem verlangt, was der Gemeinschaft mit Christus und der Kirche entgegensteht. Dies gilt auch für die Kinder. Bußerziehung und Hinführung zur Eucharistie gehören zusammen! Gerade weil wir die soeben kritisierte Praxis, bei welcher der Kommunionempfang zur bloßen Gewohnheit zu werden droht, nicht wollen: gerade deshalb ist es sinnvoll und nötig, daß auch der Zugang zu *allen* Formen der Buße frühzeitig eröffnet wird. Allerdings kommt viel darauf an, in welcher Weise dies geschieht.

HK: Aber im Prinzip würden Sie die Entwicklung der letzten 10 bis 15 Jahre positiv sehen, als einen notwendigen Ausbruch aus einer im Grunde unchristlichen Verengung?

Moser: Nun, als ideal kann ich die Entwicklung mit ihren genannten Folgeerscheinungen gerade nicht einschätzen. Die Einbrüche in die christliche Lebensordnung sind nicht zu übersehen. Doch kann man es auch nicht als Idealzustand bezeichnen, wenn den Christen nicht mehr das Bewußtsein der Kindschaft Gottes bestimmt, sondern der Geist der Knechtschaft. Ich meine durchaus auch positive Ansätze zu sehen: Umkehr und Buße werden nicht mehr nur als „Beichtstuhlangelegenheit" betrachtet. Außerdem erkennen viele, daß christliche Existenz nicht primär auf Leistung ausgerichtet ist, sondern den Charakter gnadenhafter Befreiung trägt. Die Blickverengung auf eine einzige Bußform weicht – wenn auch recht zögernd – der Sicht auf das weite Spektrum, das die neue Bußordnung der Kirche aufweist.

HK: Aber was hat den Umbruch ausgelöst? Die von Ihnen angeführten geschichtlichen Entwicklungen waren Hintergrund. Aber atmeten die Leute nicht auf, als es so auszusehen begann, als gehe es auch ohne Beichte?

Moser: Viele atmeten auf, weil ihnen die geschichtlichen Bedingtheiten der gewohnten Bußpraxis deutlich wurden. Sie waren erleichtert, weil sie ihre Form des Bußsakramentes nicht mehr als „Zeichen des Heiles" empfinden konnten. Manchem war ja das Beichten zum Schreckgespenst geworden. Die neuen Bußfeiern kamen ihnen wie eine Befreiung vor. Die Art, wie diese eingeführt und angepriesen wurden, scheint allerdings nicht überall gelungen. Weithin entstand, wenn auch ungewollt, der Eindruck, als handle es sich um einen bequemeren Weg, zur Vergebung zu kommen. Da gibt es noch einiges aufzuarbeiten. Es gibt hier übrigens interessante Parallelen zum Ende der altkirchlichen Bußpraxis.

HK: Aber aus dem Niedergang der altkirchlichen Bußpraxis haben sich ja grundlegend neue Formen entwickelt. Im gegenwärtigen Umbruch zeigt sich zunächst jedenfalls nur das Aufhören ...

Moser: Trotzdem leben auch heute viele Gläubige verantwortlich und leiden an ihrer Verstrickung in Schuld, die sich nicht bloß verdrängen läßt. Insofern sehe ich die Chance neuer Zugänge der Vergebung. Gespräche und Beratungen allein reichen da auf die Dauer nicht aus.

HK: Schließen Sie damit nicht zu schnell von der vielleicht tatsächlich stärker aufbrechenden Frage nach dem Schuldigsein auf Chancen für eine Wiederbelebung des Bußsakramentes? Ist denn Schulderfahrung heute auch schon Erfahrung einer Schuld vor Gott, derentwegen ich auf Versöhnung von Gott her angewiesen bin? Hat diese Schulderfahrung schon den Bezug auf die Gemeinde, auf die kirchliche Gemeinschaft? Ist das Bußsakrament nicht an menschliche, religiöse und kirchliche Voraussetzungen gebunden, die heute keineswegs selbstverständlich sind?

Moser: Theoretisch kann man natürlich die anthropologische, religiöse und ekklesiologische Dimension der Sünde trennen. Aber im konkreten ist das ein einziger Vollzug. Es gibt heute beispielsweise Jugendliche, die die alte Beichtpraxis nicht mehr gekannt und unter dieser Praxis auch nicht gelitten haben, die aber bei einem religiösen Jugendfestival einen ganz spontanen Zugang zu einem Beichtgespräch finden. Ich denke auch an die Praxis der Lebensrevision, wie sie in manchen Gruppen geübt wird. Da kommen Schuld und Umkehrbereitschaft ausdrücklich zur Sprache.

HK: Werden damit nicht Einzelerscheinungen überbewertet?

Moser: Ich wollte nur sagen: Da ist einfach einer, der mit seiner Schuld einen Ausweg sucht und plötzlich auf das Bußsakrament als Angebot der Kirche stößt und es dann auch dankbar in Anspruch nimmt. Ob jemand Schuld als Sünde erfährt, hängt natürlich davon ab, ob er überhaupt einen Zugang zu Gott hat und damit eine Verantwortung vor ihm empfindet. Die Feier der Buße hat ja ihre Voraussetzungen im religiösen Leben insgesamt und bleibt auch darin eingebunden.

„Das Leben selber sorgt dafür, daß sich der Mensch mit dem Phänomen Schuld auseinandersetzen muß"

HK: Erfährt aber der Zeitgenosse Schuld nicht gerade in bezug auf Kirche sehr viel anders als Generationen vor ihm? Die Kirche ist ein Stück weit zu einer spezialisierten religiösen Organisation geworden. Der einzelne wird von ihr nur noch sehr schwer in seinem Gesamterleben erreicht. Seine täglichen Verantwortlichkeiten, das auch sein tägliches Versagen und Schuldigwerden, spielen sich jeweils vor Ort zwischen Mensch und Mensch ab. Erübrigt sich damit für viele nicht wenigstens psychologisch, zwar nicht der Rückbezug auf Gott, so doch ein eigener religiöser, kirchlich vollzogener Akt?

Moser: Man kann bei der schwierigen Frage nach dem Schuldbewußtsein des heutigen Menschen sicher nicht genug differenzieren. Manche vertreten die Position, persönliche Schuld gebe es nicht, wobei dann die bekannten Entschuldigungsgründe angeführt werden, etwa die eigene Erbbelastung, die familiären Verhältnisse oder die gesellschaftliche Situation. Die Würzburger Synode hat in diesem Zusammenhang vom „heimlichen Unschuldswahn, der sich in unserer Gesellschaft ausbreitet", gesprochen. Ich sehe darin eine der größten Barrieren gegenüber jeglicher Vergebung und Versöhnung. Der Synodenbeschluß „Unsere Hoffnung" spricht auch von der „strukturellen Schuldverstrickung", die zu erkennen und der zu widerstehen besonders schwierig ist. Mit anderen Worten: wer die Erneuerung der christlichen Buße will, muß von heutigen soziologischen und psychologischen Fakten und Erkenntnissen ausgehen und diese in die kirchliche Bußpastoral miteinbeziehen.

HK: Wo liegt dann aber für die Kirche der eigentliche Ort, an dem sie den einzelnen, ohne übertriebenes oder falsches Schuldbewußtsein zu begünstigen, dennoch auf sein Schuldigsein aufmerksam machen kann?

Moser: Das Leben selber sorgt dafür, daß sich der Mensch in der Erfahrung seines Daseins mit dem Phänomen Schuld auseinandersetzen muß. Er möchte die Schuld loswerden. Er spürt auch: Was ich durch Tun und Lassen verschuldet habe, läßt sich nicht durch Selbstvergebung abschütteln. Identitätsfindung wird heute ganz groß geschrieben. Der Mensch möchte sich selbst verwirklichen, spürt aber, wie er aus eigenem Verschulden immer hinter seinen Möglichkeiten zurückbleibt. Gelingende Identität setzt deshalb einen gelingenden Umgang mit der eigenen Schuld voraus. Und da halte ich den Menschen – bei aller Hilfe der Psychologen – unverändert für einen homo religiosus. Ich glaube nicht, daß der Bezug zu Gott gerade in der Schulderfahrung bei einem wachen und ernsthaften Menschen auf Dauer ausgeklammert werden kann. Der Mensch bleibt auf der Suche nach einem vergebenden Gott, auch wenn es ihm selber streckenweise gar nicht bewußt ist.

HK: Der Mensch bleibt auf der Suche nach einem vergebenden Gott, aber erreicht die Kirche mit ihrer Versöhnungs- und Umkehrverkündigung den Menschen in seiner Situation?

Moser: Wir dürfen natürlich nicht einfach im Beichtstuhl sitzen und warten, bis die Leute kommen. Die Kirche muß dem in seiner Schuld leidenden, vereinsamten und sich selbst entfremdeten Menschen nachzugehen versuchen. Der Mensch möchte doch frei sein und unbelastet, nicht aber verloren. Hier hat die nachgehende Seelsorge ihre besondere Aufgabe. Sie muß die Erlebnisfelder der Menschen, auch ihre Grenzen und Erschütterungen, mit der Heilsbotschaft Jesu Christi zusammenbringen.

HK: Wird nicht die Bemühung um eine solche nachgehende Seelsorge und damit um eine Neubelebung der Beichtpraxis durch den immer stärker spürbaren Priestermangel erschwert? Klafft nicht die Schere zwischen der geringer werdenden Zahl der Priester und den gestiegenen Ansprüchen an die Bußpastoral immer weiter auseinander?

Moser: Die Schwierigkeiten sind nicht zu leugnen. Ich meine aber, wir sollten die Frage Schuld – Vergebung nicht nur an der Hochform des Bußsakraments und damit am Priester festmachen. Schließlich ist es ja schon eminent religiös im christlichen Sinn, wenn Menschen in einer christlichen Gemeinde sich gegenseitig vergeben und sich aussöhnen. Wir dürfen die ganze Vielfalt von Formen der Sündenvergebung nicht zugunsten des Sakramentes einfach vergessen. Man sollte das Bußsakrament nicht wieder isolieren, indem man alles nur auf diese Vollgestalt zuspitzt. Auch durch Gebet, Fasten und Almosen, durch die Feier der Eucharistie, Werke der Nächstenliebe und das Hören des Wortes Gottes erlangen wir Vergebung. Noch einmal: mit dem neuen Ordo paenitentiae sollten wir die ganze Vielfalt der Vergebungsweisen in den Blick nehmen.

„Es gibt weder eine magische Sündenvergebung noch eine ‚billige Gnade'"

HK: Steht hier die Kirche sich aber nicht selber im Weg, wenn sie zwar die Vielfalt von Bußformen mit Recht hervorhebt, anderseits aber doch auf der Sakramentalität nur der Einzelbeichte insistiert?

Moser: Die Hochform kann nicht ohne Vorformen, ein Gipfel nicht ohne Berg gedacht werden. Es hat keinen Sinn, sozusagen immer nur auf den Gipfel zu schauen und alles darunter einfach zu vergessen oder gar abzuwerten. Ich möchte gegen die schlechte Alternative plädieren: hier Sakrament, also totale Vergebung, dort nichts. Mir scheint hinter einer solchen Alternative – und damit auch hinter vielen Diskussionen um Bußsakrament und Bußgottesdienst – entweder eine magische Vorstellung oder der Denkfehler zu stehen, als gäbe es eine teure und eine billige Form der Versöhnung mit Gott. Es gibt aber weder eine magische Sündenvergebung noch eine „billige Gnade" (Dietrich Bonhoeffer). Ohne Reue, Umkehr und den Willen zur Wiedergutmachung geschieht keine Versöhnung mit Gott, weder im Bußsakrament noch im Bußgottesdienst, noch im Bußakt der Eucharistie – nirgends. Deshalb kann man auch die Komplexität und Komplementarität der verschiedenen Formen der Vergebung ernstnehmen und als ein Ganzes betrachten.

HK: Aber dieses Ganze stellt sich für den einzelnen in seiner eigenen subjektiven Lebenserfahrung möglicherweise ganz anders dar. Wie findet er Zugang dazu?

Moser: Der Mensch ist immer an irgendeinem Punkt seines Weges. Für den einen Menschen ist vielleicht gerade dieses wichtig, für den anderen jenes. Wir sollten zwar aufweisen, welche Wege zur Vergebung führen, dürfen den Menschen aber nicht in ein System pressen. Es gibt Menschen, die auch heute ein tiefes Verlangen nach einer ganz persönlichen Aussprache haben. Ihnen kommt die Form des Beichtgesprächs besonders entgegen, das allerdings mehr sein muß als ein unverbindliches Geplauder. Ebenso gibt es Menschen, die in einer Verfassung sind, wo sie es brauchen, in der Gemeinschaft der Mitglaubenden überhaupt einmal zum Bewußtsein ihrer Schuld und damit zur Reue hingeführt zu werden. Mir ist es ein besonderes Anliegen, diese Breite zu zeigen, sonst geraten wir in einen Streit, der Dinge gegeneinander ausspielt, die zusammengehören und sich gegenseitig ergänzen.

HK: Trotz dieser Breite reserviert die Kirche den Begriff Sakrament allein der Beichte. Wird dadurch nicht die Wirklichkeit „Sakrament" verengt? Wenn z. B. Versöhnung von zwei Menschen untereinander schon ein religiöser Vorgang, also etwas ist, was sich innerhalb der Heilsordnung abspielt, dann hat das doch auch irgendwo sa-

kramentalen Charakter. Ist deshalb die Differenz zwischen dem Bußsakrament und den anderen Formen der Sündenvergebung nicht eine sehr relative?

Moser: Es kommt natürlich darauf an, was man unter „Sakrament" und „sakramental" versteht. Man kann da schwanken zwischen einer strengen Fassung dieser Begriffe und einem Pansakramentalismus. Man kann natürlich sagen, aufgrund der Inkarnation, des Eingehens Gottes in die menschliche Geschichte, hat alles, was als heilvoll erfahren wird, sakramentalen Charakter. Die katholische Kirche hält aus guten Gründen an der Siebenzahl der Sakramente fest. Das steht ihr zu, und daran kann der einzelne nicht rütteln. Neben diesen sieben Sakramenten, die jeweils an den „Knotenpunkten des Lebens" (Walter Kasper) angesiedelt sind, kennt die Kirche eine ganze Reihe sogenannter Sakramentalien. Der Begriff der ‚Sakramentalien' zeigt, daß man immer schon versucht hat, Vorformen oder Nebenformen der Sakramente nicht einfach den Heilswert abzusprechen.

HK: Wäre es nicht gerade deswegen legitim und vernünftig, daß sich die Bußpastoral an einem offeneren Sakramentsbegriff orientiert?

Moser: Ich verspreche mir von der Diskussion um die Sakramentalität der Bußfeiern, auf die Sie offensichtlich anspielen, nicht allzu viel. Denn gerade da liegt die Gefahr einer magischen Mentalität oder einer billigen Vergebung nahe. Statt dessen sollte man sich auf die Vergebungsbereitschaft Gottes und die Ernsthaftigkeit menschlicher Umkehr konzentrieren. Ich verstehe es, wenn da und dort von sakramentalen Elementen in den Bußfeiern gesprochen wird. Auch ich möchte die Bußfeier nicht nur als eine bloße Vorbereitung auf das Sakrament sehen. Sie hat ihren hohen Eigenwert. Doch ich sehe nicht ein, weshalb nun der Sakramentsbegriff als solcher geändert werden sollte. Dieser kann ruhig der Hochform christlicher Versöhnung vorbehalten bleiben. Dadurch sind die anderen Formen der Sündenvergebung nicht abgewertet.

„Wichtigstes Ziel muß es sein, das Bewußtsein der Erlösung wachzuhalten"

HK: Für den Gläubigen stellt sich aber doch vielfach schlicht die Frage, werden mir meine Sünden vergeben oder werden sie mir nicht vergeben ...

Moser: Wo innere Bekehrung, redliche Umkehr vollzogen wird, ist Vergebung von Gott her möglich. Dies gilt für alle Bußformen. Doch ein inhaltliches Spezifikum ist von der Kirche immer festgehalten worden: Die schwere Sünde, also eine bewußte und freiwillige Entscheidung in einer wichtigen Angelegenheit gegen den Willen Gottes bedarf der Vergebung im Rahmen des Bußsakraments. Das sollte freilich nicht dahin mißverstanden werden, als ob dieses jetzt nur noch für in schwere Schuld Gefallene da sei. Auch dies wäre eine Einengung, die sich verhängnisvoll auswirken würde.

HK: Wie müßte dann eigentlich die Zielvorstellung einer heutigen Bußpastoral aussehen? Sollte sie nicht unbeschadet der von Ihnen gerade hervorgehobenen Unersetzbarkeit der Einzelbeichte in bestimmten Fällen primär die Gläubigen zu der Vielfalt der möglichen Bußformen hinführen und sie dazu ermuntern, diese jeweils ihrer konkreten lebensgeschichtlichen Situation entsprechend zu nutzen?

Moser: Wichtigstes Ziel muß es sein, das Bewußtsein der Erlösung, der Kindschaft Gottes, der Zugehörigkeit zum Volke Gottes wachzuhalten und zu erneuern. Hier wird die Verkündigung ansetzen müssen, indem sie deutlich macht: auf die von Gott geschenkte Erlösung mußt du verantwortlich Antwort geben. Diese Antwort wirst du nicht in allem umfassend und intensiv und rein genug geben. Infolgedessen bist du immer einer, der auf Vergebung angewiesen ist. Doch bei Gott gibt es – im Gegensatz zu einer immer friedloser und härter werdenden Welt – Wege zur Freiheit. Ich stimme Ihnen zu: alle diese Wege sollten als Erfahrung von Hoffnung aufgezeigt werden.

HK: Wie lassen sich dann die verschiedenen Bußformen von dieser Zielvorstellung her integrieren?

Moser: Ich stehe immer unter der Verheißung von Vergebung und Verzeihung. Wenn ich mich dieser Einsicht entziehe, dann bin ich nicht mehr der Empfangende, sondern der Leistende. Genau das aber macht nicht das Spezifikum des Christen aus. Vielmehr bleibe ich in meiner begrenzten Menschlichkeit angewiesen auf die von Christus geschenkte Versöhnung. Infolgedessen werde ich in jeder lebensgeschichtlichen Lage auch die mir in dieser Verfaßtheit jeweils nächstliegende und angemessene Bußform dankbar ergreifen, wobei das Bußsakrament durchaus seine herausragende Stellung behalten muß und kann.

HK: Müßten dann nicht die verschiedensten, vorhin schon erwähnten gottesdienstlichen Elemente der Buße und Vergebung zugleich mit neuen Formen der Hinführung zur Hochform des Bußsakraments stärker bewußtgemacht werden? Hier gibt es doch noch viele ungenützte Möglichkeiten ...

Moser: Sicher gibt es beträchtliche Defizite. Um nur ein Beispiel zu nennen: Ich finde es erschreckend, wie nichtssagend oft die Vergebungsbitte zu Beginn der Eucharistiefeier abläuft, nachdem man sich so gefreut hat, daß in dieser Weise der ekklesiale Bezug von Sünde und Vergebung wieder deutlicher sichtbar gemacht werden kann. Es ist wirklich eine entscheidende pastorale Aufgabe, das weite Spektrum der Bußformen ins Bewußtsein zu bringen und den jeweiligen Stellenwert hervorzuheben. Das wäre auch eine Aufgabe der kirchlichen Erwachsenenbildung und des gemeindlichen Erfahrungsaustausches. Die Bereicherung durch plurale Formen muß erhalten bleiben. Das bisherige Monopol der einen Form darf nicht etwa durch das Monopol einer anderen abgelöst werden. Die Formen der Vergebung verhalten sich nicht exklusiv gegeneinander, sondern komplementär, das heißt ergän-

zungsfähig und ergänzungsbedürftig. Anders gesagt: wer meint, zugunsten von Bußfeiern auf die sakramentale Form des Bußsakraments verzichten zu können und das womöglich als Seelsorger so praktiziert, ist nicht nur persönlich auf dem Holzweg, sondern wird auch an einer falschen Entwicklung schuldig. Wer auf der anderen Seite die Bußfeier grundsätzlich ablehnt, befindet sich auch nicht auf dem richtigen Weg und weicht von der offiziellen kirchlichen Linie ab.

HK: Wird durch ein solch umfassend-offenes Verständnis der verschiedenen Formen von Sündenvergebung nicht die Rolle des Priesters im Gesamtvorgang von Buße und Vergebung ein Stück weit relativiert?

Moser: Die spezifischen Dienste des Priesters werden keinesfalls hinfällig. Aber auch die Laien als getaufte Mitchristen müssen in den Dienst der Versöhnung einbezogen werden. Der Mensch braucht immer einen „Umkehrbegleiter" (Paul M. Zulehner). Er braucht den anderen als denjenigen, der ihm immer wieder neu beisteht, die Umkehr zu Gott hin tatsächlich zu vollziehen. Er braucht Menschen, die ihm aus dem Geist Gottes Zurechtweisung und Trost zusprechen und ihm so auf dem Weg der Umkehr helfen. Das ist im Grunde genommen dem ähnlich, was man früher als „Laienbeichte" bezeichnet und geübt hat.

HK: Könnten Sie sich die Wiedereinführung der Laienbeichte oder zumindest eine Entwicklung in dieser Richtung vorstellen?

Moser: So etwas läßt sich nicht einfach wieder einführen. Außerdem ist der Begriff „Beichte" in diesem Zusammenhang irreführend. Dagegen scheint mir die Sache, um die es dabei geht, durchaus bemerkens- und bedenkenswert zu sein.

„Wir Priester und Bischöfe müssen noch einiges tun, um unsere Verantwortung voll wahrzunehmen"

HK: Wie soll man sich dann *die Sache* konkret vorstellen?

Moser: Das scheint mir so schwierig nicht zu sein. Nehmen Sie z. B. die Erstkommunionvorbereitung in unseren Gemeinden. Die Frauen und Männer haben die Kinder ja nicht nur zur Kommunion, sondern auch zur Bußgesinnung hinzuführen. Denken Sie an das Gespräch innerhalb der Familie, das eine wichtige Rolle für die Gewissensbildung jedes Kindes spielt. Auch was ich von Begleitern der Jugendlichen in den Firmgruppen höre, ist in dieser Richtung sehr ermutigend. Es ist zu begrüßen, wenn Menschen miteinander Gewissenserforschung halten, versöhnend aufeinander zugehen und Schritte auf den vergebenden Gott hin tun. Gerade so kommt wieder der Wegcharakter des ganzen Geschehens zum Ausdruck.

HK: Das würde aber bedeuten, daß trotz der Mitwirkung vieler die Anforderungen an den Priester als Beichtvater eher noch wachsen ...

Moser: Wir Priester dürfen es uns auf keinen Fall zu leicht machen. Es ist zum Beispiel im Zusammenhang mit der Frage der Ritualisierung des Bußsakraments oft mit Recht kritisiert worden, daß der Zuspruch keine situative Verkündigung mehr enthielt, sondern sich auf einen allgemeinen Belehrungsspruch beschränkte. Schon die Umfrage vor der Synode zeigte, daß das persönliche Gespräch sowie eine lebensbezogene Bußauflage zu den Hauptwünschen für die Erneuerung der Beichte gehörten.

HK: Ist der wenig persönliche Zuspruch nicht auch heute noch die Regel? Erfährt nicht gerade deshalb auch der gutwillig Beichtende die Beichte selbst als eine ihm letztlich fremd bleibende rituelle Handlung?

Moser: Ich glaube, da gibt es auch andere Erfahrungen. Aber sicher müssen wir Priester und Bischöfe gerade hier noch einiges tun, um unsere volle Verantwortung wahrzunehmen. In einem bischöflichen Wort „Der Priester im Dienst der Versöhnung" von 1977 heißt es unter anderem: „Wir müssen uns die Frage gefallen lassen, inwieweit wir selbst, Priester und Bischöfe, mitverantwortlich dafür sind, daß viele Christen unsicher und ratlos vor der Frage der Buße stehen." Wir sind durch Phasen hindurchgegangen, in denen die gesamten Bußvorgänge und -formen offensichtlich zu wenig ernst genommen wurden.

HK: Heißt das, der Klerus, vor allem der junge Klerus, muß selbst erst für den seelsorglichen Dienst an Buße und Versöhnung wieder aufgeschlossen werden?

Moser: Sicherlich. Die Hinführung unserer jungen Priester zum Dienst des Beichtvaters ist eine der bedeutsamen Aufgaben innerhalb des Priesterseminars und der gesamten spirituellen und theologischen Ausbildung. Waren die Alten in der Gefahr, das Beichthören zur Routine zu machen, so haben die Jungen ihre Probleme, weil sie durch die ganze kritische Phase mit hindurchgingen, oft kein intensives Verhältnis zur Beichte haben und damit diesen Kristallisationspunkt der Einzelseelsorge nicht genügend zum Leuchten bringen können. Im übrigen können wir Priester diesen Dienst nur glaubwürdig erfüllen, wenn wir selbst regelmäßig das Sakrament empfangen.

„Die ethische Predigt steckt in einer Krise"

HK: Sie sagten vorhin einmal, der Mensch empfinde seine Schuld und wolle sie irgendwie loswerden, über den Beichtvater, über den Therapeuten, über Verdrängung oder wie immer. Wenn das so ist, kann dann der Liturge und Prediger nicht Betroffenheit schaffen, indem er das Thema Schuld, Schulderfahrung, Vergebung durch Verkündigung nachdrücklich ins Gespräch bringt?

Moser: Offensichtlich gibt es da Defizite. Die ethische Predigt steckt in einer Krise ...

HK: Wir wollten das, jedenfalls begrifflich, nicht auf Ethik zugespitzt sehen. Was wir meinten, ist: Der normale Gläubige kommt am Sonntag in die Kirche, aus einem Le-

benszusammenhang heraus, in dem er schuldig geworden ist, Schuld erfahren hat, die der anderen und die eigene. Es dürfte so schwierig nicht sein, hier das richtige Wort in die rechte Situation hineinzusprechen. Wird das aber nicht viel zuwenig versucht?

Moser: Ich glaube, daß es nicht schwer ist, dafür Anknüpfungspunkte zu finden. Wir leben ja in einer Welt von schuldhaft erfahrenen Aggressionen, von verweigerten Beziehungen und gebrochener Treue. Wir alle sind davon gezeichnet und bringen diese Last mit in den Gottesdienst. Doch gründet unsere christliche Moralverkündigung immer in den Lebensmöglichkeiten, die uns Christus als Geschenk erschlossen hat. In dem Maße, als ich von diesem Geschenk betroffen bin, kann ich auch andere dafür aufschließen. Ich kann mir deshalb in der Bußverkündigung keinen anderen Weg denken, als daß ich immer wieder neu von der Liebe Gottes spreche. Denn nur dem zuliebe, dessen Liebe ich erkenne und erfahre, kehre ich auch um und wage einen neuen Anfang.

HK: Ist die große Schwierigkeit heutiger Seelsorge und damit auch die eigentliche Schwierigkeit, Menschen für Buße und Vergebung zu öffnen, nicht gerade die, diese Erfahrung zugänglich zu machen?

Moser: Jede theologisch stimmige, aber auch begeisternde Aussage hat provokativen Charakter gerade auch für den schuldig Gewordenen. Dieser muß spüren und erfahren können: hier gibt es ein Du, von dem ich angenommen bin. Mit Theorie allein werden wir nur wenig bewegen. Wir müssen die existentielle Ebene erreichen. So können wir z. B. an großen Gestalten der Kirchengeschichte, die ja auch ihren schwierigen Werdeprozeß durch Bekehrungen hindurch erlebten und erlitten, aufzeigen, wie ein Heilsweg beschritten wird. Auch die neue Absolutionsformel, die in der Verkündigung nur selten zur Sprache kommt, nennt ausdrücklich den Heilszusammenhang, in dem wir leben: Gott, der uns in seinem Sohn mit sich versöhnt und uns den Heiligen Geist gesandt hat zur Vergebung der Sünden. Letztlich wird nur einer zur Haltung und zu Schritten der Buße finden, der wirklich von Christus ergriffen ist. Ich muß auf das Du Christi zugehen, dann wird mir eines Tages selbstverständlich sein, daß ich dieses Du auch um Vergebung bitten darf.

Dokumentation

Bischof, Theologie und Kirche

Dankrede von Bischof Wilhelm Kempf zur Verleihung der Ehrendoktorwürde

Bei der Nachfeier am 25. Januar zur Verleihung der Ehrendoktorwürde durch die katholisch-theologische Fakultät Tübingen – die Urkunde war wegen der damaligen Erkrankung des Bischofs am 6. Juli 1981 in Limburg überreicht worden – hielt Altbischof Wilhelm Kempf von Limburg eine Dankrede, in der er sich vor allem mit dem Verhältnis Bischof-Theologie-Kirche auseinandersetzt. Wir meinen, daß das, was Bischof Kempf dort sagte, über den unmittelbaren Anlaß hinaus Beachtung verdient und geben deshalb den Text der (hier nur um die Begrüßungspassage in der Einleitung gekürzten) Rede im Wortlaut wieder. Die Zwischenüberschriften sind von der Redaktion.

Die Tübinger Katholisch-Theologische Fakultät hat diese Ehrung einem – inzwischen im Ruhestand lebenden – Träger des bischöflichen Amtes zugedacht. Dies verstehe ich als Ausdruck ihres Bemühens um ein Verhältnis von theologischer Forschung und Lehre zum kirchlichen Leitungsamt, das auf wechselseitigem Respekt und Vertrauen gründet. Darauf möchte in in einem ersten Teil meines Dankeswortes etwas näher eingehen.

I. Bischöfe und Theologen: aufeinander angewiesen

Im Leben der Kirche sind Leitungsamt und Theologie aufeinander verwiesen. Bischöfe und Theologen haben in der Kirche eine je eigene Verantwortung. Beide können diese nur in loyaler Zusammenarbeit wahrnehmen.

1. Die Bischöfe brauchen kompetente Fachtheologen, und dies nicht nur zur sachkundigen Aufarbeitung entstandener Konflikte und zur Vorbereitung lehramtlicher Entscheidungen, sondern vor allem zur kritischen Reflexion der theologischen Fragen, die bei vielen Leitungsentscheidungen impliziert sind.
Ausdrücklich möchte ich der Erklärung der Arbeitsgemeinschaft Katholischer Dogmatiker und Fundamentaltheologen zum Verhältnis von kirchlichem Lehramt und Theologie von Anfang letzten Jahres beipflichten, in der es unter anderem heißt, es könne Recht und Pflicht eines Theologen werden, einen Vertreter des Lehramtes zu kritisieren, wenn dieser sich theologisch unsachgemäß äußert. Dies hat selbstverständlich in einer angemessenen Form zu geschehen.

Besser ist es freilich, wenn ein Amtsträger schon vor seinen Äußerungen und Entscheidungen Kontakte zu den Fachtheologen pflegt, wenn er sich kritisch von ihnen begleiten läßt und ihren Rat einholt.

2. Umgekehrt brauchen auch die Fachtheologen das Gespräch mit den Bischöfen, wiederum nicht nur dann, wenn Zurücknahmen oder Korrekturen veröffentlichter Aussagen notwendig werden. Sie brauchen dieses Gespräch schon vorher und womöglich kontinuierlich, um ihre theologischen Erkenntnisse auch im Austausch mit Vertretern des kirchlichen Leitungsamtes der Kritik auszusetzen – was sich zweifellos positiv auswirkte für eine beiderseitige Sensibilisierung.
Dazu kommt ein weiteres: Außer der Heiligen Schrift und deren Auslegung in der lebendigen Tradition der Kirche bilden auch die gegenwärtige kirchliche Realität und der sensus fidelium eine wichtige Quelle theologischer Erkenntnisfindung. Innerhalb der kirchlichen Glaubensgemeinschaft kommt den Bischöfen eine besondere Bedeutung zu, weshalb die kirchliche Realität nicht an ihnen vorbei wahrgenommen werden kann. Im Gespräch mit den Bischöfen können die Fachtheologen daher auch neue Fragestellungen oder Anregungen für das eigene Forschen gewinnen.

3. Die notwendige Zusammenarbeit von Bischöfen und Theologen wird um so besser gelingen, je klarer die unterschiedliche Zuständigkeit beiderseits akzeptiert wird. Die Theologie bedarf einerseits der Freiheit; ich freue mich, daß Papst Johannes Paul II. dies im November 1980 in Altötting klar herausgestellt hat. Andererseits muß sich die Theologie als Glaubenswissenschaft an dem für sie verbindlichen depositum fidei orientieren, und darüber hat das kirchliche Lehramt zu wachen.
Im Konfliktsfall bedarf die Urteilsfindung – unbeschadet der lehramtlichen Entscheidungskompetenz – eines gerecht geordneten und fair geführten Verfahrens. Die Forderungen der schon zitierten Erklärung hinsichtlich rechtlichem Gehör, vollständiger Akteneinsicht, Verteidigung und andere diesbezügliche Anliegen sind berechtigt und nachdrücklich zu unterstützen. Ein Eingreifen des Lehramtes sollte jedenfalls die ultima ratio sein. Als der normale Weg, Einseitigkeiten oder Irrtümer zu korrigieren, sollte die wissenschaftliche Diskussion unter Fachleuten gelten. Hilfreich wird hier auch ein von gegenseitigem Vertrauen getragenes Gespräch zwischen Theologe und Bischof sein. Vertrauen entsteht durch vertrauensbildende Schritte von beiden Seiten; dies entspräche auch dem Geist des Evangeliums.

II. Erfahrungen als Diözesanbischof

Ihre Ehrung wurde mir zuteil am Ende eines langen, über 32jährigen Wirkens als Diözesanbischof. Am Ende eines Weges liegt es nahe, Rückschau zu halten. So möchte ich Ihnen in einem zweiten Teil einige Erfahrungen, die ich als Bischof gemacht habe, mitteilen, sodann darüber in der gebotenen Kürze reflektieren und schließlich aus dem Gesagten einige mir vordringlich erscheinende Aufgaben der Theologie herleiten.

Das Konzil und seine Folgen

1. Zuerst also einige meiner Erfahrungen im Bischofsamt: Ziemlich genau in die Mitte meiner bischöflichen Amtszeit fiel das Zweite Vatikanische Konzil. Wie stellten sich mir die Aufgaben des Bischofs *vor, während* und *nach* diesem epochalen Ereignis in der neueren Kirchengeschichte dar?

a) Bevor ich im Jahr 1949 in das Bischofsamt gerufen wurde, war ich Pfarrer einer Arbeitergemeinde in Frankfurt. Wie meine Studienfreunde und Altersgenossen war ich mit den Fragestellungen und Lösungsversuchen der neuscholastischen Philosophie und Theologie der 20er und frühen 30er Jahre vertraut. Die Unterweisung in der Exegese beschränkte sich weitgehend auf philologische, zeitgeschichtliche und topographische Erläuterungen. Für die pastorale Praxis wurden wir vorbereitet, nach dem Modell von Hirt und Herde die Gemeinden zu betreuen.
Das Bischofsamt war umgeben von einer Abstand schaffenden aura dignitatis. Der Bischof als Oberhirte hatte gewiß seine Mitarbeiter. Aber die bischöflichen Akte waren in der Regel einsame Entscheidungen. Sie wurden kaum hinterfragt, sondern für gewöhnlich im Geist des „Promitto" ohne Widerspruch hingenommen; denn man sah in ihnen fast wie selbstverständlich den Willen Gottes. Mancher Bischof merkte zwar, wie stark diese Weise der Amtsführung ihn überforderte, aber auch er nahm diesen Leitungsstil als eine überkommene Gegebenheit hin. Das änderte sich jedoch durch die kritischen Reflexionen des von Papst Johannes XXIII. einberufenen Konzils.

b) Meine Eindrücke während des Konzils lassen sich in drei Punkten wiedergeben.

Zunächst waren es die Begegnungen und der Erfahrungsaustausch mit den Bischöfen der Weltkirche, die den Blick weiteten und uns konkreter erfahren ließen, daß die Grenzen der una sancta catholica ecclesia nicht mit denen der Lateinischen bzw. europäischen Kirche identisch sind. Sodann war es die Begegnung mit hervorragenden Fachtheologen, die den Bischöfen als Periti zur Seite standen – ich hatte Professor Alois Grillmeier aus Sankt Georgen um seine Unterstützung gebeten. Hier gab es schlicht so etwas wie ein Nachstudium für Bischöfe: Einführung in Fragestellungen, Problemfelder und Erkenntnisse der neueren Theologie, auch in Anliegen der reformatorischen Theologie.

Schließlich war die Weise der Entscheidungsfindung ein erfreuliches Erlebnis: wie die Konzilsväter aufeinander hörten, miteinander sprachen oder auch stritten in dem gemeinsamen Bemühen, im Geiste des Herrn der Kirche unserem Glauben einen Ausdruck zu geben, der die heutigen Menschen erreicht. Auf dem Konzil war das Wirken dieses Geistes spürbar.

c) Nach dem Konzil gab es jedoch weithin Krisen in der Rezeption. Vieles, allzu vieles schien in Bewegung geraten. Psychologisch war dies zwar verständlich, nachdem man die Kirche vorher als unerschütterlich und fast unbeweglich empfunden und erlebt hatte. Nun gab es wieder neue Impulse im Leben der Kirche, sogar eine gewisse Euphorie. Aber es gab leider auch mancherlei bedauerliche Grenzüberschreitungen in Glaubensaussagen, im Bereich der Liturgie, in übereiltem Ökumenismus, in überzogenen Forderungen nach einer Demokratisierung der Kirche. Dies führte zu Gegenbewegungen und teils heftigen Polarisierungen. Viele Katholiken – bis in die Reihen des Klerus – waren nicht genügend vorbereitet auf das, was an gesunden und berechtigten Impulsen auf sie zukam. Wir alle kennen die Frage: „War denn alles falsch, was wir früher gelernt haben?" Was wundert es, wenn auch wir Bischöfe in dieser Krisensituation zuweilen allzu besorgt reagierten. Dennoch hat das Konzil ohne Zweifel eine neue Phase im Leben der Kirche eingeleitet.

So erlebte ich nach dem Konzil einen tiefgreifenden Wandel in bezug auf den bischöflichen Leitungsstil. Es entstanden die Gremien der Mitverantwortung auf der Ebene von Pfarrei, Bezirk und Bistum. Der Amtsträger steht jetzt nicht mehr allein. Zwar bleiben ihm die Letztverantwortung wie der Letztentscheid – und sie müssen ihm von seinem Amt her bleiben –, doch in den Prozeß der Entscheidungsfindung werden nun aus den Gremien die verschiedensten Gesichtspunkte eingebracht.
Ich war dankbar für die Bereicherung der Amtsführung durch diese Mitverantwortung von Priestern und Laien. Eine Vorgabe an Vertrauen haben die Gremien stets erwidert. Sie konnten erfahren, daß „nur beraten" sehr viel sein kann. Ohne ihre verantwortliche Mitwirkung wäre jedenfalls in meinem Bistum der oft schmerzhafte Prozeß einer Wandlung von der Versorgungsgemeinde zur mitverantwortlichen differenzierten Gemeinde und die dankbare Annahme der pastoralen Mitarbeiter nicht in Gang gekommen.

Heiliger Geist und kirchliche Ordnung

2. Nun zweitens eine kurze Reflexion auf diese Erfahrungen. Ich gehe dabei aus von unserer Glaubensüberzeugung, daß der auferstandene Kyrios als der Herr der Kirche durch seinen Geist bei ihr war, ist und bleibt.

a) Indes, von diesem Beistand des Heiligen Geistes zu unterscheiden ist die Bereitschaft des Gottesvolkes und seiner Amtsträger, sich dem Wirken dieses Geistes zu öffnen. Das ist nicht nur ein Problem der einzelnen, sondern auch der Institution. Eine kirchliche Institution, zumal wenn sie sich als eine societas perfecta nach Art einer absoluten Monarchie versteht, hat es schwer, die notwendige Sensibilität für das Wehen und Wirken des Geistes aufzubringen: für das, was er hier und jetzt von seiner Kirche will. Der Satz aus dem Prozeßrecht des noch geltenden Codex Iuris Canonici „Prima sedes a nemine iudicatur" (c. 1556), der wohl auch im künftigen Codex stehen wird (c. 1356), darf nicht zu dem Irrtum veranlassen, es gäbe einen Menschen in verantwortlicher kirchlicher Stellung, der nicht unter dem Gericht des Wortes Gottes stünde, der nicht aktiv hinzuhören hätte auf das, was der Geist uns heute sagen will.

b) Es geht also um das Verhältnis von Heiligem Geist und kirchlicher Ordnung. Der Heilige Geist ist ja nicht ein Geist der Unordnung, der Anarchie, sondern der Ordnung. Aber die Ordnung muß so sein, daß der Geist nicht behindert wird. Sie muß geistoffen sein, so daß der Geist in ihrem Rahmen sich frei auswirken kann. „Wo der Geist des Herrn wirkt, da ist Freiheit", sagt Paulus (2 Kor 3,17). Strukturen können geistfreundlich, aber auch geistfeindlich sein. Bei der kirchlichen Ordnung geht es darum, die Öffnung für den Geist institutionell zu sichern und zu erleichtern.
Wie ich schon sagte, bin ich davon überzeugt, daß das Zweite Vatikanische Konzil vom Heiligen Geist initiiert und inspiriert war, bei allem, was man im einzelnen an kompromißhaften Konzilstexten als verbesserungsfähig ansehen mag. Im ganzen ist es doch gelungen, ohne Bruch mit der Tradition grundlegende Wahrheiten über unseren Glauben und über das Leben der Kirche neu auszusagen oder erneut zu entdecken. Das gilt insbesondere für die Aussagen über die Mitverantwortung des Gottesvolkes und des Presbyteriums im kirchlichen Leben unter der letztverantwortlichen Leitung des Bischofs.

Gerade der Bischof ist für seine Amtsführung in besonderer Weise darauf angewiesen, auf das Evangelium und den Geist zu hören. Nach alter kirchlicher Lehre äußert sich dieser auch im sensus fidelium. Der sensus fidelium ist vergleichbar einer Polyphonie, die sich zusammenfügt aus vielen eigenständigen Stimmen und dennoch eine Einheit bildet. Ein Amtsträger, der selektiv nur gewissen Stimmen Gehör schenkte, liefe Gefahr, den sensus fidelium in seiner Fülle nicht wahrzunehmen. Dieser Gefahr wird man am wenigsten erliegen beim gemeinsamen Hören.
In den zahlreichen synodalen Gremien, die das Konzil ins Leben gerufen hat, sehe ich daher institutionalisierte Möglichkeiten eines gemeinsamen Hörens auf das, was der Geist zu den Gemeinden spricht, zur Gemeinde einer Diözese, eines Bezirkes, einer Pfarrei. Ob und inwieweit dieses gemeinsame Hinhören gelingt, hängt freilich weitgehend von der Befähigung und Bereitschaft sowohl der Gläubigen wie der Amtsträger ab.
Um Mitverantwortung wahrnehmen zu können, bedarf ein Gremium vor allem einer offenen Information über die zu beratenden Probleme; und es muß das Recht haben, alle Fragen und Probleme ungefiltert ohne Angst an den ihm zugeordneten Amtsträger herantragen zu können. Letzteres könnte erreicht werden durch die Zuerkennung von Anhörungs- oder sogenannten Beispruchsrechten, welche die hierarchische Struktur der Kirche nicht tangieren.
Übrigens gilt das auch auf der Ebene der Weltkirche. Unbeschadet der in keiner Weise bestrittenen Letztentschei-

dung des Papstes entsprechen die institutionalisierten Möglichkeiten gemeinsamer Entscheidungsfindung hier noch nicht dem, was auf dem Konzil – etwa von der dort angeregten Bischofssynode – erwartet wurde. Doch auf weite Sicht bin ich hier nicht pessimistisch. Pneuma hat mit Atem zu tun. Der Geist Gottes hat einen langen Atem.

Vordringliche Aufgaben heutiger Theologie

3. Drittens möchte ich aus dem Gesagten noch einige mir vordringlich erscheinende Aufgaben heutiger Theologie herleiten.

a) Wir alle kennen die Glaubensaussage: Christus ist das Haupt seiner Kirche und leitet sie durch seinen Geist. Ist diese Aussage genügend lebendig in unserem Bewußtsein? Wenn nicht, könnte das daran liegen, daß die Pneumatologie zu isoliert betrieben wird? Als ich studierte, hörten wir davon im Traktat über den dreifaltigen Gott, und zwar sehr spekulativ und abstrakt. Der Traktat über die Kirche wurde in der Fundamentaltheologie behandelt (damals hieß das Fach noch Apologetik). Dabei ging es im wesentlichen um ihre vier notae und ihre hierarchische Struktur. Somit standen Pneumatologie und Ekklesiologie ziemlich beziehungslos nebeneinander.
Ich frage: Wenn der Geist theologisches Erkenntnisprinzip ist, gehört dann nicht die Pneumatologie wie ein Vorzeichen vor jede theologische Disziplin? Müßte nicht jedes theologische Denken bereit sein, sich durch den Geist hinterfragen zu lassen? Oder anders gesagt: Enthält die Pneumatologie nicht ein heuristisches Prinzip, das uns leicht aus dem Blick gerät?

b) Eine schwärmerische, der Gefahr des Subjektivismus ausgesetzte Pneumatologie hilft nicht weiter. Was wir brauchen, ist einerseits eine „ekklesial geerdete", das heißt eine auf das ganze Volk Gottes bezogene Pneumatologie; und umgekehrt brauchen wir eine geistoffene Ekklesiologie und Kanonistik.

Gewiß weht der Geist, wo er will. Dennoch fragt es sich, ob und wie die für die Kirche notwendige Offenheit auf den Geist hin institutionell gesichert werden kann. Anders gewendet: Gibt es Strukturen, die es erleichtern, daß der Geist in der Kirche effektiv wird, und welcher Art könnten diese sein? Wie steht es mit dem Prophetenamt in der Kirche? Brauchen wir nicht eine spezielle Theologie des Prophetenamtes? Könnten Ekklesiologen und Kanonisten nicht zusammen entsprechende Modelle entwickeln, um sie in die kirchliche Diskussion einzubringen und gegebenenfalls dem Gesetzgeber vorzuschlagen? Diese Fragen ließen sich konkretisieren in bezug auf die Amtsführung des Bischofs. Auch hier könnte die Theologie Hilfen und Anregungen erarbeiten.

c) Noch ein Detailproblem von praktischer Bedeutung, mit dem ich in den letzten Jahren meiner bischöflichen Amtszeit konfrontiert wurde. Ich meine unser Verständnis des Verhältnisses von ordo und iurisdictio, von Weihevollmacht und Amtsvollmacht. Hier stellt sich mir die Frage: Hat sich unsere Sakramententheologie nicht zu sehr von der Ekklesiologie isoliert? Wird die Weihevollmacht im derzeitigen theologischen Verständnis nicht zu sehr verselbständigt und herausgelöst aus ihrer Bezogenheit auf die lebendige Kirche? Konkret gefragt: Ist es theologisch richtig, daß ein suspendierter Amtsträger ohne ekklesiale Einbindung, also ohne die notwendige Gemeinschaft mit Papst und Bischofskollegium bzw. mit dem Ortsbischof, durch seine Amtshandlungen wirksam den Geist vermitteln kann?
Doch damit genug der Fragen und Wünsche an die Theologie: Fragen und Anregungen, die aus reflektierten Erfahrungen im bischöflichen Amt hergeleitet wurden und die exemplarisch zeigen mögen, wie notwendig Bischöfe und Theologen einander brauchen.

„Die Hoffnung muß viele Träger haben"

Lassen Sie mich zum Abschluß einen Text der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland uns in Erinnerung rufen, an dessen Entstehung ich als Mitglied der Kommission I beteiligt war. In dem Synodenbeschluß „Unsere Hoffnung. Ein Bekenntnis zum Glauben in dieser Zeit" lautet der Abschnitt „Das Volk Gottes als Träger der Hoffnung" (II.4) wie folgt:
„Alle sind auf dieses Zeugnis lebendiger Hoffnung in der Nachfolge Jesu verpflichtet, weil alle auf diesen Weg der Hoffnung geschickt, weil alle in diese Nachfolge gerufen sind – herausgerufen zur Gemeinschaft der Glaubenden, befähigt und geführt durch den Geist Gottes, den er seiner Kirche verheißen hat.
Deshalb müssen eigentlich auch alle beteiligt sein und beteiligt werden an der lebendigen Erneuerung unserer Kirche. Diese Erneuerung kann ja nicht verordnet werden, sie erschöpft sich nicht in einzelnen synodalen Reformmaßnahmen. Die eine Nachfolge muß viele Nachfolgende, das eine Zeugnis viele Zeugen, die eine Hoffnung viele Träger haben.
Nur so kann schließlich aus einem Erneuerungsversuch für die Kirche eine Erneuerung unserer Kirche selbst werden. Nur so kann uns in unserer offensichtlichen Übergangssituation der Schritt gelingen von einer protektionistisch anmutenden Kirche für das Volk zu einer lebendigen Kirche des Volkes, in der alle auf ihre Art sich verantwortlich beteiligt wissen am Schicksal dieser Kirche und an ihrem öffentlichen Zeugnis der Hoffnung. Nur so werden wir auch den Eindruck vermeiden, wir seien eine Kirche, die zwar noch von einem starken (nur langsam sich zersetzenden) Milieu, nicht aber eigentlich vom Volk mitgetragen ist.
Das alles bedeutet freilich auch, daß die Amtsträger in unserer Kirche, die ‚bestellten Zeugen', heute mehr denn je dem Volk Gottes eine besondere Aufnahmebereitschaft und Empfänglichkeit schulden für die verschiedensten Formen und Träger des Zeugnisses gelebter Hoffnung, praktizierter Nachfolge inmitten unserer Kirche und nicht selten auch in ihren institutionellen Randzonen.
Gewiß werden sie schließlich immer zu prüfen und zu

scheiden haben, aber eben nicht nur kritisch musternd, sondern auch mit Gespür für alles, was uns in den Stand setzt, unsere Hoffnung anschaulich und ansteckend zu leben und nicht nur von ihr zu reden.
Das Amt in der Kirche, das unter dem Gesetz des Geistes Gottes steht, hat schließlich nicht nur die Pflicht, falschem Geist zu wehren, die Geister zu scheiden, sondern auch die Pflicht, den Geist zu suchen und mit seiner unkalkulierbaren, oft unbequemen Spontaneität immer neu zu rechnen."
Dieser Synodentext hat inzwischen nichts von seiner Aktualität verloren.

Die neuen elektronischen Kommunikationsmedien – eine Herausforderung

Erklärung der Kommission „Publizistik" des ZdK

Am 21. Januar veröffentlichte die Kommission 5 „Publizistik" des Zentralkomitees der deutschen Katholiken eine Erklärung über „Die neuen elektronischen Kommunikationsmedien – eine Herausforderung". Es ist u. W. die erste umfassende Stellungnahme eines repräsentativen katholischen Gremiums zum Thema. Bei dem hier wiedergegebenen Wortlaut sind aus drucktechnischen Gründen die (zahlreichen) Zwischenüberschriften weggelassen bzw. durch (wenige) von der Redaktion formulierte ersetzt.

„Alle Bürger und die Träger staatlicher Gewalt sind dafür verantwortlich, daß die Kommunikationsmittel dem Fortschritt der ganzen Gesellschaft dienen. Sie sind verpflichtet, die Freiheit der Kommunikation sicherzustellen und die notwendigen Voraussetzungen für eine bewußte Mitwirkung aller an der Kommunikation zu schaffen, bei der die Würde der Person sowie das nationale und internationale Wohl respektiert werden muß" (CP 84). Mit diesen Worten fordert die „Pastoralinstruktion ‚Communio et progressio' über die Instrumente der sozialen Kommunikation" von 1971 (CP), die Chance der Kommunikationsmedien wahrzunehmen und sich für ihren rechten Gebrauch verantwortlich einzusetzen. Diese Aufforderung erhält für das Zentralkomitee der deutschen Katholiken besondere Bedeutung und Aktualität im Hinblick auf die Entwicklung im Bereich der elektronischen Kommunikationsmedien.

Technische Möglichkeiten – politische Folgerungen

Zu den neuen Kommunikationsmedien gehören die bildschirmgebundenen Textinformationen Bildschirmtext, Videotext und Kabeltext. Sie geben dem einzelnen die Möglichkeit, Informationen abzurufen. Diese Medien sollen daher der Individualkommunikation dienen. Es wird begrüßt, daß die katholische Kirche bereits seit Juni 1980 an den Bildschirmtext-Versuchen in Düsseldorf und Berlin teilnimmt. Das wachsende Interesse und die steigenden Abrufzahlen von Informationen über pastorale, soziale und caritative Angebote und Einrichtungen, von Grundinformationen über kirchlich-religiöse Sachverhalte, Meditationstexten und Betrachtungen sowie von aktuellen Hinweisen bestätigt die Notwendigkeit dieses kirchlichen Engagements. Einen noch größeren Verbreitungsgrad wird diese Individualkommunikation bei Einführung des Kabeltextes nach Ausbau des Breitbandkabelnetzes erhalten, wenn Kapazitätsprobleme weitgehend entfallen.
Spätestens für diese Phase ist eine Unterrichtung breiter Bevölkerungsschichten über Möglichkeiten der Nutzung dieser neuen Informationsangebote bis hin zur persönlichen Bildung notwendig. Auf die Kirche – eingeschlossen die katholischen Verbände und Räte des Laienapostolats – kommen dabei besondere Aufgaben zu.
Neben diesen neuen Kommunikationsmedien spielen in der öffentlichen Diskussion die erweiterten technischen Möglichkeiten zur Ausstrahlung einer Vielzahl neuer Rundfunkprogramme wie *Satelliten- und Kabelrundfunk* (Hörfunk und Fernsehen) und neue Frequenzen eine bedeutend größere Rolle. Erfahrungen aus einigen anderen Ländern haben in der Bundesrepublik Deutschland Besorgnis vor einer Erweiterung der Zahl der Rundfunkprogramme geweckt. Die Stellungnahme will der oft geäußerten Besorgnis im Hinblick auf mögliche Schäden von Familien, Jugendlichen und Kindern Rechnung tragen.
Das ZdK hat das neue Rundfunk-Urteil (FRAG-Urteil, FRAG = „Freie Rundfunk Aktiengesellschaft in Gründung") des Bundesverfassungsgerichts (BVerfG) vom 16. Juni 1981 unmittelbar nach seiner Verkündung begrüßt (Geschäftsführender Ausschuß vom 26. 6.81) und seine Hoffnung zum Ausdruck gebracht, daß dieses Urteil dazu beiträgt, die Diskussion über das Rundfunkwesen in der Bundesrepublik Deutschland zu versachlichen. Das (FRAG-)Urteil des Bundesverfassungsgerichts hat bestätigt, daß privatrechtlich organisierter und verantworteter Rundfunk verfassungsrechtlich zulässig ist. Es unterstreicht, daß auch beim Wegfall der Knappheit von Sendekanälen private Rundfunksendungen einer gesetzlichen Regelung bedürfen, und fordert von den entsprechenden Landesrundfunkgesetzen, daß sie Grundlinien der Rundfunkordnung regeln und Leitgrundsätze verbindlich festlegen. Die Kirche samt katholischen Verbänden und Räten sollte hierzu ihre Meinung sagen.

Die gesetzliche Ausgestaltung dient nach dem Urteil des BVerfG der verfassungsrechtlich garantierten Freiheit des Rundfunks. Die Rundfunkfreiheit ist nicht nur objektives Prinzip der Gesamtrechtsordnung, sondern schließt auch subjektive Rechte ein, wobei das Urteil die Frage offenläßt, ob es ein einklagbares Individualrecht auf Rundfunkveranstaltungen gibt.

Das Urteil charakterisiert die Rundfunkfreiheit als dienende Freiheit, „freie und umfassende Meinungsbildung auch durch den Rundfunk zu gewährleisten". Diese Aussage bestätigt die „Erklärung des ZdK zur Rundfunkfreiheit" vom 24. 6.1977.

Der Gesetzgeber hat sicherzustellen, „daß die Vielfalt der bestehenden Meinungen im Rundfunk Ausdruck findet". Das Urteil sieht dieses Erfordernis durch eine „binnenpluralistische" Struktur der Veranstalter gesichert, wie sie formal in den bestehenden öffentlich-rechtlichen Rundfunkanstalten gegeben ist. Bei der binnenpluralistischen Organisationsform kommt es „in besonderem Maße darauf an, daß alle gesellschaftlich relevanten Kräfte in dem Organ vertreten sind, welches ihren Einfluß vermitteln soll, und daß dieser Einfluß ein effektiver ist". Es kann bezweifelt werden, ob diese Bedingung gegenwärtig in allen bestehenden Rundfunkanstalten der Bundesrepublik Deutschland erfüllt ist.
Der Gesetzgeber kann die Rundfunkfreiheit aber auch durch externe, „außenpluralistische" Vielfalt herstellen, wobei gewährleistet sein muß, daß ein Gesamtangebot entsteht, in dem sich die für die freiheitliche Demokratie konstitutive Meinungsvielfalt darstellt. Der inneren Logik des Urteils folgend, gilt dieses Pluralismusgebot auf allen Ebenen: überregional, regional und lokal.
Beim außenpluralistischen Modell, das eine Vielzahl von Veranstaltern vorsieht, unterliegen die einzelnen Veranstalter nicht der beim binnenpluralistischen Modell geforderten Ausgewogenheit des Programms. Aber auch ihre Programme sind „zu sachgemäßer, umfassender und wahrheitsgemäßer Information und zu einem Mindestmaß an gegenseitiger Achtung" verpflichtet.

Die Parlamentarier aller Parteien in den Landtagen werden aufgefordert, dafür Sorge zu tragen, daß in den *Programmgrundsätzen* der Landesrundfunkgesetze bzw. Landesmediengesetze in Übereinstimmung mit der vom BVerfG ausgesprochenen Verpflichtung mindestens folgende Grundsätze enthalten sind. Soweit diese Forderungen in Gesetzen über öffentlich-rechtliche Rundfunkanstalten nicht enthalten sind, sollten sie auch dort aufgenommen werden :

1. Die Programme müssen dem Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland verpflichtet sein und die Grundrechte beachten.
2. Die Würde des Menschen sowie religiöse und sittliche Grundüberzeugeungen in der Bevölkerung sind zu achten.
3. Ehe und Familie sind als vom Grundgesetz anerkannte Einrichtungen zu achten und zu schützen.
4. Der Jugendschutz ist gemäß Art. 5 Abs. 2 GG wirksam sicherzustellen.
Kinder- oder jugendgefährdende Sendungen dürfen nicht zu einer Zeit ausgestrahlt werden, in der diese Altersstufen erfahrungsgemäß in nennenswertem Ausmaß zum Empfängerkreis gehören.
5. Die Programme dürfen keine verrohende oder gewaltverherrlichende Tendenz haben.
6. Informationssendungen, insbesondere Nachrichten, muß hinreichende Sendezeit eingeräumt werden. Die Nachrichten müssen umfassend, wahrheitsgetreu und sachlich vermittelt werden sowie von Meinungsäußerungen erkennbar getrennt sein.
Das Gegendarstellungsrecht, das z. Zt. in einigen Ländern in den Rundfunkgesetzen, in anderen Ländern in den Landespressegesetzen gleichzeitig auch für den Rundfunk geregelt ist, sollte in kommenden Landesrundfunkgesetzen sowohl für öffentlich-rechtliche als auch für privat-rechtliche Veranstalter mediengerecht gesichert sein.

Gesetzliche Regelungen

Ob die Finanzierung privater Rundfunkveranstaltungen der Regelung durch Gesetz bedarf, läßt das Karlsruher Urteil vom 16. 6.1981 offen. Wir sind der Meinung, daß eine gesetzliche Regelung wünschenswert ist, die bei den verschiedenen möglichen Finanzierungsformen jedoch eine unterschiedliche Bedeutung haben wird. (Mögliche Finanzierungsformen sind z. B. Eigenmittel der Veranstalter, private Stiftung, Spenden, Münzfernsehen, Abonnements oder Werbung.) Dabei wird zu beachten sein, daß eine medienpolitische oder ökonomische Machtzusammenballung im Hinblick sowohl auf die Gesamtheit aller privaten Rundfunkveranstalter als auch auf den einzelnen Ebenen – überregional, regional, lokal – durch gesetzliche Auflagen vermieden wird.

Bei Finanzierung durch Werbung ist zu beachten:
- Werbung sollte grundsätzlich nur in Blöcken zwischen zwei Programmsendungen erfolgen.
- Für Art und Form der Werbung sollten analoge Auflagen gelten wie für die öffentlich-rechtlichen Anstalten (s. z. B. die ausführlichen Richtlinien des ZDF für Werbesendungen).
- Werbung darf keinen Einfluß auf Programminhalte haben.
- Mit dieser Gesetzgebung sollte der öffentlich-rechtliche und der private Rundfunk zum Schutze zuhörender und zusehender Kinder für Werbespots die gleichen Auflagen erhalten.
- Werbung sollte zeitlich eingeschränkt werden können, wenn sie die Existenz der nach unserer ordnungspolitischen Vorstellung unverzichtbaren Funktion der Presse gefährdet.

Ein Rundfunkgesetz mit den ausführlichsten Leitlinien und dem perfektesten Jugendschutz hätte nur appellativen Charakter, wenn es keine *Sanktionen* gäbe. Das jüngste

Karlsruher Fernsehurteil kritisiert am „Gesetz über die Veranstaltung von Rundfunksendungen im Saarland" in seiner Fassung vom 7. 6.1967 die Unverbindlichkeit der Beratung, Erörterung und Empfehlung in Programmfragen und das Fehlen jeder Sanktionsmöglichkeit. Folglich müssen in den Landesrundfunkgesetzen Regelungen vorgesehen sein, die den jeweils Verantwortlichen bei Verletzung der Gesetze wirkungsvoll treffen – bis hin zur zeitlichen oder dauernden Verwirkung der Sendebefugnis.

Die Bundesrepublik Deutschland hat zusammen mit Frankreich ein Testprogramm für Versuchssatelliten geplant. Mit der operationellen Phase der Satelliten ist voraussichtlich etwa ab 1987 zu rechnen. Spätestens für diese Phase haben die für Rundfunkfragen zuständigen Bundesländer zu entscheiden, durch wen die Kanäle – jedem Staat in Europa sind fünf Fernsehkanäle zugeteilt – genutzt werden sollen. Da nicht zu erwarten ist, daß alle fünf Fernsehkanäle – oder pro Fernsehkanal 16 Hörfunkkanäle – öffentlich-rechtlich betrieben werden – Wer sollte das finanzieren ? – wird hier möglicherweise ein Ansatzpunkt sein, in einem *Staatsvertrag* aller Bundesländer zu einem Gesetz für Satellitenrundfunk in privater Verantwortung zu kommen. Damit kann ein Modell für die einzelnen Landesrundfunkgesetze geschaffen und die Gefahr eines zu weiten Auseinanderklaffens in der Gesetzgebung der Länder vermieden werden. Die Dringlichkeit, zu einem Staatsvertrag über privaten Satellitenrundfunk zu kommen, zeigt sich an der Ankündigung deutscher Interessenten, über einen ausländischen Satellitenfunkkanal ein Fernsehprogramm in die Bundesrepublik Deutschland einzustrahlen, auf das Rundfunkgesetze der Bundesländer keinerlei Einfluß hätten.

Ein europäisches Satellitenprogramm, das synchron den Empfang in der jeweiligen Landessprache gestatten würde, dient der Völkerverständigung und ist deshalb zu begrüßen. Seine Einrichtung sollte möglich sein, auch wenn dadurch jeder beteiligte Staat auf einen Satellitenfernsehkanal zur ausschließlich eigenen Nutzung verzichten muß.

Aufgaben für die Kirche

Satellitenrundfunk wird besondere Verbreitung finden, wenn er in Breitbandkabelnetze eingespeist werden kann. Darüber hinaus wird Kabelrundfunk zunächst lokale bzw. regionale Bedeutung haben. Es wird daher begrüßt, daß auf lokaler bzw. regionaler Ebene *Pilotprojekte* geplant sind, in denen Fragen nach Bedarf und Nutzungsverhalten der Teilnehmer gegenüber den neuen Kommunikationstechniken erprobt werden sollen. Die begleitenden wissenschaftlichen Untersuchungen müssen sich aber auch auf mögliche Chancen und Gefahren der Programmstrukturen und -inhalte beziehen. Die Kirche, die auf der Frühjahrstagung der Deutschen Bischofskonferenz 1981 beschlossen hat, an den Kabelpilotprojekten mitzuwirken, muß auch Gelegenheit haben, ihre speziellen Gesichtspunkte in die Untersuchung einzubringen.

In den Regionen der Kabelpilotprojekte stellt sich die Aufgabe, daß Pfarrer, katholische Laien, kirchliche Organisationen, Verbände usw. darauf vorbereitet werden, Lokalrundfunk mitgestalten zu können. Hier und in künftigen Kabelnetz-Inseln (s. Baden-Württemberg), also im überschaubaren Raum der Stadtteile, der Pfarrgemeinden, der Nachbarschaften usw., können die Neuen Medien helfen, zur direkten Kommunikation, zum persönlichen Kontakt zu kommen. Hier kann auf konkrete Notsituationen oder Probleme hingewiesen werden, deren sich einzelne oder Gruppen annehmen können. Hier kann den Einsamen der Anschluß an Gemeinschaften nahegebracht werden. Das Pilotprojekt Ludwigshafen könnte in besonderer Weise die Aufgabe erfüllen, geeignete Modelle und Formen für ein Programmangebot kirchlicher Sendungen zu entwickeln und zu testen, da dort neben den für das Gebiet zuständigen öffentlich-rechtlichen Anstalten Südwestfunk und ZDF freie Veranstalter Programme anbieten können. Mitarbeiter zur Gestaltung von Sendungen wird man nur dann gewinnen, wenn die Zukunft der neuen Kommunikationsmedien nicht verteufelt wird, sondern lediglich die möglichen Gefahren dargelegt werden, denen es zu begegnen gilt.

Vom bürgernahen Lokalrundfunk sind auch Impulse für überregionale Programme zu erwarten, die den Zuhörern und Zuschauern helfen, Eigeninitiativen zu entwickeln und damit ihren gewachsenen Freizeitraum sinnvoll auszufüllen.

Da die *Kirche* bei öffentlich-rechtlichen und bei privaten Rundfunkanstalten zu den gesellschaftlich relevanten Kräften gehört, die ihren Platz in den jeweiligen Gremien und Kontrollorganen haben müssen, dürfte unumstritten sein (vgl. dazu Prof. Ulrich Scheuner in „Materialien zur Medienpolitik" Nr. 2 S. 34, herausgegeben von der Kirchlichen Zentralstelle für Medien, 1977). Die Kirche ist aber auch im Rundfunkwesen mehr als nur Vertreter berechtigter Interessen. Sie ist nach dem Verständnis des Grundgesetzes aus dem Kreis bloßer Gruppen- und Verbandsinteressen herausgehoben, weil sie „ähnlich wie der Staat den Menschen als Ganzes in allen Feldern seiner Betätigung und seines Verhaltens anspricht und Forderungen an ihn stellt" (vgl. Urteil des BVerfG vom 21. 9.1976 im Streit um das Mandat bremischer Pastoren.)
Der heutige pluralistische Staat kann sich nicht einer ganz bestimmten weltanschaulichen Richtung verschreiben, aber er ist auf einen Konsens in gemeinsamen Grundwerten angewiesen, die im wesentlichen ihren Niederschlag im Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland gefunden haben. Wenn sich die Kirche für die Wahrung der Grundwerte einsetzt, tut sie dies auch für das Gemeinwesen, für die staatliche Gemeinschaft.
Die Mitwirkung der Kirche darf daher im jetzigen und zukünftigen Rundfunk nicht auf „Programmkästchen" beschränkt werden, die religiösen Charakter haben, nicht einmal der Einbezug von Sendungen über ethische Fragen genügt. Viel subtiler und einflußreicher ist die Wirkung auf die Einstellung der Zuhörer und Zuschauer durch Un-

terhaltungssendungen, die immanent Grundwerte bejahen oder in Frage stellen. Hier hat die Kirche das Recht, sich zu Wort zu melden, und die Rundfunkveranstalter haben die Pflicht, das Wort der Kirche nicht unberücksichtigt zu lassen. Die Kirche ist das ganze Volk Gottes.

Wenn dies von den Christen stets bedacht wird und von ihnen gegenüber den bestehenden und zu erwartenden Rundfunkorganisationen zum Ausdruck gebracht wird, sind letztlich die neuen Medien eine Herausforderung, die bei Wachsamkeit der Christen zu meistern ist. Zu dieser Wachsamkeit aufzurufen sollte Aufgabe der Räte und Verbände sein, denn „in den erstaunlichen Erfindungen der Technik, die der sozialen Kommunikation unter den Menschen dienen, erblickt der gläubige Christ die von der Vorsehung Gottes gegebenen Mittel, um das Zusammenleben der Menschen auf dieser Erde zu fördern" (CP 12).

Die Ausweitung des Rundfunks aufgrund technischer Entwicklung und die damit verbundene Erweiterung des Programmangebots bedeutet neue Aufgaben für die *Medienpädagogik* und stellt größere Anforderungen an sie. Gesetze und aktive Mitwirkung bei den neuen elektronischen Kommunikationsmedien können die entstehenden Probleme allein nicht lösen. Medienverhalten muß vernünftig und kritisch sein. Der einzelne muß die Chance erkennen, bei der Fülle der Programme einen bewußten und gewollten Gebrauch von Informations-, Bildungs- und Unterhaltungsangeboten zu machen. Medienpädagogische Angebote und medienpädagogische Maßnahmen müssen daher in der katholischen Bildungsarbeit, in den Pfarreien und Verbänden gezielt ausgebaut werden. Sie müssen aber auch ihren Platz in den Ausbildungsplänen für Priester, Diakone und hauptamtlich im kirchlichen Dienst stehende Laien haben.
Eine besondere Hilfe benötigen Eltern und Erzieher. Orientierungshilfe können dabei Programmbesprechungen in der Kirchenpresse geben. Eltern und Erziehern sollte nicht empfohlen werden, den ihnen anvertrauten Kindern das Fernsehen grundsätzlich zu verbieten. Das würde diese Kinder in Gefahr bringen, in der Schule und im Gespräch mit anderen Kindern „ins Hintertreffen" zu geraten. Wohl aber müssen sie die konkrete Wahrnehmungssituation ihrer Kinder erkennen – ihren Entwicklungsstand, ihre Bedürfnisse, ihren sozialen Bezug, ihre Umwelt –, um davon Zeit und Auswahl der Programme abhängig zu machen. Eine nützliche Empfehlung gibt „Communio et progressio" (67):
„Eltern und Erzieher sollen ihre Kinder anleiten, aus dem Angebot nach eigenem Urteil eine Auswahl zu treffen. Dennoch ist es manchmal geboten, daß sich die Erzieher bei dieser Auswahl das letzte Wort vorbehalten. Wenn sie sich gelegentlich gezwungen sehen, anderer Meinung zu sein als ihre Kinder und deren Umgang mit den Kommunikationsmitteln zu mißbilligen, sollten sie sich alle Mühe geben, den Kindern ihre gegenteilige Auffassung einleuchtend zu begründen; denn in der Erziehung führen Argumente weiter als Verbote."
Die Kommunikationsmedien selbst dürfen nicht aus der Verantwortung entlassen werden, auch ihre Schwächen und Gefahren immer wieder offen und verständlich darzulegen.
Die Zuschauer insgesamt dürften durch eine größere Vielfalt von Fernsehprogrammen zu einer gesunden, kritischen Distanz gegenüber dem verhältnismäßig jungen Kommunikationsmedium Fernsehen und zur Auswahl veranlaßt werden.
Mit der ernormen Entwicklung der Kommunikationstechnik hat ein neues Zeitalter der menschlichen Kommunikation begonnen. Sie wird das Zusammenleben der Menschen fördern und dem Gemeinwohl dienen, wenn jeder seine Verantwortung erkennt und danach handelt – Gesetzgeber und Regierungen, Programmanbieter und -gestalter, Zuhörer und Zuschauter, Eltern und Erzieher. Der Christ ist dabei besonders gefordert.

Zeitfragen

Kein Wandel in Sicht

Die Bevölkerungsentwicklung in der Bundesrepublik

Ein spürbares Aufatmen ging zu Beginn des Jahres 1981 durch die Presse: „Die Deutschen sterben langsamer aus", hieß es da z. B. in einer Schlagzeile, und verschiedentlich wurde sogar bereits von einem Baby-Boom gesprochen. Der Anlaß: Nachdem erstmals seit 1965 im Jahr 1979 ein leichter Anstieg der Geburtenzahl zu verzeichnen gewesen war, wurden 1980 deutlich mehr Kinder – fast 7% – geboren als im Vorjahr. Der Kommentar von Prof. *Karl Schwarz*, dem Direktor des Bundesinstituts für Bevölkerungsforschung in Wiesbaden, lautete allerdings bereits damals: „Ich habe mich gewundert, daß man sich über eine so kleine Zahl ereifert. Da wir in der Bundesrepublik noch 1964 über eine Million Babys hatten und 1974 nur noch rund 500 000, müßte ja eine Steigerung um rund 100% einsetzen, damit die Sterberate ausgeglichen werden kann!" (Die Welt, 9. 1. 81). Sie lag 1980 bei 714 000. Daß diese zurückhaltende Beurteilung angemessen war, zeigte sich spätestens zu Beginn dieses Jahres, als die

Rahmendaten für das Jahr 1981 veröffentlicht wurden: mit rund 545 000 Neugeborenen erblickten 1981 im Bundesgebiet und in Westberlin nur *ein Prozent mehr* Säuglinge das Licht der Welt als 1980.

Der Wandel in der Bevölkerungsentwicklung war, wenn man vom „Pillenknick" absieht, viele Jahre lang von der Öffentlichkeit nahezu unbemerkt geblieben. Erst seit etwa fünf Jahren kann man ein stärkeres Interesse feststellen. In der Presse mehren sich die Berichte, die sich mit den Ursachen oder den Folgen des Geburtenrückgangs auseinandersetzen, und die Ergebnisse entsprechender Fachtagungen werden mit Aufmerksamkeit verfolgt. Die Gründe für das erwachende Interesse sind verschieden, im wesentlichen beruhen sie aber wohl auf drei Gesichtspunkten: Erstens muß eine veränderte Entwicklung im demographischen Bereich erst einmal mehrere Jahre anhalten, um den Charakter einer zufälligen Schwankung zu verlieren und zum *Trend* zu werden. Zweitens dauert es eine gewisse Zeit, bis die ersten *konkreten Folgen* der Entwicklung sichtbar werden; in örtlichen Kapazitäten für Kindergärten etwa, in den bereits vorgenommenen oder geplanten Schließungen von Geburtshilfestationen in Krankenhäusern oder auch in dem seit einiger Zeit feststellbaren Kampf von Grundschulen um Schüler. Schließlich haben drittens die wachsenden Schwierigkeiten bei der Bewältigung sozialer Probleme in den letzten Jahren die Öffentlichkeit sensibler gemacht für Veränderungen, die die soziale Ordnung insgesamt stören können. Die aktuellen Schwierigkeiten der Rentenversicherung zum Beispiel lassen es nicht länger zu, darauf zu vertrauen, daß der „Generationenvertrag" praktisch von selbst auf lange Zeit funktioniert. Bei einer längerfristigen Vorausschau aber werden die Geburtszahlen zu wichtigen Faktoren der Planung.

Geburtenrückgang: einschneidend und dauerhaft

Nach dem Zweiten Weltkrieg war die demographische Entwicklung zunächst durch einen Anstieg der Geburtenzahlen gekennzeichnet gewesen. Die höchste Geburtenzahl wurde im Jahr 1964 mit insgesamt 1,065 Millionen verzeichnet (vgl. HK, April 1973, 176ff.). Das Jahr 1978 war dasjenige mit der niedrigsten Geburtenzahl und der niedrigsten Zahl von Eheschließungen seit 1946 gewesen. Nach dem gegenwärtigen Stand gehen aus 100 jüngeren Ehen in unserer Bevölkerung 140 bis 150 Kinder hervor. Sieht man bevölkerungspolitisch Bestandserhaltung als Ziel an, dann müßten, um dieses Ziel zu erreichen, auf je 100 Ehen 220 bis 230 Kinder kommen.

Der Statistik läßt sich weiter entnehmen, daß im Jahr 1980 362 408 Paare heirateten, das waren 5,1% mehr als im Vorjahr, jedoch weniger als in den Jahren von 1946 bis 1976 (nach Wirtschaft und Statistik, Juli 1981, S. 490–496). Dieser zunehmende Trend bei den Eheschließungen hat sich allerdings 1981 nicht fortgesetzt. Die Zahl der nichtverheirateten Männer im Alter zwischen 18 und 44 Jahren und der nichtverheirateten Frauen zwischen 16 und 39 Jahren ist infolge des *Rückgangs der Eheschließungen* und der *Zunahme der Scheidungen* in der zweiten Hälfte der siebziger Jahre jährlich um 330 000 Personen gewachsen. Diese Entwicklung wurde durch die Zunahme der Eheschließungen im Jahr 1980 nur vorläufig verlangsamt.

1980 wurden 38 700 Kinder mehr geboren als 1979, das bedeutete eine Steigerung um 6,6%; wie bereits 1979 hatten auch 1980 13% aller Lebendgeborenen eine ausländische Staatsangehörigkeit. Die Zunahme der Geburten ist „zu etwa einem Viertel" (ebd., S. 491) auf die Tatsache zurückzuführen, daß in den letzten Jahren besonders geburtenstarke Jahrgänge ins heiratsfähige Alter kommen. Bei diesen Berechnungen wird von einem gleichbleibenden generativen Verhalten ausgegangen, also von der Annahme, daß von je 1000 Frauen eines Altersjahrganges ebenso viele Kinder geboren werden wie im vorausgegangenen Jahr. „Tatsächlich zeigen Überprüfungen dieser Berechnungen, daß etwa ab 1975 *Veränderungen in der altersspezifischen Fruchtbarkeit* aufgetreten sind. Abgenommen hat weiterhin, wie seit etwa 1965, die Zahl der Kinder je 1000 Frauen, die von Frauen im Alter von 15 bis 26 Jahren geboren wurden. Zugenommen hat ab 1975 dagegen die Zahl der Kinder, die von Müttern im Alter von 27 bis 33 Jahren geboren wurden" (ebd., S. 491). Neben der Heirats- und Geburtenentwicklung ist die Zahl der *Sterbefälle* eine maßgebliche Komponente der Bevölkerungsentwicklung. 1980 starben in der Bundesrepublik rund 714 000 Menschen. Diese Zahl lag geringfügig (0,3%) über der des Jahres 1979. Seit 1968 hat die Zahl der Sterbefälle ständig über 700 000 gelegen.

Insgesamt ergibt sich für die Entwicklung der vergangenen Jahre ein deutlicher Trend: Bis zum Jahr 1971 gab es in der Bundesrepublik einen Überschuß der Lebendgeborenen über die Sterbefälle. Im Jahr 1964 wurden 421 309 mehr Lebendgeborene als Gestorbene verzeichnet. Ab 1965 wurde der Überschuß der Lebendgeborenen infolge der starken Abnahme der Geburtenzahl und leichter Zunahme der Sterbefälle ständig kleiner und wandelte sich ab 1972 in einen *Überschuß der Sterbefälle über die Lebendgeborenen.* Dieser Überschuß der Sterbefälle belief sich im Jahre 1979 auf 129 748, und verminderte sich im Jahr 1980 auf 93 460. „Infolge der Überalterung der deutschen Bevölkerung wird sich bei gleichbleibendem Geburtenniveau der Überschuß der Sterbefälle über die Geburten ab etwa 1990 noch verstärken. Erst bei einer Zunahme der Zahl der deutschen Lebendgeborenen um etwa die Hälfte der heutigen Zahl würde sich eine ausgeglichene Bilanz der natürlichen Bevölkerungsbewegung ergeben" (ebd., S. 493).

Für langfristige Modellrechnungen haben die Bevölkerungsstatistiker mehrere sehr unterschiedliche Annahmen über die Geburtenhäufigkeit der nächsten Jahrzehnte zugrundegelegt und kommen daher zu unterschiedlichen Modellen (siehe *Max Wingen,* Bevölkerungsentwicklung.

München 1980, S. 43). Allen Modellen gemeinsam ist der *hypothetische Charakter,* wie sich schon an den Ergebnissen zeigt, die für das Jahr 2030 zwischen einer Gesamtbevölkerung von 32 und 64 Millionen schwanken. Als gesichert kann man aber annehmen, daß die Zahl der deutschen Bevölkerung bis zum Jahr 1990 auf rund 57 Millionen Menschen zurückgehen wird.

Der Gründe dafür gibt es viele

Obwohl in den vergangenen Jahren umfangreiche Bemühungen zur Erforschung der *Ursachen* der rückläufigen Geburtenquote gemacht wurden, sieht man sich bei dem Versuch einer wirklich befriedigenden Erklärung noch erheblichen Schwierigkeiten gegenüber. „Es lassen sich viel mehr Fragen stellen, als Antworten darauf gegeben werden können" (Wingen, a. a. O., S. 81). Nach den bisherigen Forschungsergebnissen kann aber als gesichert gelten, daß es dafür nicht *eine* Ursache gibt, sondern ein ganzes Ursachenbündel. „Im Laufe der Zeit sind mehr als 30 Faktoren nachgewiesen worden, die die Veränderung des generativen Verhaltens beeinflußt haben. Dabei gelang es im allgemeinen zwar zu zeigen, daß diese Faktoren wirken, nicht jedoch welche Bedeutung sie im Vergleich zueinander haben und welche Wechselwirkungen zwischen ihnen im einzelnen bestehen" *(Karl Martin Bolte,* Bestimmungsgründe der Geburtenentwicklung und Überlegungen zu einer möglichen Beeinflußbarkeit. In: Bevölkerungsentwicklung und nachwachsende Generation. Hrsg. vom Bundesministerium für Jugend, Familie und Gesundheit. Stuttgart 1980, S. 65).

Eine zentrale Stellung nimmt dabei sicher die Veränderung in *Rolle und Rollenverständnis der Frauen* ein. Im Zusammenhang mit der Ausbreitung industrieller Arbeitsverhältnisse rückten immer mehr Frauen in den beruflichen Produktionsprozeß ein. Darüber hinaus wiesen im Verlauf der Emanzipationsbestrebungen immer mehr Frauen die ihnen in der vorindustriellen Gesellschaft auferlegte Rolle der an das Haus gebundenen „Gebärerin" zurück und suchten nach Chancen zur aktiven Teilhabe am beruflichen und gesellschaftlichen Leben. Während z. B. 1978 von den 20- bis 40jährigen verheirateten Frauen mehr als 50% erwerbstätig und davon 85% dies außer Hause waren, betätigten sich um 1930 von einem weit geringeren Anteil Erwerbstätiger 45% als „mithelfende Erwerbstätige" im eigenen Haus. Darüber hinaus führte die verbesserte *Qualität der Ausbildung* der Frauen zu dem Bestreben, die erworbene Qualifikation nun auch zu verwerten bzw. zu der Befürchtung, bei zu langem Ausscheiden aus der Berufstätigkeit diese Qualifikationen zu verlieren.

Aber neben dieser vergleichsweise vordergründigen Erklärung gibt es auch Faktoren, deren soziale und psychologische Wurzeln tief in Wandlungsprozesse der Gesellschaftsstruktur reichen. So spielt sicher auch die Tatsache eine Rolle, daß sich mit zunehmender Industrialisierung immer mehr die *Kernfamilie* (Vater, Mutter und Kinder) als typische Form familiären Zusammenlebens gegen die Großfamilie durchsetzt.

Im Zusammenhang mit dem gleichen gesellschaftlichen Wandlungsprozeß kam es zu charakteristischen Mobilitätsvorgängen und steigenden *Anforderungen* an die Beweglichkeit. „Die Vermutung und Erfahrung, daß man dabei mit weniger Kindern offenbar besser zurecht kommt als mit vielen, hat die Wünsche zur Begrenzung der Kinderzahl verstärkt" (Bolte, a. a. O., S. 70). Zu den Leitbildern der allgemeinen Lebensgestaltung, die sich nach dem Zweiten Weltkrieg in der Bundesrepublik forciert ausbreiteten, gehörten auch jene nach *persönlicher Freiheit,* nach *Verhaltensautonomie,* nach *„Beweglichkeit"* in jeder Hinsicht, bis zum *Reisen* als typische Form der Feriengestaltung. Anforderungen, die sich aus der Beaufsichtigung und der Erziehung von Kindern ergeben, stehen dazu in einem deutlichen Kontrast.

Die aus der Mobilität resultierende geringe Überschaubarkeit des Lebensweges schlägt sich auch darin nieder, daß junge Paare genaue Vorstellungen darüber haben, welche Konsumgüter kurzfristig anzuschaffen und zu gebrauchen sind, daß sie aber kaum eine Ahnung davon haben, was mit der Geburt eines Kindes auf sie zukommt. Seit Mitte der siebziger Jahre steht die These vom *„Babyschock"* im Raum. In empirischen Studien fand man heraus, daß Ehepaare, die sich zunächst mehrere Kinder gewünscht hatten, die Wünsche nach der Geburt des ersten Kindes revidierten und sich mit einem Kind begnügten. Bestimmend dafür waren eine Reihe von Erfahrungen, die es problematisch erscheinen ließen, sich weitere Kinder zu wünschen. Dabei handelt es sich um Erfahrungen, die von *finanziellen Belastungen* und der *Wohnungssituation* bis zur *zeitlichen Einschränkung* reichen.

Weitere Ursachen sind z. B. die in *Wohnungsbau, Verkehrsplanung* und *Verkehrsverhalten* manifestierte *Kinderfeindlichkeit,* das Streben nach Besitzerhaltung, die deutliche ökonomische Schlechterstellung durch Kinder und ein ausgeprägter *Zukunftspessimismus.* Die durch zahlreiche Faktoren gesteuerten Wünsche in Richtung einer Beschränkung der Kinderzahl hätten sich aber nicht verwirklichen lassen, wenn sich nicht auch die *moralischen, gesetzlichen und medizinischen Möglichkeiten* dazu entwikkelt hätten. Zwar ist es richtig, daß z. B. die Pille nicht als der eigentliche Verursacher des Geburtenrückgangs angesehen werden darf, sondern lediglich als ein Mittel, das es erlaubt, vorhandene Wünsche zur Planung der Kinderzahl zuverlässiger zu verwirklichen als mit anderen. Indem sie aber diese Möglichkeiten bietet, wird sie selbst zu einem Faktor, der in Richtung sinkender Geburten wirkt.

Folgen für Arbeitsmarkt und Alterssicherung

Ein drastischer Bevölkerungsrückgang hat langfristig Auswirkungen auf nahezu alle Lebensbereiche. Allerdings hat sich das Interesse bisher meist zunächst auf diejenigen

Bereiche konzentriert, in denen die Folgen besonders deutlich erkennbar waren. Die quantitativen Auswirkungen auf das Arbeitskräftepotential, auf Sozialversicherungen und auf die Regionalstruktur stehen demnach neben der Überalterung der Bevölkerung hier im Mittelpunkt des Interesses.

In schrumpfenden Bevölkerungen beginnt nach etwa 15 Jahren mit dem Eintritt der ersten geburtenschwachen Jahrgänge in ein *Beschäftigungsverhältnis* die Zahl der Personen im erwerbsfähigen Alter zu sinken. In der Bundesrepublik wird ihre Zahl durch das gleichzeitige Zusammentreffen von geburtenstarken Jahrgängen, die ausscheiden, bis etwa 1985 zunehmen. Bis 1995 ist dann ein leichter Rückgang zu erwarten, der sich dann immer mehr beschleunigt. Vom Gipfelpunkt der Zahl der Erwerbsfähigen 1985 mit 38,2 Millionen wird bis 1995 ein Absinken auf 36,2 Millionen erwartet. Angesichts der jüngsten Prognose des „Club of Rome", die für die kommenden Jahrzehnte infolge der wachsenden Verwendung mikroelektronischer Geräte im Arbeitsprozeß eine exponentielle Zunahme der Arbeitslosigkeit ankündigt, kann dieses Absinken der Zahl der Erwerbstätigen bei realistischer Betrachtung eher begrüßt werden.

Schon problematischer wirken sich die Folgen auf das *Sozialversicherungssystem* aus (vgl. ds. Heft, S. 139). Im Laufe des Schrumpfungsprozesses der Bevölkerung wird ab 1985 der Anteil der älteren Menschen ständig ansteigen, was zwangsläufig einen steigenden Alterslastquotienten und steigende Aufwendungen für Renten und Pensionen bedeutet. Bis etwa zum Jahr 1990 ist die Lage der Rentenversicherung, sieht man von den allgemeinen Problemen ab, aus demographischer Sicht eher günstig; würde es allein auf demographische Zusammenhänge ankommen, könnte „in den achtziger Jahren der Beitragssatz zur Rentenversicherung gesenkt werden" (*Adalbert Blüm* u. a., Vom Schülerberg zum Rentnerberg – Die programmierte Dauerkrise? In: Batelle-Information 24, Frankfurt 1978, S. 11). Danach jedoch steht einem rapide sinkenden Erwerbspersonenpotential eine zunächst – bis 2040 – unveränderte oder steigende Rentnerzahl gegenüber. 2040 wird die Zahl der Rentner etwa so hoch sein wie 1975 – bei einer möglicherweise um 14,5 Millionen gesunkenen Zahl von Erwerbspersonen.

Daß die Beitragshöhe zur Rentenversicherung unter diesen Umständen ansteigen muß, ist offensichtlich. In welchem Ausmaß, das muß angesichts zahlreicher anderer Faktoren, die die Beitragshöhe beeinflussen, weitgehend offenbleiben. Immerhin gibt es eine Reihe von Modellrechnungen, in denen der Versuch gemacht wird, unter alternativen Annahmen die Entwicklung der Beitragshöhe abzuschätzen. So kommt Prognos zu der Auffassung, daß sie je nach Annahme der Beitragssätze im Jahr 2030 zwischen 26,6 und 41,5% liegen werden (zum Vergleich: heute 18%).

Ein langfristiger Schrumpfungsprozeß wird nicht alle Regionen in gleicher Weise berühren. Für die *regionale Bevölkerungsentwicklung* sind nur zum Teil die Geburtenraten bestimmend, ein zweiter Faktor beruht auf Wanderungsbewegungen. Beide Einflußgrößen können gegenläufig wirken, wie das z. B. heute in den Ballungsräumen der Fall ist, die besonders niedrige Geburtenraten, dafür aber beträchtliche Zuwanderungen aufweisen. Umgekehrt ist in den Regionen, die auch heute noch relativ hohe Geburtenraten aufweisen, durchweg eine Abwanderung festzustellen, so daß per saldo die Bevölkerung dieser Regionen abnimmt. Für den dünnbesiedelten, ländlichen Raum besteht die Gefahr, daß der Bevölkerungsrückgang eine ständige *Verschlechterung der Ausstattung mit Versorgungseinrichtungen aller Art* bedeutet. Das Ziel einer Wertgleichheit der Lebensbedingungen in allen Räumen ist unter diesen Umständen stark gefährdet.

Die Möglichkeiten politischer Beeinflussung sind begrenzt

Solange über die komplexen Wirkungszusammenhänge und die wechselseitige Beeinflussung der einzelnen Faktoren noch wenig bekannt ist, bleibt der gezielte Einsatz von *bevölkerungspolitischen Maßnahmen* oder Maßnahmenkombinationen schwierig. Denn erstens ist es durch entsprechende politische Initiativen kaum möglich, erkannte Hemmnisse wirklich aufzulösen, sondern allenfalls sie zu vermindern. Zweitens scheinen die verschiedenen Faktoren, die man als Hindernis einer größeren Geburtenfreudigkeit interpretieren kann, keinesfalls so zusammenzuspielen, daß sie sich in ihrer Wirkung einfach addieren. Und schließlich bekämen die Ehepaare, auch wenn die äußeren Hemmnisse weitgehend beseitigt werden könnten, nur so viele Kinder, wie es ihren Wünschen entspricht.

Der vom Bundesministerium für Jugend, Familie und Gesundheit 1980 veröffentlichte Bericht des Arbeitskreises der Gesellschaft für sozialen Fortschritt kommt überdies zu dem Schluß, daß die Fixierung einer bestimmten Bevölkerungsentwicklung als politisches Ziel problematisch sei. Die mit der Abnahme der Bevölkerung entstehenden Probleme seien zu bewältigen, und man sieht „überhaupt keine Argumente, die eine wachsende Bevölkerungszahl als begrüßenswert erscheinen lassen" (Bevölkerungsentwicklung und nachwachsende Generation, a. a. O., S. 16). Dennoch werden eine Reihe von möglichen politischen Maßnahmen vorgestellt, die in Richtung einer positiveren Einstellung zum Kind wirken könnten. Zur *Beseitigung sozio-ökonomischer Hindernisse* dort, wo sich die für ideal gehaltene Kinderzahl nicht realisieren läßt, bedürfe es z. B. der Sicherung wirtschaftlicher Spielräume und günstigerer Bedingungen in der Arbeitswelt. Dazu gehören ein erweitertes Angebot an Teilzeitarbeitsplätzen ebenso wie die Einführung eines Elternurlaubs und die Verbesserung der Möglichkeit eines Wiedereintritts in den Beruf (ebd., S. 22). Da sich die Wohnraumsituation empirisch nachweisbar auf die Entscheidung für ein Zweit- oder Drittkind auswirkt, wird eine verstärkte Integration sozialwissenschaftlicher Einsichten bezüglich der Lebensbedürfnisse des Kindes in die Wohnpolitik gefordert. Ge-

zielte einkommenspolitische Maßnahmen, zweckgebundene Hilfen auf der Seite der Einkommensverwendung und eine Anerkennung der Erziehungsjahre im System der sozialen Sicherung könnten die Rahmenbedingungen weiter positiv beeinflussen.

Hand in Hand mit dieser Veränderung materieller Lebensbedingungen seien aber unterstützende *kulturelle und sozialpädagogische Maßnahmen* zu empfehlen (ebd., S. 24f.). An erster Stelle wird hier ein „Hinwirken auf Leitbildvorstellungen für Ehe und Familie" genannt, nach denen die Partner eine auf dem Egalitätsprinzip basierende Rollenvertretung in der Ehe befürworten und neuen Situationen veränderungsbereit gegenüberstehen. Vom Ausbau pädagogischer und beraterischer Hilfen für eine verantwortliche Familienplanung und insbesondere von der Erweiterung gezielter Unterstützung bei der Bewältigung von Problemen, die in der jungen Ehe mit der Geburt des ersten Kindes verbunden sind, wären ebenfalls Impulse für einen Wandel des generativen Verhaltens zu erwarten.

Daß die Möglichkeiten einer Steuerung des generativen Verhaltens dennoch sehr begrenzt sind, zeigt ein Blick auf Länder, die im Gegensatz zur Bundesrepublik eine erklärt pronatalistische Politik betreiben. Betrachtet man z. B. die *Ostblockländer,* so läßt sich für die Nachkriegsjahre zunächst eine gemeinsame Ausgangsbasis feststellen: In den fünfziger Jahren waren dort Empfängnisverhütung und auch Abtreibung weitgehend freigegeben. Seit Mitte der sechziger Jahre begannen dort die Geburtenraten deutlich zu sinken, am wenigsten in der UdSSR und in Polen, am stärksten in Rumänien, Ungarn, der Tschechoslowakei und der DDR. Die *DDR* war Mitte der siebziger Jahre neben der Bundesrepublik das einzige Land, das infolge sehr niedriger Geburtenzahlen bereits eine absolute Abnahme der Bevölkerung aufwies. 1975 traten dann zahlreiche Maßnahmen in Kraft, die auf eine Erhöhung der Geburten und auf die Verwirklichung des Leitbildes der Drei-Kinder-Familie zielten. Hilfestellungen wie zinsgünstige Darlehen, steigendes Kindergeld und langer Mutterschaftsurlaub hatten auch tatsächlich einen Anstieg der Geburtenquote zur Folge, der bis heute anhält: 1980 wurden mit 245 132 rund 10 000 Kinder mehr geboren als im Vorjahr. Daß allerdings ähnliche Maßnahmen, sollten sie in der Bundesrepublik ergriffen werden, nicht annähernd so wirksam wären, liegt auf der Hand, wenn man berücksichtigt, daß in der DDR ca. 80% der verheirateten Frauen berufstätig sind.

Der erste osteuropäische Staat, der auf eine strikte pronatalistische Politik umstellte, war *Rumänien.* Abtreibungsverbot und die Beschränkung des Angebots an empfängnisverhütenden Mitteln ließen die im Jahr 1966 auf 14,3 v. T. gesunkene Geburtenziffer auf 27,4 v. T. 1967 ansteigen (*Karl Martin Bolte / Dieter Kappe / Josef Schmid,* Bevölkerung. Opladen ⁴1980, S. 132). Das seit 1968 zu beobachtende Sinken der Geburtenwerte zeigt aber, daß die Bevölkerung offensichtlich auf andere Modelle der Geburtenbeschränkung ausgewichen ist.

Vorsichtiger und flankiert von einem umfassenden Sozialprogramm ging man in *Ungarn* vor, wo nach Freigabe des Schwangerschaftsabbruchs im Jahre 1955 die Geburtenziffer auf 13 v. T. gesunken war. 1973 erstellten Politbüro und Regierung ein geburtenförderndes Programm, in dem die Drei-Kinder-Familie als Norm vorgesehen ist. Paaren unter 35 Jahren, die in halbwegs gesicherten Verhältnissen leben und erst zwei Kinder haben, wurde kein Schwangerschaftsabbruch mehr genehmigt. So stieg die Geburtenziffer bis 1975 auf 18 v. T., sank aber trotz großzügiger Entbindungsbeihilfen, Kindergelder und Familienzuschüsse seitdem wieder leicht ab. Als Ursache vermutet man Defizite im Wohnungsbau und die für drei Kinder als zu gering erachtete Standardwohnungsgröße.

Daß selbst intensive Bemühungen um ein Anwachsen der Bevölkerung nicht immer erfolgreich sind, zeigt sich auch am Beispiel *Frankreichs.* Das Land stellt insofern einen Sonderfall dar, als sich hier aufgrund des sehr viel früher einsetzenden ersten Geburtenrückgangs (bereits zu Beginn, und nicht wie in den anderen Industrieländern erst gegen Ende des 19. Jahrhunderts) schon nach dem Ersten Weltkrieg eine auf steigende Bevölkerungszahlen gerichtete Familienpolitik entwickelt hatte. Heute ist das Konzept der Familienbeihilfen beispiellos: Während in Deutschland 1970 der Anteil der Familienbeihilfen an den Sozialleistungen 7,7% und in Italien 13,9% betrugen, waren es in Frankreich 21,4%. Dennoch hat die französische Bevölkerungspolitik nach Meinung führender Bevölkerungswissenschaftler (Gerard Calot u. a.) nicht dazu geführt, daß sich die Geburtenentwicklung von anderen westeuropäischen Ländern wesentlich unterscheidet. Das gleiche läßt sich auch für *Österreich* sagen, das ebenfalls ein umfangreiches familienpolitisches Programm verwirklicht hat und dennoch erstmals seit 1974 erst im vergangenen Jahr wieder ein bescheidenes Anwachsen der Geburtenzahl um 3,6% verzeichnen konnte.

Zurückhaltung in der Zielbestimmung

In der Bundesrepublik wurde eine Diskussion bevölkerungspolitischer Fragen, die das eigene Land betrafen, bis vor zehn Jahren auf politischer Ebene praktisch nicht geführt; der Grund dafür lag vor allem im Mißbrauch aller damit zusammenhängenden Aspekte während der Zeit des Nationalsozialismus. Erst als die Abnahme der Bevölkerung zur Gewißheit geworden war, begann auf wissenschaftlicher und politischer Ebene eine teilweise sehr *kontrovers geführte Diskussion* über bestimmte Entwicklungsrichtungen und eventuelle steuernde Eingriffe. „Von wenigen kaum ernstzunehmenden Stimmen abgesehen, spricht sich" allerdings „niemand wirklich für eine deutliche Zunahme der Bevölkerung im Gebiet der Bundesrepublik aus" (Bolte u. a., a. a. O., S. 109).

Schon häufiger wird, meist unter Hinweis auf Umwelt- und Weltbevölkerungsprobleme, für eine Abnahme plädiert. Dabei wird allerdings meist offengelassen, „wieweit diese gehen kann oder soll und ob es ‚Punkte' gibt, von denen an eventuelle negative Begleiterscheinungen einer

Abnahme eventuell positive überwiegen" (ebd., S. 109). Nicht wenige Stimmen allerdings sprechen sich für ein ungefähres *Nullwachstum* aus, d. h. für ein langfristiges Einpendeln auf Fruchtbarkeitswerte, die um das Reproduktionsniveau schwanken. Ein derartiges Null-Wachstum würde in der Bundesrepublik eine allmähliche Stabilisierung der Bevölkerungszahl auf einem Niveau bedeuten, das ausgehend von den derzeitigen Gegebenheiten deutlich unter der heutigen Bevölkerungszahl läge. Diesem Nullwachstum werden gewisse Vorteile zugesprochen: Es soll die Bewältigung der Anpassungsprobleme erleichtern, die mit starken Schwankungen der Jahrgangsgrößen im Altersaufbau immer wieder auftreten können und günstige soziale Rahmenbedingungen für die politische Verwirklichung zentraler Lebensziele schaffen.

Von einer politischen Festlegung auf eine bestimmte Entwicklung und damit auf konkrete bevölkerungspolitische Maßnahmen hat man bisher mit der Begründung abgesehen, daß die *freie generative Entscheidung* niemals Gegenstand staatlicher Steuerung werden dürfe. Der Geburtenrückgang und vor allem die unter dem Reproduktionsniveau liegenden Kinderzahlen sind aber zumindest zum Teil das Ergebnis individueller Reaktionen auf Gegebenheiten, die sich in unserem Land durch staatliche Maßnahmen, betriebliche Verhaltensweisen usw. entwickelt haben. Von daher erscheint denn auch eine *„bevölkerungsbewußte"*, d. h. die Auswirkungen auf das Bevölkerungsgeschehen erkennende Beurteilung gesellschaftlicher Verhältnisse und familienpolitischer Maßnahmen nicht nur sinnvoll, sondern notwendig. *Cordelia Rambacher*

Für ein familiengerechtes Rentensystem

Die Denkschrift der EKD-Renten-Kommission und was dieser an Vorschlägen vorausgegangen ist

Thema Nummer 1 in der innenpolitischen Diskussion der nächsten Monate wird der Kampf gegen die Arbeitslosigkeit bleiben. Zugleich aber wird die Auseinandersetzung um die Neuregelung der Hinterbliebenenversorgung, die nach einem Spruch des Bundesverfassungsgerichts bis Ende 1984 verwirklicht werden muß, nach Veröffentlichung eines entsprechenden Referentenentwurfs an Bedeutung gewinnen.

Belebt wurde diese Diskussion bereits durch eine am 20. Januar veröffentlichte Denkschrift der Rentenkommission des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) mit dem Titel „Grundsätze zur Weiterentwicklung der Rentenversicherung und Altersversorgung in der Bundesrepublik Deutschland". Sie stimmt nicht nur in vielen Aussagen mit „Vorschlägen zur sozialen Sicherung der Frau und der Hinterbliebenen" überein, die im April 1980, also noch vor der Bundestagswahl, von der Arbeitsgruppe „Soziale Sicherung der Frau" beim Kommissariat der deutschen Bischöfe in Bonn publiziert wurde (vgl. HK, Mai 1980, 244–252); auch im Rang, den beide Kirchen ihrem diesbezüglichen Papier geben, wird eine Parallele deutlich: Nicht der Rat der EKD und nicht das Kommissariat der katholischen Bischöfe, sondern jeweils eine Kommission bzw. eine Arbeitsgruppe zeichnen dafür verantwortlich.

Doch nicht nur die kirchlichen Vorschläge werden neben den Stellungnahmen der drei Parteien (vgl. HK, April 1980) die Diskussion anregen. Auch die 1976 von der Bundesregierung eingesetzte *„Transfer"-Enquete-Kommission* hat sich des Themas angenommen und dazu in ihrem im Herbst vergangenen Jahres veröffentlichten Bericht Bemerkenswertes gesagt. Eine konkrete Alternative gar zu dem bisher von allen drei Parteien favorisierten Modell einer Teilhaberente entwickelten Wissenschaftler der Universitäten Frankfurt und Mannheim auf der Grundlage eines umfangreichen Datenmaterials in dem von der Deutschen Forschungsgemeinschaft (DFG) geförderten Sonderforschungsbereich „Mikroanalytische Grundlagen der Gesellschaftspolitik".

Wie soll der Gesetzesauftrag erfüllt werden?

An Vorschlägen fehlt es also nicht. Deren Umsetzung erweist sich freilich weiterhin als äußerst schwierig. Und wenn man bedenkt, welche Auswirkungen die jetzigen Weichenstellungen in 20 bis 30 Jahren haben, dann ist das auch gar nicht verwunderlich. Da mußte etwa das Bundesarbeitsministerium mit der Kabinettsvorlage des 21. Rentenanpassungsgesetzes und des Rentenanpassungsberichts 1981 vor knapp einem Jahr einen recht unsinnig erscheinenden *Gesetzesauftrag* erfüllen: nämlich eine Vorausschätzung der voraussichtlichen finanziellen Entwicklung der Rentenversicherung für die kommenden 15 Jahre auf der Grundlage des geltenden Rechts vornehmen – obwohl spätestens Ende 1984 ja eine voraussichtlich nicht kostenneutrale Neuregelung der Hinterbliebenenversorgung (und in diesem Zusammenhang auch, jedenfalls nach den Versprechungen des Bundeskanzlers in seiner Regierungserklärung, die Anrechnung eines Babyjahres bei der Rentenanwartschaft der Frauen für jedes geborene Kind) vom Gesetzgeber, also vom Deutschen Bundestag, verwirklicht werden muß.
Diese *Hochrechnung* macht eines deutlich: Selbst ohne Realisierung des Babyjahres sieht die Entwicklung der Rentenfinanzen bereits in der zweiten Hälfte der achtzi-

ger Jahre recht düster aus. Das Ministerium legte *drei verschiedene Annahmekombinationen* vor, wobei von 1981 bis 1995 von jährlichen Zuwachsraten der Durchschnittsentgelte von 5,6 und sieben Prozent ausgegangen wurde. Berücksichtigt wurde außerdem ein höherer, ein mittlerer und ein niedrigerer Beschäftigungsstand. Bei jährlichen Zuwachsraten der Durchschnittsentgelte um fünf Prozent und einem mittleren Beschäftigungsstand rechnet das Ministerium 1987 noch mit einer Schwankungsreserve von 1,6 Mrd. DM, doch schon 1988 mit einem Fehlbetrag von 6,4 Mrd. DM, der in den Folgejahren auf Defizite von 16,5; 29,2; 45,1; 64,8; 88,9; 117,9 und 1995 schließlich 153,1 Mrd. DM ansteigen wird. Ob eine solch düstere Prognose tatsächlich noch den Spielraum läßt, familienpolitische Gesichtspunkte (wie die Anrechnung eines Babyjahres) bei der Neuregelung der Hinterbliebenenversorgung zu berücksichtigen, ist jedenfalls offen; verwirklichen ließe sich dies nur bei Erschließung neuer Einnahmequellen. – Doch diese Vorausschätzungen sind recht unsicher. So bedeutet nach den Worten von Bundesarbeitsminister *Herbert Ehrenberg* ein Prozent mehr oder weniger jährliche Lohnsteigerung für das Jahr 1995 eine Veränderung der Schwankungsreserve von plus oder minus 90 Mrd. DM.
Da sich Einnahmen und Ausgaben der Rentenversicherung bis 1995 voraussichtlich auf zehn Billionen DM summieren, würde selbst eine Schwankung des tatsächlichen Ergebnisses um plus oder minus 100 Milliarden DM nur eine statistische Fehlerquote von einem Prozent bedeuten ...

Inzwischen haben auch die *politischen Parteien* ihre Vorstellungen teilweise modifiziert. Einen Alleingang wagte Prof. *Kurt Biedenkopf* schon vor knapp einem Jahr. Sein damals präsentiertes Konzept deutet einen Trend an, der auch bei den internen Diskussionen der Parteien sichtbar wurde: Die Rentenlast wird angesichts des immer ungünstigeren Verhältnisses zwischen Erwerbstätigen und Rentnern immer schwerer tragbar, sofern am bisherigen Beitrags- und Leistungsniveau festgehalten wird. Als erster CDU-Politiker empfahl Biedenkopf eine allen Bundesbürgern von einem bestimmten Lebensjahr an zustehende *Grundrente*, die aus Steuermitteln zu bezahlen wäre; darüber hinaus möchte er der privaten Altersvorsorge ein größeres Gewicht beimessen. Hatten vor der Bundestagswahl von 1980 noch Vertreter aller Parteien lautstark verkündet, daß im Rahmen der 84er Reform auch einige Ungleichbehandlungen zu Lasten der Witwe im Zuge einer generellen Neuordnung der sozialen Sicherung der Frau beseitigt werden sollten, so wurden die Experten seitdem immer kleinlauter. Vorschläge zur Beseitigung einer der am heftigsten kritisierten Schwachstellen der Sozialversicherung, nämlich der *fehlenden Anerkennung von Kindererziehungszeiten*, werden immer seltener. Dies, obwohl sich immer stärker das Bewußtsein durchsetzt, wie wichtig der Nachwuchs für die Versichertengemeinschaft selbst ist.

Zu den Vorbereitungen der 84er Reform gehörte es, daß eine *Sachverständigenkommission* beim Bundesarbeitsministerium eingesetzt wurde, die in einem ausführlichen Gutachten u. a. eine Anrechnung von drei Erziehungsjahren pro Kind nach einem fiktiven Beitragssatz gefordert hatte. Kirchliche Vertreter innerhalb dieser Kommission hatten sich gar für die Anrechnung von mindestens fünf Jahren eingesetzt. Noch deutlicher wurde die oben erwähnte Arbeitsgruppe beim Katholischen Büro in Bonn, die in ihren „Vorschlägen" die *grundsätzliche Gleichbehandlung von Erwerbstätigkeit und Kindererziehung* verlangt.
Offenbar aber haben solche und ähnliche Vorschläge angesichts der schmalen *Finanzierungsbasis* kaum noch Chancen. Angestrebt werden jetzt sozialpolitische Minimallösungen. Um so mehr Beachtung verdient ein Gutachten „zu langfristigen Entwicklungsperspektiven der Rentenversicherung" des mit führenden Wissenschaftlern besetzten Sozialbeirats der Bundesregierung (Vorsitz: Prof. *Meinhold*, Heidelberg). Darin wurde empfohlen, „die Diskussion um die soziale Sicherung der Frau noch einmal wieder auf alle zur Diskussion stehenden ernsthaften Alternativen auszudehnen und auch unter dem Gesichtspunkt der Kostenneutralität zu überdenken". Die Wissenschaftler selbst befürworten eine Teilhaberente mit der Möglichkeit, die Rente der Frau durch eine Gutschrift von drei bis fünf Beitragsjahren je Kind aufzubessern. Einbußen bei der beitragsbezogenen Rente halten die Mitglieder des Sozialbeirats dabei für verfassungsrechtlich vertretbar.

Ist das Teilhabemodell noch realistisch?

Auch die bereits erwähnte Transfer-Enquete-Kommission machte zum Thema Altersversorgung teils recht unpopuläre Vorschläge. Die Kommission hatte die Aufgabe, die Auswirkungen staatlicher Einkommensübertragungen im Verhältnis zu Steuern und Abgaben zu überprüfen. „Transferzahlungen" sind dabei auf der einen Seite alle Steuern und Sozialabgaben, auf der anderen Seite sämtliche staatlichen Leistungen, die dem Bürger zufließen. Angesichts der schwerwiegenden *Unterschiede zwischen der Rentenversicherung und der Versorgung im öffentlichen Dienst* empfahl die Kommission, die Steigerung der Dienstbezüge der Beamten künftig knapper zu bemessen bzw. die Angestellten des öffentlichen Dienstes wieder wenigstens teilweise an den Aufwendungen für die Zusatzversorgung zu beteiligen, um so die wachsende Bevorzugung des öffentlichen Dienstes zu stoppen. Damit die Beiträge zur Rentenversicherung nicht zu gewaltig steigen, soll bei den Renten zu einer „modifizierten Nettoanpassung" übergegangen werden. Empfohlen wird dabei, die Renten parallel zum Lebenshaltungs-Niveau der Erwerbstätigen steigen zu lassen. Die Kommission warnt ausdrücklich vor einer Rentenreform, bei der beide Ehepartner an der Rente des anderen teilhaben und die eigene Rente dabei 100prozentig erhalten bleibt. Nach Ansicht

der Kommission wäre den Frauen mit geringen Renten besser geholfen, wenn Kindererziehungsjahre berücksichtigt würden.

Auch die eingangs angesprochenen Wissenschaftler der Universitäten Frankfurt und Mannheim plädieren für eine familienfreundlichere Lösung. Diesen ging es bei ihrer Arbeit in erster Linie um eine Untersuchung der inzwischen entwickelten Modelle, nach denen die vom Bundesverfassungsgericht bis Ende 1984 geforderte *Gleichstellung von Mann und Frau* verwirklicht werden soll. Eine von der Bundesregierung eingesetzte Sachverständigenkommission hatte sich bekanntlich für das *Grundmodell der Teilhaberente* entschieden, für die drei unterschiedliche Varianten vorgeschlagen wurden. Die von den Parteien favorisierte Form sieht vor, daß im Hinterbliebenenfall die gesamten Rentenansprüche – also auch aus Zeiten vor der Ehe – beider Partner addiert werden und der Überlebende 70 Prozent des Gesamtanspruchs als Rente erhält. Ist der eigene Anspruch höher als die 70 Prozent der Teilhabe, so erhält der Hinterbliebene weiterhin seine eigene Rente (100-Prozent-Garantie). Nach den von den Frankfurter und Mannheimer Wissenschaftlern durchgeführten Berechnungen (insgesamt wurde das Schicksal von 20 000 Haushalten über 70 Jahre hinweg berechnet, wobei für jede in diesem Haushalt lebende Person etwa 260 Variablen benutzt wurden) würde die Verwirklichung dieses Modells den zur dauerhaften Erhaltung des Rentenniveaus notwendigen Beitragssatz ähnlich ansteigen lassen wie das geltende Recht, nämlich von jetzt 18 auf 33 Prozent im Jahr 2035.

Ein „Voll Eigenständiges System der sozialen Sicherung"

Ein weiteres negatives Ergebnis dieser Berechnungen: Die schon heute zu beobachtenden *Versorgungslücken* gerade bei alleinlebenden Witwen würden durch die Teilhabemodelle in geringerem Maße abgebaut, als man bisher gedacht hat. Es blieben erhebliche Versorgungslücken bestehen, die es unabdingbar machen würden, die Teilhabesysteme durch Mindestsicherungssysteme zu ergänzen. „Außerdem wird auch die Diskriminierung der Frau, die Kinder erzogen hat, anstatt erwerbstätig zu sein, nur teilweise beseitigt", sagte der Frankfurter Sozialwissenschaftler und Präsident des Deutschen Instituts für Wirtschaftsforschung Berlin, Prof. *Hans-Jürgen Krupp,* bei der Vorstellung der umfangreichen Analyse Ende vergangenen Jahres in Bonn. Und er ergänzte: „Dies ist aber gerade angesichts der rückläufigen Geburtenentwicklung sehr bedenklich, denn letztlich wird die Stabilität der Rentenversicherung im Generationenvertrag nur durch Kindererziehung gesichert."

Krupp teilte damit wie auch die anderen hier erwähnten Wissenschaftler und Kommissionen die Bedenken der beiden Kirchen. Doch die Frankfurter und Mannheimer Wissenschaftler blieben nicht bei einer Analyse stehen, sondern machten zugleich einen neuen Vorschlag für ein *„Voll Eigenständiges System" der sozialen Sicherung der Frau,* das den Vorstellungen der Kirchen sicher näher kommt als die Konzepte der Parteien. Sie lieferten für ihr Modell zugleich den Nachweis, daß es möglich ist, eine beitragsorientierte Mindestsicherung und eine ausreichende Berücksichtigung der Aufgabe der Kindererziehung im Rentensystem zu gewährleisten und trotzdem mit einem Beitragssatz auszukommen, der etwas niedriger als derjenige der Teilhabesysteme ist und zugleich auch zur langfristigen Stabilisierung des sozialen Altersicherungssystems beiträgt. Dies kann nach dem Modell der Wissenschaftler allerdings nur dadurch erreicht werden, daß man den Umfang der sozialen Sicherung bei gutverdienenden Ehepaaren mit zwei Verdienern absenkt. Mit anderen Worten: Es soll innerhalb des Sozialsystems keine Überversorgung mehr geben.

Der Vorschlag eines Voll Eigenständigen Systems geht im Gegensatz zum Teilhabeansatz davon aus, daß die Hinterbliebenenversorgung für erwachsene Personen beseitigt und durch eigene Ansprüche ersetzt wird. Zentrale Idee des Konzepts ist es, für jedermann, insbesondere für Frauen, geschlossene Versicherungsverläufe sicherzustellen. Indem auch nicht erwerbstätige Ehegatten in die Versicherungspflicht einbezogen werden, soll erreicht werden, daß während aller Phasen des „aktiven" Lebens Versorgungsansprüche entstehen. Hinzu kommen als weitere konstituierende Elemente eine beitragsfundierte Mindestsicherung für alle Versicherten sowie eine an der individuellen Leistungsfähigkeit orientierte Gestaltung der Versicherungsbeiträge. Da in diesem System einerseits die Hinterbliebenenrenten entfallen, andererseits eine größere Zahl von Personen Beiträge zahlt, wird der auf die Person bezogene Beitrag gesenkt. Für Haushalte mit zwei Verdienern, die bisher zweimal den vollen Beitragssatz zahlen, ergibt sich dabei eine Reduzierung der Beiträge, allerdings auch eine Reduzierung der späteren Ansprüche. Haushalte mit einem Einkommensbezieher müßten mit höheren Beiträgen rechnen, die allerdings im Rahmen des Verkraftbaren liegen. Durch ein laufendes Splitting der Ansprüche würde sichergestellt, daß Mann und Frau während der Ehe gleich hohe Ansprüche ansammeln – unabhängig davon, wie die Aufgaben innerhalb der Ehe verteilt sind. Die Bezieher niedrigerer Einkommen werden zu Lasten der Bezieher höherer Einkommen begünstigt. Auch die Begünstigung infolge der Kinderanrechnung ist im Voll Eigenständigen System größer als in den Teilhabevarianten. Sie führt allerdings – im Gegensatz zu den Teilhabevarianten – nicht zu einer höheren Rente, sondern zu einer Entlastung der Haushalte bei den Beitragszahlungen während der ohnehin angespannten Phase der Kindererziehung.

Während die Rentenausgaben bei der bisher politisch am meisten favorisierten Form der Teilhaberente um etwa zwei bis drei Prozent steigen, vermindern sich beim Voll Eigenständigen System die Rentenausgaben gegenüber

geltendem Recht um drei Prozent. Allerdings gäbe es bei Einführung dieses Systems eine längere Übergangszeit; die Belastungen wären in den ersten Jahrzehnten auch höher als bei allen anderen Alternativen, da die dauerhafte Belastungsminderung sich erst nach etwa vier Jahrzehnten durchsetzen würde. Im ganzen würde damit also eine Verstetigung des demographisch bedingten Belastungsanstiegs und nach der Jahrtausendwende, wenn sich das Verhältnis zwischen Erwerbstätigen und Rentnern weiter zugunsten der Rentner verschiebt, sogar eine gewisse Entlastung erreicht.

Wurde die Familie bisher an den Rand gedrückt?

Als vorläufiges Fazit bleibt: Alle Wissenschaftler und Expertenkommissionen die sich bisher zu Wort gemeldet haben, plädieren für familienstärkende Alternativen gerade auch bei der anstehenden Reform der Hinterbliebenenversorgung und der Rentenversicherung. Die beiden Kirchen können sich also mit ihren Voten durchaus bestätigt fühlen.

Gleichwohl hat viele Sozialpolitiker die Entschiedenheit überrascht, mit der jetzt auch die Rentenkommission des Rats der EKD in ihrer Denkschrift, wie im Herbst 1980 bereits die katholische Kirche, bei der anstehenden Reform eine Stärkung der Familie fordert. „Mit der Pflege der Kinder und ihrer verantwortungsbewußten Erziehung erbringt die Familie eine Solidarleistung, die einen wesentlichen Beitrag zum Fortbestand des Generationenvertrages darstellt", betont *Walter Hammer,* Präsident der Kirchenkanzlei der EKD, im Vorwort. Und in dem Papier wird befürchtet, „daß die gegebene und sich eher noch verschärfende Enge des Finanzspielraumes die politischen Entscheidungsträger zu Lösungen veranlassen wird, die die tragende Rolle der Familie nicht angemessen berücksichtigen". Insbesondere sei zu erwarten, daß die „dringend gebotene Anerkennung der Pflege und Erziehung von Kindern bei der Rentenberechnung und -bemessung anderen – vorgeblich bedeutsameren – Vergünstigungen geopfert wird". Dazu dürfte die Kirche nicht schweigen. „Sie muß nach Kräften gegen die Tendenz, die Familie in unserem sozialen Leistungssystem immer weiter an den Rand zu drücken, ankämpfen. Werden bei der Rentenreform '84 die Weichen in dieser Hinsicht falsch gestellt, wird ein wichtiger Bestandteil des familienpolitischen Terrains auf Dauer verloren sein."

Die *zentralen Forderungen,* die die evangelische Kirche „aus ihrem sozialethischen Grundverständnis" an eine Weiterentwicklung der Rentenversicherung stellt, sind: Durchsetzung der Gleichbehandlung von Mann und Frau im Rentenrecht; Ehe- und Familienfreundlichkeit; angemessene Anerkennung von Pflege- und Erziehungszeiten der Eltern für ihre Kinder.
Liebe, Zuwendung, Fürsorge und Erziehungsleistung innerhalb der Familie kommen, so heißt es in der Denkschrift weiter, nicht nur der Gesellschaft zugute, tragen die nachwachsende Generation und die jeweils ältere Generation, sondern haben Anteil an einem unabdingbaren Beitrag zum Bestand der Gemeinschaft. Die Erziehung der Kinder und die Fürsorge im Familienbereich seien nicht einfach nur private Leistungen neben und unabhängig von der Gesamterziehung und der Gesamtversorgung innerhalb der Gesellschaft. „In den Kinderfamilien wird de facto, solange die Leistungen der Rentenversicherung im Umlageverfahren aufgebracht werden, ein unabdingbarer, unersetzbarer, geldwerter Beitrag zum Generationenvertrag geleistet, der bei der Bemessung der Renten entsprechend zu berücksichtigen ist. Dies gründet auf der Bereitschaft der erwerbstätigen Generation, mit ihren Beiträgen die Renten der aus dem Erwerbsleben ausgeschiedenen Generation zu finanzieren, im Vertrauen darauf, daß die noch nicht erwerbstätige Generation bereit und fähig ist, später ihre Renten zu finanzieren (Generationenvertrag)."

Ungleichgewichte im geltenden Recht abbauen

Es werden dann die *Ungleichgewichte im geltenden Recht* dargestellt. Dazu gehört etwa, daß eine Witwe, die keine Kinder erzogen hat, die gleiche vom Anspruch des Mannes abgeleitete Rente wie eine Frau erhält, die wegen Kindererziehung auf die Erwerbung eigener Rentenansprüche verzichten mußte. „Die gänzliche Vernachlässigung der Pflege- und Erziehungsleistung der Eltern für ihre Kinder ist sozial ungerecht angesichts der vielen Tatbestände anzurechnender beitragsloser Zeiten (Ersatzzeiten, Ausfallzeiten und Zurechnungszeiten) in der Rentenversicherung. Dies gilt um so mehr, als die Kinder die Voraussetzung für die Erfüllung des Generationenvertrages sind, also ihre Berücksichtigung im Rentenversicherungsrecht nicht allein sozial, sondern funktional (Sicherung der Rentenzahlung in Zukunft) zu begründen ist."
Gefordert wird, „daß mindestens drei Erziehungsjahre, und zwar die ersten drei Lebensjahre je Kind, als fiktive Beitragszeit mit einer Bemessung zu 100 Prozent des Durchschnittseinkommens zugerechnet werden". Die Zurechnung kann dabei nach Meinung der evangelischen Experten nicht davon abhängig gemacht werden, daß eine Erwerbstätigkeit aufgegeben wird. Dadurch würden alleinstehende Erziehende und Teilzeitbeschäftigte unzumutbar benachteiligt werden. Auch in der katholischen Stellungnahme werden dieselben Ansichten vertreten, wenn auch nicht so deutlich ausgedrückt. Dort heißt es etwa, im Mittelpunkt der Neuordnung müsse eine bessere Sicherung des sich der Kindererziehung widmenden Ehegatten, „häufig also der nichterwerbstätigen Mutter", stehen. Es gibt jedoch andere katholische Sozialpolitiker, die eine Gewährung von Kindererziehungszeiten für berufstätige Frauen ablehnen. Gerade in den ersten drei oder fünf Jahren benötige das Kind eine ganztägige Beaufsich-

tigung durch die Mutter, damit „frühkindlicher Deprivation" vorgebeugt werden kann, wenn sie in dieser Zeit dennoch berufstätig sei und die Kinder Pflegeeltern überlasse, belege sie die entsprechende Phase ihres Lebens ja mit Beiträgen aus Berufstätigkeit; man sollte also nur Teilzeitbeschäftigten zusätzliche Anwartschaften bis zur Höhe des Durchschnittsverdienstes anerkennen, sofern sie wegen der Kindererziehung nur stundenweise beschäftigt seien und mit ihrem Lohn deswegen unter dem Durchschnittseinkommen blieben. Damit würden auch die Interessen der Alleinerziehenden ausreichend gewahrt.

In der evangelischen Denkschrift wird auch an die im Inland lebenden ausländischen Eltern gedacht. Für sie käme eine Anrechnung von Erziehungszeiten nur in Betracht, „wenn in der Erziehung ihrer Kinder ebenso ein Beitrag zum Generationenvertrag der deutschen Sozialversicherung zu sehen ist, wie dies in der Regel bei der Erziehung von deutschen Kindern der Fall ist".

Ein neuer Vorschlag: Schaffung von Wahlmöglichkeiten

Die EKD-Rentenkommission pflichtet dem Gedanken der Teilhaberente *im Grundsatz* bei. Danach hat und behält jeder Versicherte seinen auf seiner Beitragsleistung beruhenden Rentenanspruch; die während der Ehe von jedem Partner erworbenen Anwartschaften werden beim Tode eines Partners gleichsam in einen Topf geworfen, und der Überlebende hat Anspruch auf eine daraus und aus seinen eigenen vorehelichen Anwartschaften berechnete Rente, die (häufig) höher sein wird als eine Rente nur aus der eigenen Anwartschaft, (selten) jedoch auch niedriger sein kann. „Die durch die Ehe entstandene Teilhabe an den Rentenanwartschaften des Partners nach dessen Tod kann also zu einem Verheirateten-Zuschlag oder -Abschlag führen. Diese Grundgedanken entsprechen evangelischen Auffassungen im Hinblick auf Ehe und Familie. In vielem sind sie günstiger zu beurteilen als das gegenwärtige Recht." In der Denkschrift der EKD-Rentenkommission wird weiter dafür plädiert, „daß beim Zusammentreffen sehr hoher Anwartschaften die aus Mitteln der Solidargemeinschaft zu zahlenden Zuschläge entsprechend begrenzt werden".

Neu in der bisherigen Rentenreformdiskussion ist der Vorschlag der EKD, bei der Angleichung der Rentenansprüche von Mann und Frau *Wahlmöglichkeiten* anzubieten. Ähnlich wie die Eheleute die Wahl zwischen drei Güterständen haben, sollen sie auch im Hinblick auf ihre Rentenbiographie wählen können zwischen einer Grundregelung im Sinne der Teilhaberente unter Einbeziehung der während der Ehe angefallenen Anwartschaften, einer stärkeren Vergemeinschaftung unter Einbeziehung auch der vorehelichen Anwartschaften sowie einer Art „Rententrennung". Mit diesen Vorschlägen unterscheidet sich die Position der evangelischen Denkschrift auch von der des entsprechenden katholischen Papiers, das ansonsten im Prinzip dieselben Forderungen erhebt, allerdings für die Anrechnung von mindestens fünf, möglichst aber sogar sieben Kindererziehungsjahren plädiert.

Der Vorschlag der Wahlmöglichkeit in der EKD-Denkschrift resultiert auch aus einem etwas anderen Eheverständnis der evangelischen Kirche. Das wird dort erkennbar, wo es zur Begründung des Vorschlags heißt: „Wegen der bestehenden *zögernden Einstellung zu einer dauerhaften Bindung,* aber mehr noch wegen vieler denkbarer Fälle, in denen eine Teilhabe an den Rentenansprüchen des Partners nicht gewollt, nicht nötig oder auch sehr unbillig für die Versichertengemeinschaft wäre, muß eine Wahlmöglichkeit der geringeren Vergemeinschaftung ins Auge gefaßt werden. Mit dieser Möglichkeit ist automatisch die 100-Prozent-Garantie der eigenen Rentenanwartschaften verbunden (was ansonsten abgelehnt wird). Weil mit dieser Wahlmöglichkeit im Falle der Eheschließung kein eventuell zukünftiger Eingriff in die Rentenanwartschaften verbunden ist, wird sie häufig sich ehefreundlich auswirken."

Springender Punkt für alle Überlegungen ist die *Finanzierung.* Hier haben weder die evangelische noch die katholische Kirche bis ins einzelne durchdachte Deckungsvorschläge gemacht. Beide sahen dies auch nicht als ihre Aufgabe an. Die EKD-Rentenkommission plädiert in ihrer Denkschrift für eine Kostenneutralität der anstehenden Reform, wenn möglich sogar für eine Entlastung der Beitragszahler. „Gleichzeitig muß sie jedoch darauf hinweisen, daß heute beileibe nicht alle Rentenleistungen durch Beitragsleistungen der Versicherten gedeckt und legitimiert sind. Es gilt, diese beitragsfreien Leistungen kritisch zu durchforsten und Raum für die besonders wichtige Berücksichtigung von Erziehungszeiten zu schaffen." Gefragt wird nach der sozialethischen Legitimation einer Reihe anderer Leistungen. Die Rentenkommission nennt dabei folgende Bereiche: Tatbestände einer Überversorgung, Mißbräuche von Leistungen, bruttolohnbezogene Rente, faktische Steuerfreiheit von Renten, Berufsunfähigkeitsrenten, Prozentsatz der Teilhaberente, flexible Altersgrenze.

Beitragsfreie Leistungen durchforsten?

Daß die Denkschrift der Rentenkommission des Rats der EKD stimmt in den Kernaussagen weitgehend mit der im September 1980 veröffentlichten Stellungnahme der katholischen Arbeitsgruppe „soziale Sicherung der Frau" wurde schon eingangs gesagt. Daß die Denkschrift auf katholischer Seite eine sehr positive Aufnahme finden würde, war zu erwarten. So hieß es denn auch in einer ersten Stellungnahme des Geschäftsführers dieser Arbeitsgruppe, Rechtsanwalt *Leopold Turowski:* „Mit diesen Aussagen wagt die evangelische Kirche einen mutigen Schritt nach vorn in der gegenwärtig unter dem Druck der Finanzmisere sich immer mehr auf das Notwendigste verengenden Bemühungen um die vom Bundesverfassungsgericht geforderte Rentenreform." *Hans Lipp*

Artistische Lust am Bösen?

Zu einer Theatertagung in der Katholischen Akademie in Bayern

Am 23. und 24. Januar 1982 fand im Münchner Kardinal-Wendel-Haus eine stark besuchte Wochenendtagung statt, die sich mit der „Darstellung des Negativen im Theater" befaßte und von Theologen (Rudolf Mosis, Johannes Gründel, Gerd Haeffner, Klaus Kienzler), Theaterleuten (Ernst Wendt, Hans-Reinhard Müller), Theaterkritikern (Sibylle Wirsing, Karena Niehoff) und einem Germanisten (Wolfgang Frühwald) unter Einbezug eines sehr engagierten Publikums – darunter Staatsintendant August Everding – diskutiert wurde. Das präzis formulierte Thema zielte von vornherein auf das Theater als Darstellung und Praxis, also nicht auf Theorie. Das Phänomen des Negativen wurde durch den – zwar mit Fragezeichen versehenen – Untertitel „Lust am Bösen" nochmals präzisiert. Damit wurden die Begriffe „Negativ" und „Böses " allerdings fast bis zur Synonymität nivelliert. Solche, aus theologischer Sicht verständliche Reduktion des Negativen auf das Böse mußte notwendigerweise zur Konzentration auf die Frage von Theater und Ethik führen und das Problem der Darstellung etwa des Häßlichen oder Falschen in Unterscheidung vom Schönen oder Wahren als einer legitimen oder gar notwendigen Aufgabe des Theaters in den Hintergrund drängen.

Die *ethische* Perspektivierung der Fragestellung, wodurch die *ästhetische* allzusehr aus dem Blick geriet, wurde in ihrer recht pragmatischen Funktionalisierung durch den hedonistischen Aspekt nochmals verstärkt mit einem in der Einladung abgedruckten Zitat aus der Rede von Papst Johannes Paul II., die er am 19. November 1980 vor Künstlern und Publizisten in München gehalten hatte. Das Böse wurde dort begriffen als eine gerade in unserem Jahrhundert massiv anzutreffende Realität, gegen deren Darstellung „auch im Namen des christlichen Glaubens und der Kirche an sich nichts einzuwenden" sei, denn, so der Papst: „Ohne die Realität des Bösen ist auch die Realität des Guten, der Erlösung, der Gnade, des Heiles nicht zu ermessen."
Die Koexistenz des Bösen mit dem Guten als dessen Kontrastfolge wäre demnach also auch theologisch zu begreifen als eine Instrumentalisierung und Funktionalisierung des Bösen, das dort seine Grenzen erreicht, wo es sich absolut setzt und „zum Genuß am Bösen, zur Freude an der Zerstörung und am Untergang", „zum Zynismus und zur Menschenverachtung" führt.

Die so von höchster Stelle vorgezeichnete Dominanz des Theologischen, die von den Veranstaltern der Tagung wohl auch beabsichtigt war, wurde vor allem am ersten Tag zum zentralen Thema der Referate.

Das AT und die moralische Anstalt Schillers

Der Alttestamentler *Rudolf Mosis* (Universität Eichstätt), der die Tagung als Fortführung des durch den Papst angeregten Dialogs verstand, zeigte mit Blick auf das heutige Theater die sowohl notwendigen wie fundamentalen Bilder des Bösen im Kontext der Kain- und Abel-Geschichte sowie des Buches Ijob und deutete die Koexistenz von Gut und Böse im AT als Bild und Gegenbild, konfiguriert in der Negativität des Menschen und in der Positivität Gottes. Doch während das AT nicht zulasse, daß sich der Mensch in seiner Negativität einrichtet, unterscheide sich die alttestamentliche Darstellung des Bösen wesentlich von der moralischen Anstalt Schillers sowie vom schnellen Moralismus und vom naiv aufklärerischen Optimismus Brechts, wie er etwa im „Kaukasischen Kreidekreis" zutage trete. Der Dramatiker Ionesco sowie die Lyriker Heinrich Heine und Nelly Sachs stünden – so Mosis – da schon näher am AT, denn deren Werke seien deutbar „als verkappter Notschrei der Welt", der sich letztlich vom Glauben getragen weiß.
Johannes Gründel, Ordinarius für Moraltheologie an der Universität München, versuchte eine Deutung des Bösen, verstanden als sittliches Übel, aus der Perspektive der theologischen Ethik, indem er den Paradigmawechsel in den Deutungsversuchen der Phänomenologie des Bösen und dessen Darstellung schilderte. Die ontologisch-metaphysische Deutung des Bösen durch *Augustinus,* wonach das Gute des Bösen nicht bedürfe und dieses als positiv gesetzte Antithese zum Guten, nämlich als das Nein, zu verstehen sei, werde abgelöst durch den integralen Deutungsversuch *Luthers* – Gott als Herr auch des Bösen! –, der sich sowohl mit der heilsgeschichtlich-eschatologischen Sicht der „felix culpa" wie auch mit Claudels „Seidenem Schuh" vertrage. Der ausschließende Gegensatz von Gut und Böse, sowohl ontologisch-metaphysisch wie theologisch-heilsgeschichtlich fundiert, sei dagegen in der Wirklichkeit aufgehoben. Die bis zur Ununterscheidbarkeit verschlungene „Verleiblichung" des Bösen mit dem Guten stelle deshalb jede eindimensionale Darstellung des Bösen in Frage und fordere – auch und vor allem von der Kunst – Gestaltungsweisen des Bösen, die sowohl dem kontradiktorischen Gegensatz als auch der inneren Verwobenheit von Gut und Böse in der Wirklichkeit unseres Lebens gerecht würden. Aufgrund solcher Differenzierung war es dann Gründel möglich, aus der Sicht der Verantwortungsethik vier verschiedene Wirkungen von Darstellungsweisen des Bösen zu akzeptieren, die er als (a)

Ventilfunktion, (b) Verdrängungsfunktion, (c) Verstärkerfunktion und (d) kathartische Funktion beschrieb.
Mit solchen Differenzierungen war zweifellos ein Niveau erreicht, auf dem sich die Diskussion der Problematik von Ethik und Theaterästhetik bzw. Literaturästhetik insgesamt fortbewegen müßte, wenn der aufgenommene Dialog zwischen den Künsten und der Theologie nicht scheitern soll. Denn genau diese Fragen werden seit Jahren von der Literaturästhetik eingehend diskutiert. Nach *Roman Ingarden,* der im Kontext seiner Poetik „Das literarische Kunstwerk" ([4]1972) vier wesentliche Funktionen der Sprache im Theaterschauspiel unterscheidet, und nach *Jan Mukařovský,* der seit 1929 bis 1970 kontinuierlich seine funktionale Theorie des Ästhetischen und dessen Wirksamkeit ausbaute und wie Ingarden in Relation zu einer funktionalen Theorie des Wertes und der Wertung stellte, war es in jüngster Zeit vor allem *Hans Robert Jauß,* der mit seinen Versuchen „Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik" (1977) sehr detailliert die Funktionen des Ästhetischen als Interaktionsmuster beschreibt und sie zugleich als verschieden geprägte Identifikationsmuster mit dem Helden versteht, nämlich als assoziative, admirative, sympathetische, kathartische und ironische Identifikation.

Darstellung des Bösen als sittlicher Zweck

Daß im Verlauf der Tagung keiner der drei genannten Namen zitiert wurde, obgleich Jauß schon 1968 einen so grundlegenden Band wie „Die nicht mehr schönen Künste" herausgebracht und an einem weiteren Band „Positionen der Negativität" (1975) mitgearbeitet hat, ist bezeichnend für das sichtbar gewordene Defizit. Denn die Geschmacksfrage bzw. Wertungsproblematik ist nicht zu trennen, wie jedoch mehrfach vernommen, von der Frage nach der Vereinbarkeit von Ethik und Theater- bzw. Literaturästhetik, aber ebensowenig von jenem Normenwandel – und damit ist nicht Wertewandel gemeint! –, wie er sowohl in den Künsten und vor allem im Theater, aber auch in der theologischen Ethik und Theologie insgesamt sichtbar wird. Nur am Rande, etwa durch Everding, und gleichsam zum Schluß, durch das Votum Haeffners, kamen wirkungs- und rezeptionsästhetische Probleme in den Blick, die sich als äußerst diskussionswürdig herausstellten.
Es war jedoch eine gute Idee, der Theorie der Wissenschaften gleichsam die Praxis der Kunst gegenüberzustellen, indem – eingebettet in die theologischen Referate und vorgeschaltet dem germanistischen Vortrag – das Team der Münchner Kammerspiele *(Barbara Freier, Doris Schade, Otto Kurth, Hans-Reinhard Müller* und *Ernst Wendt)* Texte rezitierte, die für die Negativität des Theaters – so Müller – bezeichnend seien und von der Moderne rückführend Entwicklungslinien sichtbar machten. Dem Monolog des Franz Moor (I, 1) folgte der Dialog zwischen Pastor Moser und Franz (V, 1) aus Schillers „Die Räuber", weiter der Tötungsmonolog aus Hans Henny Jahnns „Medea", die W. Emrich einmal als kongeniale Neuformung strengster antiker Tragödienform bezeichnete, und der Monolog der Solange aus Genets „Die Zofen" sowie zwei Monologe aus „Die Hamletmaschine" von Heiner Müller, nämlich den Hamletdarsteller und Ophelia/Elektra. An den zitierten Beispielen wurde der Wandel der Inhalte wie der Darstellungsweisen überaus sprechend deutlich. Erst im Kontext einer so von kontinuierlichem Normenwandel geprägten Tradition dürfte die für viele befremdende Dialektik von Form und Inhalt des Theaters der Gegenwart verständlich werden, auch bis zu dem möglicherweise nachvollziehbaren Eingeständnis des Hamlet: „mein Drama hat nicht stattgefunden", aus welchen Gründen auch immer.
Anknüpfend an Textrezitation, an die Theologenreferate und die zitierte Papstansprache, die durch Textauszüge aus der Ansprache über das Theater von Pius XII. am 21. August 1948 ergänzt wurde, entwickelte Prof. *Wolfgang Frühwald* (Universität München) seinen Durchblick, den er mit Schillers Uraufführung der „Räuber" (1782) beginnen ließ. Aus dem morastigen Zirkel der menschlichen Bestimmung, wie sie in der nihilistischen Lebensphilosophie des Franz Moor sichtbar werde, erhebe sich die großartige Darstellung des Bösen zu einem sittlichen Zweck, um mit Hilfe der Kategorialität des Interessanten den Indifferentismus einer alles verstehenden Toleranz dramatisch aufzubrechen: die in die Intrigen des Lasters verwickelte Tugend. Darstellung des Bösen als Laster ziele bei Schiller letztlich auf die Evokation leidenschaftlicher Tugend. Schillers Antiposition zum tintenklecksenden Säculum werde fortgeführt von August Wilhelm Schlegel in der Kultivierung der Leidenschaft und seiner Philisterschelte anläßlich des preußischen Hurenindults bis hin zur romantisch überspitzten ästhetischen Rechtfertigung des moralisch Bösen. Das zur Lebensmaxime erhobene Postulat der *Autonomieästhetik* habe über die Mißachtung des Schicklichen (prepon) so allmählich zu jener geheimen Lust am Bösen geführt, die über Nietzsche und Dostojewski bis zu Frank Wedekind sich fortpflanzte und die „Feier der Mysterien des Bösen" sowie den Satanismus begründete. Die schon von *Walter Rehm* als Konfiguration des ästhetisch kultivierten und genossenen Bösen entdeckte Gestalt des Jean Paulschen Roquairol aus dem „Titan" stellte so Frühwald in eine Reihe neben Brechts Baal und Thomas Manns Gustav von Aschenbach, gefolgt von vielen Gestalten aus den Dramen von Hofmannsthal, Schnitzler, Hórvath, Frisch und Botho Strauß.
In Rehms „Metaphysik des Lasters" und Hans Sedlmayrs „Säkularisation der Hölle" fand Frühwald griffige Bezeichnungen für jenen Prozeß, der in Baudelaires „Diabolisierung der Welt- und Menschenbezüge" seinen Höhepunkt gewonnen habe. Aus solchen Einsichten heraus formulierte Frühwald seine *zentrale These:* „Das Theater ist (...) nicht aus Bosheit, nicht aus Überlegung und nicht aus dem Willen seiner Mitglieder, sondern aus der Notwendigkeit seiner Existenz geneigt, das Mysterium des

Bösen zu kultivieren, die Affinität zum Untergang herzustellen, ja großes Theater wird aus den Bedingungen der Schauspielerexistenz die artistische Lust am Bösen fühlbar machen, weil die Roquairol-Existenz, die alles zuerst in Traum und Phantasie durchlebt, die Vollendung des Schauspielerhaften als Existenzform bedeutet."
Seine These versuchte Frühwald zu verifizieren an der theatralen Metaphorik von Büchners „Dantons Tod", in dem die „Ästhetik und Rhetorik des Mordes (...) der Ästhetik und Theatralik des Sterbens" entspreche: „In dieser allumfassenden tödlichen Ästhetik flüchtet sich die Liebe in den Wahnsinn, das Wort der Liebe in die politische Parole, um die Perversion zu vollenden." Für Frühwald gewinnt die Büchnersche Position in den andorranischen Gestalten von Frisch ihre weiteren Konfigurationen bis hin zur „Theaterparabolik des ‚Jedermannspieles'" und zur Allegorik der sieben Todsünden, getragen von einer letzten Sinnschicht des Textes: „einer Kierkegaardadaption ohne Reue und ohne Glauben", in der „die Hölle nicht säkularisiert ist, sondern demokratisiert und psychologisiert". Über die Hórvathsche Variation der Roquairol-Thematik in Don Juan und Julius Caesar sei der „ästhetische typus melancholicus" weit ins 20. Jahrhundert gelangt und habe so auch die dramatische Gestaltung des Bösen entscheidend mitgeprägt, weil der Dichter als poietés sich stets in Konkurrenz zum Schöpfergott wähnte: „So ist die Gestaltung des ästhetisch Bösen, die Rolle des reflektierten Don Juan und selbst die des wißbegierigen Mörders nur eine der Bewußtseinsrollen des Dichters, die er ganz beherrschen muß, wenn er sie glaubhaft und wahrscheinlich darstellen möchte; ohne den Genuß am Bösen also keine große Literatur! Ihm zu widerstehen und in der Form zu überwinden ist Größe und Gefahr der Kunst zugleich."

Theater „in ganz normaler Leiblichkeit"

Das anspruchsvoll konzentrierte Programm erlaubte es leider nicht, die zentralen Thesen Frühwalds kritisch zu diskutieren, etwa unter dem Aspekt der *existenznotwendigen Funktion des Theaters,* einerseits das „Mysterium des Bösen" kultivieren und anderseits es „glaubhaft und wahrscheinlich" darstellen zu müssen. Gerade vor dem Hintergrund der von Käte Hamburger (1979) diskutierten Aporie des Begriffs „ästhetische Wahrheit" wäre eine Fortführung dieser Debatte um so dringlicher gewesen, weil Wahrheit als eine Kategorie der Realität offensichtlich immer noch mißbraucht wird als ästhetische Kategorie, wie auch umgekehrt. Erst Wendts Referat, um das vorwegzunehmen, ist es gelungen, überzeugend darzulegen, wie Theater als Fiktion Wahrheit bzw. das Böse hervorbringt und womit bzw. wodurch es sie macht, d. h., wie das Böse als Lebenswahrheit sich als solches theaterästhetisch manifestiert.
In diese Richtung zielte das Referat der Berliner Theaterkritikerin *Sibylle Wirsing,* die die „Unlust der Theater, das Arge zu zeigen", anstößig fand und forderte, „die Dramaturgie der determinierten Abläufe" (Walter Hinck) zu durchbrechen. Sie wünschte sich Odoardos Dolchstoß in Lessings „Emilia Galotti" „lebensecht und mordgerecht" inszeniert, Schillers Bürgermädchen aus „Kabale und Liebe" als Gegenbild „einer kraftlosen Schatten-Luise", Gloucester aus Shakespeares „Richard III." als einen bedauernswerten Menschen und Richard selbst „sogar mit einer ganz normalen Leiblichkeit auf die Bühne" gestellt zu sehen. Selbst für Goethes „Iphigenie" – „das klassische Barbaren-Bändigungs-Drama der deutschen Literatur" – postulierte Wirsing eine glaubwürdige Darstellung, allerdings nicht als Entlarvung und Zersetzung, sondern als *Trauerarbeit* wie in Neuenfels' Berliner Inszenierung. Diese vermögen eine Wirklichkeit auf der Bühne zu schaffen, „die es dem Bösen nicht mehr erlaubt, sich hinter dem erhabenen Wortlaut zu verbergen", denn: „So böse muß die Kunst wohl sein dürfen, daß sie uns die Illusion nimmt, wir können zugleich erwachsen werden und unseren Kinderglauben bewahren." Die zahlreich von Wirsing angeführten dramatischen (Botho Strauß) sowie epischen (Peter Handke) und lyrischen Beispiele (Thomas Brasch) kreisten so um die zentrale Frage, „ob die Kunst, die andauernd mit den schlimmsten Vorgängen befaßt ist, von ihnen doch schließlich auch eingefärbt wird". Noch am Beispiel der „Denunziationskunst" als einer „Kunst ohne die mindeste Leutseligkeit" erweise sich letztlich „die schier unüberwindbare Schwierigkeit der Kunst, nicht nur glaubwürdig, sondern auch unabweisbar böse zu sein".
Das Publikum bedrängte nach diesem Referat allerdings andere Fragen: „Wer oder was ist das Publikum? Wer entscheidet das? Wer entscheidet über Fälschungen der Kunst im Theater? Gilt nicht der Akt der Selbstbefriedigung als Prinzip der Bühne?" Das Phänomen der erdrükkenden, bis zur Unerträglichkeit gesteigerten Anhäufung des Negativen im Theater wie auch die Frage nach den interpretatorischen Freiheiten im Umgang mit Dramentexten beherrschten über weite Strecken die Diskussion. Die dabei versäumte Unterscheidung zwischen Textsinn als den gesprochenen Sprachgebilden und Textbedeutung als den rezipierten Sprachbedeutungen hätte sicherlich zur Klärung der Fragen wesentlich beigetragen.

Der Künstler als Archäologe und Spurensicherer

Kenner der Münchner Theaterszenerie dürften wohl die größten Erwartungen an die Vorträge der am selben Haus (Kammerspiele) arbeitenden Theatermänner *Ernst Wendt* (Chefdramaturg und Regisseur) sowie *Hans-Reinhard Müller* (Intendant) geknüpft haben, zumal beide bereits im Titel ihrer Referate zentrale Fragen anpeilten. Müller bestätigte mit seinen Ausführungen durchaus die bei Shakespeare (Theater als Spiegel und abgekürzte Chronik der Zeit) und Brecht (Die Wahrheit ist konkret) verbürgte *Widerspiegelungskonzeption.* Seine griffige Defini-

tion der Wahrheit im Theater als „Darstellung, die der Wirklichkeit entspricht", blieb zwar eine nähere Erklärung der Qualität dieser Wirklichkeit wie auch der Entsprechungsqualität schuldig, erlaubte ihm jedoch mit Hilfe der Normabweichungskonstruktion das Böse des Theaters zu erklären: für viele sei es böse, weil es nicht mehr so sei, wie es war. Hieraus ließ sich bequem die weitere These eines nicht nur gesellschaftlich bestimmten, sondern auch elitären Theaters rechtfertigen, das zwar Teil der Geschichte und Spiegel der Zeit sei, jedoch – obgleich öffentlicher Ort – nicht für den Geschmack und das Gewissen aller bestimmt. Letzte Instanz seien Geschmack und Gewissen der Theaterleute selbst, die als heutige Menschen ihre eigene Auffassung in die Texte der Klassik und Antike hineinlegten und so jegliche Forderung nach festen Regeln der Aufführung entbehrlich machten. Alexander Herzens Aphorismus: „Wir sind nicht die Ärzte, wir sind der Schmerz" konnte so bescheiden-bequem Müllers Widerspiegelungskonzeption abrunden, die nicht weit entfernt schien von der Instrumentalisierungsthese Wirsings: Kunst sei ein Instrument, „mit dem man etwas bewirken kann oder das mit sich machen läßt, was die anderen wollen".

Geschichtliches Leben und gesellschaftliche Realität waren auch für *Ernst Wendts* Referat (inzwischen in der „Süddeutschen Zeitung" vom 30./31. Januar 1982 abgedruckt unter dem Titel „Erlaubt ist, was sich ziemt oder: Mit dem Theater in die eigenen Eingeweide kriechen") der Hintergrund, vor dem er den dialektischen Prozeß von Gut und Böse zu beschreiben und das Positive aus dem Bewußtsein des Negativen zu verstehen suchte. Hieraus resultierte auch sein theaterpoetisches Credo: Menschen *als ungeklärte Wesen* in all ihrer Widersprüchlichkeit vorzuführen. Verstand Müller sein Theater als Spiegel und abgekürzte Chronik der Zeit, wenn auch nicht im Sinne eines gedankenlosen Realismus, so deutet Wendt sein Theater als „Seismograph jener Tendenzen, die an der Vernichtung des Individuums arbeiten und auch schon recht weit gekommen sind". Doch wenn Müller beim Schmerzausdruck im Sinne seiner Widerspiegelungskonzeption stehenblieb und ihn lediglich als Anfang einer möglichen Umkehr begriff, thematisierte Wendt ausdrücklich die Ambivalenz der Schmerzlust, indem er den Künstler – ob als Schauspieler, Regisseur oder Dramatiker verstanden – gleichermaßen als Chronisten der Trauer wie der Hoffnungen gelten ließ: „Chronist also ist er der *verlorenen* und der *ersehnten* Zeit." Insofern ist er zugleich auch *indirekt* ein Chronist der laufenden Ereignisse.

An dieser Stelle sind wesentliche Unterschiede zwischen Müllers und Wendts Theaterkonzeptionen sichtbar geworden, die sich auch in der Darstellung des Negativen oder gar Bösen auswirken. Nicht Abschilderung, Photographie, Reportage, Information oder Verdoppelung der Wirklichkeit bzw. des allenthalben vorfindbaren Spektakels strebt nach Wendt das Theater an, sondern *Rückgewinnung der Versinnlichung und des Lebendigen* im Kontext eines immer stärker um sich greifenden Abstraktionsprozesses und Siegeszugs der technisch-instrumentellen Vernunft. Auf der Suche nach den gedachten Gedanken der Vergangenheit, den unterdrückten Wünschen und geflüchteten Phantasien heutiger Menschen begreife sich der Künstler deshalb als Archäologe und Spurensicherer, der „vor der Dampfwalze des Realitätsprinzips" zu kapitulieren nicht bereit sei und mit seiner heimlichen Arbeit „die Reste menschlicher Einbildungskraft" zu sichern suche. Wendt transzendierte so die Widerspiegelungskonzeption Müllers, aber auch die Instrumentalisierungstheorie Wirsings, indem er differenzierter darzulegen versuchte, daß die Künste „zunächst einmal gar nichts" widerspiegeln – „außer der Einbildungskraft des Künstlers": „Was dagegen ein anständiger Realist ist, der muß alles selber erfinden. Der findet auch das Böse nicht einfach irgendwo draußen im Lande vor – sondern in sich selbst. *Als die eigene Gefährdung.*" Das Negative oder gar Böse gelangt so nach Wendts Auffassung nicht als Außenwelt auf die Bühne, sondern vermittelt durch die je individuelle Erfahrung des Künstlers, „mit der er *eins* ist und die es außerhalb seiner so gar nicht gibt". Im Sich-selbst-Einbringen und im Sich-selbst-Begegnen des Künstlers, gleichsam ein „Medium der latenten Ängste und Begierden", liege die einzige Chance, Negatives oder gar Böses in Worten, Gesten und Bildern auf der Bühne darzustellen.

Medeas Tötungsmonolog zeige anschaulich, auf welche Weise Hans Henny Jahnn, seine Tötungsphantasie in schöne Metaphern transponierend und so zugleich „eine der interessantesten und gelungensten Neubildungen antiker Tragödienform" (Wilhelm Emrich) repräsentierend, sich selbst zugleich „erlöst" von der möglichen Realisierung solcher Obsessionen, aber so auch dem Zuschauer die Chance einräumt, seine eigenen Begierden, die ihn sonst verschlängen, zu sublimieren und sie abzuarbeiten. Ähnliches leiste Heiner Müllers „Hamletmaschine", „ein Dokument äußerster, erbarmungsloser Negativität", aber ebenso der bewegende „Ausdruck eines höchst persönlichen, eines uns ganz entzogenen Leidens", das dem des Hiob nicht unähnlich sei, obgleich es sich um ein als Prosagedicht konzipiertes Drama handelt, das „die Problematik des *marxistischen* Intellektuellen angesichts der kommunistischen Geschichte in Europa" (G. Schulz/H.-Th. Lehmann) pointiert. Die Sehnsucht nach der Maschinenwerdung des Menschen als Demonstration des Negativen ermöglicht so erst das Positive der Menschwerdung.

Der Subjektivität Faszination und Grenzen

Wendts Ausführungen, vom Publikum mit langem Beifall bedacht, waren wohl der wesentlichste und differenzierteste Tagungsbeitrag. Ihm war es auch gelungen, überzeugend an die Position des Papstes wie auch an die der Theologen anzuknüpfen und den konkreten theaterästhetischen Transfer sprachlich verständlich zu machen. Dennoch stellte sich gerade im Anschluß an seine Überlegungen die Frage, inwieweit seine Position verwandt ist mit

jenem frühen Manifest einer Neuen Subjektivität, das Handke als „Bewohner des Elfenbeinturms" in die Worte faßte: „Es interessiert mich als Autor übrigens gar nicht, die Wirklichkeit zu zeigen oder zu bewältigen, sondern es geht mir darum, *meine* Wirklichkeit zu zeigen." Die Folge eines solchen, offensichtlich auch Wendt nicht ganz unsympathischen *Bekenntnisses zur Subjektivität* dürfte eine schrumpfende Optik sein, die Walter Hinck einmal als *Wechsel von den Schauplätzen der Zeitgeschichte zum intimen Raum* charakterisierte und an Autoren aus dem Umkreis von Martin Sperr zu demonstrieren versuchte. Ohne in den Sperrschen Provinzialismus abzugleiten, schien auch Wendts Theaterkonzeption sich an der begrenzenden Perspektive des intimen Raumes zu orientieren, um so ein intensiveres Sehen zu ermöglichen. Das vom Publikum zu Recht monierte Fehlen des im Tagungsverlauf nahezu restlos ausgesparten politischen Theaters, wie es etwa bei Kroetz und Sperr zu finden ist, zeigte noch einmal, wenn auch aus anderer Sicht, wie sehr das Wendtsche Theater dem der Neuen Subjektivität bzw. Sensibilität etwa eines Botho Strauß oder Thomas Bernhard in seiner Tendenz verwandt war, ohne jedoch der dort anzutreffenden Monomanie von lauter Psychogrammen, verkörpert in den Theaterfiguren, verfallen zu wollen. In kritischer Rückschau auf den Tagungsverlauf ist zu sagen, daß die qualitative Differenz zwischen dem Bösen sowie der Lust daran, wie sie im Theater als Kunst und Spiel zur Aufführung gelangen, um theaterästhetisch erfahrbar und bewertbar zu sein, und dem Bösen sowie der Lust daran, wie sie im Leben als Wirklichkeit anzutreffen sind, nicht klar noch deutlich genug herausgestellt wurde. Dabei ging möglicherweise die wichtige Einsicht verloren, daß auch für den Theaterbesucher die Verpflichtung besteht, zwischen seiner Rolle und Verhaltensweise im Theater einerseits und im Alltagsleben andererseits zu differenzieren und beide Handlungsräume und Bereiche, den der Kunst und den des Lebens, in ihrer Eigengesetzlichkeit zu respektieren, obgleich sich aus jenem für diesen einsichtige und intersubjektiv gültige Konsequenzen ergeben, ohne jedoch den Maßstab des Lebens, z. B. die Prinzipien Glaubhaftigkeit, Wahrscheinlichkeit, Lebensechtheit, zum Maßstab des Theaters bzw. der Kunst zu erklären. Vielleicht wäre es sinnvoller gewesen, sich auf ein konkretes Theaterstück zu beschränken und anstelle der doppelt besetzten Theologen und Theaterleute auch den Autor des Stücks sowie einen Schauspieler, etwa den der zentralen Rolle, und einen Theaterbesucher zu Wort kommen zu lassen, um von deren Absichten, Eindrücken und Problemen etwas zu erfahren. Möglicherweise wäre dann auch die vieldiskutierte Frage nach der angemessenen Textinterpretation sowie der legitimen Aufführungsweise zu klären gewesen, aber auch das zentrale Problem der Lust am Bösen im Theater und im Leben.

Ernst Josef Krzywon

Notizen

Von der schwierigen Kunst des Gesprächs

Zur Enzyklopädischen Bibliothek „Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft"

Seiner Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute stellte das Zweite Vatikanum den Satz voran, Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute seien auch Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Jünger Christi. Fragt man gegenwärtig danach, wie denn eine solche programmatische Kurzformel für das Verhältnis von Glaube und Kirche zu ihrem gesellschaftlichen Lebensraum konkret *eingelöst* werden könne, stößt man vielerorts auf eine beträchtliche Portion *Unsicherheit.* Das hat verschiedene Gründe: Einstmals einleuchtende kirchliche Leitperspektiven wie „Öffnung zur Welt" oder „Aggiornamento" erweisen sich als zwielichtig oder verbraucht, geläufige Frontstellungen wie die zwischen „progressiv" und „konservativ" haben sich vielfach verschoben. Das von zahlreichen Widersprüchlichkeiten gekennzeichnete Profil der Gegenwartsgesellschaft erschwert eine verläßliche Orientierung. Der Stellenwert von Tradition ist weithin umstritten. Damit bleibt die Gewinnung von Identität in Kirche und Gesellschaft eine schwierige Sache. Um so größer wird die Versuchung, in Innerlichkeit oder Aktionismus zu flüchten und sich das mühsame Geschäft der denkerischen Vermittlung zu schenken.

Ein Programm und seine Umsetzung

In dieser Situation müssen sich auf ein Werk wie das 30bändige Kompendium „Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft" (Herder 1980ff), das sich auf neue Weise um Auseinandersetzung zwischen der christlichen Tradition und der modernen Lebenswelt bemüht und das dazu heute notwendige Orientierungswissen vermitteln möchte, beträchtliche Erwartungen richten. Man ist mit

Recht neugierig, ob und wie sich ein solches anspruchsvolles Programm methodisch und inhaltlich realisieren und dem Leser nahebringen läßt.
„Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft" – das ist zunächst nicht viel mehr als ein Schlagwort. Es sagt noch wenig darüber aus, was dabei wie und in welcher Grundperspektive miteinander vermittelt und in ein produktives Gespräch gebracht werden kann. Denn beide Größen sind für sich allein schon *vielschichtig* genug und nicht so einfach auf einen möglichst auch noch handlich-praxisbezogenen Begriff zu bringen. (Allerdings wird mit der Titelformulierung „Christlicher Glaube" zumindest in zweifacher Hinsicht eine Festlegung getroffen: zum einen werden damit konfessionelle Engführungen vermieden, zum anderen verweist die Verschiebung vom ursprünglichen Arbeitstitel „Kirche in Gesellschaft" zur endgültigen Formulierung auf die Erweiterung der Perspektive über die übliche Kirchenzentriertheit hinaus.) Und der Streit um ihr Verhältnis zueinander, der in immer neuen Anläufen und mit sehr unterschiedlichen Antworten seit der Aufklärung geführt wird, ist noch längst nicht ausgestanden. Dazu kommt noch, daß das für eine Konfrontation von Glaubensreflexion und modernem Weltverständnis unerläßliche *interdisziplinäre Gespräch* der Wissenschaften untereinander und mit der Theologie ein mühsames und oft noch zu wenig erprobtes Unterfangen darstellt.

Es ist auf diesem Hintergrund einfacher zu sagen, wie man es nicht machen sollte. Weder genügt die Orientierung am geläufigen Frage-Antwort-Schema, nach dem die vor allem durch die Wissenschaften vermittelten Anfragen zwar als Herausforderung zur Kenntnis genommen werden, aber eigentlich nur, um darauf dann die schon immer gewußte Antwort von Glaube und Theologie geben zu können. Noch kann die moderne Gesellschaft nur das Bewährungsfeld sein, auf dem die feststehenden Erkenntnisse des christlichen Glaubens unter Zuhilfenahme etwa der Human- und Sozialwissenschaften in einem zweiten Schritt appliziert werden.
Aber selbst wenn man der Versuchung zu einseitig-vereinfachenden Lösungen widersteht, bleiben noch genügend Fragen, die sich unausweichlich stellen, will man den Komplex „Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft" in einer redlichen Weise zwischen Buchdeckel bringen. Sie betreffen zum einen den Stellenwert, der den verschiedenen Wissenschaften, nicht zuletzt auch der Philosophie bei einem solchen Unternehmen zukommt: Welche *Disziplinen* müssen berücksichtigt werden, wo liegt jeweils der Bezugspunkt, das gemeinsame Interesse, die das angestrebte Gespräch bzw. die Vermittlung ermöglichen? Zum zweiten geht es um die Auswahl der Themen im einzelnen. Nach welchen *Kriterien* muß verfahren werden, wenn man dem Anspruch, das heute notwendige Orientierungswissen zu vermitteln, gerecht werden will?

Die etwa zehnjährige Vorbereitungs- und Entstehungsgeschichte der „Enzyklopädischen Bibliothek", deren erste Bände 1980 erschienen und von der inzwischen 18 Bände vorliegen, bietet genügend Anschauungsmaterial für die *Schwierigkeit,* eine im Entwurf vorgegebene Grundperspektive zu konkretisieren. In einer ersten Phase dachte man vor allem an eine durchgängige interdisziplinäre Verklammerung von Theologie und Philosophie mit den Humanwissenschaften, um damit über die dem heutigen Fragestand nicht mehr genügende Perspektive eines theologischen Lexikons im herkömmlichen Stil hinauszukommen. Es zeigte sich jedoch, daß dafür die Forschungssituation auf allen Seiten noch nicht reif ist. Erwogen wurde u. a. auch die Orientierung an der neuzeitlich-modernen Rezeptions- und Transformationsgeschichte zentraler Begriffe der christlichen Tradition. Dieser wirkungsgeschichtliche Gesichtspunkt erwies sich aber bald als zu begrenzt und auch als zu praxisfern.

Wirklichkeitserfahrung als Leitfaden

Der Blick auf die Einzelthemen des aus den Planungen und Entwürfen schließlich hervorgegangenen Werks zeigt, daß weder die Grundinhalte des christlichen Glaubens vollständig aufgenommen wurden noch daß man sich auf Stichworte beschränkt hat, die für das spezifische Profil der modernen Gesellschaft oder für eine Bezugswissenschaft charakteristisch sind. Bestimmend für das Gesamtwerk ist die Orientierung an *grundlegenden Dimensionen menschlicher Wirklichkeitserfahrung,* wie sie im Vorblick auf das Ganze *Robert Scherer* in seinen Beitrag „Wirklichkeit–Erfahrung–Sprache" im ersten Band entfaltet.

Dieser rote Faden läßt sich an der Abfolge der einzelnen Artikel unschwer erkennen: Den Anfang machen Stichworte, die Zugänge des Menschen zur Wirklichkeit thematisieren (Mythos und Wissenschaft, Kunst und Religion); den nächsten großen Komplex bilden die Themen, die sich auf den Menschen als Naturwesen in seiner natürlichen Umwelt und auf seine personalen Grundvollzüge beziehen. Es folgt die lange Reihe von Beiträgen zu den Bereichen Ethos, Staat, Gesellschaft, Wirtschaft, also zur geschichtlich-gesellschaftlichen Erfahrungwelt des Menschen. Als letztes großes Themenfeld folgen Stichworte zu den religiösen Vollzügen des Menschen. Der Vorteil einer solchen Konzeption liegt auf der Hand: Sie stellt einen ordnenden Rahmen bereit und läßt gleichzeitig einen breiten Spielraum, in dem die leitende Perspektive „Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft" im einzelnen durchgeführt und entfaltet werden kann.

Ist für die Zusammenstellung der Einzelthemen die Orientierung an der Gestuftheit menschlicher Wirklichkeitserfahrung leitend, so zeigt sich das Anliegen, das im Gesamttitel „Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft" zum Ausdruck kommt, in der Formulierung der einzelnen Stichworte. Indiz für den Anspruch, Zusammenhänge herzustellen, verschiedene Gesichtspunkte, Disziplinen und Zugangsweisen miteinander ins Gespräch über die gemeinsame Sache zu bringen, sind die zahlreichen Einzelthemen, die aus der *Zuordnung zweier Begriffe* gebildet

sind. Dabei werden einmal Leitbegriffe des modernen Selbstverständnisses mit Grundbegriffen der christlichen Tradition gekoppelt (Emanzipation und christliche Freiheit, Autonomie und Geschöpflichkeit, Geist und Heiliger Geist). Zum anderen wurden dabei Spannungsfelder aufgenommen, die unsere Gesellschaft in ihrem Selbstverständnis bestimmen (Determination und Freiheit, Aktion und Kontemplation, Pluralismus und Wahrheit). Bei anderen Themen konnte man auf eine Gegenüberstellung zweier Begriffe verzichten, weil im jeweiligen Stichwort selber unterschiedliche Sichtweisen zusammenkommen (Frieden, Gerechtigkeit, Gewissen).

Vielfalt in Form und Methode

Betrachtet man die *Nomenklatur* im ganzen, läßt sich nicht leugnen, daß hier durchweg, wie es Mitherausgeber *Franz-Xaver Kaufmann* im „Almanach" zur Enzyklopädischen Bibliothek formuliert, „Fragen nicht der einen oder der anderen Wissenschaft, sondern des öffentlichen Bewußtseins" behandelt werden. Ist schon die Auswahl der Stichworte für jedes lexikalische Werk eine mühsame und nie wirklich lösbare Aufgabe, so gilt das natürlich noch mehr für ein Werk wie „Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft", das bei der Auswahl der Themen nicht von einem durch ein Fach und dessen Tradition vorgegebenen Kanon ausgehen kann, sondern seine Stichworte einer neu zu entwickelnden Leitperspektive abgewinnen muß. Es wird deshalb niemand wundern, daß die getroffene Auswahl nicht in jedem Fall überzeugt. Warum zwar das Stichwort „Geschlechterbeziehung und Liebesfähigkeit" aufgenommen wurde, nicht aber das weit grundlegendere Stichwort „Liebe", will nicht ohne weiteres einleuchten. Angesichts der Bedeutung des Wirtschaftlichen für die moderne Gesellschaft hätte man sich beispielsweise auch eine stärkere Gewichtung dieses Bereiches wünschen können, der im Grunde nur mit dem Stichwort „Ökonomie und Moral" vertreten ist.

Wichtiger als die Frage, ob man nicht das eine oder andere Stichwort vielleicht besser weggelassen und durch ein anderes, für den Gesamtzusammenhang sinnvolleres ersetzt hätte, ist ein genauerer Blick auf die *Art und Weise,* in der die angestrebte Auseinandersetzung zwischen christlichem Glauben und gegenwärtiger Welterfahrung *inhaltlich* und *methodisch* in der Enzyklopädischen Bibliothek geführt wird: Dabei zeigt sich in jeder Hinsicht eine beträchtliche *Vielfalt* und *Vielgestaltigkeit,* die gewiß ihre Vor-, aber auch ihre Nachteile hat.

Um mit *Form, Stil und Sprache* der Kurzmonographien zu beginnen: Das Spektrum reicht vom virtuosen Essay, bei dem Argumentationsstil und sprachliche Eigenheiten des jeweiligen Autors unübersehbar durchschlagen, bis zum trocken-soliden Handbuchartikel. Recht unterschiedlich ist auch das *Reflexionsniveau,* auf dem die jeweiligen Themen abgehandelt werden. Manchmal wird fast zu locker erzählt (etwa: Tier und Mensch), aber es finden sich auch Beiträge, deren theoretisches Niveau manchem Leser den Zugang erschweren dürfte, was allerdings noch nichts über die Qualität aussagt (etwa: System und Subjekt). Daß den Autoren bei der Behandlung ihrer Themen weitgehende Gestaltungsfreiheit eingeräumt wurde, läßt sich auch daraus ersehen, daß das Verhältnis von einführender Problemexposition, geschichtlichem Rückblick, Gegenwartsanalyse und systematischer Durchdringung bei den einzelnen Beiträgen sehr unterschiedlich ausgefallen ist. In mancher Hinsicht spiegelt „Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft" damit die Pluralität der gegenwärtigen Wissenschaftsstile mit ihren Stärken und Schwächen.

Unter den *Autoren* von „Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft" dominieren die Theologen: den Angehörigen anderer Disziplinen, die als Autoren vertreten sind, kann durchweg eine Affinität zum kirchlich-theologischen Bereich attestiert werden. Neben einer ansehnlichen Garde jüngerer deutscher Ordinarien konnten auch etliche „große alte Männer" wie *Hans Georg Gadamer* oder *Paul Ricœur,* um nur zwei bekannte Namen zu nennen, als Mitarbeiter gewonnen werden.

Der Vielfalt in Genus und Stil der einzelnen Beiträge entspricht auch eine *beträchtliche Bandbreite* bei der konkreten inhaltlichen Durchführung des Programms „Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft". Die Herausforderung, die in der Leitperspektive des offenen Gesprächs, der produktiv-ehrlichen Vermittlung zwischen christlichem Glaubensverständnis und gegenwärtiger Wirklichkeitsauslegung in ihrer Vielstimmigkeit steckt, wird einmal mehr, einmal weniger intensiv aufgenommen und an den einzelnen Themen umgesetzt.

Das spezifische Profil des Unternehmens

Es lassen sich eine Reihe von Beiträgen nennen, in denen der Brückenschlag zwischen gegenwärtigem Problembewußtsein und christlicher Tradition auf respektable Weise gelingt, sei es, daß sie bestehenden Gesprächs- und Verständigungsschwierigkeiten klar und ehrlich zum Vorschein bringen, daß eine wirkliche Integration verschiedener Sichten und Zugangsweisen geleistet wird oder sich dadurch interessante neue Perspektiven ergeben. Als Beispiel für eine produktive Integration der Problemzugänge verschiedener Wissenschaften wäre etwa auf den Beitrag „Gewissen" hinzuweisen. Beachtung verdient in diesem Zusammenhang auch die Behandlung des Themas „Evolution und Schöpfung", wo Grundlagen für die Begegnung von gegenwärtiger Evolutionsforschung und biblischem Schöpfungsglauben zusammengetragen werden. Auf seine eigene Weise überzeugt der Beitrag „Kunst und Religion", der auf einem hohen Niveau im Durchgang durch entscheidende geschichtliche Stationen ein anregendes Zuordnungsmodell entwickelt.

Andere Beiträge versuchen den Brückenschlag nach eher konventionellem Schema: So wird beispielsweise in den

Artikeln „Gerechtigkeit" oder „Armut und Reichtum" der „klassische" Weg vom biblischen Befund über die Tradition zu den gegenwärtigen Problemen eingeschlagen. In manchen Fällen bleibt es auch bei – mehr oder weniger interessanten – „Buchbindersynthesen": die einzelnen Gesichtspunkte werden von verschiedenen Autoren nacheinander abgehandelt, ohne nochmals vermittelt zu werden; so bei „Literarische und religiöse Sprache" oder auch bei „Leiden". Zuweilen wirkt die theologische Deutung eher angehängt (vgl. etwa den Artikel „Strafen und Vergeben"), manchmal fehlt auch der rote Faden (etwa „Partizipation"), ohne den die verschiedenen Zugangsweisen zum Problem nicht wirklich integriert werden. Schließlich sind manche Beiträge zu thetisch-einseitig geraten, sei es im Problemzugang, sei es in der Durchführung oder in der dezidierten Darlegung des eigenen Standpunktes, so daß sie zwar durchaus zum Nach- und Weiterdenken anregen, aber zu wenig um den im Ganzen der Enzyklopädischen Bibliothek angestrebten Gesprächs- und Vermittlungszusammenhang bemüht sind.

Als *Ergänzung* und *Konkretisierung* dessen, was bisher über das Gesamtwerk gesagt wurde, muß der Hinweis auf drei Beiträge genügen, an denen das spezifische Profil von „Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft" nochmals deutlich wird. Als Exempel für ein Grundanliegen der Enzyklopädischen Bibliothek, das *Gespräch zwischen Theologie und Humanwissenschaften*, kann der Artikel „Ehe" dienen. Die Teilbeiträge der drei Autoren stehen nicht nur einfach nebeneinander. Vielmehr sind die theologischen Ausführungen zur Sakramentalität der Ehe, zu Eherecht und Ehespiritualität *(Otto Hermann Pesch)* ebenso auf die konkrete Wirklichkeit der Ehe in unserer Gesellschaft bezogen wie der Soziologe *(Franz-Xaver Kaufmann)* und der Psychotherapeut *(Karl Herbert Mandel)* von ihrem Befund aus wiederum Anfragen an Glaube und Kirche richten, die vom Theologen abschließend nochmals auf den Begriff gebracht werden. Die Spannungen werden klar ausgesprochen und gleichzeitig Wege für das weitere Gespräch zwischen Theologie und Humanwissenschaften über die Ehe geöffnet.
Der zweite Beitrag, „Glück und Heil" *(Gisbert Greshake)*, ist ein markantes Beispiel für das Bemühen von „Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft", eine produktive *Vermittlung* zwischen Gehalten der christlichen Tradition und dem neuzeitlichen Denken zu befördern. Greshake gelingt es, die in der säkularisierten Welt dissoziierten Begriffe Glück und Heil auf eine redliche Weise wieder miteinander zu verbinden, indem er sowohl Verengungen des christlichen Heilsverständnisses in der Geschichte wie Aporien des gegenwärtigen Glücksdenkens aufweist, ohne vorschnell zu harmonisieren. Dabei wird der Mensch der Gegenwart mit seinem „Glücksstreben ohne Heilserwartung" nicht von einer theologischen Synthese überfahren, sondern es wird behutsam und gleichzeitig stringent auf ihn zu argumentiert.

Schließlich gehört es zu den Chancen einer solchermaßen konzipierten Enzyklopädischen Bibliothek, daß sie Stichworte aufnehmen kann, die in einem an Einzelwissenschaften orientierten Kanon kaum auftauchen, obwohl sie sich vom heutigen Wirklichkeit als Verständnis nahelegen. Ein Beispiel dafür ist der Artikel „Alltagserfahrung und Frömmigkeit" *(Bernhard Casper)*. In diesem Beitrag eröffnet sich ein eher ungewohnter, aber durchaus fruchtbarer Zugang zu einer für das Verhältnis von Religion und gegenwärtiger Wirklichkeitserfahrung entscheidenden Fragestellung. Die Vermittlung geschieht allerdings mit Hilfe eines philosophischen Sprachspiels, über das der Beitrag nicht hinausführt; so bleiben sowohl „Alltagserfahrung" wie „Frömmigkeit" fast zu sehr Konstrukt, das zur konkreten Erfahrung wie zur Glaubenspraxis nochmals näher und für eine breitere Leserschaft verständlich in Beziehung gesetzt werden müßte.

Wo liegt der Nutzen für den Leser?

Wirklich gerecht würde man einem Werk wie „Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft" wohl nur durch eine differenzierte Würdigung jedes einzelnen Beitrags mit seinen jeweils besonderen Vorzügen und Schwächen. Wollte man dennoch ein Gesamturteil abgeben, dann dies: Die Beiträge der Enzyklopädischen Bibliothek vermitteln gerade in ihrer Vielfalt an Ansätzen und Perspektiven ein *ehrliches Bild* des Status quaestionis beim Bemühen, den christlichen Glauben im Kontext der modernen Gesellschaft auszulegen. Sie dokumentieren, daß der Glaube angesichts der gegenwärtigen geistigen und gesellschaftlichen Herausforderungen durchaus etwas zu sagen hat, jenseits der schlechten Alternative von naiver Anpassung oder schlichter Gesprächsverweigerung. Sie belegen aber gleichzeitig die *Schwierigkeiten*, die auf diesem Weg liegen und die offenen Fragen, die noch nicht zureichend beantwortet werden können. Indem das Werk versucht, Zusammenhänge herzustellen und das Gespräch zumindest in Gang zu bringen, wird auch deutlich, wie mühsam dieses Unterfangen sein kann. Insofern liefert „Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft" brauchbare und aufschlußreiche Modelle für die Glaubensreflexion als heutiger Gesamtaufgabe: Schließlich steckt die Theologie in einer noch längst nicht ausgestandenen Methodendiskussion, die wiederum mit den besonderen Chancen und Schwierigkeiten des Nachdenkens über den Glauben in der Gegenwart zusammenhängen.
Bleibt die Frage nach dem *Nutzen für den Leser.* Nicht zu entkräften ist das Argument, daß man vieles von dem, was „Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft" bietet, auch anderswo nachlesen kann. Auch sind die einzelnen Beiträge in Informationsauswahl und -aufbereitung sehr unterschiedlich ausgefallen. Manches ist eher provisorisch geraten. Unübertroffen ist die Enzyklopädische Bibliothek aber jedenfalls in einem: gerade in ihrer Methoden- und Perspektivenvielfalt bietet sie reichlich Stoff zum Nach- und Weiterdenken; gibt solide Durchblicke und macht auf überraschende Zusammenhänge aufmerksam.

Ulrich Ruh

Kurzinformationen

Aus Anlaß des chinesischen Neujahrsfestes am 25. Januar richtete Johannes Paul II. einen Brief an alle Bischöfe der Kirche, in dem er zum Gebet für die Kirche in China aufrief (Osservatore Romano, 24. 1. 1982). In dem vom 6. Januar datierten Schreiben heißt es, durch das Gebet sollten jene „Gaben, Erleichterungen und geistigen Kräfte" erwirkt werden, die es der Kirche in China möglich machten, in der sichtbaren Einheit mit der Gesamtkirche zu leben. Die *Verbundenheit mit dem Stuhl Petri* und dessen apostolischen Dienstamt bezeichnete der Papst als unerläßliche Vorbedingung dafür, daß jemand an der Einheit der großen katholischen Familie teilnehmen könne. Nach dem Zweiten Vatikanum, so der Papst, sei den Bischofskonferenzen ein „äußerst weiter Raum" zugewiesen worden, „um für das Wohl ihrer Gläubigen innerhalb ihres Gebietes tätig sein zu können"; bei Schwierigkeiten könnten sie aber immer auf die Unterstützung und die Hilfe der Römischen Kirche vertrauen. Der Brief erinnert an die „bitteren, schmerzvollen Leiden" der chinesischen Christen in den vergangenen dreißig Jahren; solche Beweise von Tapferkeit ließen sich mit denen der Christen aus den ersten Jahrhunderten der Kirche vergleichen. Schon seit einiger Zeit fänden die *Forderungen nach religiöser Freiheit* in China mehr Anerkennung: „Deshalb müssen wir den allmächtigen Gott und Herrn der Völker bitten, daß nach Anwendung der Prinzipien dieser Freiheit unsere chinesischen Brüder und Schwestern sich ungehindert zu ihrem Glauben bekennen können, während sie in der katholischen Einheit der Kirche verbleiben." Der Apostolische Stuhl lasse keine Gelegenheit vorübergehen, den Katholiken in China zu erkennen zu geben, wie tief sie im Herzen der katholischen Kirche lebten. „Beten wir also gemeinsam darum, daß sie fest im Glauben bleiben und in tätiger Liebe ausharren." Christus solle an die Herzen derer rühren, „die von Zweifeln und Furcht heimgesucht werden, und ebenso derjenigen, die unter schweren Drangsalen nachgegeben und damit die Bewahrung des Glaubens, der ihnen aufgetragen worden war, aufs Spiel gesetzt haben".

Am 28. Januar hat Erzbischof Jozef Tomko, der Generalsekretär der Bischofssynode, im Vatikan die „Lineamenta" für die nächste Vollversammlung der Synode im Herbst 1983 vorgestellt. Als Thema der Vollversammlung war von Johannes Paul II. am 25. September 1981 bestimmt worden: „*Versöhnung und Buße im Sendungsauftrag der Kirche*" (vgl. HK, November 1981, 591). Erstmals tragen die Lineamenta nicht den Vermerk „reservatum", sind also frei zugänglich. Erzbischof Tomko erklärte, das Dokument richte sich primär an die Bischöfe und Bischofskonferenzen, doch hätten diese die volle Freiheit, mit Gläubigen ihrer Diözesen über das Dokument zu beraten. Der erste Teil, dem sich wie auch den anderen beiden Hauptteilen jeweils Fragen an die Bischofskonferenzen anschließen, behandelt die *Spannungen in der Welt*, als deren tiefste Wurzel die Sünde des Menschen namhaft gemacht wird, und weist auf die Notwendigkeit der Versöhnung hin: Die Versöhnung mit Gott, die im Menschen Umkehr und Buße voraussetze, stelle nicht nur die innere Einheit des Menschen wieder her, sondern bewirke auch seine Versöhnung mit den anderen Menschen und mit der Natur. Der zweite Hauptteil „Die Verkündigung von Versöhnung und Buße" zeichnet zunächst in einem heilsgeschichtlichen Abriß von der Schöpfung über die Sünde bis zur Versöhnung in Jesus Christus und der darin begründeten neuen Schöpfung den *Weg der Liebe Gottes zum entfremdeten Menschen* nach. Buße wird als *Antwort* des Menschen auf die von Gott angebotene Versöhnung verstanden: Ohne Buße stünde die Versöhnung in Widerspruch zur Menschenwürde, da der Mensch nicht als freies und verantwortliches Wesen betroffen wäre, wenn er sich darauf beschränkte, alles passiv anzunehmen. Dem rechten Verständnis von Buße stehen den „Lineamenta" zufolge heute vor allem zwei Tendenzen gegenüber: die allgemeine Krise der Institutionen und die „übermäßige Zurückführung aller menschlichen Bereiche auf die soziale Ebene". Der dritte Hauptteil handelt von der *Kirche als Sakrament der Versöhnung*. Unter der Gesamtüberschrift „Die sakramentale Feier der Versöhnung" wird zunächst von der Taufe als grundlegendem Sakrament der Versöhnung gehandelt, sodann von den „alltäglichen" Formen der Versöhnung, den „liturgischen, nicht-sakramentalen Feiern der Versöhnung" (Bußgottesdienste) und von der versöhnenden Kraft der Eucharistie. Die „individuelle und umfassende Beichte" mit der dazugehörigen Absolution bezeichnet das Dokument als die „einzige reguläre Form, durch die die Gläubigen sich mit Gott und der Kirche versöhnen können".

Zu einer grundsätzlichen Einigung über das Friedenscamp beim Düsseldorfer Katholikentag im kommenden September kam es zwischen ZdK und BDKJ am 8. Februar. Die zuständige Katholikentagskommission des ZdK stimmte in Düsseldorf grundsätzlich der Absicht des BDKJ zu, in eigener Regie ein Friedenscamp im Rahmen des Katholikentages vorzubereiten und durchzuführen. Dieses soll nach der jetzt vorgesehenen Konzeption die zahlreichen Katholikentagsveranstaltungen zur Friedensthematik ergänzen. Die Organisatoren hatten bereits im Dezember 1980 „Gerechtigkeit und Friede" als einen der Schwerpunkte des Katholikentages festgelegt. Auf ihrer letzten Sitzung am 13. Januar hatte die Katholikentagskommission einen Vorschlag der Unterkommission für das Jugendprogramm zur Durchführung eines Friedenscamps sowie weiterer Veranstaltungen zur Friedensthematik noch nicht akzeptiert. Daraufhin griff der BDKJ einen Vorschlag von ZdK-Generalsekretär *Friedrich Kronenberg* auf und regte an, das Friedenscamp zwar im Rahmen des Katholikentags, aber in *unmittelbarer Zuständigkeit und Verantwortung des BDKJ* durchzuführen. Diesem Vorschlag stimmte die Katholikentagskommission zu, machte aber zur Bedingung, daß das Friedenscamp in seiner inhaltlichen Arbeit von einem *umfassenden Friedensbegriff* ausgeht. Junge Soldaten sollten daran ebenso teilnehmen wie Zivildienstleistende oder junge Leute, die ein soziales Jahr absolvieren. Die Katholikentagskommission bat jetzt den BDKJ, auf der Grundlage dieser Beratungsergebnisse einen endgültigen Vorschlag zu erarbeiten und diesen der Unterkommission für das Jugendprogramm vorzulegen. Die Unterkommission wurde gebeten zu prüfen, wieweit dieser nicht nur BDKJ-Vorstellungen, sondern der Verantwortung der Katholikentagsveranstalter gerecht werde. Auch eine mögliche Zusammenarbeit des BDKJ mit der „Initiative Kirche von unten", die für den Katholikentag eine Demonstration angekündigt hat, war Gesprächsthema: der BDKJ werde sich nicht offiziell dieser Demonstration anschließen, weil er gleichzeitig sein eigenes Forum „Wenn Christen Frieden sagen" veranstalte.

Die Gemeinsame Konferenz Kirche und Entwicklung (GKKE), in der die evangelischen und katholischen Einrichtungen und Gremien der Entwicklungsförderung zusammenarbeiten, hat den Deutschen Bundestag am 2. Februar erneut aufgefordert, der Bekämpfung der Massenarmut in den Entwicklungsländern besondere Beachtung zu schenken. In einem in Bonn und Hannover veröffentlichten Schreiben der GKKE-Vorsitzenden Prälat *Heinz-Georg Binder* und Prälat *Paul Bocklet* an den Vorsitzenden des Bundestagsausschusses für wirtschaftliche Zusammenarbeit, *Uwe Holtz* MdB, wird auf den früheren Vorschlag der GKKE verwiesen, einen bestimmten, kontinuierlich wachsenden Anteil der bilateralen Hilfe für diejenigen Entwicklungsländer bereitzustellen, die ihre eigenen Anstrengungen besonders auf die Bekämpfung der absoluten Armut richten. Nach Ansicht der GKKE sollten die Mobilisierung und die *aktive Beteiligung der betroffenen Bevölkerung* am Entwicklungsprozeß sowie die Erfüllung ihrer Grundbedürfnisse bestimmende Kriterien für Programme und Projekte in diesem Rahmen sein. In dem Schreiben wird die Erwartung ausgesprochen, daß die Bundesrepublik gerade die ärmsten Entwicklungsländer auch weiterhin verstärkt fördert. Gleichzeitig wird die Notwendigkeit betont, Nicht-Regierungsorganisationen im Entwicklungsland Raum für eine angemessene Beteiligung an den Entwicklungsprogrammen zu geben. In ihrem Schreiben setzen sich die GKKE-Vorsitzenden besonders für eine noch wirkungsvollere *entwicklungspolitische Bildungs- und Öffentlichkeitsarbeit* ein, da der Stellenwert der Entwicklungspolitik zu einem guten Teil von der Zustimmung der Bevölkerung abhänge. Anlaß für das Schreiben der GKKE-Vorsitzenden war die Auswertung der Ergebnisse der öffentlichen Sachverständigen-Anhörung aus dem vergangenen Jahr, die der Bundestagsausschuß für wirtschaftliche Zusammenarbeit am 3. Februar vornahm. Die GKKE hatte in der Anhörung bereits entsprechende Vorschläge für die Gestaltung der deutschen Entwicklungspolitik vorgelegt.

Die EKD hat die Statistik über das kirchliche Leben in ihren Gliedkirchen im Jahr 1980 vorgelegt. Danach gehörten 1980 den Gliedkirchen der EKD 26,1 Mio. Menschen an, das entspricht 42,3% der Gesamtbevölkerung bzw. 45,6% der deutschen Bevölkerung der Bundesrepublik. Die Zahl der *Kirchenaustritte*, die vom bisherigen Höhepunkt im Jahr 1974 bis 1979 fast um die Hälfte zurückgegangen war, hat sich 1980 erstmals wieder erhöht und lag mit 119814 um 20,2% über der Zahl des Vorjahrs. Demgegenüber wurden insgesamt 30148 Personen in die Kirche auf- oder wiederaufgenommen, 7,6% mehr als im Jahr zuvor. Die Statistik zeigt, daß nahezu unverändert fast alle Kinder evangelischer Eltern vor Vollendung des ersten Lebensjahrs oder später getauft wurden. Auf 100 Geburten von Kindern mit einem evangelischen und einem katholischen Elternteil entfielen 49 in evangelischen Kirchen gespendete Taufen. Konfirmiert wurden im Berichtsjahr etwa 94% der in Frage kommenden Jugendlichen. Von 100 evangelischen Paaren ließen sich 69 kirchlich trauen. Damit hat sich der Prozentsatz der kirchlichen Trauungen seit fünf Jahren kaum verändert. Wie auch in den vorausgegangenen Jahren wurden 1980 etwa ein Drittel der evangelisch-katholischen Paare evangelisch getraut. Beim *Gottesdienstbesuch* ergaben sich kaum Veränderungen: Im Durchschnitt der vier Zählsonntage besuchten etwa 5% der Kirchenmitglieder die Haupt- und Kindergottesdienste. Betrachtet man die einzelnen Landeskirchen, dann schwankt die Zahl der sonntäglichen Gottesdienstbesucher zwischen 9,2% in Württemberg und 2,3% in Westberlin. Fortgesetzt hat sich im Jahr 1980 der seit 1972 festzustellende Wiederanstieg der Beteiligung evangelischer Gemeindeglieder am Abendmahl; die Teilnahme am Abendmahl stieg gegenüber dem Vorjahr um 4%. In den knapp über 10000 Kirchengemeinden bestanden 1980 etwa 119000 ständige Kreise, an denen im Durchschnitt rd. 2,2 Mio. Personen teilnahmen. Einen neuen Höchststand erreichte im Berichtsjahr das Spendenaufkommen für „Brot für die Welt"; es lag um 21,9% über dem des Vorjahrs.

In Form eines „Aktuellen Kommentars" hat die Kammer der EKD für soziale Ordnung am 24. Februar „Sozialethische Überlegungen zu Problemen der Langzeitkranken" veröffentlicht. Langzeitkranke (dazu rechnen die Verfasser Patienten mit Nierenkrankheiten, chronischen Krankheiten der Atemwege, Herz-Kreislauf-Krankheiten und Anfallskrankheiten) würden trotz einer sonst fortschrittlichen Gesetzgebung in der Realität unseres Alltags kaum berücksichtigt; sie hätten nur unzureichend die Möglichkeit, beruflich oder sozial eingegliedert zu werden. Sie stünden vor besonderen, familiären, schulischen und beruflichen Schwierigkeiten. Auch die Familienangehörigen und Partner solcher Menschen gerieten bei Ausbruch der Krankheit in eine Krise, die es durchzustehen gelte. Daß die *Aussonderung von Langzeitkranken* aus dem Lebens- und Arbeitsprozeß der Gesellschaft einem ganzheitlichen Verständnis menschlicher Wirklichkeit nicht gerecht werde, das werde dem Christen aus dem Evangelium deutlich: Aus der befreienden Einsicht in die Annahme des eigenen Lebens in Christus könne der Gesunde sein Gesundsein als Verpflichtung begreifen. Dadurch trage er dazu bei, Konkurrenz abzubauen und sich partnerschaftlich zu ergänzen. So helfe er dem Kranken, sich seinerseits ohne Selbstmitleid als vollgültiges Glied einer Gemeinschaft zu verstehen, die verbliebenen Arbeits- und Lebensmöglichkeiten anzunehmen und in Gemeinschaft mit anderen einzusetzen. Die Kirche als Arbeitgeber habe einen beträchtlichen Spielraum, um in besonderen Fällen flexibel zu reagieren. Die *Annahme der Langzeitkranken* durch die Gesellschaft, so der Aktuelle Kommentar, umfasse einerseits die Integration der Kranken in unsere Arbeitsabläufe, anderseits die Anpassung der Arbeitsabläufe selbst an eine nicht nur aus Gesunden bestehende Gesellschaft. Als *Grundforderungen* nennt die Kammer für soziale Ordnung einmal die Schaffung von integrativ vorgehenden Arbeitsgruppen für Langzeitkranke, „die auf breiterer Basis die Interessen der Langzeitzeitkranken vertreten, gegenseitige Hilfe ermöglichen und Vorstöße bei verantwortlichen Stellen unternehmen". Zweitens sei eine *differenzierte Arbeitszeitregelung* für Langzeitkranke notwendig; es dürfe für sie keine „Einbahnstraße ins Frührentner-Dasein" geben.

Vom 29. bis 31. Januar fand in Herrnhut die konstituierende Sitzung der Bundessynode der evangelischen Kirchen in der DDR für ihre vierte Amtsperiode statt. Die sechzig Synodalen aus den acht Landeskirchen beschäftigten sich vor allem mit rechtlichen und mit Personalfragen. Zum Vorsitzenden des Kirchenbundes wurde erneut der Magdeburger Bischof *Werner Krusche* gewählt, der dieses Amt im September 1981 von Bischof *Albrecht Schönherr* übernommen hatte. Bischof Krusche wird allerdings nicht die gesamte vierjährige Wahlperiode, sondern nur bis Ende dieses Jahres amtieren. Er wird dann das 65. Lebensjahr vollendet haben und 1983 auch das Bischofsamt in der Kirchenprovinz Sachsen niederlegen. Stellvertreter Krusches wurden die Bischöfe *Johannes Hempel* (Dresden) und *Horst Gienke* (Greifswald). In seinem Bericht vor den Synodalen ging Krusche auf die beiden Punkte ein, die seit geraumer Zeit im Mittelpunkt der Auseinandersetzung zwischen Kirchenbund und Staat in der DDR stehen: die Frage des *„sozialen Friedensdienstes"* und die Schwierigkeiten der

Kirche angesichts des vom Staat propagierten Leitbildes der *kommunistischen Erziehung*. Er berichtete von einem Gespräch mit Kirchen-Staatssekretär *Klaus Gysi*, bei dem dieser das Nein des Staates zu den vorliegenden Vorschlägen für die Einrichtung eines sozialen Friedensdienstes bekräftigt und erläutert habe; auch die Bitte nach Einsatz der „Bausoldaten" für soziale Aufgaben habe die Partei abgeschlagen. Dazu verdeutlichte Krusche den kirchlichen Standpunkt: „Diejenigen jungen Christen, die nach reiflicher Prüfung zu der Entscheidung gelangt sind, den Wehrdienst in keiner Form übernehmen zu können, müssen sich der Konsequenzen, die eine solche Entscheidung mit sich bringen kann, bewußt bleiben. Unsere Kirchen haben sich zu ihnen gestellt und sind dafür eingetreten, daß der Staat solche Gewissensentscheidungen trägt und toleriert." Zur kommunistischen Erziehung meinte Krusche, in Gesprächen sollte geklärt werden, „auf welche Weise das Erziehungsziel der kommunistischen Erziehung und die zugesicherte Gleichachtung und Gleichberechtigung so miteinander ausbalanciert werden können, daß die Glaubensbindung von Kindern, Jugendlichen und Eltern beachtet und Verhaltensweisen und Entscheidungen, die im christlichen Glauben begründet sind, respektiert werden".

Im zweiten Teil ihres Berichtes über „Die Stellung der Frau in der Schweiz" (vgl. HK, Januar 1980, 47) untersucht die Eidgenössische Kommission für Frauenfragen die inneren Bedingungen der gesellschaftlichen Situation der Frau, das Zusammenleben der Frau in der Familie oder in anderen Sozialformen sowie das subjektive Erleben dieser Situation. Anhand der Korrelation „Biographien und Rollennorm", so die Überschrift der Veröffentlichung, wird weniger Situationen der Frau mit jenen des Mannes verglichen, als vielmehr „die Erwartungen der Frauen und an die Frauen mit der Realität". In einem ersten Abschnitt („Die Frau in der Familie") wird die äußere Normalbiographie erhoben (Eheschließung und -auflösung, Familiengröße und der Familie zugemessene Wirklichkeit, innereheliche Rollen- und Arbeitsverteilung) und dabei beschrieben, wie die als normal betrachtete Biographie der Wirklichkeit nicht entspricht. „Weit herum wird offenbar die erwachsene Frau in erster Linie als Ehefrau und Mutter gesehen. Diese Sicht zielt an der Realität vorbei, denn rund 2/5 aller Frauen sind nicht verheiratet und längst nicht alle verheirateten Frauen sind Mütter. Nur gerade 21 Prozent der über 18jährigen Frauen sind verheiratet *und* haben Kinder im betreuungsbedürftigen Alter." In einem zweiten Abschnitt („Unverheiratete Frauen") wird die Abweichung von der Normalbiographie als die *zweite „Normalsituation"* der Frauenbiographie herausgestellt. Unverheiratetsein sei gegenwärtig „eine Lebensform, die heute für Frauen mit ebenso hoher Wahrscheinlichkeit eintritt wie Verheiratetsein". Daß über die Situation der unverheirateten Frau nur mangelhafte Daten vorliegen, läßt auf ein geringes Interesse an ihr schließen. Ganz eindeutig aber lasse sich nachweisen, daß „mangelnde soziale Anerkennung und Integration, berufliche und wirtschaftliche Diskrimination, und im Ganzen gesehen eine gesellschaftliche Randstellung" prägende Momente für die Situation unverheirateter Frauen sind. In einem dritten Abschnitt werden Unterschiede zwischen dem Lebenslauf des Mannes und der Frau im Alter zur Sprache gebracht. Die abschließenden Folgerungen und Empfehlungen gehen davon aus, daß das Modell der heutigen rollenteiligen Kernfamilie die gesellschaftlichen Strukturen, das Arbeitsleben und die Rechtsnormen bestimmen und daß infolgedessen hier anzusetzen ist, wenn Mutter und Vater die Möglichkeit gegeben werden soll, „eine Erwerbstätigkeit zu verbinden mit der Kinderpflege und der Arbeit im Haushalt". Damit drängten sich auch neue Formen „der Verbindung der Vereinbarkeit von Familie und Berufsleben" auf, denn die Stellung der Frau könne nicht verbessert werden, „wenn die Stellung des Mannes bleibt wie sie ist".

Vom 5. bis 10. Januar tagte in Yaounde, Kamerun, ein panafrikanischer Kongreß über das Laienapostolat, organisiert vom Päpstlichen Rat für die Laien. Thema des Kongresses war „Die Berufung der Laien, ihr Einfluß in der Gesellschaft von heute und die geistliche Dimension ihres Engagements". Im einzelnen befaßte dieser sich mit der Rolle der Familie, mit den Basisgemeinschaften, den verschiedenen Apostolatsbewegungen, den katholischen Schulen und der Katechese, aber auch mit Fragen der Koordinierung des Laienapostolats auf nationaler, regionaler und kontinentaler Ebene. Von vatikanischer Seite nahmen in Yaounde der Präsident des Päpstlichen Rates für die Laien, Kardinal *Opilio Rossi*, der den Vorsitz führte, und dessen Stellvertreter, Bischof *Paul J. Cordes*, sowie der Untersekretär und mehrere weitere Mitglieder des Rates teil. Insgesamt waren an dem Kongreß 21 Bischöfe, 13 Priester und 76 Laien als Vertreter verschiedener Laienbewegungen beteiligt. In einer an die Öffentlichkeit gerichteten Botschaft (Fidesdienst, 23. 1. 82) wurden besonders die Aufgaben der *Familie* und dabei speziell die Rolle der *Frauen* im Aufbau neuer gesellschaftlicher und politischer Strukturen, in der Erziehung und auch bei der Eindämmung von Korruption und Kriminalität herausgestellt. Nachdrücklich beklagt wurde die *entwürdigende Lage vieler Arbeiter und Bauern*, in die diese durch Industrialisierung und Verstädterung geraten seien. Der Kongreß erklärte sich mit all jenen Arbeitern solidarisch, die „in einem gerechten Kampf um Verbesserung ihrer Lebensbedingungen stehen und die von der Kirche Unterstützung erwarten"; dazu gehöre auch eine pastorale Betreuung, die sich „für eine volle und ganzheitliche Entwicklung der menschlichen Person" einsetze. Von der Kirche wurde der Aufbau „geeigneter Strukturen und Organisationen" gefordert. In allen Pfarreien, Bistümern und auf Landesebene sollten *Laienräte* geschaffen werden.

Bücher

JOZEF TISCHNER, **Ethik der Solidarität.** Prinzipien einer neuen Hoffnung. Verlag Styria, Graz-Wien-Köln 1982. 160 S. 19,80 DM.

Die in diesem Band gesammelten Beiträge sind zum Zeichen und Zeugnis eines Stücks tragischer Gegenwart geworden, noch ehe deren deutsche Übersetzung erscheinen konnte. Bei ihrer Lektüre erlebt man etwas vom Wesen, von den geistigen Grundzügen von Solidarność, der polnischen unabhängigen Gewerkschaftsbewegung, wie sie sich seit den Ereignissen in Danzig im August 1980 bis zur Ausrufung des Kriegszustandes in Polen im Dezember 1981 dem Lande eingeprägt hat. Tischner, Professor für

Ethik, eine markante Gestalt des polnischen Katholizismus, dem gegenwärtigen Papst nicht nur landsmannschaftlich und nach Herkunft, sondern auch nach Studienrichtung, geistigen Interessen und nach Denkungsart eng verbunden, zeitweilig auch als Nachfolger von Kardinal Wyszyński im Gespräch, war Berater und geistlicher Wegbegleiter von Solidarność. Die bei verschiedenen Anlässen vor Solidaritätsmitgliedern und -versammlungen gehaltenen Predigten und Ansprachen – nur bei den letzten drei von denen, die in dem Band abgedruckt sind, davon die beiden Ansprachen jeweils zu Beginn des ersten und zweiten Teils des Gewerkschaftskongresses in Danzig, werden Anlaß und Entstehungsort genannt – sind alles eher als ein gewerkschaftliches oder gar politisches Programm. Aber man erfährt darin viel über die geistigen Antriebskräfte von „Solidarität", über deren ethischen, nationalen und auch geistlichen Fundus. Die Beiträge leben ganz aus der Kraft einer Hoffnungssprache, die sich zum Bannerträger eines neuen Gemeinschaftsbewußtseins, einer zur Selbständigkeit erwachten, ihr Schicksal selbst in die Hand nehmenden polnischen Arbeiterschaft macht. „Solidarität", so lautet einer der ständig sich wiederholenden Grund-Sätze, „erweist sich als Gemeinschaft arbeitender Menschen, die gemeinsam danach streben, die menschliche Arbeit von den Lasten und Leiden zu befreien, deren Ursache der Mitmensch ist" (S. 26). Dieser Satz wird durch verschiedene, auf die politisch-gesellschaftliche Situation polnischer Arbeiter bezogenen Stichworte und deren ethischen Gehalt verständlich gemacht. Gemeinschaft, Arbeit, Ausbeutung, Verrat, Heimat und Vaterland, um nur einige zu nennen, aber auch – „Illusion". Die Ausführungen dazu liest man nach dem 13. Dezember gewiß noch einmal anders, als sie Tischner geschrieben hat, aber deswegen sicher mit nicht weniger Sympathie für die Sache. Ein Detail noch, das über Polen hinaus Bedeutung hat: in den Reden Tischners findet man denselben Grundzug einer Anthropologisierung der Arbeit, wie sie für die Enzyklika „Laborem exercens" bezeichnend ist. Arbeit ist für Tischner geschichtlich-anthropologisch „Dialog", das, was Solidarität innerlich zusammenschweißt, ist „Gespräch im Dienste des Lebens" (S. 27). *D. S.*

ELISABETH BADINTER, **Die Mutterliebe.** Geschichte eines Gefühls vom 17. Jahrhundert bis heute. Piper Verlag, München 1981. 328 S. 34,– DM.

Ist die Mutterliebe ein Instinkt der „weiblichen Natur" oder ein Sozialverhalten, das sich mit der Zeit und den gesellschaftlichen Verhältnissen wandelt? Mutterliebe galt bislang im allgemeinen Verständnis als essentielle menschliche Beziehung: naturwüchsig, angeboren, instinkthaft. Dieser Meinung tritt Elisabeth Badinter, Professorin für Philosophie an der École Polytechnique in Paris, verheiratet mit dem derzeitigen französischen Justizminister und Mutter von drei Kindern entgegen. Unter Heranziehung zahlreicher literarischer und historischer Quellen beschreibt sie zunächst die Einstellung der – französischen – Frauen des Bürgertums und Adels zum Kind im 18. Jahrhundert: Der Säugling wurde meist unmittelbar nach der Geburt zu einer Amme auf das Land gegeben, wo er unter nach heutigen Gesichtspunkten haarsträubenden hygienischen Verhältnissen bis zum Schulalter aufwuchs und in dieser Zeit in der Regel seine Eltern nicht kennenlernte. Die Mutter von Talleyrand z. B. erfuhr von einer unfallbedingten Behinderung ihres Sohnes erst, als dieser fünf Jahre alt war. Starb eines der Kinder, so war die Anwesenheit der Eltern bei der Beerdigung von Kindern unter fünf Jahren völlig unüblich, selbst Trauer um das Verstorbene wird in Briefen und biographischen Zeugnissen als ungewöhnlich hervorgehoben. Verpönt war unter den Frauen von Stand und selbst noch in mittleren Handwerkerfamilien der Vorgang des Stillens. In den Städten, so schätzt Badinter, hätten sich über 50 Prozent der Bevölkerung nach solchen Mustern verhalten. Hoch war denn auch die Kindersterblichkeit, besonders unter den Säuglingen, von denen mehr als 25% das erste Lebensjahr nicht überstanden. Um so mehr erstaunt es heute, daß aus diesen Kindern, welche die prägenden Jahre ihres Lebens ohne Mutterliebe und Nestwärme erfuhren, lebenstüchtige Zeitgenossen werden konnten. Für die Zeit um 1760 wird ein Umschwung konstatiert, der seine stärksten Impulse von den Denkern der Aufklärung, insbesondere von den Schriften Rousseaus bezog und den Müttern die Sorge um die Kinder verstärkt ans Herz legte. Frau Badinter interpretiert dies als Forderung einer im Gefolge des Merkantilismus erstmals systematisch betriebenen Bevölkerungspolitik, wonach der Bedarf an Menschen aus fiskalischen, militärischen und wirtschaftlichen Gründen wuchs. Am schärfsten habe 150 Jahre nach Rousseau Freuds Prägung der Frau diese auf die Mutterrolle festgeschrieben; eine Frau, die nicht gute Mutter sein könne, werde als „böse und krank" eingestuft und neun von zehn Neurosen und Verhaltensstörungen erwachsener Menschen würden deren Verhältnis zur Mutter bzw. umgekehrt zugeschrieben. „Angst und Schuldgefühle der Mütter sind nie so groß gewesen wie in unserem Jahrhundert, das doch ein Jahrhundert der Befreiung sein wollte." Leider unterschlägt die Autorin die Entwicklung der Mutter-Kind-Beziehung während der Schwangerschaft, der Geburt und beim Stillen völlig, um den Blick auf ihre These von der sozialen Wandelbarkeit des Gefühls Mutterliebe nicht zu verstellen. Dennoch ist dieses Buch ein kenntnisreicher Beitrag zur gegenwärtigen Diskussion, in der die klassischen Vater- und Mutterrollen auf Grund der Berufstätigkeit der Frau und der zunehmend veränderten Aufgabenteilung zwischen Frau und Mann in Frage gestellt werden und nach neuen Lebensformen gesucht wird. Die unerwartete Folge dieser Entwicklung ist nicht zuletzt eine neue „Vaterliebe". *C. R.*

GIORGIO PENZO, **F. Gogarten. Il problema dio tra storismo ed esistenzialismo.** Città nuova editrice, Roma 1981. 445 S.

Im vorliegenden Band gibt der Autor eine vorzügliche Analyse des Gedankens von Friedrich Gogarten, und er verfolgt diesen Gedanken von seinen Anfängen bis zu seiner Reife. Dabei erscheint dieser Gedanke als Kreuzungspunkt der entscheidenden philosophischen Strömungen aus der ersten Hälfte des Jahrhunderts. Es wird gezeigt, daß die Theologie von Gogarten eine Frucht vom Baume des Gedankens Kierkegaards ist und diese in Auseinandersetzung mit der liberalen Theologie einerseits und mit der dialektischen Theologie vom Typ von Karl Barth und dem Entmythologisieren des Theologen Bultmann. In den ersten Teilen wird die Theologie von Gogarten in Auseinandersetzung mit dem existentiellen Personalismus gezeigt, später tritt die Problematik von Autorität, Politik und Theologie stärker in den Vordergrund. Das besonders Interessante an dem Buch scheint zu sein, daß Gogarten auf dem Hintergrund der ihn beeinflussenden wichtigen Philosophen der Zeit erscheint, namentlich in einer Nähe zum Gedanken Heideggers einerseits und in einer Nähe zum Historizismus vom Typus von W. Dilthey und von Troeltsch. In diese Gedanken spielt dann überdies noch der Personalismus theologischer Art von Ebner und Buber hinein.
So gibt das Buch einen reichen Einblick in die philosophisch-theologische Landschaft der ersten Hälfte des Jahrhunderts und damit neue Perspektiven für die Probleme der Theologie in der Landschaft des Denkens unserer Zeit. *B. W.*

Zeitschriftenschau

Theologie und Religion

CANTALAMESSA, RANIERO. **La divinità di Gesù Cristo dal Nuovo Testamento al Concilio di Nicea.** In: Gregorianum Jhg. 62 Heft 4 (1981) S. 629–660.

Cantalamessa geht es in seinem Beitrag um die Entkräftung der These, die altkirchliche Herausbildung des Dogmas von der Gottheit Jesu Christi sei der Umbildung genuin biblischen durch griechisches Denken zuzuschreiben. Er stützt sich dabei auf die in der philosophischen Auseinandersetzung mit dem Christentum sowohl von Stoikern wie von Platonikern vorgebrachten Einwände, wonach sich das Bekenntnis zur Gottheit Christi nicht mit der Transzendenz Gottes und der Lehre vom Kosmos vereinbaren läßt. Er analysiert den vornizänischen Subordinatianismus als „trojanisches Pferd" des Hellenismus in der christlichen Theologie, das mit dem homousios von Nizäa und der soteriologisch orientierten Christologie des Athanasius überwunden wurde. Neben der hellenistischen mußte die Theologie auch eine eher jüdischem Denken entstammende Versuchung, nämlich den Modalismus, überwinden, der die Präexistenz Christi nur intentionaliter auffaßte. Cantalamessa merkt an, Treue zur dogmatischen Definition von Nizäa müsse nicht notwendigerweise den Gebrauch des Begriffs homousios bedeuten; vielmehr komme es darauf an, Christus nicht in irgendeinem Sinn als Gott zu bezeichnen, sondern den Gottesbegriff in vollem Umfang auf ihn anzuwenden. Hinter diese Einsicht von Nizäa könne nicht mehr zurückgegangen werden.

MERTENS, HERMAN-EMIEL. **Tendenzen in de engelstalige eschatologie.** In: Tijdschrift voor Theologie Jhg. 21 Heft 4 (Oktober–Dezember 1981) S. 407–421.

Der Beitrag gibt einen Überblick über hierzulande wenig bekannte eschatologische Deutungsmodelle aus der angelsächsischen Theologie. Mertens nennt zwei Richtungen, denen es vor allem um das Weiterleben des Menschen nach dem Tod zu tun ist: entweder als leibloser Geist (so bei *H. H. Price* und *H. D. Lewis)* oder als verleiblichtes Bewußtsein in einer an die Seelenwanderungslehre erinnernden Folge von „Leben" in anderen Welten *(J. Hick).* Dagegen liegt das Schwergewicht sowohl in der Eschatologie von Paul Tillich wie in der der Prozeßtheologie auf dem irdischen Leben des Menschen, das nach dem Tod im Andenken Gottes aufbewahrt bleibt, wobei die Frage nach dem persönlichen Weiterleben offenbleibt; die „objektive" Unsterblichkeit ist wichtiger als die subjektive. In der an der analytischen Sprachphilosophie orientierten Theologie wird die Modellhaftigkeit eschatologischer Aussagen betont und werden diese an die irdische Freiheitsgeschichte des Menschen zurückgebunden. Allen fünf genannten Deutungsrichtungen hält Mertens wohl zu Recht vor, sie verzichteten letztlich auf eine Konfrontation ihrer Unsterblichkeitshypothesen mit dem spezifisch christlichen Unsterblichkeitsglauben, wie es im Osterkerygma zum Ausdruck komme.

PESCH, RUDOLF. **Das „leere Grab" und der Glaube an Jesu Auferstehung.** In: Internationale katholische Zeitschrift Jhg. 11 Heft 1 (Januar 1982) S. 6–20.

Die Untersuchung der Grabeserzählungen der vier Evangelien ergibt, daß bei Mk und Mt das Motiv des leeren Grabes nur in der „besprochenen Welt" als Bekräftigung der Auferstehungsbotschaft im Munde des Engels erscheint, während Lk und Jo zwar das leere Grab in der „erzählten Welt" als Tatsache konstatieren, diese aber in ihrer prinzipiellen Vieldeutigkeit belassen. Fazit: Das leere Grab gilt nirgends als Ursache des Auferstehungsglaubens, sondern durchweg als bestätigendes Zeichen. Die historisch-kritische Prüfung der ältesten, markinischen Grabeserzählung kann Pesch zufolge den Beleg für die Entdeckung des leeren Grabes als historisch gesichertes Datum nicht erbringen; vielmehr läßt sich für den Erzähler der Perikope zeigen: „Dadurch, daß er das ‚leere Grab' als Bestätigung der Auferstehungsbotschaft vom Engel besprechen läßt, entzieht er das ‚leere Grab' der historischen Nachprüfbarkeit und beläßt es im Bereich der für den Glauben an Jesu Auferweckung notwendigen Vorstellung." Dieser Befund könnte, so der Schluß aus der historisch-kritischen Untersuchung, uns heute das Bewußtsein dafür schärfen, daß der Glaube an die Auferstehung nicht auf die historische Vergewisserung durch ein leeres Grab als Beweis für die Auferstehung angewiesen ist, „sehr wohl aber auf die geschichtlich-gegenwärtige Beglaubigung durch den ‚Leib' des Auferstandenen, seine Gemeinde, seine Kirche und deren Lebendigkeit".

RAHNER, KARL. **Vom Geheimnis menschlicher Schuld und göttlicher Vergebung.** In: Geist und Leben Jhg. 55 Heft 1 (Februar 1982) S. 39–54.

Rahner fragt hinter das Schlagwort von der „Schuldvergessenheit" des heutigen Menschen zurück: Zwar müsse der Mensch auch heute davon überzeugt sein, daß Freiheit, Schuld vor Gott keine Mythologeme früherer Zeiten seien, die er aufklärerisch wegzaubern dürfe, „aber er tut sich mit Recht heute schwerer als früher, die freie Schuld in seiner Lebensgeschichte an ganz bestimmten Einzelmomenten seines Lebens zu lokalisieren". Freiheit und Schuld würden heute als in einer hintergründigeren Dimension der Existenz gegeben erlebt. Einen neuen Zugang zur Beichtpraxis könnte die Einsicht ermöglichen, daß der Mensch sich von Zeit zu Zeit mit der undurchsichtigen Fragwürdigkeit seiner Existenz konfrontieren und sich über einzelne Geschehnisse hinaus als Sünder bekennen müsse. Weil die menschliche Schuld durch den Menschen allein nicht aufhebbar sei, brauche es Vergebung von Gott her. „Nur von Gott her und mit Gott und seiner zuvorkommenden Gnade und Liebe kann sich ein Mensch von sich selbst distanzieren." Das Vergebungswort Gottes habe seinen Höhepunkt und seine letzte geschichtliche Unwiderruflichkeit in Jesus Christus gefunden; es bleibe Gegenwart in der Kirche als Gemeinde derer, die an diese unwiderrufliche Vergebung durch Jesus Christus glauben.

Kultur und Gesellschaft

FRIEDRICHSMEIER, HORST. **Zum Erklärungswert soziologischer Jugendtheorien für auffällige Tendenzen jugendlichen Verhaltens heute.** In: Themen der praktischen Theologie – Theologia Practica 16. Jhg. Heft 3/4 (2. Halbjahr 1981) S. 108–121.

„In unkontrollierter Herabsetzung oder romantischer Idealisierung geraten die Jugendlichen zum verzerrten Spiegelbild dessen, was der Beobachter für sich selbst ersehnt oder an sich selbst haßt." Diese Beobachtung führt den Autor zu der Fragestellung, was an allgemeinen Aussagen über Tendenzen jugendlichen Verhaltens heute überhaupt zulässig sei. Die Ausgangsthese wird zunächst mit dem Vergleich zweier empirischer Studien zu untermauern versucht: der Studie „Jugend in Europa", die im Auftrag der Deutschen Shell AG entstand und in der es u. a. heißt, daß es „einen Normen- und Wertkonflikt zwischen den Generationen nicht gibt", und dem „Fünften Jugendbericht" der Deutschen Bundesregierung, von dessen Fazit der Autor meint, daß es eher die „enttäuschte normative Vorstellung" der Verfasser vom Staatsbürger zu spiegeln scheine, als daß es das politisch relevante Verhaltenspotential der Jugendlichen umschreibe. Über eigene Analysen gelangt Friedrichsmeier u. a. zu dem Schluß, daß Heranwachsende unsere Gesellschaft als eine „verwaltete, institutionalisierte, selbstbestimmten Handlungen vorenthaltene Welt" erfahren.

PINCHEMEL, PHILIPPE. **Aspects de la crise urbaine.** In: Etudes Heft 2 (Februar 1982) S. 205–218.

Unter den verschiedenen Krisen des Wachstums, der Umwelt und der sozialen Identität gibt die Dritte Welt Anlaß zu den radikalsten Stellungnahmen. Vor allem wird die Stadt angeklagt, in verschiedener Hinsicht zum Gegenteil dessen degeneriert zu sein, was ihre Vorteile zu Beginn der industriellen Revolution ausmachte. Muß man also die Städte zerstören? So fragt Pinchemel, einer der bekanntesten Städteplaner Frankreichs und gibt selbst eine Antwort: Die Stadt solle nicht verschwinden, „weil der Mensch und die Stadt unlösbar miteinander verbunden sind". Wenn die gegenwärtige Entwicklung der Weltbevölkerung anhalte, dann werde das Wachstum der großen Städte, nicht nur in den Entwicklungsländern, zu wahren „Phantomstädten" und „Megalopolen" zwar nicht zu bremsen sein; bereits in den vergangenen zwanzig Jahren habe die Einwohnerzahl der Großstädte in der Dritten Welt im Durchschnitt um das vier- bis sechsfache zugenommen. Nicht nur soziale und wirtschaftliche Funktionen seien es aber, die auf die Stadt nicht verzichten lassen, sondern zunehmend auch geographische und raumplanerische. Es werde eine wichtige Zukunftsaufgabe sein, in den Entwicklungsländern dem Wachstum der Städte gegenzusteuern und auch in den Industrieländern darauf hinzuwirken, daß sich das Städtewachstum nicht auf wenige Metropolen konzentriert, sondern auf alle Städte verteilt.

Kirche und Ökumene

MIKAT, PAUL. **Leitlinien künftiger Bildungspolitik.** In: Die neue Ordnung 36. Jhg. Heft 1 (Januar 1982) S. 15–25.

Als Folie für seine Überlegungen dient Mikat die Berliner Erklärung zur Bildungspolitik vom 6. März 1964, die von den Kultusministern der Bundesländer abgegeben worden war und die Chance eröffnet habe, „von ideologischen Verkrustungen und einseitigen Frontstellungen wegzukommen und ... zur Verwirklichung gemeinsamer Zielvorstellungen zu führen". Diese Chance sei in der Folgezeit nicht genutzt worden. So bleibe weiter die Aufgabe gestellt, Konsense zu finden, „die zu guten Kompromissen führen". Vonnöten sei dazu im bildungspolitischen Bereich vor allem ein Abbau der „Reformhektik" und die „Zurückgewinnung des Augenmaßes für das Mögliche". Es müsse erneut nach den Prioritäten gefragt werden; schulorganisatorische Probleme dürften jedenfalls nicht an erster Stelle stehen.

SCHMIDT-CLAUSEN, KURT. **Evangelische Spiritualität heute.** In: Zeitwende Jhg. 53 Heft 1 (Januar 1982) S. 34–44.

Ausgehend von der allgemeinen Bestimmung biblisch-christlicher Spiritualität als „Leben im Geist", das nicht über den Geist Gottes verfügt, sondern immer neu um ihn bittet, nennt Schmidt-Clausen das geistliche Lied als eines der deutlichsten Signale genuin evangelischer Spiritualität. Hinter dem geistlichen Lied mit seinem eigenständigen Stil der Rede stecke die Glaubensüberzeugung von der unmittelbaren Nähe und Realität des dreieinigen Gottes: „Geschenkte Gerechtigkeit wird uns zuteil, weil im Gottesgeist Gottes ganzes Schaffen, Leben, Erlösen und Erneuern in Person zu uns kommt, um uns zu verwandeln." Evangelische Spiritualität ist für Schmidt-Clausen vor allem Spiritualität des Rechtfertigungsglaubens; ihre Mitte bilde der Glaube an den im Geist Gottes gegenwärtigen Herrn. Die „Glaubensgewißheit inmitten aller Untergänge" kennzeichne Dank und Zutrauen als die Grundelemente des Gebetslebens, das sich aus der evangelischen Spiritualität ergebe. Charakteristisch für sie sei das mit dem Rechtfertigungsglauben verbundene Wissen um die „Unausweichlichkeit christlicher Existenz in zwei Bereichen". Evangelische Spiritualität habe immer einen nachdrücklichen Einfluß auf die soziale und politische Realität auszuüben gewußt, ohne in Schwärmerei unterzugehen oder sich platter Aufklärungsmentalität auszuliefern.

Kirche und Rassismus. In: Concilium Jhg. 18 Heft 2 (Januar 1982)

Neben kurzen Situationsberichten zum Rassismus in verschiedenen Ländern (das südliche Afrika bleibt dabei merkwürdigerweise ausgespart) und Überblicksberichten zum ÖRK-Antirassismus-Programm und zur Haltung der katholischen Kirche dem Rassismus gegenüber enthält das Heft interessante Beiträge zu der nicht zuletzt als Antwort auf weißen Rassismus entstandenen „Schwarzen Theologie". In einer sehr ungewohnten Art von Exegese beschäftigt sich *Cain H. Felder* mit der „doppeldeutigen Haltung zur Rassenfrage", die er im Neuen Testament feststellen zu können glaubt. *Deotis Roberts* skizziert den Grundansatz einer „Schwarzen Theologie" aus dem Blickwinkel der Neger in den Vereinigten Staaten. Ihre Basis finde die Schwarze Theologie in der von der mündlichen Tradition überlieferten ethnologischen Geschichte. Verwiesen wird auf das afrikanische Gemeinschaftsdenken als einer der geistigen Grundlagen einer Schwarzen Theologie. Sie solle als Interpret des Kampfes für die konkrete Verwirklichung der Freiheit und des Evangeliums zu einem tieferen Verständnis des Evangeliums führen. Selbstkritisch bemerkt Roberts, die Schwarze Theologie müsse sich erst noch bewähren.

Personen und Ereignisse

In einem Zeitungsbeitrag kritisierte Kardinal *Joseph Höffner* die von Erlanger Universitätsärzten vorgenommenen Versuche mit sogenannten Retorten-Babys als höchst bedenkliche Manipulation. Die Würde des Menschen sei durch chemische, medikamentöse und chirurgische Manipulation in erschreckender Weise bedroht. Nach christlichem Verständnis werde durch künstliche Befruchtung, die unmoralisch sei, die Ehe mechanisiert und entpersönlicht. Die Vertrauensverlagerung von Ehepaaren auf Ärzteteams sei „für Ehe und Familie, deren Lebensprinzipien Liebe und Vertrauen sind, höchst bedenklich".

Die katholische Kirche kann einer Verkürzung des Asylverfahrens nur dann zustimmen, wenn ihr nicht durch Verschlechterung der Prüfungspraxis zu viele echte Verfolgte zum Opfer fallen. Dies machte der Leiter des Kommissariats der deutschen Bischöfe, Prälat *Paul Bocklet*, deutlich. Die Kirche habe die Verpflichtung, für die Verfolgten und Flüchtenden einzutreten, „auch wenn ihr die Macht und die Mittel fehlen, diese direkt und aktiv gegen Verfolgerstaaten zu schützen.

Der Münsteraner Dogmatiker *Peter Hünermann* hat einen Ruf auf den zweiten dogmatischen Lehrstuhl des katholisch-theologischen Fachbereichs der Universität Tübingen angenommen, der nach dem Ausscheiden von *Hans Küng* aus dem Fachbereich eingerichtet wurde. Hünermann, der sich in Freiburg mit einer Arbeit über den Durchbruch des geschichtlichen Denkens im 19. Jahrhundert habilitierte, lehrt seit 1971 in Münster.

Nach Ansicht des Fernsehbeauftragten des Rates der EKD, *Hans-Wolfgang Heßler*, ist von der evangelischen Kirche eine „konstruktive Mitwirkung in der Inanspruchnahme neuer Medien" dort zu erwarten, wo mediale Kommunikation auf gesellschaftliche Mündigkeit hinstrebe. Der medienpolitische Auftrag der evangelischen Kirche bestehe keineswegs nur darin, eigene Belange, Vorstellungen und Absichten in den neuen Medien zu artikulieren. Sie werde auch weiterhin Anwalt der Besorgten und derer sein, „die es schwer haben, sich gegen die Machtpositionen starker Interessengruppierungen durchzusetzen."

Zum neuen Erzbischof im englischen Birmingham ernannte Johannes Paul II. den gebürtigen Franzosen *Maurice Noël Couve de Murville*, einen entfernten Verwandten des gleichnamigen ehemaligen französischen Premierministers. Der 42jährige Couve de Murville, der seine Ausbildung in Frankreich und in England erhielt, war bisher vor allem als Studentenseelsorger tätig, zuletzt seit 1977 in Cambridge. Er folgte als Erzbischof von Birmingham *George Patrick Dwyer* nach, der im vergangenen Sommer aus Altersgründen zurückgetreten war.

Zu Oster-Großkundgebungen für die Abrüstung riefen 28 prominente Theologen, Wissenschaftler, Schriftsteller und Politiker in einem „Friedensmanifest '82" auf. In dem u. a. von Pastor *Heinrich Albertz*, dem Schriftsteller *Heinrich Böll* sowie den SPD-Politikern *Erhard Eppler* und *Oskar Lafontaine* unterzeichneten Manifest heißt es: „Ostern 1982 soll ein Fest des Friedens werden. Überall – lokal und regional und auf mehreren Großkundgebungen – wollen wir zeigen, daß der Friede eine zu wichtige Sache ist, als daß man ihn den Verhandlungsdelegationen in Genf oder anderswo überlassen könnte."

Vor einer Behinderung der Revolution in Ghana hat der „Provisorische Nationale Verteidigungsrat" unter *Jerry Rawlings* die Kirchen gewarnt. Bei einer Ansprache vor christlichen Kirchenführern in Accra warf ein Mitglied des Revolutionsrates, *Damuah*, den Kirchen vor, „sie kümmerten sich mehr um die Politik als die Parteien selbst". Statt dessen solle sich die Kirche in „sinnvoller Weise an den Umwälzungen beteiligen". Vor allem durch ein vermehrtes soziales Engagement könnten die Kirchen die konkreten Lebensumstände des Volkes verbessern helfen.

Ihre Unterstützung für die jetzt in Südafrika entstehenden Gewerkschaften der Schwarzen hat die katholische Bischofskonferenz des Landes zugesagt. Wie deren Vorsitzender, Erzbischof *Denis Hurley* von Durban, erklärte, will die Kirche ihre „ganze moralische Kraft" zu deren Gunsten einsetzen. Dieses Engagement, so Hurley, sei vergleichbar mit dem Einsatz des polnischen Episkopates für die freie Gewerkschaft „Solidarität". Während die polnischen Arbeiter allerdings gegen ein diktatorisches sozialistisches System aufgestanden seien, kämpften die schwarzen Arbeiter gegen den klassischen Kapitalismus, der „herzlos und unmenschlich" geworden sei.

Der aus Österreich stammende Bischof *Ricardo Weberberger* (Barreiras/Brasilien) erklärte in einem Interview, schuld am Elend in Lateinamerika seien „die Militärs, das Großkapital und die Politik Washingtons". Die gegenwärtige US-Politik dränge die notleidenden Menschen „in die Arme Moskaus und Kubas". Die Kirche müsse in dieser Situation klar Position beziehen. Den Christen in Europa warf er vor, Christenverfolgungen in Lateinamerika nicht wahrhaben zu wollen.

Beilagenhinweis:
Dieser Ausgabe liegt ein Prospekt des Verlages Herder, Freiburg, bei.

Herder Korrespondenz

Heft 4
36. Jahrgang
April 1982

Über die öffentlichen Dinge denken heute nur wenige nach. Alles dreht sich um das eigene Ich, um Selbstverwirklichung, Karriere, Lebensstandard – die Moral rückt dabei ins zweite Glied.

Marion Gräfin Dönhoff

Angst wovor?

Vor fast einem Menschenalter hat der englische Schriftsteller W. H. Auden für unsere Epoche den Begriff „Zeitalter der Angst" geprägt. In der Einleitung zu Audens Buch hatte Gottfried Benn von der „fundamentalen Melancholie vor der panischen Leere und Zerrissenheit des inneren Menschen von heute" gesprochen. Aus diesem poetisch-intellektuellen Zeitgefühl, das damals für eine breite literarische und philosophische, von einem skeptischen Existenzialismus getragene Strömung charakteristisch war, scheint heute ein *Massenphänomen* geworden zu sein. Angst hat den Status eines Schlüsselworts in privater und öffentlicher Kommunikation, in Zeitdiagnose und Zeitkritik bekommen. „Es ist Angst in der Luft, große Angst und kleine Angst, Deine Angst und meine Angst" – dieser Refrain eines aktuellen Liedes ist in seiner massenpsychologisch wirksamen Schlichtheit und in seiner Mischung aus Pessimismus und Nestwärme bezeichnend für das heutige Angstsyndrom.

Woher kommt diese Stimmung? Hat sie ihren zureichenden Grund in den Befürchtungen, auf die sie sich beruft, oder haben diese nur die Funktion des Ventils? Schärft Angst den Blick oder trübt sie ihn? Könnte es sogar sein, daß – wie *Carl Friedrich von Weizsäcker* einmal gesagt hat – das System der Angst sich selbst stabilisiert, daß die Angst selbst die Zustände und Geschehnisse erzeugt, vor denen wir dann Angst haben?

Werden die Bedrohungen gesehen, wie sie sind?

Die Versuchung zu pauschalen Urteilen liegt nahe. Entsprechend oft erliegt man ihr, und die einen stimmen ebenso schnell in den Angstchor ein, wie andere ihn kurzerhand als modische Wehleidigkeit abtun. Bei näherer Betrachtung liegen die Dinge – je nach möglichem oder tatsächlichem Gegenstand der Angst – durchaus verschieden. Es gibt berechtigte und bloß eingeredete Angst, heilsame und destruktive, und es gibt auch nach wie vor verdrängte oder – vorsichtiger ausgedrückt – Angst, von der man eher zu wenig als zu viel hat.

Besonders verwirrend mischen sich die verschiedenen Schichten und Dimensionen bei dem Thema, das derzeit am meisten mit Angst assoziiert wird, der *Friedenssicherung durch Abschreckung*. Wie rapide hier ein Stimmungswandel erfolgt ist, zeigt die Tatsache, daß bei einer Umfrage vor noch nicht einmal zwei Jahren ganze 2% der Befragten die Sicherheitspolitik als ein wichtiges Thema bezeichneten, während heute kaum ein Tag vergeht, an dem nicht Parlamente, Parteien, Medien oder Bürgergruppen sich darüber äußern.

Daß diesbezüglich Befürchtungen virulent sind, ist allerdings eher normal als das Gegenteil. Merkwürdig ist weniger, daß man das Gleichgewicht des Schreckens als unheimlich empfindet, als daß es quasi selbstverständlich akzeptiert wird. Was sollte mehr ein Grund zur Beunruhigung sein als die Tatsache, daß nichts soviel materielle Mittel und menschliche Intelligenz verschlingt wie die weltweite Rüstung und daß die Zerstörungskraft schon der heutigen Waffen ausreicht, die Erde nicht nur einmal, sondern mehrmals zu zerstören? So legitim aber diese Sorge ist, wenn sie sich praktisch über Nacht verbreitet, kann dies nicht darin begründet sein, daß die Menschen plötzlich intelligenter oder sensibler geworden sind.

Die unmittelbaren Ursachen für diesen Stimmungsumschwung sind mit Händen zu greifen: das forsche Auftreten der neuen amerikanischen Administration, die das an sich vernünftige Ziel einer Sicherung der Stabilität durch Wiederherstellung des Gleichgewichts mit Anflügen von Brachial-Rhetorik immer wieder in Mißkredit gebracht hat; der faktische Abbruch der herkömmlichen Entspannungspolitik durch den sowjetischen Einmarsch in Afghanistan und die Unterdrückung der Erneuerungsbewegung

in Polen; und schließlich – innenpolitisch besonders bedeutsam – die ziemlich bedenkenlose Strategie des Bundeskanzlers und seiner Partei vor und nach den letzten Bundestagswahlen, die außenpolitische Lage als bedrohlich darzustellen, um sich gleichzeitig als bewährte Friedensgaranten zu empfehlen. Nur Zyniker können sich daran freuen, daß den Kanzler jetzt die Angst, die er etwa durch den unglückseligen Vergleich mit der Lage von 1914 gesät hat, in Form von vehementer innerparteilicher Opposition einholt.

So verursacht und zweifellos verstärkt durch latente Angstgefühle ganz anderer Herkunft, beruht die umlaufende „Kriegsangst" auf der *Überschätzung von Gefahren und der Unterschätzung anderer.* Der Sprung von der Verdrängung der atomaren Bedrohung zum ungeduldigen Insistieren auf ihrer alsbaldigen Aufhebung wird selbst zur Gefahr: wo an die Stelle der Sorge um den Abbau der Rüstung eine Panikstimmung tritt, wird die angstmachende Bedrohung durch das Gleichgewicht des Schreckens nicht beseitigt, sondern verstärkt. Die derzeit akute Angst um den Frieden gehört zu den Ängsten, deren unmittelbare Ursachen nicht mit ihrem wirklichen Gegenstand identisch sind und die erst produktiv werden, wenn man sie reduziert: vom Gefühl einer nahen Bedrohung zur – die verantwortlichen Akteure motivierenden – Aufmerksamkeit für eine langfristige Aufgabe.

Durch bloßes Erschrecken wird kein Risiko beseitigt

Die Angst, menschliche Vernunft und menschliche Verantwortung könnten das vom Menschen geschaffene Zerstörungspotential auf die Dauer nicht bändigen, ist eine Voraussetzung dafür, daß man sich dieser Herausforderung in ihrer ganzen Wucht stellt. Insofern ist diese Angst wesentlich rationaler als ein naiver Optimismus. Sie wird zur Schubkraft für vernünftiges Handeln allerdings nur, wenn sie sich nicht in erster Linie mit sich selbst beschäftigt, sondern mit den Realitäten. Wo die Angst gewissermaßen den Verstand verliert und zum erkenntnis- und handlungsleitenden Prinzip wird, macht sie blind (oder zumindest kurzsichtig) und unfähig zu verantwortlicher Praxis.

Diese Gefahr besteht zweifellos. Aus *Angst vor der Angst* werden dann die Bedrohungen gar nicht mehr so gesehen, wie sie tatsächlich sind, sondern so, wie sie sein müßten, um sie schneller beseitigen und damit die als störend empfundene Angst loswerden zu können. Eine Reihe von geradezu staunenswerten Vereinfachungen, die in Gruppen der Friedensbewegung zum Meinungsbestand zählen, ist damit ebenso zu erklären wie etwa auch die Weigerung, sich durch Vorgänge wie die in Polen ernsthaft irritieren zu lassen.

Angst hat von Natur aus die *Funktion, Lebewesen vor Gefahren zu schützen.* Menschliche Angst ist darauf nicht beschränkt. Sie hat nicht nur – wie in der Tierwelt – mit handfesten Anlässen, mit unmittelbaren Gefährdungen zu tun. Sie kann sich auf künftige Gefahren beziehen, sie kann sich durch die Vorstellungskraft bewegen lassen. In ihr kann es um die Substanz der Menschlichkeit des Menschen gehen, wo sie in der Erfahrung von Freiheit, Verantwortung, Endlichkeit und Schuld begründet ist (daß diese Dimension der Angst weithin verdrängt wird, ist sicherlich mit ein Grund für das Hochkommen anderer Ängste). Trotzdem gehört es nach wie vor auch zu den Funktionen der Angst des Menschen, ihn angesichts von Gefahren zu situationsgerechtem Verhalten zu bewegen. Die Angst, die sich heute mit dem *technischen Fortschritt,* mit der *Gefährdung der Umwelt,* mit den Problemen der *Energieversorgung* verbindet, ist in diesem Sinne gewiß ein Segen. Freilich kann sie nicht nur angemessene Reaktionen stimulieren, sondern auch Verweigerung „legitimieren". Sie kann nicht nur zur konzentrierten Steigerung unserer Klugheit und Vernunft, zur entschlossenen Willensanstrengung, sondern auch zu lähmender Resignation führen. *Sie kann genauso gut aufrütteln wie einschläfern.*

Deshalb wäre es kurzschlüssig, diesem Angstbündel, das neben der Angst um den Frieden am meisten beredet wird, generell die Berechtigung abzusprechen oder es als schlechthin und in jedem Fall heilsam zu deklarieren. Markige Aufforderungen, diese Angst zu überwinden, helfen ebensowenig weiter wie die betuliche Ermunterung, sie zuzulassen. Als Korrektiv gegen ein blauäugiges Vertrauen in den technischen Fortschritt ist das Erschrekken angesichts gegenwärtiger und künftiger Risiken allemal mehr als berechtigt. Durch das bloße Erschrecken wird aber keines dieser Risiken beseitigt. Ein „Aussteigen" aus dem als gefährlich erkannten Unternehmen würde nicht die heile Welt, sondern gewaltige wirtschaftliche, soziale und politische Erschütterungen zur Folge haben. Ein unreflektiertes „Weitermachen" wäre nicht weniger verhängnisvoll. Beides wäre Flucht aus der Verantwortung für die Zukunft.

Das Dilemma der Angst, die sich auf den Komplex Umwelt und Technik konzentriert, besteht darin, daß sie zum einen sowohl Ursache wie Folge der Entdeckung unserer Verantwortung für die Zukunft ist und zum anderen zur Kapitulation vor dieser Verantwortung verleiten kann. Dies ist kaum überraschend, weil es dabei um nicht mehr und nicht weniger als um die Erkenntnis geht, daß der Mensch in einem bisher unbekannten Ausmaß für die langfristigen Folgen und Nebenfolgen seiner Handlungen verantwortlich ist. Die heute geforderte Bereitschaft, „sich vom erst gedachten Heil oder Unheil künftiger Generationen in seinem konkreten Verhalten beeinflussen zu lassen" *(Hans Jonas),* scheint für den Menschen eine so wenig selbstverständliche Sache zu sein, daß er in der einen oder anderen Form vor ihr flüchtet.

Dieser Flucht vorzubeugen ist wichtiger, als über die sie auslösende Angst zu räsonieren. Das beste Mittel dazu wäre, *Sprach- und Verständnisbarrieren zwischen den Verteidigern und Kritikern der technischen Zivilisation zu überwinden.* Zahlreiche Untersuchungen belegen, daß die

Angst vor den Technik- und Umweltproblemen um so größer ist, je geringer das Wissen von der modernen Technik ist. Auf der anderen Seite ist die Zahl der Techniker noch recht gering, die auch über die Folgen ihrer Tätigkeit und über die Begrenztheit ihrer Methoden nachzudenken bereit sind. Der Psychologe *Bruno Bettelheim* hat von der Erfahrung in Konzentrationslagern berichtet, daß Gefangene, die den Willen zu überleben verloren hatten, nur noch mit Gefangenen sprachen, die genauso hoffnungslos waren wie sie. Vergleichbares begegnet heute vielfach in der Auseinandersetzung um den technischen Fortschritt und die Erhaltung unserer natürlichen Lebensgrundlagen: Jede Seite will nur hören, was ihre jeweiligen Befürchtungen bestätigt.

Es gilt die Stabilität unserer Gesellschaft nicht zu überschätzen

Derartige *Kommunikationsunfähigkeit* ist eines von zahlreichen Indizien dafür, daß die Verbreitung von Angstgefühlen nicht allein im Ausmaß möglicher Gefährdungen, sondern mindestens ebenso in der Unfähigkeit begründet ist, mit ihnen umzugehen. Das Ausmaß der Angst bestimmt sich nicht nur vom Objekt, sondern auch vom Subjekt her. Es darf vermutet werden, daß unsere individuellen und sozialen Lebensformen nicht gerade angsthemmend wirken. Sie dürften im Gegenteil der auslösende Faktor für Stimmungen sein, die dann – nach außen projiziert – als Angst vor Bedrohung durch Krieg, Technik, Umweltgefahren öffentlich in Erscheinung treten. Die Aufmerksamkeit dafür zu steigern könnte der wirksamste Beitrag zur Diagnose des Angstsyndroms und eine wesentliche Voraussetzung für seine Therapie sein.

An erster Stelle ist hier die *Unüberschaubarkeit* und *Anonymität* des gesellschaftlichen Zusammenlebens zu nennen. In den modernen Massengesellschaften werden wir alle zu anonymen Unpersonen, deren Nummernexistenz als Rezipient von Leistungen, als Adressat von Regelungen, als Produktionsmittel und letztlich eben als Funktionsteil einer großen Maschinerie beliebig auswechselbar ist. Als Kompensation vermittelt aber dieselbe Gesellschaft unter den Vorzeichen Wohlstand und Gleichheit den Eindruck, als gäbe es nichts Wichtigeres in der Welt als eben diesen einzelnen, seine Rechte, seine Ansprüche, seine Selbstverwirklichung. Dieser krasse Gegensatz von permanenter Steigerung der Eigenliebe und Überschätzung der eigenen Person auf der einen und ihrer Geringschätzung und Auswechselbarkeit auf der anderen Seite belastet sowohl den einzelnen wie seine sozialen Bezüge.

Ein in der Qualität vergleichbarer Gegensatz zeigt sich zwischen dem Anspruch des Staates, als Wohlfahrtsstaat nicht nur Not zu beseitigen, sondern *Lebenszufriedenheit zu garantieren,* und der *wachsenden Unzufriedenheit mit diesem Staat.* Der Wohlfahrtsstaat hat den Aberglauben an die politische Herstellbarkeit des Glücks genährt. Damit wurden Ansprüche geweckt, die – weil Glück mit Freiheit und Selbstverantwortung zusammenhängt – prinzipiell unerfüllbar sind. Lebenszufriedenheit wird ganz überwiegend in Lebensbereichen entwickelt, die der Mensch selbst gestalten kann, also in der persönlichen Umwelt, in der Arbeit (soweit es da noch Gestaltungsmöglichkeiten gibt), in der Freizeit. Je entfernter die Instanz ist, von der man etwas erwartet, desto mehr neigt man zur Unzufriedenheit. Dahinter steckt ein relativ simpler psychologischer Sachverhalt: Die Menschen lassen ihrer Enttäuschung viel ungehemmter freien Lauf, wenn dies ohne Risiko für ihre Selbstachtung geschehen kann, d. h., wenn sie sich für das, was sie als Frustration empfinden, nicht selbst verantwortlich fühlen müssen. Durch Wachstum staatlicher Leistungen kann deshalb das Wachstum des Potentials an Unzufriedenheit nicht eingeholt werden. Die aus zu hohen Ansprüchen entstehende Frustration führt zu Destabilisierung. Nach Auskunft von Historikern war in der Geschichte immer wieder der stärkste Impuls für revolutionäre Umbrüche die massenwirksame Enttäuschung, die aus der Diskrepanz zwischen geweckten Erwartungen und erreichten Ergebnissen folgt. Unter diesem Aspekt wäre es sicher *leichtsinnig, die innere Stabilität unserer Gesellschaft zu überschätzen.* „Hinter dem friedlichen Anschein des Landes herrscht latente Aggressivität" – für diese Feststellung von *Hans Heigert* spricht einiges.

Was wir brauchen, ist eine neue Sensibilität für Fragen menschlichen Zusammenlebens

Woran es fehlt, sind *Identifikationsmöglichkeiten, Bindungen* oder – wie es *Ralf Dahrendorf* schüchtern ausgedrückt hat – *„Ligaturen".* In der spätindustriellen Massengesellschaft hat sich die angstlindernde Geschlossenheit sozialer Strukturen aufgelöst. Beruf, Weltanschauung, persönlicher Lebensstil, Wohnort sind nicht mehr feste Vorgaben, sondern Wahlmöglichkeiten. Dieser Zuwachs an Freiheit bedingt einen – vermutlich nicht weniger großen – Zuwachs an Unsicherheit. Aus dieser unvermeidlichen Konsequenz wird erst dann eine Gefahr, wenn kollektive und persönliche, zwischenmenschliche und geistige Bindungen auf Dauer und ersatzlos ausfallen. Solange man meinte, Wohlstand genüge als Bindemittel für privates und gesellschaftliches Leben, hat man dieser Gefahr nach Kräften Vorschub geleistet. Heute stellen sich um so drängender zwei Aufgaben: die *Gesellschaft wieder wohnlicher und transparenter zu machen,* indem man die Zwischeninstanzen zwischen dem privaten Raum und den Großstrukturen reaktiviert; und eine *neue Sensibilität für grundlegende Fragen menschlichen Lebens und Zusammenlebens zu entwickeln.* Eine freie Gesellschaft muß – was soziale Organisation und weltanschauliche Orientierung betrifft – Raum für Offenheit lassen. Sie ist aber angewiesen auf „kleine Netze" sozialer Bindungen und auf die redliche Selbstvergewisserung über ihre Identität und ihre Fundamente. Sonst wird sie nicht nur immer instabiler, sondern auch immer unheimlicher. *Hans Georg Koch*

Bischofskonferenz: Ehe und Familie im Blickpunkt

Auf der Tagesordnung der diesjährigen Frühjahrsvollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz standen erstmals zwei Studientage. Die Bischöfe widmeten bei ihrem Treffen vom 1. bis zum 4. März in Freising einen Tag dem Thema *Ökumene* und einen weiteren Studientag den Fragen von *Ehe und Familie.* Die Wahl dieser beiden Schwerpunkte lag nahe und hatte jeweils mit päpstlichen Vorgaben zu tun: Im Pressebericht über die Vollversammlung wurden die Ausführungen zur Ökumene durch zwei Sätze aus Ansprachen *Johannes Pauls II.* während seines Deutschlandbesuchs eingerahmt; Ausgangspunkt der im Pressebericht von Kardinal *Höffner* weit ausführlicher wiedergegebenen Überlegungen zu Ehe und Familie war das Apostolische Schreiben „Familiaris consortio" (vgl. HK, Februar 1982, 57 f.).

Der „Studientag über ökumenische Grundströmungen" behandelte ein sehr *breites Themenspektrum* und war vor allem mit Referaten angefüllt. Die Bischöfe hörten – wohl auch im Blick auf das kommende Lutherjahr – ein Referat über Martin Luther *(Erwin Iserloh),* ließen sich aber auch über die letzte Sitzung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung (vgl. HK, März 1982, 115 f.) informieren *(Walter Kasper).* Diesen Informationsbeiträgen folgten ein systematisches Referat über Kirche und Ökumene (Kardinal *Volk)* und schließlich noch ein Bericht über konkrete ökumenische Probleme in den Gemeinden (Erzbischof *Degenhardt).* Wohl schon allein wegen solcher Massierung von Referaten mußte es im wesentlichen bei einer *Bestandsaufnahme* bleiben. Von Perspektiven für die weitere ökumenische Arbeit in der Bundesrepublik war in dem Pressekommuniqué nicht viel zu lesen. Es fehlte dort auch jeglicher Hinweis auf die Arbeit der nach dem Papstbesuch gebildeten *gemeinsamen evangelisch-katholischen Kommission,* auf die sich zunächst beträchtliche Erwartungen gerichtet hatten. Auch wenn solche Studientage in erster Linie der Problemvertiefung dienen, wäre es doch interessant gewesen, auch etwas über Folgerungen zu erfahren, die die Bischöfe gegenwärtig aus den vom Papst seinerzeit formulierten Direktiven ziehen.

Demgegenüber ließen die Ausführungen zum Thema *Ehe und Familie* zumindest an einem Punkt nichts an Deutlichkeit zu wünschen übrig: Die Beratungen der Vollversammlung „standen", so hieß es in dem Bericht Kardinal Höffners, „eindeutig und vorbehaltlos auf dem Boden des päpstlichen Schreibens ‚Familiaris consortio'". Auch das „Verfahren" war hier ein anderes. Ursprünglich hatte man zum Familienthema keine Referenten „von außen" geladen. Erst im letzten Augenblick mußte der Freiburger Dogmatiker *Karl Lehmann* für den durch protokollarische Verpflichtungen verhinderten Kardinal *Ratzinger* als Referent über die dogmatisch-moraltheologischen Grundsatzpositionen von „Familiaris consortio" einspringen. Grundlage der Diskussion waren vier kürzere Statements von Bischöfen und ein ausführliches Referat des Freiburger Erzbischofs *Oskar Saier,* der als Vorsitzender der Pastoralkommission Überlegungen zur künftigen Ehe- und Familienpastoral vortrug. Der Vollversammlung waren Gespräche der Pastoralkommission mit Verantwortlichen der Familienverbände und Gespräche einzelner Bischöfe mit Ehepaaren, Moral- und Pastoraltheologen sowie Ehe-, Erziehungs- und Sozialberatern vorausgegangen.

Die Vollversammlung war so trotz der Festlegung auf „Familiaris consortio" bemüht, die *gegenwärtige Situation* von Ehe und Familie „möglichst unverkürzt" zur Kenntnis zu nehmen. Entsprechend beschäftigten sich die Bischöfe während des Studientags zunächst mit konkreten Fragen des religiösen Lebens in der Familie, mit deren Bedeutung als „Raum des Lebens", mit der wechselseitigen Abhängigkeit von Familie, Staat und Gesellschaft sowie mit Problemen von Familien mit besonderen Belastungen. Angesichts der vielen im Pressebericht dazu aufgezählten Einzelthemen dürfte die Vollversammlung allerdings auch hier schwerlich über Problemskizzierungen hinausgekommen sein.

Die *eindeutigen Festlegungen von „Familiaris consortio"* zur Empfängnisregelung und zur Situation von wiederverheirateten Geschiedenen wurden von den Bischöfen einschließlich der von Johannes Paul II. herangezogenen Begründungszusammenhänge *uneingeschränkt bejaht.* Laut Pressebericht des Vorsitzenden gab es dazu aber eine „überaus offene" Aussprache. Nach den Regeln der Kommuniquésprache kann davon ausgegangen werden, daß die Meinungen trotz des resoluten Ja im Grundsatz nicht in jeder Beziehung einhellig waren.

Von besonderem Interesse ist in diesem Zusammenhang die gegenwärtige Einschätzung der *„Königsteiner Erklärung"* von 1968 durch die Bischöfe. Schon nach der Bischofssynode von 1980, zu deren Ergebnissen die Bischöfe amtlich nicht Stellung nahmen, tauchte in der Diskussion die Frage nach deren weiteren Geltung auf. Im Bericht des Vorsitzenden über den Studientag heißt es, sich gegen „Familiaris consortio" auf die Königsteiner Erklärung zu berufen, werde weder dem einen noch dem anderen Dokument gerecht. Mit dieser Formulierung wird die Erklärung von 1968 nicht zurückgenommen, die Bischöfe vermeiden damit aber auch jede inhaltliche Festlegung auf deren Aussagen über die Möglichkeit eines von der geltenden, nicht definierten kirchlichen Lehre abweichenden Gewissensentscheids. Der Spielraum für die Gewissensbildung und -entscheidung wurde unangetastet gelassen,

gleichzeitig aber das Bestreben erkennbar, ganz im Sinn des „Gesetzes der Gradualität" (vgl. HK, März 1982, 106) durch Rückzug auf einen veränderten Argumentationszusammenhang die kirchliche Lehre selber aus dem Schußfeld zu nehmen.
Vergleichbare Verlegenheiten gab es auch bei den Aussagen des Studientags über die *wiederverheirateten Geschiedenen.* Nach den intensiven Diskussionen z. B. auf der Würzburger Synode dürfte es vielen Katholiken schwerfallen, sich mit dem Satz abzufinden: „Daß sie [die wiederverheirateten Geschiedenen] nicht zu den Sakramenten zugelassen werden können, sollen sie nicht immer wieder als neue Strafe verstehen, sondern als Bitte, ein Zeugnis für die Unauflöslichkeit der Ehe auch in ihrer ‚gebrochenen' Situation zu geben."
Erbrachte die Aussprache in Freising in diesen beiden Punkten nicht mehr als die Bestätigung bekannter Positionen, so waren in anderer Beziehung durchaus Ansätze und Zielvorstellungen erkennbar, die der Familienpastoral neue Impulse geben können. Erzbischof Saier stellte in seinem Referat die Forderung auf, die Kirche müsse sich vorrangig um die für Ehe und Familie *wesentlichen Grundhaltungen* und die darauf bezogene Gewissensbildung bemühen; erst von daher könnten Aussagen zu Einzelfragen verständlich gemacht werden. Gerade angesichts der Grundtendenz von „Familiaris consortio", die welthafte Gesamtwirklichkeit von Ehe und Familie zugunsten der Deutung der Ehe von ihrer im Bund Christi mit der Kirche begründeten Sakramentalität aus zu vernachlässigen, dürfte auch die Aussage Beachtung finden, man müsse den Ehepartnern dazu verhelfen, die sakramentale Qualität der Ehe für das alltägliche Leben tiefer zu erfassen, zu leben und zu feiern. Der Vorsitzende der Pastoralkommission griff auch das Anliegen vieler Voten der Bischofssynode auf, die Familie selber stärker als *Subjekt* und Träger der Familienpastoral zu sehen. Ehe und Familie seien nicht nur einfach *Objekt* kirchlichen Handelns. Hält man sich konsequent an diesen Grundsatz, dann dürfte das beträchtliche Folgen für die Erarbeitung von kirchlichen Direktiven und pastoralen Handreichungen und für deren Umsetzung in die Praxis haben. Von hier aus eine Gesamtmoral zu Ehe und Familie zu entwickeln dürfte auch für die Klärung der damit zusammenhängenden moraltheologischen Fragen sinnvoller sein als der immer wieder auftauchende Vorschlag, kirchliche Beratungsstellen für „natürliche" Methoden der Empfängnisverhütung einzurichten. Zunächst wird es Aufgabe der Pastoralkommission sein, über diesbezügliche Schritte weiter zu beraten.
Die Vollversammlung befaßte sich auch noch mit dem Plan, einen *Leitfaden zur Ehe- und Familienpastoral* für den Bereich der Bundesrepublik zu erstellen. Die Anregung dazu kam von der Bischofssynode und wurde auch in „Familiaris consortio" aufgegriffen. Angeregt wurde eine *Erklärung* der deutschen Bischöfe, die die Aussagen von „Familiaris consortio" zusammenfassen und auf die pastorale Situation in der Bundesrepublik anwenden soll. Ventiliert wurde auch das Projekt eines „Familienkatechismus". Ob und in welcher Form sich solche Vorhaben verwirklichen lassen, war in Freising noch ziemlich unklar. Die Bischöfe forderten in der Familienpastoral „allseitige Zusammenarbeit". Davon dürfte abhängen, wieweit sich solche Projekte in sinnvoller Weise auch tatsächlich realisieren lassen. *U. R.*

Kleruskongregation: ein brisantes Verbot

Der Erklärung der Kleruskongregation vom 8. März (vgl. den Wortlaut auf S. 184 ds. Heftes) widerfuhr, was meist zu geschehen pflegt, wenn aus dem kirchlichen Bereich Verlautbarungen kommen, die Politisches berühren, aber Innerkirchliches meinen: Es gab zunächst einmal kräftige Mißverständnisse. Obwohl der Titel der Erklärung ganz unverwechselbar von „einigen, allen Klerikern verbotenen Vereinigungen bzw. Zusammenschlüssen" spricht („Declaratio de quibusdam associationibus vel coadunationibus quae omnibus clericis prohibentur"), überschrieb z. B. die FAZ (9. 3. 82) einen entsprechenden Bericht aus Rom mit der Schlagzeile „Priester sollen sich von Politik fernhalten. Der Vatikan verweist auf Unvereinbarkeit mit dem klerikalen Status" und insinuierte damit, die Kongregation habe mit dieser Erklärung ein Verbot politischer Betätigung von Geistlichen in Gewerkschaften, Parteien oder anderen politischen Organisationen erlassen.
Genau darum aber geht es in der Erklärung überhaupt nicht. Wenngleich nach den vielen Äußerungen des Papstes, die Geistliche zur Zurückhaltung in politischen Fragen und Aktionen auffordern und nach einer entsprechenden Anmahnung der Ordenskongregation bereits im August 1980 (vgl. den Wortlaut der nicht allein diesem Thema gewidmeten Erklärung im „Osservatore Romano" vom 12. 11. 80; dazu auch HK, Januar 1981, 47) bei den Ordensleuten eine solche „Präzisierung" oder ein solches Verbot durchaus naheläge, zielt die jetzige Erklärung der Kleruskongregation auf etwas ganz anderes: auf *Vereinigungen von Geistlichen* mit offener oder verdeckter politischer Zielsetzung und auf Priesterzusammenschlüsse mit gewerkschaftlichem Charakter, also auf solche Vereinigungen, die sich als Interessenvertretung von Geistlichen (im weltlichen Sinne) gegenüber der Hierarchie bzw. der jeweils zuständigen diözesanen kirchlichen Obrigkeit verstehen. Das hat mit der Frage, wieweit sich Geistliche politisch betätigen können, wenigstens direkt so gut wie nichts zu tun, aber sehr viel mit dem bisher noch nie durchdiskutierten Problem der *Vereinigungs- bzw. Koalitionsfreiheit von Geistlichen.* Hierin liegt neben der Frage, auf welche Vereinigungen und Zusammenschlüsse die Erklärung zielt, die eigentliche Brisanz der sehr entschieden Verbote formulierenden Erklärung.
Die Kleruskongregation bestätigt *im Grundsatz* das Recht auf Koalitions-

freiheit auch für Kleriker: Immer schon hätten viele Weltpriester die Notwendigkeit oder das Bedürfnis empfunden, sich zur Pflege des geistlichen Lebens, zur Förderung der kirchlichen Kultur, zu karitativen oder frommen Werken zusammenzuschließen. Die Erklärung legt Wert auf die Feststellung, daß die kirchliche Hierarchie das Vereinigungsrecht der Geistlichen stets anerkannt habe und verweist auf verschiedene Stellungnahmen von Päpsten, von Pius X. bis Paul VI. und auf das Zweite Vatikanische Konzil. Aber sie macht ebenso klar, daß sich dieses Recht nie auf Vereinigungen und Bewegungen erstrekken könne, die durch ihre Eigenart, ihre Ziele und ihre Aktionsmethoden die kirchliche Gemeinschaft behindern, das Selbstverständnis des Priesters verletzen oder dessen seelsorglichen Auftrag schädigen.

Unter diesem Aspekt nimmt die Erklärung besonders zwei Arten von Vereinigungen ins Visier. Zunächst solche, die vielfach als Vereinigungen bürgerlichen Rechts direkt oder indirekt politische Ziele verfolgen. Sie würden Zwietracht in die Kirche bringen, das Priesterbild verdunkeln und den Zusammenhalt des Presbyteriums in sich und mit den Bischöfen stören. In gleicher Weise unvereinbar mit dem Status des Geistlichen sind für die Kleruskongregation solche Vereinigungen, die sich als eine Art Gewerkschaft verstehen „und so ihr geistliches Dienstamt auf einen Beruf oder auf eine Tätigkeit weltlicher Art reduzieren". Es gehe nicht an, das geistliche Amt als Arbeitsverhältnis und die kirchlichen Oberen nur als Arbeitgeber einzustufen.

Die Erklärung nennt keine Namen und auch keine Länder. Dennoch sind die *primären Adressaten* in beiden Fällen unschwer zu erkennen. Daß mit den unerlaubten Vereinigungen mit offener oder verdeckter politischer Zielsetzung in erster Linie die Friedenspriester in kommunistischen Ländern gemeint sind, wird im Text der Erklärung nicht gesagt. Man kann es aber um so mehr unterstellen, als ein nichtgezeichneter Kommentar in der gleichen Ausgabe des „Osservatore Romano" sehr viel deutlicher wird. Dort ist die Rede von Priestervereinigungen mit „in sich noblen Zielen" wie „Vaterlandsliebe" und „Frieden". Sie würden oft die Kirchenpresse und deren Zensur monopolisieren, den Bischöfen suggerieren, was sie in ihren Hirtenbriefen zu schreiben hätten oder sogar eine Art „Gegenhierarchie" im Innern der Kirche bilden. Die Führer solcher Vereinigungen würden oft dazu benutzt, um vor allem nach außen ein falsches Bild von den Ortskirchen zu vermitteln.

Auch die zweite Art von kirchlich inkriminierten Klerikervereinigungen wird dort recht unverwechselbar beschrieben. In einigen, Gott sei Dank, erst noch wenigen Ländern würden sich Gruppen von Priestern auf rein „soziologischer", „beruflicher" oder „gewerkschaftlicher" Grundlage bilden, um ihre beruflichen Rechte gegenüber der Institution Kirche geltend zu machen. Um diese „gewerkschaftlichen Vereinigungen unter Priestern" und nicht um die Zugehörigkeit von Priestern zu Gewerkschaften im bürgerlichen Bereich gehe es in der Erklärung. Auch der Kommentar nennt kein einzelnes Land, geißelt aber noch schärfer als die Erklärung selbst den unkirchlichen und unpriesterlichen Charakter solcher Vereinigungen. Er spricht von „Elementen des Klassenkampfes", die das Priesterbild verfälschen. Er macht auch deutlich, worin die Hauptbefürchtung gegenüber solchen Vereinigungen des zweiten Typs liegt: *in der Tendenz, kirchliche Konflikte vor weltlichen Instanzen auszutragen.* Wie lasse sich schon, so fragt der Kommentar, vor solchen Instanzen ein seelsorglicher Akt, etwa die Spendung von Sakramenten oder der nächtliche Besuch bei einem Kranken, als „Dienstleistung" im profanen Sinne beurteilen; wie könne dort eine kirchliche Maßnahme beispielsweise gegen einen Priester, der seiner Zölibatspflicht nicht mehr nachkommt, eingestuft werden.

Damit wird auch in diesem Fall unmißverständlich deutlich, wohin die Erklärung in erster Linie zielt. Gemeint sind die tatsächlich weitgehend nach Gewerkschaftsmuster organisierten Zusammenschlüsse von Priestern und „Pastoralarbeitern" (Vereniging voor pastoraal werkenden) *in Holland;* denn nirgends sonst ist dieses Modell mit vergleichbarem Profil ausgeprägt. Allerdings handelt es sich in Holland um keine reinen Priestervereinigungen, da diesen Vereinigungen Mitglieder aus allen Bereichen des kirchlich-pastoralen Dienstes, also auch Laien, angehören.

Schon angesichts dieser primären Adressaten überrascht die *Entschiedenheit des Verbots* und der u. U. bis zur Amtsenthebung oder gar zur Exkommunikation reichenden angedrohten Strafen.

Im zweiten Falle mag die Situation politisch wenig brisant sein, insofern es sich um ein rein innerkirchliches Phänomen handelt. Die Frage ist aber, ob hier schon alles hinreichend abgeklärt ist. Natürlich wird es notwendig sein, das Problem Interessenvertretung im Bereich der Geistlichkeit nach einwandfreien kirchlichen und geistlichen Kriterien zu lösen. Aber weder kann man so tun, als ob es dieses Problem nicht gäbe, noch reduziert jemand sein Priestertum auf einen bloßen Beruf, wenn er persönliche oder berufliche Interessen oder Rechte gegenüber den kirchlichen Vorgesetzten in organisierter Form vertritt. Vielleicht hätte man hier einer in sich sicher problematischen Entwicklung u. a. dadurch zuvorkommen können, daß man den *Priesterrat* nicht zum eigentlichen diözesanen Beratungsgremium des Bischofs – zu Lasten des dafür geeigneteren Pastoralrates, sondern zu einer *echten Vertreterschaft des Klerus beim Bischof* in allen Belangen des priesterlichen Lebens und Wirkens gemacht hätte. Möglicherweise würden sich dann solche jetzt auf jeden Fall noch verfrühten generellen Verbote erübrigen.

Insgesamt brisanter dürfte aber der erste Fall sein. Bisher wurde allgemein davon ausgegangen, daß die *Friedenspriesterbewegungen in kommunistischen Staaten* ein unter den dortigen Machtverhältnissen der Kirche praktisch aufgezwungenes Übel sind. Da bekannt ist, daß viele Priester nur passiv oder pro forma einer Friedenspriester-

bewegung angehören, um wenigstens in engen Grenzen einigermaßen ungestört seelsorglich wirken zu können und um die staatliche Genehmigung für die Amtsausübung nicht zu verlieren, wurde die Mitgliedschaft bisher praktisch toleriert. Wenn jetzt ein so striktes Verbot ausgesprochen bzw. eingeschärft wird, was kann das dann bedeuten? Sollte gegenüber den Friedenspriesterbewegungen den Bischöfen der Rücken gestärkt werden? Was geschieht aber dort, wo einzelne Bischöfe selbst diesen Bewegungen verpflichtet sind? Ist das Verbot auch prophylaktisch gedacht, damit sich nicht noch in mehr kommunistischen Ländern ähnliche Verhältnisse durchsetzen wie in der ČSSR? Oder nimmt man zum gegenwärtigen Zeitpunkt eine Verschärfung der Auseinandersetzung mit kommunistischen Regimen bewußt in Kauf?

Eine rein innerkirchliche, aber nicht minder wichtige Frage ist die nach den *sekundären Adressaten.* Manches spricht dafür, daß Friedenspriester und Priestergewerkschaften keineswegs allein gemeint sind. Recht sybillinisch ist z. B. die generalklauselhafte Verbotsformulierung in Nr. 5. Dort heißt es, die unter Nr. 3 (Friedenspriester) und Nr. 4 (gewerkschaftliche Vereinigungen) genannten, fielen mit Sicherheit unter dieses Verbot. Also hat man offenbar auch noch andere im Visier, bei denen das möglich, wenn auch nicht sicher ist.

Der Kommentar spricht im Zusammenhang mit der ersten Gruppe von Vereinigungen, die sich für die „sozial am meisten Unterdrückten" einsetzen und auch von solchen, die tatsächlich und nicht nur scheinbar frei sind. Auf die Friedenspriester will beides nicht so recht zutreffen. Schließlich stellt Kardinal Oddi fest, seine Kongregation habe sich mit anderen Kongregationen – der Ordenskongregation, der Missionkongregation etc. – abgestimmt. Da aber weder die ČSSR noch Holland in Afrika liegen oder dem fernen Philippinen benachbart sind, die Missionskongregation z. B. also für diese Länder in keiner Weise zuständig ist, muß es sich auch noch um andere als nur um Friedenspriester und holländische „Priestergewerkschaften" handeln.

Selbst die gewiß nicht kurienfeindliche Pariser „La Croix" (10. 3. 82) meinte, die Kleruskongregation hätte bezüglich des Adressaten ruhig etwas deutlicher sein können. Schließlich gebe es einen vatikanischen Pressesaal, wo Dokumente von Gewicht üblicherweise vorgestellt und der Presse erläutert werden. Das sei in diesem Falle nicht geschehen. Es bleibt völlig unklar, ob Priesterbewegungen wie die „Tercermundistas" (in Argentinien) oder die „Priester für Lateinamerika" (SAL) in Kolumbien oder auch Bewegungen wie „Échanges et Dialogue" in Frankreich oder auch die bestehenden Priestersolidaritätsgruppen in der Bundesrepublik ebenso mit im Visier sind. Wird u. U. auch die nur zivilrechtlich nach dem jugoslawischen Selbstverwaltungssystem organisierte und mit manchen Bischöfen im Streit liegende kroatische Theologenvereinigung „Christliche Gegenwart" (vgl. HK, Januar 1978, 6), sicher keine Friedenspriester, aber auch keine Gewerkschaftbewegung, in der Erklärung ebenfalls angesprochen? Alle die hier genannten sind gewiß keine gewerkschaftlichen Vereinigungen und noch weniger „Gegenhierarchien" wie die Friedenspriesterbewegungen, aber Elemente der einen wie der anderen kann, wer unbedingt will, auch bei ihnen finden, da sich bei all diesen Gruppen geistliche Zielsetzungen mit bestimmten Formen von Kirchlichkeit und sozialem Engagement verbinden. Da Genaueres nicht bekannt ist, werden solche Bewegungen künftig um so mehr Spekulationen und Verdächtigungen ausgesetzt sein. *D. S.*

Jesuiten: noch mehr päpstliche Elitetruppe?

Als die 86 Jesuitenprovinziäle mit ihrer römischen Ordensleitung sich am 23. Februar in einem Landhaus des Ordens in den Albaner Bergen zur achttägigen Beratung zusammenfanden, konnten sie der gesteigerten Aufmerksamkeit einer breiten Öffentlichkeit sicher sein. Spätestens seitdem Johannes Paul II. Anfang Oktober 1981 den schwer erkrankten Ordensgeneral *Pedro Arrupe* und dessen „Vikar auf Zeit", den Amerikaner *Vincent O'Keefe* durch den päpstlichen Delegaten *Paolo Dezza* und dessen Koadjutor *Giuseppe Pittau* ablöste (vgl. HK, Dezember 1981, 600), war auch vielen außerhalb der geistlichen Umzäunungen der Kirche klar geworden, daß zwischen dem Vatikan und dem Sitz der Ordensleitung am nahen Borgo Santo Spirito einiges nicht stimmte.

Die das Schicksal des Ordens mit Interesse begleitende Öffentlichkeit wurde denn von der an sich wenig sensationellen Zusammenkunft und dem, was diese begleitete, auch kaum enttäuscht. Blieben die – in jeder Beziehung – vorläufigen Ergebnisse auch weitgehend hinter verschlossenen Türen –, das knappe Pressekommuniqué fiel verständlicherweise ziemlich mager aus, und die Tage nach Schluß der Beratungen vom Delegaten-Koadjutor Pittau abgehaltene Pressekonferenz brachte auch nichts Substantielles zutage – so gab es doch zwei markante Punkte.

Der erste: Der Papst, der die Teilnehmer gegen Ende der ersten Beratungshälfte, am 27. Februar, in Sonderaudienz empfing, hielt vor den Jesuitenoberen eine zwar kräftige, aber nicht strafende Ansprache. Die *Rede des Papstes* (vgl. ds. Heft S. 177), zweifellos eine der bedeutendsten Papstreden, die in den letzten zwei Jahrzehnten vor Jesuiten gehalten wurde, ging lobend und anerkennend auf so viele Ordensdetails ein, daß nicht zu vermuten ist, sie sei im dritten Stock des Vatikan entstanden. Sie ließ deutlich das Bemühen Johannes Pauls II. erkennen, nach der Schocktherapie der Delegatenernennung den Jesuiten nicht nur seine amtliche, sondern auch seine persönliche Sympathie zu bekunden. Er hob bei der historischen Würdigung des Ordens und dessen Leistungen auch Punkte hervor, wie die Jesuitenreduktionen in Paraguay

oder das Wirken des Matteo Ricci in China, die angesichts des ungebrochenen päpstlichen Zentralismus im Verhältnis zwischen Papst und Orden zweifellos auch heute noch Schwierigkeiten machen würden. Selten auch wurden in einer päpstlichen Ansprache die Erwartungen an den Orden so klar und – wenn auch in mehr allgemeinen Wendungen – so umfassend formuliert wie in dieser. Man konnte anhand der Papstrede nur wieder einmal mehr den Eindruck haben, das Verhältnis dieses Ordens zu den Päpsten sei nicht zuletzt deswegen selten ganz ungetrübt, weil die Jesuiten nicht nur in der verlangten Gefolgschaft, sondern auch in dem, was sie für die Gesamtkirche „leisten" sollen, hinter den an sie gestellten Ansprüchen zurückbleiben *müssen.*

An der ganzen Rede fiel allerdings auch auf, daß der Papst die Jesuiten zwar zu neuer geschichtlicher Tat aufforderte – wie zur Gründungszeit das Konzil von Trient sollten sie jetzt „in vorderster Linie" zur Verwirklichung des Zweiten Vatikanum beitragen. Der Papst nannte aber nur bruchstückhaft einzelne, zum Teil eher unspezifische Bereiche (Ökumenismus, nichtchristliche Religionen, Atheismus) und hielt sich mit der Nennung von Sonderaufgaben – im Gegensatz zu Paul VI., der den Jesuiten nach der Generalkongregation 1965/66 die *Bekämpfung des Atheismus* als besonderen Auftrag zuwies – zurück. Alle Mahnungen gipfelten im „vierten Gelübde", in der besonderen Verfügbarkeit für den Papst. Diese besondere Verfügbarkeit voraussetzend und anerkennend, nannte er selbst die Einsetzung eines Delegaten „einen Akt besonderer Liebe, die der Hl. Stuhl für euren großen Orden hegt". Vom vorbereiteten Manuskript abweichend sprach er von einem „amore sofferto", von „durchlittener Liebe", und meinte damit aber, daß er sich die Entscheidung nicht leicht gemacht habe.

Der zweite Punkt: Als die Provinziäle von Rom heimkehrten, waren sie einige Sorgen los. Das war der übereinstimmende Eindruck aller Äußerungen von Teilnehmern, die, sei es in Deutschland, sei es in Frankreich, sei es in Amerika, registriert wurden. Sie konnten sich erstens von einer Reihe von positiven Wirkungen der Tätigkeit des päpstlichen Delegaten und seines Koadjutors überzeugen. Es ist zwar eine beliebte Ausflucht, Unstimmigkeiten zwischen verschiedenen Instanzen auf mangelnden Informationsfluß zurückzuführen. Es war aber, wo immer die Ursachen lagen, wohl tatsächlich so, daß die *informellen Kontakte zwischen Ordenskurie und Vatikan* in den letzten Jahren zu wünschen ließen. Gerade deswegen blühten einseitige Parteinahmen, sei es von Kurienbeamten, sei es in Dossiers aus manchen Ortskirchen um so üppiger. Sie scheinen das Meinungsbild nicht nur des gegenwärtigen Papstes, sondern auch das seiner unmittelbaren Vorgänger mehr als berechtigt bestimmt zu haben (vgl. entsprechende Äußerungen des französischen Provinzials *Henri Madelin* gegenüber „La Croix", v. 12.3.82). In dieser Beziehung hat der kurienerfahrene Dezza offenbar gute Arbeit geleistet. Ausdrücklich anerkannt wurde von vielen Provinziälen auch dessen Vermittlungsgeschick und Unparteilichkeit, obwohl persönlich konservativ kurial geprägt, zeige er „Sensibilität in allen Richtungen".

Sie konnten sich zweitens von einer *relativ großen Einmütigkeit,* jedenfalls auf der Ebene der Provinzoberen überzeugen. Daß sich bei dem jenseits allen Ordensrechts durchgeführten päpstlichen Eingriff das *ignatianische Gehorsamsverständnis* fast exemplarisch bewährte (Kritik bis zu einer Grenze, an der sie gerade noch möglich ist, dann aber ebenso entschiedene Unterwerfung), hatte den Papst ebenso beeindruckt wie die Ordensoberen. Pater Pittau konnte darauf verweisen, daß in den ca. 6000 Briefen, die nach der Ernennung von Dezza und Pittau bei der Ordensleitung eingingen, zwar eine Menge Kritik an der Maßnahme des Papstes und viel Sorge für die Zukunft des Ordens zum Ausdruck kam, aber niemand seinen Ordensaustritt ankündigte.

Schließlich das wichtigste: Der Papst selber kündigte an, daß, wenn die notwendigen Vorklärungen in der bisherigen Weise weitergingen, die *nächste Generalkongregation* noch in diesem Jahr einberufen werden könne. Sie dürfte dann frühestens im Frühsommer, wahrscheinlich im Herbst nächsten Jahres stattfinden. Dabei ist man sich wohl bewußt, daß diese Generalkongregation unter der Berücksichtigung der vom Papst formulierten Forderungen in der Tätigkeit und der Lebensweise der Jesuiten, neue Akzente setzen wird. Man rechnet aber damit, daß von den beiden vorausgegangenen Generalkongregationen (1965/66 und 1974/75) nichts Substantielles zurückgenommen werden muß und daß der nächste Generalobere ohne Druck von oben vom Orden „regulär" gewählt werden kann (vgl. dazu das KNA-Interview des Vorsitzenden der Provinzialskonferenz der deutschen Assistenz *Vitus Seibel* vom 6. 3. 82). Da offenbar viele mit einem viel längeren „Interregnum" gerechnet hatten, wird die Verkürzung der Vorbereitungszeit der nächsten Generalkongregation besonders begrüßt.

Allerdings ist das nur die *eine Seite* des Ereignisses. Die Beratungen selbst hatten sich sehr intensiv mit den vom Papst formulierten und von Pater Dezza und dessen Koadjutor übermittelten „Mahnungen" auseinanderzusetzen. Diese wurden – einen Tag widmeten die Provinziäle allein der Ansprache des Papstes – Tag für Tag und Punkt für Punkt diskutiert. Sie bezogen sich im wesentlichen auf *vier Leitlinienbereiche.* 1. auf das Verhältnis des Ordens zur Gesamtkirche und zum Papst, 2. auf das Sozialapostolat der Ordensmitglieder, 3. auf die Lebensweise der Jesuiten und 4. auf deren Ausbildung.

Beim ersten Punkt, zusammengefaßt unter dem ignatianischen Stichwort „Sentire cum Ecclesia", ging es vor allem um dreierlei: um die Treue der Jesuiten gegenüber dem kirchlichen bzw. päpstlichen Lehramt, um die Einhaltung der kirchlichen Disziplin und um die Loyalität gegenüber der Kirche als Glaubensgemeinschaft und Institution in ihrer konkreten Gegenwärtigkeit. Es ist bekannt, daß sich die Vorbehalte von Papst und Kurie vor allem auf diese Punkte beziehen. Dabei ging es jedenfalls in der Frage des Lehramts nicht um einzelne Fälle, sondern um die Überprüfung allgemeiner Verhal-

tensweisen, insbesondere um die Frage, in welcher Weise Kritik auch an der kirchlichen Obrigkeit möglich ist und wo diese die Glaubwürdigkeit der Kirche und des Ordens in ihr gefährdet. Dies dürfte insgesamt der schwierigste Punkt gewesen sein, und er wird es vermutlich auch für die nächste Zeit bleiben. Demgegenüber scheint bei aller Problematik der Details der *Einsatz der Jesuiten im Sozialapostolat* weniger angefochten zu werden als zunächst angenommen wurde. Auf jeden Fall ging es nicht um die Zurücknahme bestimmter Tätigkeiten – auch dort nicht, wo sich diese mit politischen oder allgemeinen gesellschaftlichen Problemen überkreuzen –, sondern mehr um die Einhaltung klarer Leitlinien. Kein Sichverlieren an dem Christentum entgegengesetzte oder fremde Ideologien, keine Übernahme von Tätigkeiten, die im strengen Sinn Aufgaben von Laien sind. Aber auch da wurde die Möglichkeit von „Supplenzen" dort eingeräumt, wo eine Aufgabe von anderen nicht wahrgenommen werden kann.

Stärker um ein Überdenken von Entwicklungen, wie sie sich seit dem Zweiten Vatikanum oder auch schon früher abzeichneten, ging es bei den beiden anderen Punkten. Der Papst legte offensichtlich größten Wert nicht nur auf einen auch nach außen hin erkennbaren *geistlichen Lebensstil* der Ordensmitglieder, sondern wollte diesbezüglich alles einschärfen, was zum traditionellen Bild vom Ordenspriester gehört, von Sich-Zeit-Nehmen zur täglichen Meditation bis zur ebenso täglichen Zelebration. Daß auch die Frage, wie Jesuiten ihr Gemeinschaftsleben gestalten und vor allem ihr Armutsgelübde leben, wieder auf dem Programm stand, hat nicht überrascht. Schon die beiden letzten Generalkongregationen hatten sich damit beschäftigt.

Beim Thema *Ausbildung* wurden beide Hauptaspekte diskutiert: die geistliche Formung ebenso wie die wissenschaftliche Ausbildung. Beim ersten Aspekt war wiederum das „Sentire cum Ecclesia" einschließlich des Lehramtsgehorsams zentraler Punkt. Beim zweiten ging es auch um das Überdenken mancher Lockerungen und Adaptationen in der philosophischen und theologischen Ausbildung. Es gibt offenbar Wünsche und Überlegungen, zu mehr Strenge auch in der *wissenschaftlichen Ausbildung* zurückzukehren. Mehr fast als der Orden selbst scheint der Papst in den Jesuiten den *Eliteorden* der Kirche sehen zu wollen. Während Koadjutor Pittau in seiner Pressekonferenz immerhin andeutete, früher seien die Jesuiten als leichte Kavallerie vorangeritten, heute gelte es aber wohl eher, vom Pferd zu steigen und mit den anderen nicht zu schnell und nicht zu langsam mitzumarschieren (vgl. Le Monde, 11. 3. 82), waren viele Passagen der Ansprache des Papstes und – soweit bekannt geworden – auch viele der durch Dezza und Pittau übermittelten Mahnungen ganz vom Elitegedanken durchdrungen. Dem soll auch eine wieder strengere, gründlichere und in den Zielen wie in den Methoden einheitlichere Ausbildung dienen.

Manche, so auch *Karl Rahner* in einem Interview mit der in Innsbruck erscheinenden Wochenzeitung „Präsent" (11. 3. 82), haben nach der Zusammenkunft der Provinziäle gefragt, ob dies alles nicht ebenso gründlich und verantwortlich auch ohne den personellen Eingriff des Papstes im Blick auf die nächste Generalkongregation hätte diskutiert werden können. Der Papst wollte aber, das ließ auch Pittau durchblicken, die Bereinigung von „Mißständen" (überzogene Kritik am Papst und an den kirchlichen Zuständen, Verweltlichungserscheinungen in der Lebensweise, Vermengung des Apostolats mit weltlich-ideologischen Zielsetzungen) *vor* dem Zusammentritt der nächsten Generalkongregation geklärt wissen, um so die kommende Ordensleitung von vornherein auf die päpstlichen Vorgaben zu verpflichten. Darauf deutet auch die Intensität hin, mit der der Papst selbst das jetzige Provinzialstreffen als Teil einer bereits mittelbaren Vorbereitung der nächsten Generalkongretation begleitet hat. Er hat den Provinziälen nicht nur über den Delegaten und dessen Koadjutor seine ausführlichen Wünsche und Vorstellungen von Ordensdisziplin und Apostolatseinsatz mitgeteilt, sondern sich wenige Tage später von Dezza und Pittau auch über den Verlauf des Treffens unterrichten lassen. Angesichts dieser ausdrücklich gewünschten engen Abstimmung kann man annehmen, daß der Papst und die mitbefaßten Kurienorgane auch die Generalkongregation selbst mit wenigstens ebenso viel Aufmerksamkeit begleiten werden.

Ein zusätzliches Motiv, für die jetzt ablaufende Übergangsphase auch personell vorzusorgen, dürften *Vorgänge bei der letzten Generalkongregation* gewesen sein. Die Beschlüsse der Generalkongregation 1974/75 waren nicht in jeder Beziehung zur vollen Zufriedenheit Pauls VI. ausgefallen. Die päpstliche Zustimmung war deshalb nur zögernd und mit „besonderen Hinweisen" gekommen, die mit Schreiben von Kardinalstaatssekretär Villot an den Ordensgeneral vom 2. Mai 1975 (vgl. Dekrete der 32. Generalkongregation S. 118 f.) auch ausdrücklich zu Protokoll gegeben wurden. Johannes Paul II. wollte solche „Risiken" offenbar von vornherein ausschalten.

In allen bisher bekannt gewordenen Äußerungen des Papstes zu den und über die Jesuiten fiel auf, *wie stark* und *wie eng* dieser den Orden *an das Papsttum gebunden* wissen will. Es sieht fast so aus, als ob der Papst auch den regulär gewählten Generaloberen als eine Art Delegaten verstehe, der für die Durchführung päpstlicher Leitlinien und Handlungsanweisungen zu sorgen habe.

Diese Vorstellung von der Bindung des Ordens an den Papst wird sicher auch die nächste Generalkongregation beschäftigen. Ungelöst ist nach wie vor das Problem, wie die Jesuiten „päpstliche Elitetruppe" und zugleich „Orden in der Kirche" mit entsprechend sachlichen wie institutionellen Zuordnungsbedürfnissen zu den lokalen Kirchen sein können. Die Frage, ob, wenn schon „Elitetruppe" im Dienste des Papstes, dazu neben der äußeren (institutionellen) und der inneren (spirituellen) Bindung an den Papst nicht ein ebenso großes Maß an *persönlicher und gemeinschaftlicher Entscheidungsfreiheit* gehört, wird die Jesuiten, gerade auch im Blick auf die Rede des Papstes vom 27. Februar, ebenfalls noch lange beschäftigen. *D. S.*

Krisenzeichen in Österreich

Ein neuer Konflikt SPÖ – Kirche

Die Auswirkungen der internationalen Wirtschaftskrise sind nun mit voller Wucht auch über Österreich hereingebrochen. Nachdem es bis in die jüngste Vergangenheit in Österreich gelungen war, die Inflationsrate niedrig und die Arbeitslosenzahl unbedeutend zu halten, läßt die Situation jetzt keine Beschönigung mehr zu: Die Zahl der Beschäftigungslosen schnellte vom Jänner 1981 bis zum Jänner 1982 von 3,7 Prozent auf immerhin 5,4 Prozent hinauf. Der Traum der Vollbeschäftigung ist damit auch in Österreich ausgeträumt und die „Neue Zürcher Zeitung" schrieb sarkastisch, die Annahme, Österreich werde inmitten eines Meeres wirtschaftlichen Ungemachs eine „Insel der Seligen" mit schlimmstenfalls marginaler Arbeitslosigkeit bleiben können, sei auf Sand gebaut gewesen.

Vor dem Ende der Kreisky-Ära

Nach der Pleite renommierter Firmen wie der „Eumig" hat in Österreich vor allem die *besorgniserregende Lage in der verstaatlichten Industrie* einen Schock ausgelöst. Der VÖEST-Alpine-Stahlkonzern, Paradepferd der Staatsindustrie, mußte nach Milliardenverlusten im vergangenen Jahr zum ersten Mal einen erheblichen staatlichen Zuschuß in Anspruch nehmen. Jetzt ist auch der halbstaatliche Steyr-Daimler-Puch-Konzern, der Mopeds, geländegängige Fahrzeuge, Lastwagen und auch Panzer produziert, in Schwierigkeiten geraten. Die Großprojekte dieses Konzerns, die die Zukunft sichern sollten, so die Kooperationsverträge mit BMW in Steyr und mit Mercedes in Graz, sind geplatzt, und auf diese Weise erscheint gerade dieser Konzern mehr denn je abhängig von Waffenproduktion und Waffenexporten, die viele Gemüter erregen.

Trotz dieser tristen wirtschaftlichen Lage ist die sozialistische Alleinregierung in keine akuten politischen Schwierigkeiten geraten. Bundeskanzler Bruno Kreisky hat sich wieder einmal aufs neue als Meister der Strategie und der Taktik erwiesen, als er zur Jahreswende die Flucht nach vorne antrat, und einerseits den *Bau des umstrittenen UNO-Konferenzzentrums* in Wien, anderseits eine *Revision des Kernenergie-Verbotsgesetzes* ankündigte. Beide Themen sind überaus emotionalisiert, da sich einerseits die von der Arbeitslosigkeit besonders geplagten Bundesländer gegen eine neue Großbaustelle in der ohnehin saturierten Bundeshauptstadt aussprachen, anderseits sorgt der Dauerbrenner der Atomdiskussion in Österreich für immer neue Aufregung. Für eine wirksame Ablenkung von den brisantesten Themen – dem Ansteigen der Arbeitslosigkeit, den Firmenzusammenbrüchen und schwindelerregenden Staatsschulden – war damit in vollem Umfang gesorgt.

Von einem Problem konnte Bruno Kreisky allerdings die öffentliche Aufmerksamkeit nicht abwenden: von seinem eigenen Gesundheitszustand. Der 71jährige Regierungschef wird nun schon seit geraumer Zeit von Kreislaufbeschwerden, zeitweisem Nierenversagen und Sehstörungen heimgesucht, die er offenkundig nur mit großer Willenskraft und Disziplin beherrschen kann. Schon im Vorjahr war der Kanzler durch seine Krankheit immer wieder wochenlang ausgefallen, und im Januar mußte er sich abermals vorübergehend in Spitalspflege begeben. Niemand weiß daher zur Stunde, ob *Bruno Kreisky* bei den nächsten Nationalratswahlen im April 1983 nochmals für die Sozialistische Partei als Kanzlerkandidat antreten wird oder nicht. Sich selbst und seiner Partei hat Kreisky den April 1982 als entscheidendes Datum gesetzt: Bis zu diesem Zeitpunkt will er nach Beratung mit seinen Ärzten endgültig und bindend über die Frage seiner Kandidatur entscheiden.

Für die Sozialistische Partei und für Österreich ist dieser Entschluß von weittragender, wahrscheinlich von entscheidender Bedeutung. 15 Jahre lang ist Bruno Kreisky nun schon Parteiobmann der SPÖ, zwölf Jahre Bundeskanzler. Seine Popularität ist in all diesen Jahren nicht abgeblättert und gesunken, sondern sogar noch gestiegen. Sollte er aus Gesundheitsgründen im April von einer Kandidatur bei den nächsten Wahlen Abstand nehmen müssen, so wäre dies ein äußerst herber Schlag, und niemand ist zur Zeit in der Lage, die Konsequenzen einer solchen Entscheidung in vollem Umfang abzuschätzen.

Die Sozialistische Partei hat freilich schon jetzt für diesen Fall vorgesorgt. Zu seinem Nachfolger als Bundeskanzler wird der jetzige Unterrichtsminister und Vizekanzler *Fred Sinowatz* planmäßig aufgebaut, ein ungemein behäbig wirkender Anfang-Fünfziger, dessen äußeres Erscheinungsbild jedoch trügt: Sinowatz ist ein äußerst gebildeter, messerscharf denkender Professional der Politik. Als seinerzeitiger Landesparteisekretär der burgenländischen SPÖ hat er inmitten der erstaunlich starren und kontinuierlichen politischen Fronten in Österreich das Wunder zustande gebracht, den einzigen „Farbwechsel" eines österreichischen Bundeslandes seit 1945 generalstabsmäßig vorzubereiten und durchzuführen: Er machte aus dem bis dahin „schwarzen" Burgenland das dritte sozialistische Bundesland neben Wien und Kärnten.

Als Nachfolger Kreiskys in der Parteiführung ist offensichtlich *Karl Blecha* vorgesehen, langjähriger Zentralsekretär der Partei, der im Vorjahr zu einem der Obmann-Stellvertreter der SPÖ aufrückte. Blecha, ein gebürtiger Wiener, arbeitete mehrere Jahre in der Meinungsforschung, bis er im Management der Partei eingesetzt wurde. Er ist mit allen Wassern des politischen Kampfes gewaschen. Einige Zeit hindurch empfahl sich Blecha, dessen Kinder nicht getauft sind, als „katholischer Abgeordneter", der sich den Dialog mit den Katholiken besonders angelegen sein ließ. Als schlagfertiger Redner im Parlament und harter Diskutierer hat sich Karl Blecha inner- und außerhalb der Partei einen Namen gemacht.
So stark eine derartige Achse Sinowatz–Blecha in der bevorstehenden Nach-Kreisky-Ära sein dürfte, so ungewiß ist es, ob nicht diesem neuen Führungsgespann der SPÖ in dem ehemaligen Vizekanzler *Hannes Androsch* ein gefährlicher Gegner erwachsen könnte. Androsch, der mit 33 Jahren Finanzminister wurde und als sogenannter „Ziehsohn" Bruno Kreiskys lange Zeit ein besonderes Vertrauensverhältnis zum Bundeskanzler besaß, erregte in den letzten Jahren in zunehmendem Maße den Unmut des Parteiführers durch seine Pragmatik, seinen aufwendigen Lebensstil, durch seine störrische Art gegenüber manchen Parteiaufträgen und durch seinen Ehrgeiz. Androsch fiel in Ungnade, wurde in einem quälenden innerparteilichen Prozeß entmachtet und schließlich auf den Posten des Generaldirektors der mächtigsten verstaatlichten Bank, der Creditanstalt, abgeschoben. In zahlreichen Äußerungen läßt Androsch erkennen, daß er die Art und Weise seiner Abhalfterung nicht vergessen hat und daß er sich für ein „Wiederkommen" in der Nach-Kreisky-Ära rüstet. Da es nach wie vor zahlreiche Anhänger von Androsch in den SPÖ gibt und Freunde des ehemaligen Vizekanzlers einflußreiche Positionen in der Partei und vor allem in der Wirtschaft innehaben, könnte sich um Androsch das Kraftfeld einer künftigen Auseinandersetzung innerhalb der SPÖ abzeichnen.

Eine Polenschelte und der österreichische Hintergrund

Die SPÖ könnte aber auch nach außen hin in manche Konflikte verwickelt werden. Ein Beispiel dafür gab Bundeskanzler Kreisky selbst, der Mitte Januar vor einer großen Konferenz mit Tausenden sozialistischer Vertrauenspersonen in Wien erklärte, die *Arbeiterschaft in Polen* sei in den kritischen Monaten führerlos gewesen, denn die Kirche sei wohl eine große moralische Autorität, „aber daß sie besondere Voraussetzungen hätte, eine große Arbeiterbewegung zu führen, das kann niemand behaupten". Im weiteren Verlauf seiner Rede meinte Kreisky unter dem demonstrativen, stürmischen Beifall der sozialistischen Vertrauensleute, man dürfe sich gerade in kritischen Zeiten durch die Grenzenlosigkeit an Heuchelei nicht täuschen lassen, wie sie in solchen Zeiten immer praktiziert werde: „Ich spreche davon, wie kalt und gefühllos der Nuntius im Jahr 1934 darüber berichtet hat, was sich in Österreich damals ereignete. Wir wissen, wie lebhaft die Anteilnahme diesmal war. Sicher, es gibt eine innere Entwicklung in der Kirche. Das soll man nicht bestreiten. Aber wir haben es ja noch erlebt, wie es anders war."

Selten zuvor in all den letzten Jahren gab es einen derartigen Aufschrei der Empörung in kirchlichen Kreisen wie diesmal. Wiens Weihbischof *Helmut Krätzl* erklärte, Kreisky habe dem eigenen Bemühen, zwischen der Kirche und der SPÖ Brücken zu bauen und Gräben zuzuschütten, keinen guten Dienst erwiesen. Alte Wunden seien wieder aufgerissen worden. Der Diözesanbischof von St. Pölten, *Franz Zak,* beschuldigte den Kanzler, er habe Polens Kirche in unfaßbarer Weise kritisiert und sei dem polnischen Volk in seinem Freiheitskampf in den Rücken gefallen. Kardinal *König* sagte schließlich in der Öffentlichkeit, er persönlich sei durch diese Äußerungen Kreiskys tief betroffen. Die Kritik des Kanzlers sei ihm unverständlich, da „alle Welt weiß, daß die Kirche in Polen auf der Seite des Volkes und der Arbeitermassen steht".

Diese laute Empörung führender kirchlicher Amtsträger hatte ihre Gründe: Man fürchtete in der Kirche, zum Opfer der neuen Taktik Kreiskys zu werden, die aufgrund der tristen Wirtschaftslage nach allen möglichen Seiten hin die Polarisierung sucht, um den Vorteil der herrschenden Regierungspartei voll ausspielen zu können. Darüber hinaus wurde in kirchlichen Kreisen angenommen, daß Kreisky die Vorgänge in Polen und das Jahr 1934, das fatale Datum des österreichischen Bürgerkrieges zwischen den Sozialdemokraten und dem „christlichen Ständestaat", mit voller Absicht zusammen anführte: Offenbar wollte er die *österreichischen Arbeiter warnen, sich mit der Kirche einzulassen.* In den vergangenen Monaten hatte es nämlich nach Jahrzehnten tiefen Mißtrauens zwischen der österreichischen Arbeiterschaft und der Kirche erste, vage Anzeichen einer neuen Einstellung gegeben. So marschierten beispielsweise in der obersteirischen Industriestadt Judenburg, wo ein Stahlwerk geschlossen werden sollte, die Pfarrer der gesamten Region mit den Betriebsräten des Werkes einem Protestzug voran, dem sich die Arbeiter aller Industriebetriebe und die Bürger der Stadt anschlossen. Der sozialistische Betriebsratsobmann des Werkes wurde abgewählt, ein anderer, der Parteiführung ferner Sozialist an seine Stelle gesetzt, der alsbald einige seiner Betriebsräte zu einer inoffiziellen Studienreise zur „Solidarität" nach Polen entsandte. Auch in anderen Industriebetrieben regten sich Bestrebungen, die allzu kurze Leine zur sozialistisch dominierten Einheitsgewerkschaft etwas länger zu knüpfen.
Der Warnschuß Kreiskys traf daher die Kirche in Österreich an einem besonders neuralgischen Punkt. Und als sich die österreichischen Bischöfe in der zweiten Januarhälfte zur Weihe des neubestellten Bischofs von Linz, des früheren Benediktiner-Abtes von St. Lambrecht, *Maximilian Aichern,* trafen, beschlossen sie, der Kardinal solle den Bundeskanzler in einem Brief auffordern, die Angele-

genheit in einem persönlichen Gespräch zu klären. Eine Woche später, bei der Weihe des neuernannten Bischofs von Klagenfurt, des langjährigen Grazer Hochschulseelsorgers *Egon Kapellari,* gab Kardinal König vor den Bischöfen Österreichs und der Nachbarländer sowie vor den versammelten Festgästen eine sehr grundsätzliche Erklärung ab, in der es hieß, es sei das selbstverständliche demokratische Recht der Kirche, zu wesentlichen ethischen Fragen Stellung zu nehmen.
Wenige Tage später zeigten diese demonstrativen Akte ihre Wirkung: Kreisky bemühte sich, seine seinerzeitige Erklärung etwas abzuschwächen, und besuchte dann in der zweiten Februarhälfte den Erzbischof von Wien, um die angesammelten „Mißverständnisse" wieder auszuräumen. Über das Gespräch König–Kreisky verlautete in der Öffentlichkeit so gut wie nichts, ein kurzes Kommuniqué wußte von einer „verständnisvollen Atmosphäre" zu berichten. Die Attacken, die in sozialistischen Zeitungen gegen Bischöfe und andere katholische Amtsträger erschienen waren, die es gewagt hatten, Kreisky zu kritisieren, verstummten jedoch.

Aufschwung für die ÖVP?

Man sollte meinen, daß diese Gesamtsituation der oppositionellen *Österreichischen Volkspartei* wie von selbst einen Auftrieb geben müßte. Die ÖVP sah sich jedoch auch in der jüngsten Vergangenheit nicht imstande, aus den Schwierigkeiten der Sozialisten Kapital zu schlagen. Weder die bedrohliche wirtschaftliche Lage, in der der SPÖ mit ihrer Parole der Arbeitsplatzsicherung nach wie vor mehr Glauben geschenkt wird als der ÖVP, noch die ideologischen und programmatischen Schwierigkeiten der SPÖ konnte die ÖVP für einen wesentlichen Auftrieb nützen. Im Gegenteil: Durch einen Schmiergeldskandal einer Wohnbaugenossenschaft im Burgenland wurde ein führender Landesfunktionär der Volkspartei derart belastet, daß sein Rücktritt unausweichlich wurde. Ein hektisches gegenseitiges Aufrechnen von Skandalen begann, die undurchsichtigen Vorgänge und Unterschleifen beim Allgemeinen Krankenhaus (AKH) in Wien wurden gegen die nicht minder düsteren Ereignisse bei der „schwarzen" Wohnbaugenossenschaft im Burgenland ausgespielt. Aufgrund dieser Korruptionsvorwürfe droht nicht nur die Glaubwürdigkeit der Parteien insgesamt, sondern der Demokratie schlechthin auf der Strecke zu bleiben.

Angesichts dieser labilen Situation entschloß sich die ÖVP wenige Tage vor ihrem Bundesparteitag in Linz, einen wichtigen Personalwechsel quasi über Nacht durchzuführen: Anstelle des bisherigen Generalsekretärs *Sixtus Lanner,* der schon seit längerem wenig durchschlagskräftig erschien, wurde der Rechtsanwalt *Michael Graff* gewählt, der bisher im Establishment der Partei keine Funktion innehatte. Graff hatte allerdings mehrmals die ÖVP in Verfahren vertreten, die beim Verfassungsgerichtshof angestrengt waren, und er hatte sich dabei einen guten Namen erworben. Vor dem Parteitag der Volkspartei wagte er es, das auszusprechen, was die Parteiführer der ÖVP schon seit langer Zeit gar nicht mehr zu fordern wagten: Daß die ÖVP bei den nächsten Wahlen wieder die Mehrheit anstreben soll.

Ob dieses Ziel auch tatsächlich erreicht werden kann – das wird selbst innerhalb der ÖVP mit einiger Skepsis beurteilt. Wenn Bruno Kreisky tatsächlich nochmals kandidieren sollte, dann wird die Chance eines solchen ÖVP-Wahlerfolges mit Null angesetzt. Ist es Kreisky nicht mehr möglich zu kandidieren, dann besteht für die Volkspartei immerhin die Möglichkeit, nach vielen Jahren andauernder Mißerfolge zum erstenmal wieder einen Fortschritt nach vorne zu erzielen. Wie groß dieser in Wirklichkeit sein wird, steht freilich angesichts der fast erdrükkenden Überlegenheit der SPÖ auf Bundesebene in den Sternen. Doch hoffen die ÖVP-Strategen, daß die westdeutsche Entwicklung auf die Vorgänge in Österreich zumindest indirekt ihre Auswirkungen haben wird.

Fritz Csoklich

Offene Konflikte in Ungarns Kirche

Der Hintergrund: die Basisgemeinschaften

Die ungarische Kirche hat in ihrer jüngsten Vergangenheit durch die *Amtsenthebung von zweien ihrer jungen Seelsorger* im Spätherbst 1981 wieder von sich reden gemacht. Die „Affäre" hatte auch in der westlichen Presse für Schlagzeilen gesorgt. Auslösendes Moment war in dem einen Fall die Tatsache, daß ein Kaplan trotz des über ihn verhängten Redeverbots im Rahmen einer Jugendwallfahrt eine Predigt hielt; das „Vergehen" des anderen bestand darin, daß er kircheninterne Probleme auf der Kanzel zur Sprache gebracht hatte. Beide hatten – in durchaus zurückhaltender Form – an den ungarischen Bischöfen Kritik geübt, hatten sich zum Prinzip der Gewaltlosigkeit bekannt, die aus Gewissensgründen bedingte Wehrdienstverweigerung verteidigt und darauf verwiesen, daß die Kirche nach dem Evangelium nicht eine Machtinstitution, sondern eine Liebesgemeinschaft sei. Einer der beiden erklärte, der Anlaß für jene Predigt, die ihm als „Unregelmäßigkeit" ausgelegt wurde, sei eine Ansprache Kardinal *Lékais* gewesen, welche dieser am 6. September 1981 anläßlich des 125jährigen Jubiläums der Esztergomer Basilika gehalten hatte. Der Kardinal hatte sich damals in sehr scharfer Form gegen einen aus Geistlichen und Laien be-

stehenden Kreis (Basisgemeinschaft) gewandt, zu dem auch der Kaplan selber gehörte, die Mitglieder dieser Gemeinschaft Kirchenzerstörer genannt und sie der Irreführung der Jugend bezichtigt.

Unterschiedliche Vorstellungen von Kirche und Seelsorge

Beide „Affären" hätten in einer westlichen Kirche wohl kaum den Rahmen der kircheninternen Auseinandersetzung gesprengt. Sie waren im Grunde auch nichts anderes als ein streitbarer Austausch von Meinungen zwischen Menschen, die je auf ihre Weise dem Wohle der Kirche dienen wollen. In der Kirche Ungarns ist der kircheninterne Dialog aber erst noch ein zartes Pflänzchen, das keinen größeren Windstoß verträgt, und die Kirche wird im allgemeinen nach wie vor sehr autoritativ gelenkt.
Dennoch haben sich die beiden gemaßregelten Kapläne den verhängten Sanktionen gefügt. Sie wurden für ein halbes Jahr vom Seelsorgedienst suspendiert und an einen ihnen zugewiesenen *Zwangsaufenthaltsort* versetzt. Sie befinden sich gegenwärtig noch in einer Art „Gefangenschaft zwecks kirchlicher Überprüfung". Beide „Delinquenten" vertreten aber nach wie vor die Meinung, daß sie im Sinne des Evangeliums und der Kirche gehandelt haben, und sind deshalb in keiner Weise zu einer Abbitte oder zur Zurücknahme des Gesagten bereit. Wegen des kirchlichen Disziplinarverfahrens wollen sie von der Möglichkeit Gebrauch machen, beim Heiligen Stuhl Berufung einzulegen.
Als Erzbischof *Luigi Poggi* im November 1981 Ungarn einen Besuch abstattete, befaßte sich dieser mit beiden Fällen. Aber zuvor hatte schon die Ungarische Bischofskonferenz anläßlich ihrer *Herbstvollversammlung 1981* über den ersten – und damals noch einzigen – Fall gesprochen und die Maßnahmen des zuständigen Bischofs einhellig gebilligt. Aber einige wenige Tage später kam es zum zweiten Fall. Schon das wirft die Frage auf, was die jungen Kapläne wohl veranlaßt haben mag, sich geradzu leichtfertig den Strafmaßnahmen ihrer Bischöfe auszusetzen.
Der Grund ist indessen relativ einfach: Die Kapläne vertreten wie auch andere gleichgesinnte Priester und Laien die Ansicht, die unveränderte Weiterführung der bisherigen Seelsorgepraxis sei völlig aussichtslos. Anstelle einer mit den Wünschen des atheistischen Staates konform gehenden „verhandelnden Kirche" streben sie ein am Evangelium orientiertes, radikal gelebtes Christentum an. Es ist im wesentlichen das Konzept der in Ungarn immer mehr von sich reden machenden Basisgemeinschaften. Einzelne Bischöfe bemühen sich seit längerer Zeit um eine Lösung des Konfliktes.
Bischof *József Cserháti*, selbst ein Befürworter der ungarischen Basisgemeinschaften, hatte bereits ein Programm zur Lösung der mit den Basisgemeinschaften anfallenden Probleme ausgearbeitet, konnte dieses aber wegen fehlender Unterstützung durch seine Bischofskollegen nicht verwirklichen. In einem Interview mit Kathpress (24. 11. 81) begründete er die Disziplinarmaßnahmen gegen die beiden Kapläne mit dem Hinweis, es könne „Situationen geben, in denen ein klares ‚bis hierher und nicht weiter' gesagt werden muß, wenn die Gemeinschaft nicht Schaden nehmen soll". Die Suspendierung bedeute für alle Beteiligten eine *Denkpause*. Diese Denkpause müsse aber zu einem Dialog genutzt werden, um eine Lösung zu finden. „Wir Amtsträger der Kirche müssen", so Cserháti wörtlich, „uns den kritischen Fragen stellen, welche die jungen Menschen, die mit uns nicht einverstanden sind, an uns richten, und wir müssen auf ihre Fragen adäquate Antworten geben. Wir dürfen aber auch für uns in Anspruch nehmen, unsererseits kritische Fragen an ihre Haltung zu richten. Nicht gegenseitige Exkommunkation, sondern die Wiederherstellung der Kommunikation ist der Weg, um die Einheit der Kirche zu sichern."

Die Hierarchie soll Aufmüpfige gefügig machen

Ein Überdenken der Anliegen aller Beteiligten wird in der Tat kaum vermeidbar sein, denn die Entwicklung, die u. A. zur „Rebellion der Kapläne" geführt hat, zeigt unmißverständlich, daß der eingeschlagene Weg, die Art und Weise, wie die Auseinandersetzungen bisher geführt wurden – nämlich mit viel zu wenig gegenseitigen Kontakten – in eine Sackgasse führt. Nach dem Motto „man muß ein Exempel statuieren" ist die Kirche Ungarns schon seit allzu langer Zeit vorgegangen; à la longue lassen sich unbequeme Wünsche und Ansichten mit dieser Methode aber nicht aus der Welt schaffen. Der jetzige Konflikt bietet eine herausragende Möglichkeit, ein sichtbares Zeichen echter Dialogbereitschaft zu setzen.
Die Frage ist aber, *wieweit Ungarns Kirche gegenwärtig dazu in der Lage ist.* Denn die derzeit sich abzeichnenden Konflikte innerhalb der Kirche sind eng verknüpft mit den Beziehungen zwischen Kirche und Staat. *Imre Miklós*, der Staatssekretär für Kirchenfragen, hat zwar in einem Interview mit der italienischen Zeitschrift „Il regno" (18. 11. 81) erklärt: „Die Beziehungen zwischen Staat und Kirche sind als gut zu bezeichnen, wenn man deren Entwicklung betrachtet und die jetzige Situation mit der früheren vergleicht ... Wir erachten aus beiderseitiger Überzeugung die Schaffung einer ‚geregelten' Situation als die für Kirche und Staat einzig mögliche Alternative." Und zu den Basisgemeinschaften: „Wir betrachten die Basisbewegungen als etwas Innerkirchliches, und somit haben wir mit ihnen keine Probleme ... Ich wiederhole: als religiöse Bewegungen haben sie mit uns nichts zu tun. Uns interessiert nicht, wie einer seinen Glauben lebt, welcher Art die Gebete, Zeremonien und Liturgien sind. Deshalb ist es auch falsch, die Basisgemeinschaften als Gegner des Sozialismus zu bezeichnen. Einige von ihnen akzeptieren nicht den Standpunkt Papst Johannes Pauls II., wonach sie sich der Hierarchie zu unterwerfen haben. Aber mit uns stehen sie nicht in Konflikt."

In der Tat ist es so, daß Ungarns Kirche nach dem Verlust praktisch aller ihrer gesellschaftlichen Einrichtungen unter kommunistischer Zwangsherrschaft sich inzwischen doch weitgehend erholen und aus ihrer inneren Lebenskraft schöpfend, auf dem Weg der „kleinen Schritte" erstaunlich vieles wieder aufbauen konnte. Die *kleinen Schritte* sind aber eine Art Bonus-Malus-System, d. h., die Kirche muß gegenüber dem Staat ständig ihren eigenen „Beitrag" leisten, um in der Kirchenpolitik weitere „Bonus-Stufen" erreichen zu können. Dies bedeutet für sie zwar kein absolutes, sehr wohl aber ein sehr weitgehendes Ausgeliefertsein an den kommunistischen Staat. Weigert sich die Kirche, ihren „Beitrag" zu leisten, dann werden auch ihr keine weiteren Zugeständnisse gemacht oder die mangelnde „Kooperationsbereitschaft" wird ihr gar als „Schadensfall" angekreidet und sie geht bereits zugestandener „Freiheiten" verlustig.
Damit verbunden ist ein zweites Problem: Der Kirche als gesellschaftlicher Institution wird auferlegt, *in ihrer eigenen Tätigkeit in den Kategorien des Staates zu denken.* Als verantwortliche Führer der „Masseninstitution" Kirche haben in den Augen des Staats die Bischöfe dafür Sorge zu tragen, daß alles, was im kirchlichen Leben geschieht, sich innerhalb des staatlich „geregelten" Rahmens bewegt. Hierin liegt auch der Grund dafür, daß bei den Verhandlungen zwischen dem Heiligen Stuhl und der ungarischen Regierung (die seit dem Teilabkommen im Jahre 1964 regelmäßig fortgesetzt werden) letztere immer zuerst die „Personalfrage" geregelt wissen wollte: Die Bischofssitze sollen mit Persönlichkeiten besetzt werden, mit denen der Staat möglichst problemlos zusammenarbeiten kann; erst dann war man jeweils bereit, auch über Fragen der Pastoration zu verhandeln. Auch gegenwärtig ist es wieder so.

Ambivalenz einer Doppelfunktion

Genau unter diesem Problem leiden die kirchlichen Kleingruppen (Basisgemeinschaften) (vgl. HK, März 1977, 122 und HK, Mai 1980, 230). Ihre „Hauptschuld" besteht darin, daß sie nach neuen Wegen der kirchlichen und religiösen Erneuerung suchen. Angefangen hat es mit ihnen schon bald nach dem Krieg – eigentlich auf einen Anstoß aus Rom hin. Seit dem Verbot sämtlicher katholischer Vereine im Jahre 1946 boten diese auf der Basis von Freundeskreisen entstandenen kleinen Gemeinschaften praktisch die einzige Möglichkeit, über die elementaren liturgischen Handlungen in der Kirche hinaus, in Gemeinschaft Formen religiösen Lebens zu praktizieren. Sie wurden vom Staat allerdings Jahrzehnte lang als staatsfeindliche Verschwörungen, als Vorbereitung zum Sturz der Staatsordnung eingestuft. Nicht wenige ihrer Mitglieder wurden zu schweren Haftstrafen verurteilt. Als sich dann zeigte, daß diese Maßnahmen dem marxistischen Staatswesen mehr schadeten als nutzten, kam es zu einer gewissen Lockerung, die nicht zuletzt auf die Pakte der Vereinten Nationen über die Ausübung der bürgerlichen und politischen Rechte – in Ungarn als Gesetzesverordnung Nr. 8 aus dem Jahre 1976 in Kraft getreten – zurückzuführen waren.
Aufgrund dieses „Toleranzerlasses" gilt gemeinschaftliches Beten in privatem Kreise nicht mehr als verboten. Man anerkannte den kirchlichen Charakter der Basisgemeinschaften, verwies sie damit zugleich in den kirchlichen Kompetenzbereich und machte die Bischöfe allein für sie verantwortlich. Diese haben dafür Sorge zu tragen, daß alle „Erwartungen" seitens des Staates hinsichtlich Transparenz und Kontrollierbarkeit der Zusammenkünfte befolgt werden. Dem zur selben Zeit neuernannten Primas, dem heutigen Kardinal László Lékai, wurde damit das ganze Problem gleich zu Beginn seiner Amtszeit sozusagen in den Schoß gelegt: Denn schon nach § 2 der Vereinbarung zwischen Episkopat und Regierung aus dem Jahre 1950 übernimmt es die Bischofskonferenz, „gegen kirchliche Personen, die der gesetzmäßigen Ordnung der ungarischen Volksrepublik sowie der Aufbauarbeit der Regierung zuwiderhandeln, gemäß der kirchlichen Jurisdiktion vorzugehen". Im Sinne dieses Paragraphen hätte die Kirche bereits zu wiederholten Malen gegen eine Reihe von Priestern und Gläubigen, die – vor allem in den fünfziger Jahren – in politischen Prozessen verurteilt wurden, vorgehen müssen.

Es wäre allzu vereinfacht, wollte man behaupten, die Bischöfe würden auf diese Weise einseitig die Interessen des politischen Regimes der Kirche gegenüber vertreten. *Der Episkopat steht so aber vor einem praktisch unlösbaren Dilemma,* denn er muß zwischen zwei „Übeln" wählen: zwischen staatlicher Bevormundung der Seelsorge und den kleinen Freiheiten als kirchliche Institution. Lehnt er das staatliche Ansinnen ab, werden ihm die „kleinen Schritte" verwehrt. Einem nicht allzu kämpferisch veranlagten Bischof mag dies allerdings manchmal nicht ungelegen kommen, nach dem Motto „ich muß zustimmen, um ein größeres Übel zu vermeiden", „enthebt" sich ein solcherart „erpreßter" Bischof einer schwierigen Gewissensentscheidung.

Die Ambivalenz dieser Doppelfunktion, die *die Bischöfe als kirchliche Oberhirten und als von der staatlichen Kirchenpolitik abhängige Akteure* zu erfüllen haben, äußert sich in einer Art Rollenschizophrenie gerade gegenüber den seit 1976 „kirchlich" gewordenen Basisgruppen: Die Bischöfe sollen auf staatliche Anweisung hin die Einhaltung von „Vereinsstatuten" garantieren, zugleich aber ihrer Rolle als erste Seelsorger ihrer Diözese gerecht werden. Das Ergebnis ist vielfach eine Niederlage auf der ganzen Linie: So wie es der Staat haben möchte, können sie sich bei den Basisgemeinschaften nicht durchsetzen. Zugleich aber verlieren sie als kirchliche Oberhirten allein schon dadurch, daß sie es versuchen, an Glaubwürdigkeit.
Tatsächlich ist die Entwicklung so gelaufen, daß der Druck seitens der Bischöfe auf kirchliche Kleingruppen in den letzten Jahren ständig zugenommen hat. Zunächst hatte die Bischofskonferenz im Dezember 1976 in einer vorsichtigen Erklärung die Basisgemeinschaften ermahnt,

„stets auf das richtungweisende ihrer Vorgesetzten, der Bischöfe, (zu) hören". Damit könnten sie auch am besten vor einem Herausfallen aus der gesamtkirchlichen Gemeinschaft bewahrt werden. Die Gefahr der Sektenbildung werde damit ausgeschlossen.

Basisgemeinschaften unter zunehmendem Druck

Auf der *Frühjahrsvollversammlung 1977* schlugen die Bischöfe bereits einen wesentlich schärferen Ton an: „Die Konferenz hat ihre zuletzt abgegebene Erklärung bekräftigt: es können nur solche Gemeinschaften eine segensreiche Tätigkeit ausüben, die – gemäß den Intentionen der letzten römischen Bischofssynode – in Zusammenarbeit mit der Hierarchie das kirchliche Lehramt anerkennen und sich im bisher bewährten Rahmen der Pfarreien und diözesanen Seelsorgepraxis zu betätigen wünschen." Als auch diese schärfere Ermahnung nicht den gewünschten Erfolg zeitigte, veröffentlichten die Bischöfe im November 1981 ihr Rundschreiben „zur Förderung einer zeitgemäßen Seelsorge". Dieses Schreiben enthielt sowohl eine Aufzählung der von den Bischöfen beanstandeten Erscheinungsform im Leben der Basisgemeinschaften wie auch einen scharfen Angriff auf eine weithin bekannte, aus den Basisgemeinschaften stammende Schrift. Aber die Bischöfe ernteten damit wenig Zustimmung. Ihr Hirtenbrief erinnerte allzu sehr an ein Rundschreiben, das die Bischofskonferenz 20 Jahre zuvor (am 15. März 1961) veröffentlicht hatte und das von den Katholiken des Landes allgemein mißbilligt worden war. Denn in dem damaligen Schreiben hatten sich die Bischöfe von den vor Gericht gestellten Mitgliedern mehrerer kirchlicher Kleingruppen offiziell distanziert und sie scharf verurteilt. Jetzt, zwei Jahrzehnte später, wollte man durch eine klare Stellungnahme erfahren, ob die Bischöfe sich immer noch zu der seinerzeitigen Haltung der Bischofskonferenz bekennen, oder ob sich ihre Einstellung zu den Basisgemeinschaften gewandelt hat.

Zum eigentlichen Eklat in den Beziehungen zwischen den Basisgemeinschaften und den Bischöfen war es aber schon einige Zeit vorher gekommen. Im September 1979 war ein junger Akademiker – Mitglied einer sog. *Bulányi-Basisgruppe* – der mit Berufung auf sein Gewissen den Militärdienst verweigert hatte, von einem ungarischen Gericht im Sinne der bestehenden Gesetze zu einer Gefängnisstrafe verurteilt worden. Da es sich dabei um einen *politischen Vorgang von besonderer Brisanz* handelte, blieb es nicht aus, daß wenigstens bestimmte Basisgemeinschaften insgesamt mit Wehrdienstverweigerung in Zusammenhang gebracht wurden, teils weil sie ohnehin der „Aufwiegelung" verdächtigt waren, teils weil sie die Bischofskonferenz ersuchten, sich beim Staat für die Anerkennung und die Einrichtung eines Zivildienstes einzusetzen.

Gleichzeitig übten staatliche Behörden *massiven Druck auf die Bischöfe* aus. Diesen wurde vorgeworfen, sie seien nicht in der Lage, die „subversiven Elemente", die mit Berufung auf die Lehre der Kirche sowie auf ihr Bedürfnis nach Gewaltlosigkeit den Militärdienst verweigerten, zur Raison zu bringen und in der Kirche selbst „Ordnung zu schaffen". Und Kardinal Lékai hatte zu diesem Zeitpunkt seinerseits bereits zum zweitenmal angeregt, *György Bulányi,* den Begründer und geistigen Führer der nach ihm benannten Basisgruppen – einen Piaristenpater, dem es trotz intensivster Bemühungen nicht gelungen ist, eine offizielle Genehmigung zur Ausübung einer seelsorglichen Tätigkeit zu erhalten und dem der Episkopat nun vorwirft, er wolle mit der kirchlichen Obrigkeit nicht zusammenarbeiten –, möge von seinem Ordensvorgesetzten ins Ausland versetzt werden.

Einschränkend muß gesagt werden, daß nicht alle Basisgemeinschaften von den Bischöfen gleich beargwöhnt werden. Spätestens seit Sommer 1980 wird in den offiziellen kirchlichen Erklärungen klar zwischen zwei Richtungen unterschieden. Der überwiegende Teil arbeitet auch nach Meinung der Bischöfe in bewußter und direkter Unterordnung unter die Hierarchie und wird von dieser auch offiziell anerkannt. Die sog. „Bulányisten" hingegen, die sich in ihren Vorstellungen, in ihren Aktivitäten und in ihrer spirituellen Eigenart stärker unmittelbar am Evangelium orientieren, sind immer wieder Anlaß kirchenamtlicher Maßnahmen. Die beiden suspendierten Kapläne gehörten zu Bulányisten-Gruppen. Das Vorgehen gegen sie erinnerte sehr an eine häufig auch vom Staat angewandte Salami-Taktik: Im Mai 1980 hatte ein Diözesanbischof mehrere Priesterseminaristen aufgefordert, ihre Beziehungen zu diesen Basisgemeinschaften abzubrechen, andernfalls würde er ihnen die Priesterweihe verweigern.

Als Kardinal Lékai im vorigen Jahr die Einladung zum traditionellen Jahrestreffen der Basisgruppen annahm, versuchte er – allerdings vergeblich – die konzelebrierenden Priester dazu zu bewegen, eine Erklärung zu unterschreiben, durch welche sie sich von mehreren Leitsätzen der unter Beschuß geratenen „Bulányisten" distanzieren sollten. Bereits seit 1976 lief in Rom eine Untersuchung zu einigen von György Bulányi verfaßten Schriften, die unter den Basisgruppen kursieren und von der ungarischen Bischofskonferenz heftigst kritisiert werden. Als die römische Glaubenskongregation in diesen Schriften zwar einige für sie überraschende Aussagen zur konkreten Lage der Kirche in Ungarn fand, jedoch nichts, was in theologischem Sinne dem Glauben der Kirche widerspräche, beschloß Kardinal Lékai eine eigene – z. Z. noch nicht abgeschlossene – Überprüfung dieser Schriften durch drei Theologen mit der Begründung, man habe die ungarischen Originaltexte in Rom nicht inhaltsgetreu überprüfen können.

Probleme mit Gewaltfreiheit und Wehrdienstverweigerung

Wenn der Staat die Disziplinierung unliebsamer Gruppen auch der Kirche überläßt, indem er sie wie in dem vorhin

zitierten Interview von Imre Miklós zur rein innerkirchlichen Angelegenheit erklärt, so geraten diese doch spätestens dann unter direkten Beschuß von Behörden und Partei, wenn sie politische Themen berühren. Derselbe Miklós hat es in einem Interview mit der Parteizeitung „Népszabadság" (20. 2. 82) unmißverständlich gesagt: „Wenn allerdings ein Glaubensproblem nur als Vorwand dient, um politische Fragen zu tarnen, und wenn dadurch staatliche Gesetze verletzt werden, dann kann der Staat nicht gleichgültig bleiben." Ein solcher Vorwand sind für den kommunistischen Staat alle Sympathiebekundungen zugunsten von prinzipieller Gewaltlosigkeit speziell zur Wehrdienstverweigerung. Gerade deswegen gibt man sich kirchlicherseits die größte Mühe, Basisgemeinschaften, die sich in solchen Fragen exponiert haben, wieder „auf den rechten Weg" zu bringen. Aber soweit das Bekenntnis zur Gewaltlosigkeit originär im christlichen Glauben grundgelegt ist, müßte der Staat nach seinen eigenen Regeln eigentlich bereit sein, dies als religiösen Standpunkt zu tolerieren. Aufgabe der Bischöfe wäre es, diesbezüglich Klarheit zu schaffen und mit den Betroffenen eine Lösung zu finden. *Emmerich András*

Interview

Beeinträchtigen Kinder die Lebensqualität?

Ein Gespräch mit Professor Max Wingen

Eines der kulturkritischen Schlagworte der letzten Jahre heißt „Absage an das Kind". Gemeint ist damit der seit Mitte der sechziger Jahre besonders ausgeprägte Geburtenrückgang und die teils ökonomisch, teils psychologisch bedingten Verhaltensweisen, die die Einstellung zum Kind scheinbar oder wirklich grundlegend verändert haben. Wir sprachen darüber mit Professor Max Wingen, *gegenwärtig Präsident des Statistischen Landesamtes von Baden-Württemberg in Stuttgart. Der Verfasser ist Autor einer in diesen Wochen als Band 146 in der Reihe „Texte und Thesen" (Interfrom Zürich) erscheinenden Arbeit „Kinder in der Industriegesellschaft – wozu? Analysen – Perspektiven – Kurskorrekturen". Die Fragen stellte Cordelia Rambacher.*

HK: Herr Prof. Wingen, empfängnisverhütende Mittel führen in Verbindung mit einer gewandelten Grundeinstellung zu einer neuen Entscheidungssituation hinsichtlich des Kinderwunsches. Aber läßt sich angesichts der seit 1966 in der Bundesrepublik recht rapid sinkenden Geburtenzahlen von einer „Absage an das Kind" sprechen?

Wingen: Man darf sicherlich nicht von einer Absage an das Kinderhaben sprechen, erst recht nicht an das individuelle Kind. Aber es gibt ganz offensichtlich – und das zeigt auch die bevölkerungs- und sozialwissenschaftliche Forschung – sehr viel mehr konkurrierende Alternativen zum Kinderhaben als früher. Was hier fehlt, ist eine bessere Vereinbarkeit zwischen der Entscheidung für Kinder und der Entscheidung auch für andere Lebensziele. Das gilt insbesondere für die Frau. Insofern handelt es sich nicht um eine Absage an das Kind, sondern vielmehr um eine Absage an die Rahmenbedingungen, unter denen sich heute junge Eltern für oder gegen Kinder zu entscheiden haben.

HK: Diese Rahmenbedingungen sind aber nicht nur materiell oder durch die Umwelt vorgegeben, sondern sie existieren auch in den Vorstellungen von Lebensqualität der jungen Ehepaare. Muß insofern nicht doch von einer in der Haltung des einzelnen begründeten negativen Einstellung zum Kind gesprochen werden?

Wingen: Die Entscheidungssituation für oder gegen ein Kind oder ein weiteres Kind hat sich für junge Paare insbesondere unter dem Einfluß der heute praktisch perfekten Methoden der Geburtenverhütung grundlegend verändert. Etwas überspitzt ausgedrückt: Während man in der Vergangenheit sein Verhalten ändern mußte, wenn man die Geburt eines weiteren Kindes verhindern wollte, ist dort, wo etwa Ovulationshemmer, also die sogenannte „Pille", die normale Ausgangsbasis abgeben, die Entscheidungssituation genau umgekehrt: Man muß sein Verhalten ändern, wenn man sich *für* ein Kind bewußt entscheiden will. Dies ist auch psychologisch ein wichtiger Unterschied. Interessanterweise wird weniger die Frage gestellt, warum junge Paare kein weiteres Kind mehr haben wollen, sondern umgekehrt die Frage, warum der einzelne sich für ein (weiteres) Kind entscheidet.

„In einer Agrargesellschaft hätte jemand die Frage nach der Zahl der gewünschten Kinder wohl kaum verstanden"

HK: Gibt es aber nicht häufig einen Zielkonflikt zwischen einem möglicherweise vorhandenen Kinderwunsch und den sozialen und ökonomischen Rahmenbedingungen? Es ist ja bekannt, daß die faktische Kinderzahl nicht selten hinter der ursprünglichen Wunschvorstellung zurückbleibt ...

Wingen: Das ist eine sehr schwierige Frage. Ich habe sogar einige Zweifel, ob es den „eigentlichen Kinderwunsch" überhaupt in dieser Form gibt. Sehr viel eher müssen wir wohl davon ausgehen, daß es sich stets um Entscheidungen handelt, die unter bestimmten familiären, individuellen und gesellschaftlichen Bedingungen für oder gegen Kinder fallen. Im Grunde konnte sich auch erst mit der bewußteren Entscheidung für oder gegen Kinder so etwas wie ein „Kinderwunsch" des einzelnen herausbilden. In der vorindustriellen Agrargesellschaft hätte ein Ehepaar im landwirtschaftlichen Betrieb die Frage nach der Zahl der gewünschten Kinder wohl kaum verstanden; erst wo so sehr viel bewußter entschieden wird, kann sich diese Frage im heutigen Sinne überhaupt stellen.

HK: Aber das Faktum, daß sich Eltern ursprünglich mehr Kinder wünschen, als sie später „zulassen", gibt es doch?

Wingen: Es ist richtig, das zeigen u. a. Längsschnittuntersuchungen des Bundesinstituts für Bevölkerungsforschung, daß junge Paare zu Beginn der Ehe Vorstellungen über ihre gewünschte Kinderzahl haben, die deutlich über dem später realisierten Niveau liegen. Das in der allgemeinen Diskussion als „Erstkind-Schock" bezeichnete Phänomen tritt jedoch keineswegs durchgängig auf. Es gibt offensichtlich ausgeprägte schichtspezifische Unterschiede. Während es in unteren Berufs- und Bildungsschichten tatsächlich nicht zur Realisierung höherer Kinderzahlen im ursprünglich geplanten Ausmaß kommt, scheint man in höheren Bildungsschichten doch eher wieder zu den ursprünglich anvisierten Kinderzahlen zurückzufinden. Es gibt im übrigen Untersuchungen, aus denen sich der „Erstkind-Schock" keineswegs so eindeutig belegen läßt. Man sollte diesen Effekt also nicht überbewerten.

HK: Ist das so zu interpretieren, daß Ehepaare heute mit ihren Kinderwünschen auf veränderte Bedingungen der sozialen Umwelt empfindlicher, zugleich individueller und nachhaltiger reagieren als in früheren Generationen? Und worauf muß man das zurückführen: werden empfundene oder tatsächliche ökonomische und soziale Benachteiligungen nur stärker gewichtet als früher, oder sind sie tatsächlich gravierender?

Wingen: Meines Erachtens trifft beides zu. Die ökonomischen und sozialen Benachteiligungen sind offensichtlich sehr gravierend geworden im Zuge der Ausprägung unserer hochindustrialisierten Gesellschaft. Die vielfältigen wirtschaftlichen Benachteiligungen von Familien mit mehreren Kindern sind immer wieder Gegenstand familiensoziologischer und ökonomischer Untersuchungen gewesen. So kommt z. B. der Wissenschaftliche Beirat beim Bundeswirtschaftsministerium in seinem Gutachten über die wirtschaftspolitischen Implikationen des Bevölkerungsrückgangs (aus dem Jahre 1980) zu dem Ergebnis: In der Vergangenheit hat sich in den einzelnen politischen Bereichen eine ungewollte Kumulation von Anreizen ergeben, auf Nachkommenschaft zu verzichten. Andererseits bin ich allerdings auch der Meinung, daß bestimmte Benachteiligungen, Beeinträchtigungen der persönlichen Freiheit, wie sie insbesondere mit der Betreuung von kleineren Kindern verbunden sein können, heute subjektiv von vielen stärker gewichtet werden.

HK: Geht es hierbei nicht um eine sehr grundlegende Wertentscheidung? Kinder scheinen, da ihr Nutzen für die materielle Existenzsicherung wenigstens scheinbar entfällt, als besonderes Element von Lebensqualität menschlicher Gemeinschaft nicht hoch im Kurs zu stehen.

Wingen: Gerade in unserer hochindustrialisierten Gesellschaft kann der Umgang mit Kindern maßgeblich dazu beitragen, anderen Werten als denen des technischen und wirtschaftlichen Fortschritts Raum zu lassen. Im Zusammenhang mit den Diskussionen um den Geburtenrückgang ist erfreulicherweise neu bewußt geworden, wie sehr Elternschaft, freilich über biologische Fortpflanzung hinausgehende *aktive Elternschaft* auch als Chance der Persönlichkeitsentwicklung gesehen werden muß. Da in diese Elternschaft bedürfnis- und personenbezogene Qualitäten eingebracht werden müssen und sie stets auch einen Lernprozeß für den Erwachsenen darstellt, ist der Umgang mit dem Kind ein wesentliches Medium der Persönlichkeitsentwicklung des erwachsenen Menschen, ein Einüben auch von Fähigkeiten, die für den einzelnen bedeutsam *und* für das gesellschaftliche Zusammenleben unverzichtbar sind. Aktive Elternschaft ist dennoch – oder gerade deshalb – nicht jedermanns Sache. In älteren gesellschaftlichen Kontexten war im übrigen generatives Verhalten weit weniger dem subjektiven Ermessensspielraum des Individuums anheimgegeben, es war sehr viel stärker in überindividuelle Sinnbezüge mit Forderungscharakter gegenüber dem einzelnen eingebunden. So gab es etwa einen durch religiöse Rückbindungen oder durch eine nationale Grundgestimmtheit – letztere ist uns heute sehr viel fremder und in gewissem Grade auch suspekter geworden – charakterisierten Bezugsrahmen, aus dem heraus eine, wenn ich es einmal so nennen darf, „fruchtbarkeitsbejahende Grundeinstellung" erwuchs.

HK: Ist das Schwinden einer fruchtbarkeitsbejahenden Grundeinstellung wegen des Fehlens überindividueller Sinnbezüge für unsere Gesellschaft wirklich bezeichnend oder gibt es nicht auch Gegenbeispiele?

Wingen: Schlechthin bezeichnend möchte ich nicht sagen, aber doch weithin prägend. Sie fragen nach einem Gegenbeispiel. Ein solches ist in gewisser Beziehung der israelische Kibbuz, wo trotz starker Einbindung der verheirateten Frau in den Erwerbsprozeß gleichzeitig die Entscheidung zum Kind weithin selbstverständlich ist, allerdings durch ein betont kollektives Erziehungssystem auch erleichtert wird. Man sollte sich tatsächlich einmal fragen, ob nicht möglicherweise ein Zusammenhang besteht zwischen dem generativen Verhalten der vielen einzelnen Paare und der Antwort auf die Grundfrage, ob der Gesellschaft ein überindividueller Sinn zukommt, der zugleich Maßstab für die Sinnerfüllung des einzelnen ist.

Denn bei einer postulierten Einbeziehung des einzelnen in eine soziale Sinnerfüllung werden sich auch für das generative Verhalten deutlich andere Konsequenzen ergeben als bei anderen gesellschaftstheoretischen Grundpositionen, die einen solchen überindividuellen Sinn von Gesellschaft schlicht bestreiten.

„Bisher läßt sich noch auf keine grundsätzliche Wende schließen"

HK: Daneben gibt es aber sicher Einflußfaktoren: die Wohnsituation zum Beispiel. Die Wohnkosten und das gesamte Wohnungsbauwesen sind kaum auf Kinderreichtum angelegt.

Wingen: Die Wohnungsversorgung von Familien mit Kindern bzw. von jungen Paaren, die sich zu Kindern entscheiden möchten, ist gewiß ein sehr wichtiger Einflußfaktor. Wir haben trotz der beachtlichen Wohnungsbauleistungen der Nachkriegszeit und der letzten Jahre immer noch eine deutliche Unterversorgung mit Wohnraum von größeren Familien, insbesondere in unteren Einkommensgruppen. Dies haben wir gerade jüngst noch anhand von Ergebnissen der Wohnungsstichprobe 1978 nachweisen können. Bei der Frage, ob dies tatsächlich ein verursachender Faktor für den Geburtenrückgang sein kann, ist allerdings Vorsicht geboten. Man muß hier genau hinsehen, was Ursache und was Wirkung ist. Haben Familien wenig Kinder, weil sie eine kleine Wohnung haben, oder haben sie eine kleine Wohnung, weil sie bereits in der Vorentscheidung auf eine geringere Kinderzahl eingestellt sind? Statistische Korrelationen dürfen auch hier nicht vorschnell in Ursache-Wirkungs-Beziehungen umgedeutet werden.

HK: Sie haben vorhin vom Fehlen überindividueller Sinnbezüge gesprochen. Hat damit nicht auch der vielbeschworene Zukunftspessimismus zu tun, der Kinderbekommen und Kinderhaben ins fast Unverantwortliche rückt?

Wingen: Es gibt durchaus Umfrageergebnisse der Meinungsforschung, nach denen eine sehr pessimistische Zukunftseinschätzung als ein besonders wichtiger negativer Faktor in der Einstellung zum Kinderhaben sichtbar wurde. Dies ist auch ganz verständlich. Wenn man überlegt, daß Entscheidungen für ein Kind, ähnlich wie Entscheidungen für langfristige Bindungen in der Ehe, eben Entscheidungen auf lange Dauer sind, dann wir dort, wo eine ausgesprochen pessimistische Einschätzung der zukünftigen Entwicklung vorherrscht, eine größere Zurückhaltung zu beobachten sein, längerfristige Bindungen einzugehen. Schon vor Jahren hat Charles Péguy die Eltern die „größten Abenteurer des zwanzigsten Jahrhunderts" genannt. Die Entscheidung für die Übernahme von Verantwortung für Kinder setzt ein gerütteltes Maß an Sicherheit bis in Tiefenschichten menschlicher Existenz voraus.

HK: Manche sehen in den leicht ansteigenden Geburtenzahlen der beiden letzten Jahre bereits eine Trendwende, und zwar nicht nur demographisch, sondern auch psychologisch. Ist das nicht überinterpretiert?

Wingen: Was den Geburtenanstieg 1980 angeht, so waren zweifellos demographische Faktoren, genauer das Nachrücken starker Geburtenjahrgänge ins heiratsfähige Alter, mit im Spiel. Aber sie gaben, wie unsere Untersuchungen im Statistischen Landesamt Baden-Württemberg gezeigt haben, nicht den Ausschlag. Sie hatten ein Gewicht von etwa einem Drittel bis einem Viertel. Überwiegend waren dagegen nichtdemographische Faktoren maßgebend, d. h., es hat sich durchaus etwas am generativen Verhalten geändert. Allerdings beobachten wir für 1981 schon wieder einen sehr viel geringeren Anstieg (+ 1%); dies läßt darauf schließen, daß es bisher noch keine grundsätzliche Wende im Sinne längerfristig deutlich steigender ehelicher Fruchtbarkeit gibt. Übrigens war auch in der DDR schon etwa seit 1976 die Zahl der Lebendgeborenen wieder deutlich angestiegen, und zwar auch hier nicht in erster Linie aufgrund demographischer Faktoren, sondern aufgrund veränderten generativen Verhaltens.

HK: Ist nicht gerade die Entwicklung in der DDR ein Beispiel dafür, daß gezielt eingesetzte bevölkerungspolitische Maßnahmen doch wirksam sein können? Es ist ja bekannt, daß die DDR erst 1975 ihre familienpolitischen Programme stark ausgeweitet hat ...

Wingen: Dies ist eine Hypothese, vielleicht auch mehr als eine Hypothese. Vorliegende Untersuchungen bringen die Entwicklung in der DDR insbesondere mit zusätzlichen Maßnahmen für erwerbstätige Mütter in Verbindung („Babyjahr"). Bei der Geburt des zweiten Kindes besteht z. B. die Möglichkeit, sich bei weiterlaufendem Einkommen für ein Jahr aus dem Erwerbsleben zurückziehen zu können. Freilich darf aus kurzfristigen Auswirkungen konkreter Maßnahmen noch nicht auf längerfristige Änderungen im generativen Verhalten geschlossen werden. Man wird die weitere Entwicklung abwarten müssen. Aber ohne Zweifel ist dies eine interessante Entwicklung, die unserer eigenen Familienpolitik zu etwas mehr Phantasie verhelfen könnte.

„Auf kürzere Sicht schlagen die positiven Auswirkungen durch, auf längere Sicht überwiegend die negativen"

HK: Ist das ganze Ausmaß des Problems in seinen ökonomisch-sozialen, aber auch in den psychologisch-pädagogischen Folgen bisher überhaupt erkannt? Man hält sich ja vor allem politisch in dieser Frage noch sehr zurück ...

Wingen: Rückläufige Geburtenraten gab es über längere Zeitabschnitte hin zwar schon in der Vergangenheit, aber der Umschlag eines Geburtenrückgangs in einen Bevölkerungsrückgang ist für uns in diesem Ausmaß neuartig. Be-

reits von daher herrscht eine gewisse Unsicherheit und auch eine verständliche Zurückhaltung in der Beurteilung der Konsequenzen in den verschiedenen Politikbereichen. Man sollte die gesamte Entwicklung weder pauschal positiv noch einfach pauschal negativ bewerten. Das hängt sehr von den verschiedenen Politikfeldern ab, sehr wichtig ist vor allem der Zeithorizont: Auf kürzere Sicht können eher positive Auswirkungen durchschlagen, im Einzelfall sogar dominieren, auf längere Sicht dürften jedoch bei einem so starken Bevölkerungsrückgang, wie er gegenwärtig in der deutschen Bevölkerung vorprogrammiert wird, die negativen Auswirkungen deutlich überwiegen.

HK: Auf jeden Fall muß man davon ausgehen, daß sich die soziale Belastungsquote, also in erster Linie das Verhältnis der Erwerbstätigen zu den Nichterwerbstätigen, einschneidend ändern wird ...

Wingen: Die demographische Gesamtbelastungsquote langfristig gesehen keineswegs, ihre Teilkomponenten dagegen sehr einschneidend. Wenn man einmal von einer Modellrechnung ausgeht, auf die man sich in der Bundesrepublik weithin geeinigt hat und die von einem nicht weiter sinkenden, aber auch nicht nennenswert ansteigenden Fruchtbarkeitsniveau ausgeht, dann zeigt sich: Die Relation 0 bis 14jährige bezogen auf die 15 bis 64jährigen würde von 34 Prozent Mitte der siebziger Jahre auf 20 Prozent im Jahre 2030 zurückgehen; die Relation über 65jährige bezogen auf die 15 bis 64jährigen würden von 24 Prozent Mitte der siebziger Jahre auf 37 Prozent im Jahre 2030 ansteigen. Diese fast spiegelbildliche Umkehr der Größenordnungen vollzieht sich, obwohl die Gesamtbelastungsquote, d.h. die noch-nicht-erwerbsfähige junge Generation und die nicht-mehr-erwerbsfähige alte Generation zusammengenommen bezogen auf die erwerbsfähige Generation, sich kaum verändert, nämlich von 58 Prozent Mitte der siebziger Jahre – mit zwischenzeitlichen Schwankungen – auf 57 Prozent im Vergleichsjahr 2030 sogar noch ganz leicht zurückgeht.

HK: Heißt das unterm Strich: bleibt es mehr oder weniger bei der gleichen Gesamtbelastung?

Wingen: Das ist eine der sozialpolitischen Diskussion nicht selten feststellbare Vereinfachung, die zu allerhand Fehlschlüssen führt. Die demographischen Belastungsquoten dürfen zunächst nicht einfach mit wirtschaftlichen Belastungsquoten gleichgesetzt werden. Die Probleme sind auch nicht einfach dadurch zu lösen, daß man Finanzmassen hin- und herschiebt. Das geht schon nicht wegen der sehr unterschiedlichen institutionellen Regelungen in der Versorgung der alten Generation über die kollektive gesetzliche Rentenversicherung und beim Aufbringen der nachwachsenden Generation, deren Kosten wesentlich in den einzelnen Familien aufgebracht werden müssen. Hinzu kommt noch, daß, wenn zu einem späteren Zeitpunkt die Fruchtbarkeitswerte doch wieder deutlicher ansteigen, zu der dann höheren Alterslastquote eine wieder steigende Kinderlastquote kommen würde. Das müßte sich längerfristig zu einer größeren Gesamtbelastung der erwerbstätigen Generation kumulieren. Dies kann auch dann nicht ohne Probleme abgehen, wenn man weitere Produktivitätsfortschritte und weitere Realeinkommenssteigerungen in Rechnung stellt. Insofern ist die langfristige Sicherung des Drei-Generationen-Vertrages bei den wirtschaftlichen Auswirkungen des eingetretenen demographischen Umbruchs die entscheidende Frage.

HK: Werden über den sozial-ökonomischen Faktoren die psychologisch-pädagogischen Folgen nicht zu sehr übersehen? Die Einkindfamilie z.B. ist kein idealer Erziehungsraum; und Ehepaare, die bewußt kinderlos bleiben, machen gelegentlich auch mit nicht früh genug erkannten Folgen für ihr persönliches und Gemeinschaftsleben Bekanntschaft.

Wingen: Hier ist, glaube ich, zunächst einmal einfach zu beachten, daß Eltern selbst frei, verantwortlich und informiert darüber entscheiden müssen, ob sie nur ein Kind, ob sie mehrere KInder haben oder ob sie kinderlos bleiben wollen. Das ist ein elterliches Grundrecht, das 1968 in Teheran in einer Erweiterung der Menschenrechtserklärung in den Rang eines Menschenrechts erhoben worden ist: frei, verantwortlich und informiert, also auch informiert über die Möglichkeiten verantwortlicher Geburtenregelung, über die eigene Kinderzahl und über den zeitlichen Abstand zwischen Geburten zu entscheiden. Was die Frage der Vermeidung der Einzelkindsituation angeht, so meine ich, daß, wenn die Rahmenbedingungen für das Kinderhaben entsprechend gestaltet sind und wenn der Wert des Umgangs mit Kindern für die persönliche Entfaltung des einzelnen ausreichend verdeutlicht ist, *dann* auch mehr Eltern sich für mehr als nur ein Kind entscheiden werden.

„Gerade in unserer Gesellschaft kann der Umgang mit Kindern dazu beitragen, anderen als nur technischen und wirtschaftlichen Werten Raum zu geben"

HK: Ist nicht gerade deswegen die Frage nach Kind und Kinderzahl – ich gebrauche den Ausdruck noch einmal – mehr eine Wert- und Verhaltensfrage als ein ökonomisch-demographisches Problem?

Wingen: Das ist eine in der sozialpolitischen Diskussion den erwachsenen Menschen bedeutet, in der öffentlichen Diskussion oft zu sehr nur unter Gesichtspunkten der Belastung, der Einschränkung etc. diskutiert. Dies ist zwar auch notwendig. Man muß einer Gesellschaft, die weithin nur in ökonomischen Kategorien zu denken gewohnt ist, den Tatbestand Kinderhaben *auch* in diesen Kategorien bewußt machen. Das schließt jedoch nicht aus, auch andere Zusammenhänge zu sehen. Unser Gemeinwesen setzt ein bestimmtes zwischenmenschliches Grundverhältnis voraus, das von den übergreifenden Gemeinsamkeiten menschlichen Lebens ausgeht und auf Verständnis,

Dialog, Begegnung, Kommunikation ausgerichtet ist. Dieses zwischenmenschliche Grundverhältnis erhält eine wichtige Dimension durch das Verhältnis des Erwachsenen zum Kind. Für die personale Entfaltung des einzelnen ist die Begegnung mit dem Kind von erheblicher Bedeutung. Solange diese mehr oder minder selbstverständlich war, wurde sie vermutlich nicht bewußt gesehen. Heute müssen wir das offenbar bewußtmachen.

HK: Dagegen wird man einwenden, es gebe wenig im Umgang mit Kindern, was wir nicht aus dem Umgang mit Erwachsenen erfahren können. – Kinder können auch Ersatz für soziale Beziehungen sein.

Wingen: Das kann es geben, aber im Zusammenleben mit Kindern können viele menschliche Erfahrungen gemacht werden, die mit Erwachsenen eben nicht in gleicher Weise gemacht werden können; Erfahrungen nämlich, die die spezifische Eigenart kindlichen Empfindens, Denkens und Handelns betreffen. Arbeit für das Kind – meist sehr blaß als „Kinderbetreuung" verortet – verlangt ein Umgehenkönnen mit der Naturgebundenheit und den Entwicklungsphasen der menschlichen Existenz, Eingehen auf Hilfsbedürftigkeit, zweckfreies Spielen, insgesamt hochbedeutsame zwischenmenschliche Fähigkeiten, die dem Kind letztlich auch das nötige „Urvertrauen" vermitteln. Gerade in unserer hochindustrialisierten Gesellschaft kann der Umgang mit Kindern maßgeblich dazu beitragen, anderen Werten als denen des technischen und wirtschaftlichen Fortschritts Raum zu geben.

HK: Hat das gewandelte Verhältnis zum Kind nicht auch damit zu tun, daß wir uns gegenwärtig im Partnerschaftsverständnis in einem Übergang befinden? Einerseits sind manche der Meinung, die auf Gleichberechtigung und Selbstverwirklichung aufbauende Partnerschaft werde durch Kinder gestört, anderseits müssen Ehepartner zu ihrer Familien- und Berufsrolle jeweils erst finden. Von der Realisierung einer Wunschvorstellung, Beruf und Haushalt auf beide Partner möglichst gleich zu verteilen, sind wir weit entfernt. Das führt zu Doppelbelastungen im Normalfall der Frau, die sich ihrerseits auf den Wunsch nach Kindern oder weiteren Kindern negativ auswirken.

Wingen: Letzterem kann ich voll zustimmen. Allerdings gilt es zu sehen, daß nach unserem neuen Eherecht die Ehepartner selbst entscheiden müssen, welche Rollenverteilung sie für ihren individuellen Fall für richtig halten und ihrem eigenen wertbesetzten Lebensentwurf entspricht. Sog. Selbstverwirklichung ist keineswegs nur über Erwerbsfähigkeit zu haben, sondern ebenso über außerfamiliales soziales Engagement oder auch über alleinige Hinwendung zu mehreren Kindern.

HK: Ist es aber nicht so, daß sich Alternativen zur bisherigen Rollenverteilung innerhalb der Ehe aus Gründen der Wirtschafts- und Arbeitsstruktur erst noch in geringem Maße realisieren lassen und daß im Bewußtsein weiter Bevölkerungskreise eine einschneidende Rollenveränderung auch gar nicht gewünscht wird?

Wingen: Dies ist ein Komplex, der heute in erster Linie unter dem Stichwort einer stärker familienorientierten Arbeitswelt diskutiert wird. Hier ist freilich keineswegs nur der Gesetzgeber angesprochen, sondern ebenso sind es die Tarifpartner und die betriebliche Sozialpolitik. Es genügt nicht, der Frau nur die Möglichkeit einzuräumen, neben Familie, neben Zuwendung zum Kind sich auch beruflich betätigen zu können. Es genügt aber auch nicht, neben den formalrechtlichen Möglichkeiten bestimmte Verbesserungen im Arbeitsprozeß vor allem für Frauen vorzusehen. Denn dann bleibt im Ergebnis die Mehrbelastung eben doch bei der Frau hängen. Gefordert ist vor allem eine Überprüfung überkommener Rollenvorstellungen des *Mannes.* Wenn die häufigere Berufstätigkeit von Frauen nicht zu Lasten der Frau und der Kinder gehen soll, dann müssen Männer auch mehr Verantwortung im Bereich Familie, Haushalt und Kindererziehung übernehmen.

HK: Es fällt auf – man kennt das aus entsprechenden Untersuchungen –, daß das generative Verhalten für viele immer noch eine Art Tabu-Thema ist – auch in den Beziehungen zwischen Ehepartnern. Man spricht sich über die beim einzelnen bestehenden Vorstellungen über Kinderwünsche wenig aus. Wirkt dieses Sich-gegenseitig-im-unklaren-Lassen nicht vielfach gegen die Realisierung eines Kinderwunsches aus auch dort, wo er an sich vorhanden ist? Kann dem durch gezielte pronatale Maßnahmen entgegengewirkt werden?

Wingen: Wenn ich es richtig sehe, werden Entscheidungen *gegen* ein Kind, gegen Kinderhaben oder gegen ein weiteres Kind, sehr dezidiert und sehr bewußt getroffen. Dagegen werden Entscheidungen *für* ein Kind keineswegs so entschieden getroffen. Das hat zur Folge, daß unter negativ bewerteten Rahmenbedingungen eine sich anbahnende Entscheidung für ein Kind auch leichter wieder zurückgenommen wird. Bezüglich der Effizienz bestimmter Maßnahmen zeigen internationale Vergleiche, daß vor allem isolierte pronatalistische Aktionen nur selten auf längere Zeit den gewünschten Effekt haben. Ebensowenig wie der Geburtenrückgang nicht monokausal erklärt werden kann, wäre auch eine monoinstrumentelle politische Reaktion problemangemessen. Man sollte behutsam umgehen mit Anreizen, die vielleicht im Ergebnis nur kurzfristig wirken ...

„Die Nachwuchssicherung verbindet sich heute sehr viel stärker mit der gesellschaftlichen Stellung der Frau"

HK: Was wären für Sie kurzfristige Anreize, und was würden Sie dagegensetzen?

Wingen: ... massive Geburtenprämien etwa, die den einzelnen dazu verleiten können, ein weiteres Kind zu haben. Und hinterher tragen die Betroffenen dann die gesamte Verantwortung und die langfristigen, auch finanziellen Belastungen, obwohl ein weiteres Kind ihren indi-

viduellen Gegebenheiten u. U. gar nicht entsprach. Deswegen bedarf es langfristig wirksamer, solider Maßnahmen einer guten kindbezogenen Familienpolitik. Einen Fingerzeig für ein sinnvolles Vorgehen kann in diesem Zusammenhang die bevölkerungswissenschaftliche Forschung geben. Sie deutet z. B. darauf hin, daß sich bei Entscheidungen für oder gegen weitere Kinder und auch bezüglich des Zeitpunktes der Geburt dieser Kinder der Einfluß der Frau gegenüber dem des Mannes in den letzten Jahren offensichtlich sehr verstärkt hat. Die Nachwuchssicherung in der Gesellschaft verbindet sich heute sehr viel stärker als in der Vergangenheit mit der gesellschaftlichen Stellung der Frau. Wenn das aber so ist, dann müßten „Maßnahmen" sehr viel stärker dort ansetzen, wo es darum geht, der Frau und ihren spezifischen Belastungssituationen gerecht zu werden, ihr also zum Beispiel eine bessere Vereinbarkeit von Kinderhaben, Zuwendung zum Kind und außerfamilialen, z. B. beruflichen Engagements zu ermöglichen.

HK: Unter besserer Vereinbarkeit bzw. Verbindung von häuslich-erzieherischen und beruflichen Aufgaben kann man sich Verschiedenes vorstellen. Scheitert das meiste nicht gerade gegenwärtig schon an den ökonomischen Bedingungen, z. B. auch an der Arbeitsmarktentwicklung?

Wingen: Mit der besseren Verbindung meine ich sowohl die Möglichkeit des zeitlichen Nebeneinander wie auch – und dies wird leider in der Diskussion nicht genügend gleichgewichtig betont – des zeitlichen Nacheinander. Im letzteren Falle wird dann zunächst die Erwerbstätigkeit im Vordergrund stehen; dem kann eine Phase folgen, in der das Kinderhaben bzw. die Zuwendung zu kleineren Kindern ganz vorrangig Zeit beanspruchen; wenn die Kinder größer sind, kann mit Haushalt und Erziehung z. B. eine Halbtagsarbeit verknüpft werden; später, wenn die Kinder bereits herangewachsen sind, wird die Frau – bzw. der Mann, wenn dieser vorübergehend die Kinderbetreuung übernommen hatte – sich wieder ganz der Berufsausübung zuwenden können. Ich bin der Meinung, daß die Frage der Vereinbarkeit von Familie und Beruf perspektivisch auf den gesamten Lebensentwurf bezogen werden muß.

HK: Das würde aber heißen, daß die Ein- bzw. Zweikindfamilie auf Dauer zur Regel und die Mehrkinderfamilie auf jeden Fall zur ganz großen Ausnahme wird ...

Wingen: Das sehe ich eigentlich etwas anders: Bei einer wirksamen Verbesserung der angesprochenen Rahmenbedingungen für Frau und Mann könnte sich zunächst schon der Anteil der kinderlosen Ehen verringern. Sodann könnten Paare sich eher zu zwei Kindern als nur zu einem Kind entschließen. Drei- und Mehrkinderfamilien wird es auch weiterhin geben und wegen der stets anzutreffenden und zu akzeptierenden kinderlosen und 1-Kind-Ehen auch geben müssen. Besonders große Familien gehören dabei aber sicher der Vergangenheit an. Für eine möglichst ausgeglichene demographische Struktur in der deutschen Bevölkerung geht es letztlich ja nicht um die Förderung von Vielkinderfamilien, sondern „nur" um die Verlagerung des Schwergewichts der Kinderzahlen von gegenwärtig 1 bis 2 Kinder je Ehe auf 2 bis 3 Kinder. Eine gesellschaftlich genormte einheitliche Familiengröße für alle kann im übrigen ernsthaft niemand anstreben wollen.

Dokumentation

„Wie ein Mann zusammenstehen"

Ansprache Johannes Pauls II. an die Jesuitenprovinziäle

Am 27. Februar empfing Johannes Paul II. die in der Villa Cavaletti in Grottaferrata tagenden Provinziäle des Jesuitenordens mit der römischen Ordensleitung in Sonderaudienz. Bei dieser Gelegenheit hielt der Papst eine richtungweisende Ansprache, der vor allem wegen der Einsetzung eines persönlichen Delegaten durch den Papst und im Blick auf die für das nächste Jahr erwartete Generalkongregation des Ordens erhebliche Bedeutung zukommt. Wir dokumentieren die passagenweise nacheinander in Italienisch, Französisch, Englisch und Spanisch gehaltene Ansprache (vgl. den Originaltext im „Osservatore Romano", 28. 2. 82) in deutscher Übersetzung im Wortlaut. Die Zwischenüberschriften sind von der Redaktion.

1. Ich freue mich sehr, euch, in Christus geliebte Brüder, heute bei dieser außerordentlichen Begegnung zu empfangen! Herzlich begrüße ich meinen Delegaten für die Gesellschaft Jesu, Pater Paolo Dezza, und seinen Koadjutor, Pater Giuseppe Pittau, und insbesondere den verehrten Generaloberen, Pater Pedro Arrupe, und euch alle, Assistenten und Berater der Generalskurie und 86 Provinziäle: ihr vertretet hier vor mir die 26 000 Jesuiten, die, in alle Teile der Welt verstreut, bemüht sind, „dem einen Herrn und der Kirche, seiner Braut, unter dem römischen Papst, dem Stellvertreter Christi auf Erden, zu dienen". Zu diesen Gefühlen aufrichtiger Freude über eure Anwesenheit gesellt sich das gebührende Empfinden der Aner-

kennung und Dankbarkeit, die ich – meinen Vorgängern folgend – der ganzen Gesellschaft Jesu und ihren einzelnen Mitgliedern aussprechen möchte für den denkwürdigen Beitrag des Apostolats, des Dienstes, der Treue zu Christus, zur Kirche und zum Papst, den sie seit Jahrhunderten mit unermüdlicher Großmut und vorbildlicher Hingabe auf allen Gebieten des Apostolats, in den pastoralen Diensten und in den Missionen geleistet haben. Es ist eine Anerkennung, die ich euch als würdigen Erben jener Ordensmänner, die seit viereinhalb Jahrhunderten die „größere Ehre Gottes" zu ihrem Wahlspruch und ihrem Ideal gemacht haben, heute im Namen der ganzen Kirche ausspreche.

„Lebhafte Befriedigung für die Haltung des Gehorsams"

Diese Dankbarkeit und diese Anerkennung erhalten eine besondere Bedeutung unter den gegenwärtig greifbaren Gegebenheiten, die für die Leitung eures wohlverdienten Ordens objektiv heikel und schwierig sind. Bekanntlich habe ich es infolge der Erkrankung, von welcher der liebe Pater Arrupe betroffen wurde, für angebracht gehalten, einen persönlichen Delegaten und einen Koadjutor für die Leitung des Ordens und für die Vorbereitung der Generalkongregation zu ernennen. Die zweifellos einmalige und außergewöhnliche Situation ließ ein Eingreifen, eine „Prüfung" angeraten sein, die – und das sage ich mit starker Ergriffenheit – von den Mitgliedern des Ordens in echt ignatianischem Geist angenommen wurde.
Vorbildlich und ergreifend war in dieser schwierigen Situation vor allem die Haltung des hochwürdigsten Generaloberen, der mit seiner vollkommenen Verfügbarkeit gegenüber den Weisungen von oben, mit seinem großmütigen „fiat" zu dem anspruchsvollen Willen Gottes, welcher sich in der plötzlichen und unerwarteten Krankheit und in den Entscheidungen des Hl. Stuhles kundtat, mich und euch erbaut hat. Diese vom Evangelium inspirierte Haltung war abermals ein Beweis jenes vollständigen und kindlichen Gehorsams, den jeder Jesuit gegenüber dem Stellvertreter Christi beweisen soll.
Pater Arrupe, der hier anwesend ist im beredten Schweigen seiner Krankheit, die er Gott zum Wohl der Gesellschaft aufgeopfert hat, möchte ich bei diesem für das Leben und die Geschichte eures Ordens besonders feierlichen Anlaß den Dank des Papstes und der Kirche aussprechen!
Öffentliche Anerkennung schulde ich auch meinem persönlichen Delegaten, Pater Paolo Dezza, der im Geist vollkommenen ignatianischen Gehorsams eine ungemein schwierige, schwere und heikle Last und Aufgabe auf sich genommen hat. Aber seine tiefe Spiritualität, seine umfassende kulturelle Vorbereitung und seine bewährte religiöse Erfahrung sind für die Gesellschaft eine Gewähr für Treue in der Beständigkeit und werden es weiter sein. Ein ähnliches Empfinden bringe ich seinem Koadjutor, Pater Giuseppe Pittau, gegenüber zum Ausdruck, der so viele Jahre lang in Japan gearbeitet hat, in jener edlen Nation, wo Pater Arrupe, besonders nach dem schrecklichen Zweiten Weltkrieg, mit vollen Händen die kostbaren Schätze seiner apostolischen Unerschrockenheit und priesterlichen Großmut ausgeteilt hat.

2. Lebhafte Befriedigung muß ich für die Haltung des Gehorsams und der vertrauensvollen Verfügbarkeit bekunden, die die Assistenten und die Berater der Generalskurie sowie die Jesuiten der ganzen Welt in dieser Zeit konkret unter Beweis gestellt haben. Die öffentliche Meinung, die von den Jesuiten vielleicht eine nur von menschlicher Denkweise bestimmte Haltung erwartete, hat zu ihrer Verwunderung hingegen eine Antwort erhalten, die vom Geist des Evangeliums, von einem tief „religiösen" Geist, vom Geist der guten, echten ignatianischen Traditionen eingegeben war.
Diese Haltung des Gehorsams und der Verfügbarkeit war die bewußt vollzogene Antwort der Gesellschaft Jesu auf eine Geste der Liebe des Hl. Stuhles und des Stellvertreters Christi ihr gegenüber.
Ja, geliebte Brüder! Die vom Hl. Stuhl getroffene Entscheidung hat ihren tiefsten Grund und ihren eigentlichen Ursprung in der besonderen Liebe, die dieser Hl. Stuhl für euren großen Orden gehegt hat und hegt, der sich in der Vergangenheit so wohlverdient gemacht hat und der in der gegenwärtigen und zukünftigen Geschichte der Kirche eine führende Rolle spielt.
Meinerseits ist diese Liebe sodann von einer besonderen Beziehung der Gesellschaft Jesu zu meiner Person und zu meinem universalen Dienstamt bestimmt, sie entspringt aber auch meiner Erfahrung als Priester und Bischof in der Erzdiözese Krakau sowie aus der Hoffnung und den Erwartungen bezüglich der Verwirklichung der nachkonziliaren und aktuellen Aufgaben der Kirche.

In dieser Atmosphäre des ruhigen Annehmens des Willens Gottes denkt ihr in diesen Tagen in Betrachtung und Gebet darüber nach, wie ihr in einer Zeit der Polarisierungen und Gegensätze, die die moderne Gesellschaft kennzeichnen, am besten den Erwartungen des Papstes und des Gottesvolk entsprechen könnt. Thema eurer von der ignatianischen „Unterscheidung der Geister" inspirierten Überlegungen sind die grundlegenden Probleme der Identität und der kirchlichen Aufgabe und Funktion der Gesellschaft Jesu: das „Sentire cum Ecclesia"; das Apostolat; das Ordensleben des Jesuiten; die Ausbildung; was die Kirche von der Gesellschaft Jesu erwartet.

„Die erste Sorge des Ignatius und seiner Gefährten galt der Erneuerung des christlichen Lebens"

3. Wenn ich bei dieser unserer Begegnung auf eure qualifizierte Gruppe von Söhnen des hl. Ignatius blicke, bietet sich meiner Betrachtung das Bild eures Ordens und seiner ruhmreichen Geschichte dar.
Allen, die die Geschichte der Kirche kennen, ist bekannt, wie und wie sehr die zur Zeit des Konzils von Trient ent-

standene Gesellschaft Jesu in wirksamer Weise zur Durchführung der Richtlinien jenes Konzils und zur Vermittlung seiner Lebenskraft an die Kirche selbst beigetragen hat.
Es ist daher angebracht, über die Vergangenheit eures Ordens nachzudenken, um die wesentlichen Merkmale dieses Prozesses und die wertvollen positiven Aspekte des Beitrags der Gesellschaft dazu zu erfassen: sie sind gleichsam Leuchtsignale, wegweisende Leuchtfeuer für das, was die Gesellschaft Jesu von heute, angespornt von der charakteristischen Dynamik des Charismas ihres Gründers, aber eben immer in authentischer Treue zu ihm, tun kann und tun muß, um das zu fördern, was der Geist Gottes mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil in der Kirche wachgerufen hat.

Wenn wir die viereinhalb Jahrhunderte ihrer Geschichte durchgehen, werden einige Elemente von bleibendem Wert sichtbar: es sind diejenigen Werte, welche das Leben und die Sendung jenes „Körpers" kennzeichnen, den die Gesellschaft Jesu nach dem Willen des Ignatius darstellt.
Die erste Sorge des Ignatius und seiner Gefährten galt der Förderung einer echten *Erneuerung des christlichen Lebens.* Die Lage der Welt und der Kirche war so, daß nur das Werk von Gottesmännern Wirkung erzielen und religiöse Lebendigkeit hervorrufen konnte.
Nach dem Beispiel Jesu, der „durch alle Städte und Dörfer zog, in den Synagogen lehrte und das Evangelium vom Reich verkündete" (Mt 9,35), zogen die ersten Gefährten, ausgesandt vom Gehorsam, pilgernd in die verschiedenen Städte, verbreiteten die Frohbotschaft und brachten einen Hauch heiligen Lebens mit; damit nahmen jene Volksmissionen ihren Anfang, die dazu bestimmt waren, dem christlichen Volk zu dienen, es im Glauben zu unterweisen und es zu einer ihm entsprechenden Lebenshaltung zu führen; diese Volksmissionen sollten in der Folge eine blühende Entwicklung erleben und einen großen wohltuenden Einfluß ausüben.
Als besonders wirksames Mittel für eine tiefere Erneuerung im christlichen Leben stellten sich die *Geistlichen Übungen* des hl. Ingatius heraus, die in die Geschichte der Spiritualität eine unauslöschliche Spur eingezeichnet haben. In den Exerzitien formten sich die ersten Gefährten und ihre Nachfolger und mit den Exerzitien wurden sie zu den geistlichen Führern unzähliger Gläubiger, denen sie behilflich waren, ihre Berufung nach Gottes Plan zu entdecken und echte, engagierte Christen zu werden, in welchem Lebens- und Berufsstand sie auch immer leben mochten.

4. Neben der geistlichen Führung galt die eifrige Sorge der Gesellschaft Jesu der *Verbreitung der wahren katholischen Lehre* – bei Gebildeten und Ungebildeten, von den Kindern bis zu den Greisen. Die beiden heiligen Kirchenlehrer aus der Gesellschaft Jesu, der hl. Petrus Canisius und der hl. Robert Bellarmin, verfaßten zwei berühmte Katechismen für Kinder und waren zugleich hochangesehene Theologieprofessoren: Canisius beteiligte sich an den theologischen Debatten des Konzils von Trient, Bellarmin verteidigte den Glauben auf den Lehrstühlen in Löwen und Rom.
In ähnlicher Weise bemühte sich der hl. Ignatius und nach ihm die Gesellschaft um die *Erziehung der Jugend:* sie gründeten immer mehr Kollegien, in welchen sie versuchten, mit einem neuen Erziehungssystem – der berühmten *Ratio studiorum* – eine ganzheitliche Erziehung der menschlichen Person zu vermitteln, um Menschen zu formen, die nicht nur hervorragend in den Studien und in jedem Beruf, sondern zugleich auch ausgezeichnete Christen sein sollten.
Das alles geschah zu einer Zeit, wo sich die Welt und insbesondere Europa auf literarischem und wissenschaftlichem Gebiet im Umbruch, ja an einem entscheidenden Wendepunkt befanden. In diesen Prozeß nun schalteten sich Jesuiten als Gelehrte und Wissenschaftler energisch ein, indem sie *ad maiorem Dei gloriam,* – „zur größeren Ehre Gottes", eine bahnbrechende Tätigkeit entfalteten, indem sie jene christliche Entwicklung des Menschen förderten, die, wenn sie zur Verwirklichung gelangt, Gott zur Ehre gereicht.

5. Ferner faßte der hl. Ignatius einen für die Kirche lebenswichtigen Bereich ins Auge: seine Sorge und nach ihm die der Gesellschaft galt den Seminaren und höheren Studienzentren für die *Ausbildung des Klerus.* Dem hl. Ignatius ist die Gründung des so verdienstvollen Collegio Romano zu verdanken, aus dem dann die Päpstliche Universität Gregoriana hervorgegangen ist, und ebenso die Gründung des Collegium Germanicum, auf das, oft unter Mitarbeit zahlreicher Jesuiten, die anderen nationalen Kollegien in Rom folgten; in ihnen sollten für die Kirche Priester vorbereitet werden, die mit gesunder Lehre und solider Tugend ausgestattet waren. Sie wurden zu eifrigen Aposteln in ihren Heimatländern und nicht selten sogar zu Glaubensmärtyrern.

Im Zusammenhang mit diesen Studienzentren hat die Gesellschaft Jesu einen äußerst wirksamen Beitrag in dem für die Kirche besonders wichtigen Bereich der theologischen Wissenschaften geleistet: da ist die große Schar von Jesuitengelehrten der Theologie, der Bibelexegese, der Patristik, der Kirchengeschichte, der Moraltheologie und des Kirchenrechts und vieler anderer, mit den theologischen Studien verbundener Wissenschaftsdisziplinen.
Doch der Blick des hl. Ignatius richtete sich auf noch weitere Horizonte: er reichte, so weit die Welt war, die durch die gerade erst erfolgten geographischen Entdeckungen umfangreichere Dimensionen gewonnen hatte. Es ist die Sehnsucht Christi, die im Herzen des Heiligen und im Herzen aller derer schwang, die seinen Geist teilten und sich ganz „unserem Herrn, dem Ewigen König" darboten, dessen „Wille es ist, die ganze Welt zu unterwerfen" (Geistliche Übungen, Nr. 95).
Die Gruppe der ersten Gefährten des Ignatius war klein; dennoch sandte der Heilige den hl. Franz Xaver in den Fernen Osten; dieser wurde so der Erste jener nicht mehr abreißenden Schar von *Jesuitenmissionaren,* die nach Ost und West „entsandt" wurden, um das Evangelium zu ver-

kündigen, und die, glühend von apostolischem Eifer, bereit waren, zum Zeugnis für ihren Glauben das Leben hinzugeben, wie die zahlreichen Märtyrer der Gesellschaft beweisen. Während der Hauptzweck ihrer Mission darin bestand, den Glauben und die Gnade Christi zu vermitteln, bemühten sie sich gleichzeitig darum, das menschliche und kulturelle Niveau der Bevölkerung, in deren Mitte sie arbeiteten, zu heben, ein gerechteres und Gottes Plänen entsprechenderes soziales Leben zu fördern, woran noch immer die berühmten Reduktionen von Paraguay erinnern.
Die Großmut und der Schwung dieser Missionen zogen junge Menschen an; die Briefe des hl. Franz Xaver trafen die Universitätsstudenten von Paris ins Herz. Ähnliches bewirkten das Leben und die Schriften vieler anderer bekannter Apostel des Reiches Christi, zu denen eine Schar unbekannter heiligmäßiger Ordensmänner kommt, die in den abgelegenen Missionsländern ihr Leben demütig hingeopfert haben.
Von den vielen Jesuitenmissionaren möchte ich nur einen nennen, weil sein Gedenken heute besonders aktuell ist: Pater Matteo Ricci, dessen Eintreffen in China vor vierhundert Jahren wir demnächst feiern werden; in jenem riesigen Land, das der Traum des hl. Franz Xaver gewesen war, der dreißig Jahre zuvor auf der Insel Sanzian unmittelbar vor den Toren jenes China gestorben war, das ein bevorzugtes Einsatzfeld der Gesellschaft Jesu gewesen ist und es wieder werden soll.
So ist also die Gesellschaft Jesu im Laufe ihrer Geschichte überall dort auf der Welt, wo für Christus und seine Kirche gekämpft wurde, mit den besten Söhnen zugegen gewesen, die vor Eifer glühten, mit Tugend ausgestattet, mit der Lehre ausgerüstet waren und treu den Weisungen ihres Hauptes, des Stellvertreters Christi, des Römischen Papstes folgten.
Das ist die Gesellschaft Jesu, wie sie uns die Geschichte vor Augen stellt; die Gesellschaft Jesu, welche die Feinde Christi verfolgten, bis sie ihre Aufhebung erwirkten, die aber die Kirche wiedererstehen ließ, da sie das Bedürfnis nach so wertvollen und treu ergebenen Söhnen spürte, auf welche sich die Päpste in der Vergangenheit verlassen haben und auf welche sich der Papst auch in Zukunft verlassen will.

„Die Kirche erwartet von der Gesellschaft Jesu, daß sie zur Verwirklichung des Zweiten Vatikanischen Konzils beiträgt"

6. Wenn ich von der Gesellschaft Jesu in der Vergangenheit gesprochen habe, um die hervorstechenden Züge ihres Lebens und ihrer Sendung zusammenzustellen, dann deshalb, weil ich an die Gesellschaft Jesu von heute denke und an das, was die Kirche für die Gegenwart und für die Zukunft von ihr erwartet.
Wer die Fülle dessen bedenkt, was euer Orden für das Leben der Kirche und der Welt beigetragen hat, und wer die wesentlichen Aspekte würdigen kann, der kann nicht übersehen, was eines der wesentlichsten Merkmale des Ordens war, den der hl. Ignatius unter der Eingebung des Heiligen Geistes gegründet hat.

Die Gesellschaft Jesu hat sich nämlich im Verlauf ihrer Geschichte – so vielfältig und verschieden die Formen der apostolischen Tätigkeit auch waren –, stets durch die Beweglichkeit und Dynamik ausgezeichnet, die ihr Gründer ihr eingegeben hat und die sie dazu befähigt haben, die Zeichen der Zeit zu erfassen und damit Vorkämpferin der von der Kirche gewünschten Erneuerung zu sein. Kraft der euch eigenen apostolischen und missionarischen Berufung befinden sich die Mitglieder der auserlesenen Gemeinschaft, die ihr nach dem Willen des hl. Ignatius und der Kirche bildet, nach den Worten, die Paul VI. an euch richtete, „in der vordersten Linie der tiefgehenden Erneuerung, um die sich die Kirche vor allem seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil in dieser säkularisierten Welt bemüht. Eure Gesellschaft ist sozusagen ein Test der Lebenskraft der Kirche durch die Jahrhunderte. Sie ist in gewisser Hinsicht so etwas wie ein Angelpunkt, in dem sich die Schwierigkeiten und Unruhen, die Bemühungen und Initiativen, der Fortbestand und die Erfolge der gesamten Kirche treffen" (Ansprache Pauls VI. an die Teilnehmer der 32. Generalkongregation, 3. Dezember 1974).
Nun! Wie euch bereits mein verehrter Vorgänger sagte, erwartet die Kirche heute von der Gesellschaft Jesu, daß sie auf wirksame Weise zur Verwirklichung des Zweiten Vatikanischen Konzils beiträgt, so wie sie zur Zeit des hl. Ignatius und danach alle Anstrengungen aufgeboten hat, um das Konzil von Trient bekanntzumachen und den Römischen Päpsten bei der Ausübung ihres höchsten Lehramtes in hervorragender Weise behilflich zu sein.

7. Erlaubt mir, daß ich noch einmal und feierlich auf der genauen Auslegung des letzten Konzils bestehe. Es handelte sich und handelt sich noch immer um ein Werk kirchlicher Erneuerung im Hören auf den Heiligen Geist. In diesem entscheidenden Punkt sind die Konzilsdokumente von einer Klarheit ohnegleichen (vgl. „Lumen gentium", NNr. 4, 7, 9; „Gaudium et spes", Nr. 21, 5 und 43,6). Und diese Erneuerung der Treue und des leidenschaftlichen Engagements in allen Bereichen der Sendung der Kirche – wie sie im gemeinsamen Hören auf den Geist von Pfingsten reife Entfaltung und Ausdruck gefunden hat – muß auch jetzt in gleicher Weise aufgenommen und nach demselben Geist gelebt werden und nicht nach persönlichen Kriterien oder psycho-soziologischen Theorien. Um diese Arbeit innerhalb des Gottesvolkes zu erfüllen, wurden vom Konzil sowohl die Mitglieder der kontemplativen wie der apostolisch tätigen Orden zu einer Erneuerung ihres Lebens nach dem Evangelium aufgerufen. Das Dekret „Perfectae caritatis" (Nr. 2 und 3) nennt klar und eindringlich die Kriterien der Erneuerung. Wenn man sie treu befolgt, dann gibt es keinen Platz mehr für Abweichungen, die ohne Zweifel für die Lebenskraft der Ordensgemeinschaften und der ganzen Kirche schädlich sind. Mir scheint, daß die Gesellschaft Jesu, die stets mehr

vom Geist echter Erneuerung geprägt war, diese Rolle heute uneingeschränkt übernehmen kann wie gestern und in Zukunft: dem Papst und dem Kollegium der Bischöfe dabei behilflich zu sein, die gesamte Kirche auf dem großen, vom Konzil vorgezeichneten Weg voranzubringen, und diejenigen, die sich bedauerlicherweise von den Strömungen des Progressismus oder des Integralismus verleiten lassen, zu überzeugen, damit sie in Demut und Freude zur ungetrübten Gemeinschaft mit ihren Bischöfen und mit ihren Brüdern zurückkehren, die unter ihrem Verhalten und ihrer Abwesenheit leiden. Diese geduldige und schwierige Arbeit ist sicher das Werk der ganzen Kirche. Aber in der Treue zu eurem Vater, dem hl. Ignatius, und allen seinen Söhnen müßt ihr heute wie ein Mann zusammenstehen in dieser Sendung für die Einheit in Wahrheit und Liebe.

Das *vierte Gelübde* der Gesellschaft wurde vom hl. Ignatius genau als der lebendige und lebenswichtige Ausdruck des Bewußtseins verstanden, daß sich die Sendung Christi in Zeit und Raum durch jene fortsetzt, die sich – von ihm zu seiner Nachfolge und zur Teilnahme an seinen Werken berufen (vgl. *Geistliche Übungen,* Nr. 91–98) – seine Gefühle und Gedanken zu eigen machen, um so in inniger Verbundenheit mit ihm und infolgedessen auch mit seinem Stellvertreter auf Erden zu leben.
Deshalb hat der hl. Ignatius und seine ersten Gefährten – weil sie an der Sendung Christi teilnehmen wollten, die in der Kirche weitergeht – beschlossen, sich bedingungslos dem Stellvertreter Christi zur Verfügung zu stellen und sich durch ein besonderes Gelübde an ihn zu binden. „Diese enge Bindung an den Nachfolger des hl. Petrus, die das charakteristische Kennzeichen der Mitglieder der Gesellschaft Jesu ist, hat die Gemeinschaft mit Christus, dem ersten und obersten Herrn dieser Gesellschaft, stets gestärkt und gibt ihr sichtbaren Ausdruck" (Paul VI., Ansprache an die Teilnehmer der 32. Generalkongregation, 3. Dezember 1974).

8. Aufgrund dieses charakteristischen Wesensmerkmals eures Ordens erwartet die Kirche also in erster Linie, daß ihr die verschiedenen Formen des traditionellen Apostolats, die auch heute noch ihren vollen Wert bewahren, anpaßt, wenn ihr für die Erneuerung des geistlichen Lebens der Gläubigen, der Erziehung der Jugend, der Ausbildung des Klerus, der Ordensmänner und Ordensfrauen und der Missionstätigkeit arbeitet; dieses Wirken umfaßt Katechese, Verkündigung des Gotteswortes, Verbreitung der Lehre Christi, christliche Durchdringung der Kultur in einer Welt, die eine Spaltung und einen Gegensatz zwischen Wissenschaft und Glaube zu schaffen trachtet, pastoralen Einsatz zugunsten der Armen, der Unterdrückten, der Randgruppen der Gesellschaft, Ausübung des Priesteramtes in allen seinen authentischen Ausdrucksformen, ohne dabei die neuen Möglichkeiten des Apostolats, über welche die moderne Gesellschaft verfügt, zu übersehen, wie Presse und Massenmedien, von denen die Gesellschaft Jesu bereits in jüngster Zeit Gebrauch gemacht hat, und deren Einsatz noch zu verbessern.

Darüber hinaus wünscht die Kirche, daß die Gesellschaft zunehmendes Interesse für die Initiativen zeigt, zu denen das Zweite Vatikanische Konzil in besonderer Weise ermutigt hat:
– für den *Ökumenismus,* um das Ärgernis der Spaltung zwischen den Christen zu beseitigen.
Mehr als 20 Jahre ist es nun her, seitdem die Kirche das Sekretariat für die Einheit der Christen geschaffen hat: es ist sehr wichtig, daß in einer Welt, die sich dem Christentum zunehmend entfremdet, alle, die an Gott und an Christus glauben, untereinander zusammenarbeiten;
– für die *Vertiefung der Beziehungen zu den nicht-christlichen Religionen,* um die sich das Sekretariat für die Nichtchristen bemüht, und für die Darlegung des christlichen Lebens und der christlichen Lehre in einer den verschiedenen Kulturen angepaßten Weise, die mit großem Einfühlungsvermögen den charakteristischen Zügen und Reichtümern jeder dieser Kulturen Rechnung trägt;
– für die vom Sekretariat für die Nichtglaubenden geförderten Studien und Initiativen, die die besorgniserregende Erscheinung des *Atheismus* betreffen und euch an die Aufgabe erinnern, die euch Paul VI. anvertraut hat, nämlich „wirksam und mit allen euren Kräften dem Atheismus Widerstand zu leisten" (Ansprache an die Teilnehmer der 31. Generalkongregation, 7. Mai 1965).
Es gibt da noch einen Punkt, auf den ich eure Aufmerksamkeit lenken möchte. In unseren Tagen verspürt man bei der Evangelisierungstätigkeit der Kirche mit immer größerer Dringlichkeit die Notwendigkeit zur *Förderung der Gerechtigkeit.* Wenn man den tatsächlichen Forderungen des Evangeliums und zugleich dem Einfluß Rechnung trägt, den die sozialen Verhältnisse auf die Praxis des christlichen Lebens ausüben, so begreift man leicht, warum die Kirche die Förderung der Gerechtigkeit als einen wesentlichen Bestandteil der Evangelisierung ansieht. Es handelt sich hier um einen wichtigen Bereich der apostolischen Tätigkeit. In diesem Bereich haben nicht alle dieselbe Funktion, und was die Mitglieder der Gesellschaft Jesu betrifft, darf nicht vergessen werden, daß die notwendige Sorge für die Gerechtigkeit in Übereinstimmung mit eurer Berufung als Ordensmänner und Priester ausgeübt werden muß. Wie ich am 2. Juli 1980 in Rio de Janeiro gesagt habe, ist der Dienst des Priesters, „wenn er sich selber treu bleiben will, ein vor allem und wesentlich geistlicher Dienst. Das sei heute besonders betont angesichts der vielfältigen Strömungen, den Dienst des Priesters zu säkularisieren, so daß er eine lediglich philanthropische Bedeutung erhält. Sein Dienst ist nicht der eines Arztes oder Sozialhelfers, Politikers oder Gewerkschaftsführers. In bestimmten Fällen kann der Priester vielleicht solche Dienste mit übernehmen, wenn auch nur stellvertretend: solche Dienste hat er in der Vergangenheit in hervorragender Weise geleistet. Heute aber werden sie sachgerecht von anderen Gliedern der Gesellschaft wahrgenommen, so daß sich unser Dienst immer deutlicher als geistlicher Dienst abhebt. Der Priester hat eine wesentliche Sendung für die Seelen, für ihr Verhältnis zu Gott und für ihr inneres Verhältnis zueinander zu erfüllen.

Hier also muß er den Menschen unserer Zeit wirklich nahe sein. Gewiß wird er, wann immer die Umstände es erfordern, sich nicht weigern, auch materielle Hilfe zu leisten, durch karitative Werke und durch Verteidigung der Gerechtigkeit. Aber wie ich gesagt habe, ist dies am Ende ein sekundärer Dienst, bei dem wir nie den Hauptdienst aus den Augen verlieren dürfen, der darin besteht, den Seelen zu helfen, den Vater zu finden, sich zu ihm hin zu öffnen und ihn über alles zu lieben" (Predigt bei der Priesterweihe im Stadion von Rio de Janeiro, 2. 7. 1980).
Bereits das Zweite Vatikanische Konzil hat auf den Wert und das Wesen des Laienapostolats hingewiesen und die Laien aufgefordert, ihren Anteil an der Sendung der Kirche zu übernehmen; aber die Rolle der Priester und Ordensmänner ist eine andere. Sie sollen nicht den Platz der Laien einnehmen und noch weniger dürfen sie die ihnen eigene Aufgabe vernachlässigen.

„Das wichtigste Ziel ist die Heranbildung von Männern, die durch ihre innere Verbindung mit Gott hervorragen"

9. Eure Konstitutionen legen mit aller Klarheit die Voraussetzungen fest, deren es bedarf, damit die Gesellschaft Jesu wirksam zur Durchführung der Konzilsdekrete beitragen kann, so wie die Kirche es von ihr erwartet.
Die erste Voraussetzung ist die verlängerte, solide Ausbildung der künftigen Apostel der Gesellschaft. In der erwähnten „Formula Instituti" schreibt Ignatius, nachdem er den für die Gesellschaft kennzeichnenden Weg geschildert hat: „Da wir die Erfahrung gemacht haben, daß mit diesem Weg viele und große Schwierigkeiten verbunden sind, haben wir es für angemessen gehalten, auch zu bestimmen, daß niemand, um in dieser Gesellschaft die Profeß abzulegen, aufgenommen werden darf, ohne daß sein Leben und seine Lehre in lang dauernden und sehr sorgfältigen Prüfungen erprobt worden ist" (Formula Instituti, Nr. 9).

Ihr dürft nicht der naheliegenden Versuchung nachgeben, diese Ausbildung zu verwässern, der in jedem einzelnen ihrer Aspekte – dem spirituellen, lehrmäßigen, disziplinären und pastoralen – solche Bedeutung zukommt; der dadurch entstehende Schaden wäre weit größer als irgendwelche positiven Ergebnisse, die dadurch vielleicht erzielt werden könnten.
Denkt daran, daß sich die Gesellschaft auch in den Tagen ihres Gründers dem schmerzlichen Problem gegenübersah, dem ihr heute gegenübersteht. Auch damals gab es zu wenig geeignete und einsatzbereite Apostel, um den pastoralen Erfordernissen zu entsprechen.

10. Ihr müßt jedoch immer daran denken, daß das wichtigste Ziel dieser langen und anspruchsvollen Vorbereitung die Heranbildung von Männern ist, die durch ihre tief innere Verbindung mit Gott hervorragen. Ignatius war in der Tat davon überzeugt, daß aller apostolische Einsatz nur dann sinnvoll und wirksam ist, wenn er der „Einheit und Verbindung zwischen dem Werkzeug und Gott" entspringt, von der er so oft spricht. Der Vorrang des inneren, des geistig-geistlichen Lebens ist das eigentliche Fundament der geistigen Sicht und Spiritualität des Ignatius; es bildet den innersten Kern eines echt apostolischen Lebens, weil der wahre Apostel seiner Mission in völliger Abhängigkeit von Gott und in Einheit mit ihm gerecht wird.

Euer Gründer und seine ersten Gefährten waren in der Tat Männer Gottes; als Antwort auf den frei an sie ergangenen Ruf des Ewigen Königs (Geistliche Übungen, Nr. 91–98) und nachdem sie innerlich den Geist begriffen hatten, der Jesus selbst, den Einen, der vom Vater gesandt worden ist, beseelte, lebten sie so, wie der Herr seinen Aposteln zu leben gebot, als er zu ihnen sagte: „Bleibt in mir, dann bleibe ich in euch. Wie die Rebe aus sich keine Frucht bringen kann, sondern nur, wenn sie am Weinstock bleibt, so könnt auch ihr keine Frucht bringen, wenn ihr nicht in mir bleibt. Ich bin der Weinstock, ihr seid die Reben. Wer in mir bleibt und in wem ich bleibe, der bringt reiche Frucht; denn getrennt von mir könnt ihr nichts vollbringen" (*Joh* 15, 4–5).

Auf Grund dessen, was das kostbarste Element in der Spiritualität eures Gründers ist, bitte ich euch immer wieder, über den tiefsten Sinn der „Betrachtung zur Erlangung der Liebe" zu meditieren, wonach der apostolische Mensch aus dem Bewußtsein lebt, daß „alles Gute und alle Gaben von oben kommen. Die mir zugemessene Kraft kommt von der Höchsten Allmacht von oben, ebenso mein Gerechtigkeitssinn, meine Güte, Liebe, Barmherzigkeit usw., gleichwie von der Sonne die Strahlen herabkommen, von der Quelle die Wasser ..." (Geistliche Übungen Nr. 237). Dies ist die geistige Haltung des wahren Apostels, der seine Sendung in völliger Abhängigkeit von Gott und in Einheit mit ihm lebt.

Deshalb sollte es im apostolischen Ordensleben – und Ignatius gehörte hier – unter Gottes Eingebung – zu den größten Gründern – keine Trennung zwischen innerem Leben und Apostolat geben. Das sind die beiden wesentlichen und tragenden Elemente seines Lebens: sie sind voneinander nicht zu trennen, sie beeinflussen und durchdringen einander gegenseitig.

11. Eure Konstitutionen fordern außer solider Tugend nachdrücklich eine Zuverlässigkeit und Sicherheit der Glaubenslehre, die für ein wirksames Apostolat unentbehrlich ist. Demzufolge „wurden die Jesuiten allgemein als eine Stütze für Lehre und Disziplin der ganzen Kirche angesehen. Bischöfe, Priester und Laien blickten stets auf die Gesellschaft als einen authentischen und daher sicheren Bezugspunkt, an den man sich halten konnte, um Gewißheit in der Lehre, ein klares, zuverlässiges moralisches Urteil und echte Nahrung für das innere, geistliche Leben zu finden" (Brief Kardinal Villots an Pater Arrupe, 2. Juli 1973). Dies sollte auch in Zukunft gültig bleiben und durch jene loyale Treue zum Lehramt der Kirche und be-

sonders des Römischen Papstes, zu der ihr verpflichtet seid.

12. In der Tat bindet ja ein besonderes Band eure Gesellschaft an den Römischen Papst, den irdischen Stellvertreter Christi. Wie ich bereits oben erwähnt habe: Nachdem der hl. Ignatius und seine Gefährten die wahre Bedeutung und den Wert der Sendung Christi und wie sie sich in die Geschichte hinein fortsetzt, im Geist erfaßt hatten, maßen sie diesem Band der Liebe und des Dienstes zum Römischen Papst entscheidende Bedeutung bei, so sehr, daß sie dieses „besondere Gelübde" als charakteristisches Element der Gesellschaft haben wollten. Während sie ihre eigene innere Bereitschaft beschrieben und was sie von denen erwarteten, die später zur Gemeinschaft der Professen in der Gesellschaft gehören sollten, schrieben sie jene Worte nieder, die in das Herz jedes Jesuiten, der dieses Namens würdig ist, bleibend eingeprägt sein müssen: „Zur größeren Hingabe zum Gehorsam gegenüber dem Apostolischen Stuhl und zur größeren Verleugnung unseres eigenen Willens und zur sicheren Leitung durch den Heiligen Geist werden wir über jenes gemeinsame Band der drei Gelübde hinaus durch ein besonderes Gelübde dazu verpflichtet, was immer der heutige und die künftigen Päpste befehlen, das zum Fortschritt der Seelen und zur Verbreitung des Glaubens gehört, ohne jede Ausflucht und Entschuldigung auszuführen, soweit es an uns liegt." (Formula Instituti, Nr. 3).
Ganz offensichtlich rühren wir hier an den Wesenskern des ignatianischen Charismas und an das, was das Innerste eures Ordens ausmacht. Und dem müßt ihr immer treu bleiben.

Der Römische Papst, an den ihr durch dieses besondere Gelübde gebunden seid, ist nach den Worten des Zweiten Vatikanischen Konzils „der oberste Hirte der Kirche" („Christus Dominus", Nr. 5). Als dieser hat er zum Wohl der Gesamtkirche ein besonderes Dienstamt auszuüben, wobei er gern eure liebevolle, ergebene und erprobte Mitarbeit in Anspruch nimmt. Aber derselbe Römische Papst nimmt auch die Mitarbeit an, die ihr ihm in seiner Eigenschaft als Haupt des Bischofskollegiums (vgl. „Lumen gentium", Nr. 22) anbietet, wo er mit seinen Brüdern im Bischofsamt in einem kollegialen Dienst der gemeinsamen Unterscheidung und Eintracht verbunden ist, ein Dienst, der kraft eines besonderen Charismas die anderen Aufgaben des kirchlichen Dienstes in Fügsamkeit gegenüber dem Heiligen Geist miteinander koordiniert (vgl. „Mutuae relationes", Nr. 6). Aus diesem Grund seid ihr mit den Mitgliedern des Bischofskollegiums gleichfalls durch ein Band verknüpft, das euch zur Einheit mit ihnen in pastoraler Liebe und enger praktischer Zusammenarbeit aufruft. Eben durch eure besondere Verfügbarkeit für den Ruf des Römischen Papstes seid ihr imstande, mit dem Bischofskollegium und seinen einzelnen Mitgliedern noch wirksamer zusammenzuarbeiten, die im Nachfolger Petri ihr immerwährendes und sichtbares Prinzip und Fundament der Einheit finden (vgl. „Lumen gentium", Nr. 237)!

Wie das Zweite Vatikanische Konzil erklärte, bedient sich der Römische Papst bei der Ausübung seines Dienstes für die Gesamtkirche auch der Behörden der Römischen Kurie (vgl. Christus Dominus, Nr. 9). Eben diese Tatsache verlangt eine loyale Zusammenarbeit zwischen der Gesellschaft Jesu und diesen Dikasterien. Aufgrund der Forderungen eurer Gelübde und der Wirklichkeit meines Dienstamtes könnte es gar nicht anders sein. Manche der besonderen Aufgaben, die der Gesellschaft Jesu zugewiesen worden sind, und andere wichtige Werke, die sie nach dem Konzil übernommen hat, entsprechen den Programmen des Apostolischen Stuhles, die von einigen seiner neu errichteten Dikasterien aufeinander abgestimmt werden. Durch die Zusammenarbeit mit den verschiedenen Körperschaften kann die Gesellschaft Jesu in einer Reihe von Problemen ihre rechtmäßige Orientierung finden und gleichzeitig einen gewaltigen Beitrag für die Universalkirche liefern. Der Römische Papst seinerseits bietet euch im Namen Christi, dessen Stellvertreter er ist, das volle Maß seiner dankbaren Liebe an für eure Zusammenarbeit mit ihm persönlich, mit dem Bischofskollegium und mit der ganzen Römischen Kurie, die von der Gesellschaft Jesu seit Jahren auf so vielfältige Weise großmütig unterstützt wird.

„Für das ganze Volk Gottes Grund zur Erbauung"

Ich halte mich nun nicht mehr länger bei diesen Überlegungen auf, weil ich weiß, daß ihr in diesen Tagen zusammen mit dem Pater Delegaten Überlegungen und Erwägungen anstellt über die von mir in bezug auf die Gesellschaft geäußerten Wünsche und daß ihr im Geiste des Glaubens und der brüderlichen Zusammenarbeit nach zielführenden Mitteln sucht, um diese Wünsche in die Tat umzusetzen.
Nur muß ich euch ermutigen, in dieser Arbeit fortzufahren, die, während sie sich als besonders nützlich für eure Gesellschaft erweisen wird, außerdem für die gesamte Kirche, die mit besonderem Interesse und mit Wertschätzung auf die Gesellschaft Jesu blickt, von ganz großem Nutzen sein wird.
Die Vorbildlichkeit eures Ordenslebens, die geistliche Atmosphäre eurer Kommunitäten, die Strenge in der Lebensweise und der Eifer bei den apostolischen Arbeiten werden für das ganze Volk Gottes Grund zur Erbauung sein und für eure Gesellschaft immer mehr Berufe großmütiger junger Leute anziehen, die nicht nach Mittelmäßigkeit in der Nachfolge Christi trachten, sondern nach radikaler Hingabe in der Weihe an ihn.
So werdet ihr euch vortrefflich auf die Generalkongregation vorbereiten. Ich vertraue darauf, daß diese Vorbereitung in einer Weise voranschreitet, daß innerhalb eines Jahres die Einberufung der Generalkongregation möglich sein wird; sie soll der Gesellschaft nicht nur einen neuen Generaloberen – entsprechend dem vom hochwürdigen Pater Arrupe schon vor einiger Zeit bekundeten Wunsch –

geben, sondern zugleich der ganzen Gesellschaft einen neuen Anstoß vermitteln, auf daß sie ihre Mission im Einklang mit den Hoffnungen der Kirche und der Welt mit neuem Mut erfüllt.
Ich begleite euch dabei mit meinen Wünschen und Gebeten, damit der Herr durch die Fürsprache derjenigen, die ihr als Königin und Mutter der Gesellschaft Jesu und eurer zahlreichen Heiligen und Seligen anzurufen pflegt, eure Arbeit segne und fruchtbar werden lasse.
Es ist tröstlich, diesen Heiligen und Seligen, die bereits zur Ehre der Altäre erhoben worden sind, so viele eurer Brüder hinzufügen zu können, die aufgrund ihrer ausgezeichneten Tugenden erhoffen lassen, daß die Kirche ihre Heiligkeit offiziell anerkennt. In diesem Zusammenhang freut es mich zu erwähnen, daß ich gerade am vergangenen 11. Februar die Befriedigung hatte, den heroischen Charakter der Tugenden des demütigen und so geliebten Laienbruders Francisco Garate zu bestätigen, der vor 50 Jahren starb und aus demselben Land stammt, das euren Gründerheiligen Ignatius von Loyola das Licht der Welt erblicken sah.
Das Leben dieser Ordensmänner der Gesellschaft Jesu sowie vieler anderer hervorragender Jesuiten, die mit einem von Liebe erfüllten Glaubensgeist und einer wirklich beispielhaften Hingabe an die Menschen in der ganzen Welt leben und arbeiten, beweist, daß auch in unserer Zeit die Heiligkeit in der Gesellschaft blüht.

Und es beweist überdies, wie gültig noch immer der Beruf der Laienbrüder (Koadjutoren) der Gesellschaft ist, die mit ihrer völligen Hingabe an den Dienst des Herrn, durch die Erfüllung ihrer Aufgaben wirksam mit den Patres in dem für die Gesellschaft eigenen priesterlichen Dienst zusammenarbeiten.

Mit diesen Gedanken und Gefühlen erteile ich aus ganzem Herzen und durch euch allen Mitgliedern der Gesellschaft Jesu als Unterpfand der göttlichen Gnade meinen Apostolischen Segen.

Verbotene Priestervereinigungen

Eine Erklärung der Kleruskongregation

Mit Datum vom 8. März (vgl. „Osservatore Romano", 8./9. 3. 82) veröffentlichte die römische Kleruskongregation durch Kardinal Silvio Oddi eine Erklärung über „Einige, dem Klerus verbotene Vereinigungen und Zusammenschlüsse". Da das Dokument in der Pressеberichterstattung teilweise mißverständlich bzw. irrtümlich interpretiert wurde (vgl. ds. Heft, 161), drucken wir hier das Dokument im Wortlaut ab:

Einige Bischöfe haben sich an den Heiligen Stuhl gewandt; sie wollten Klarheit und Aufschluß darüber, wie sie sich gegenüber zwei besonders in den letzten Jahren in einigen Ländern entstandenen Problemen verhalten sollen. Es handelt sich vor allem um die mehr oder weniger organische Bildung von Vereinigungen durch Gruppen von Priestern. Es sind Vereinigungen, die nicht wie politische Parteien im eigentlichen Sinne agieren, sondern als Organisationen zur Stützung einer bestimmten Ideologie oder eines bestimmten politischen Systems. Darüber hinaus betrifft das Problem sog. „berufliche Priestervereinigungen" mit gewerkschaftlichem Charakter.
Die Kongregation hat die verschiedenen Fälle und Umstände aufmerksam geprüft. Sie hat dabei dem Rechnung getragen, was die Dekrete des Zweiten Vatikanischen Konzils sowie die Beschlüsse der Bischofssynode von 1971 über die Natur des Priestertums und das Vereinigungsrecht der Priester aussagen[1]. Sie hat dazu auch die Meinung der an der Materie interessierten Kongregationen – der Ostkirchenkongregation, der Kongregation für Orden und Säkularinstitute und der Missionskongregation – gehört und sich mit der Kommission für die Reform des Kirchenrechtskodex beraten. Sie erklärt nun:

I. Seit den Ursprüngen des Christentums haben es viele Weltgeistliche für notwendig und sinnvoll gehalten, die Möglichkeiten von Zusammenschlüssen mit anderen zu nutzen. Sie schlossen sich zusammen zur Pflege des geistlichen Lebens, zur Förderung der kirchlichen Kultur, zur Ausübung von karitativen und frommen Werken oder hatten sich auch andere Ziele gesetzt, die in vollem Einklang mit ihrer Weihe und ihrer göttlichen Sendung sind. Die kirchliche Hierarchie hat bereitwillig anerkannt, daß auch die Kleriker die Möglichkeit haben, sich in Vereinigungen zusammenzuschließen oder Vereinigungen beizutreten, immer freilich aus Gründen, die mit der Natur des priesterlichen Dienstamtes übereinstimmen[2].

II. Aber die kirchliche Hierarchie hat nie erlaubt, daß das Vereinigungsrecht von Klerikern im kirchlichen wie im bürgerlich-zivilen Bereich auf Vereinigungen und Bewegungen angewandt wird, die durch ihren Charakter, ihre Zielsetzungen und Aktionsmethoden die hierarchische Gemeinschaft der Kirche behindern oder dem Selbstverständnis des Priesters und der Erfüllung seiner Pflichten im Namen Christi, im Dienst des Volkes Gottes Schaden zufügen. Sie kann dies auch gegenwärtig nicht erlauben[3]. Denn bei der Auferbauung der christlichen Gemeinschaft dürfen Diözesan- und Ordenspriester niemals einer Ideologie oder einer menschlichen Parteiung zu Diensten sein, sondern als Boten des Evangeliums und als Hirten der Kirche ihre Kraft auf das geistliche Wachstum des Leibes Christi verwenden[4].

III. Zweifelsfrei unvereinbar mit dem geistlichen Stand und deshalb allen Mitgliedern des Klerus verboten sind jene Klerikervereinigungen, die, auch wenn sie nur als

Vereinigungen bürgerlichen Rechts gegründet oder errichtet wurden, direkt oder indirekt, offen oder versteckt Ziele verfolgen, die in den Bereich der Politik gehören, auch wenn sie sich nach außen so darstellen, als ob sie humanitäre Ideale, den Frieden und sozialen Fortschritt fördern möchten. Solche Vereinigungen oder Bewegungen führen zu Spaltungen und Zwietracht im Volke Gottes, unter den Gläubigen, bei den Priestern untereinander und in deren Beziehungen zu den Ordinarien. Sie verdunkeln die priesterliche Sendung und verletzen die kirchliche Gemeinschaft. Beide aber – Sendung und kirchliche Gemeinschaft – sind ein wesentliches Element des priesterlichen Lebens und Dienstes.

IV. In gleicher Weise (pariter) unvereinbar mit dem geistlichen Stand und deswegen allen Mitgliedern des Klerus verboten sind jene Zusammenschlüsse, die Diakone und Priester in einer Art „Gewerkschaft" vereinigen. Diese reduzieren das Dienstamt des Priesters auf einen Beruf oder ein Gewerbe, das Tätigkeiten weltlicher Art vergleichbar wäre. Solche Vereinigungen verstehen die Ausübungen des geistlichen Amtes nach Art eines Arbeitsverhältnisses. Auf diese Weise können die Kleriker sehr leicht in Gegensatz zu den Bischöfen geraten, die gleichsam nur als Arbeitgeber betrachtet würden.

V. Es ist Recht und Pflicht der zuständigen kirchlichen Autorität, dafür Sorge zu tragen, daß die Kleriker davon ablassen, Vereinigungen oder Bewegungen irgendwelcher Art zu gründen oder ihnen beizutreten, die sich mit dem geistlichen Amt nicht vertragen, was auf die von III und IV genannten Fälle zweifelsfrei zutrifft. Mehr noch! Wer gegen das begründete Verbot der kirchlichen Autorität handelt, kann – servis iure servandis – mit einer gerechten Strafe einschließlich Zensur bestraft werden.
Der Heilige Stuhl ist überzeugt, daß die kluge und feste Anwendung dieser Normen bewirkt, daß die wahren Charismen, die der Heilige Geist unaufhörlich in der Kirche austeilt, für die Priester, das Priestertum und für das ganze Volk Gottes reichliche Früchte bringen wird, während die falschen Charismen, die sich da und dort einschleichen und auch Priester in die Irre führen können, durch die wache und sorgsame Tätigkeit der kirchlichen Obrigkeit[5] entdeckt und ganz ausgemerzt werden.

Papst Johannes Paul II. hat in der mir, dem Präfekten der Kleruskongregation, am 6. März 1982 gewährten Audienz diese Erklärung über einige dem Klerus verbotene Vereinigungen oder Bewegungen gebilligt und bestätigt und deren Veröffentlichung angeordnet.

[1] Konzilsdekret „Presbyterorum Ordinis Nr. 8; über das priesterliche Dienstamt, Teil II, Nr. 2 (AAS 63 [1971] S. 920). [2] Vgl. Pius X. Priesterexhorte „Haerent animo" vom 4. August 1908 (Acta pontificia, Vol. 6 [1908] S. 317); Pius XII. Exhortatio Apostolica „Menti nostrae" v. 23. September 1950 (AAS 42 [1950] S. 682 ff.); Johannes XXIII. Ansprache vom 10. November 1961 („Discorsi", Bd. 4, S. 45); Paul VI. Enzyklika „Sacerdotalis coelibatus" vom 24. Juni 1967, Nr. 80; „Presbyterorum Ordinis" Nr. 8. [3] Dogmatische Konstitution „Lumen gentium" Nr. 11; „Presbyterorum Ordinis" Nr. 2. [4] „Presbyterorum „Ordinis" Nr. 6. [5] Dogmatische Konstitution „Lumen gentium" Nr. 27; Dekret „Christus dominus" Nr. 16.

Pastorale Anregungen zum Problem Arbeitslosigkeit

Ein Wort der deutschen Bischöfe

Veranlaßt durch die im Winter 1981/2 auf fast zwei Millionen angestiegene Zahl von Arbeitslosen haben die deutschen Bischöfe auf ihrer Frühjahrsvollversammlung in Freising (vgl. ds. Heft, 160) ein „Wort ... an die Priester, Pfarrgemeinden und Verbände" veröffentlicht, in dem sie praktische Hinweise geben, wie Arbeitslosen vor allem durch die Ortsgemeinden geholfen werden kann. Dieser praktischen Zielsetzung entsprechend verzichtet der Text darauf, sich mit den wirtschaftlichen und politischen Ursachen der Arbeitslosigkeit auseinanderzusetzen und konzentriert sich auf Hilfen zur Milderung der menschlich-sozialen Folgen für die Betroffenen. Hier der Wortlaut:

Die Arbeitslosigkeit hat viele Menschen in unserem Land getroffen. Zwar bietet das soziale Netz in der Bundesrepublik Deutschland Schutz gegen Verarmung und Not, aber damit dürfen wir uns nicht zufriedengeben. Die Arbeitslosigkeit ist deshalb so gefährlich, weil sie die Hoffnung auf die Zukunft lähmt. Auf die in diesem Zusammenhang zu diskutierenden wirtschaftspolitischen, gesellschaftspolitischen und sozialethischen Fragen kann hier nicht näher eingegangen werden.
Die Kirche hat immer wieder auf die Bedeutung der Arbeit für die Entfaltung des Menschen hingewiesen. Erst kürzlich schrieb Papst Johannes Paul II. in dem Rundschreiben „Laborem exercens": „Die Arbeit ist ein Gut für den Menschen – für sein Menschsein –, weil er durch Arbeit nicht nur die Natur umwandelt und seinen Bedürfnissen anpaßt, sondern auch sich selbst als Mensch verwirklicht, ja gewissermaßen ‚mehr Mensch' wird" (Nr. 9). Das Übel der Arbeitslosigkeit besteht nicht nur in den materiellen Einbußen, sondern auch in dem Verlust von Entfaltungsmöglichkeiten, die für das persönliche und soziale Leben des Menschen von herausragender Bedeutung sind.
Die Kirche darf nicht müde werden, in ihrer Verkündigung auf diese Zusammenhänge hinzuweisen. Darüber hinaus muß sich die Kirche – und das sind die Seelsorger und die Gläubigen in den Pfarrgemeinden und katholischen Verbänden – fragen, was sie für die Arbeitslosen

tun kann. Dieses Anliegen muß von allen Christen getragen werden, auch wenn die Pfarreien unterschiedlich von der Arbeitslosigkeit betroffen sind.

1. Abbau von Vorurteilen

Eine wichtige Aufgabe der Kirche besteht darin, bestehende Vorurteile gegenüber Arbeitslosen abzubauen. Meinungsumfragen haben gezeigt, daß ein großer Teil der Bevölkerung die Arbeitslosen als Leistungsunwillige einstuft. Dieses Urteil ist falsch und ungerecht. Zwar gibt es unter den Arbeitslosen „schwarze Schafe". Die Zahl solcher unechter Arbeitsloser wird in der Öffentlichkeit jedoch weit überschätzt: So bemühen sich 90% aller Arbeitslosen zusätzlich zu den Anstrengungen des Arbeitsamtes um einen Arbeitsplatz, z. B. durch Bewerbungen bei Unternehmen und Vorstellungen „auf Verdacht". Hier muß die Kirche auf die Menschen einwirken, damit weder offen noch versteckt den Arbeitslosen der Stempel der Leistungsunwilligkeit aufgedrückt wird. In der Verkündigung, aber auch bei Veranstaltungen der Verbände und in der kirchlichen Pressearbeit muß der Fehleinschätzung entgegengewirkt werden.

2. Überwindung sozialer Isolierung

Nur wenn in der Bevölkerung Arbeitslosigkeit nicht als Ergebnis persönlichen Versagens, sondern als soziales Übel erkannt und verstanden wird, kann es auch gelingen, die Arbeitslosen aus sozialer Isolierung herauszuführen und ihnen auf diese Weise ihr Los zu erleichtern. Hier ergibt sich eine besondere Aufgabe für unsere Pfarrgemeinden. Die Arbeitslosen bedürfen nicht des Mitleids, wohl aber der verständnisvollen Zuwendung. Manche empfinden ihre Lage als Makel. Sie ziehen sich deshalb zurück, scheuen den Kontakt, um nicht darauf angesprochen zu werden und möglichen Vorwürfen zu entgehen.
Manche Familien haben auch keinen Mut dazu, in ihrer Nachbarschaft und Gemeinde von der eingetretenen Arbeitslosigkeit zu reden. So sammelt sich der ganze Ärger und alle Enttäuschung in den betreffenden Familien selbst, was oftmals zu gefährlichen Ehekrisen und Familienstreitigkeiten führt. Es ist nicht einfach und erfordert viel Geduld, diese Isolierung aufzubrechen. Das Bewußtsein, daß wir alle Schwestern und Brüder im Herrn sind und Jesus Christus den Grund der Einheit der Kirche bildet, verlangt, die Arbeitslosen anzunehmen als Menschen, die nicht nur zu uns gehören, sondern die auch unser kirchliches Leben mittragen.
Manchmal kann es hilfreich sein, wenn auf der Ebene der Pfarrgemeinde eine Möglichkeit besteht, daß Arbeitslose ihre Situation und ihre Sorgen offen aussprechen, daß sie die Erfahrung machen, daß es andern ähnlich ergeht, daß sie aber auch die Solidarität überzeugter Christen spüren. Allerdings wäre es verkehrt, die Arbeitslosen in eigenen Gruppen zusammenzuführen. Dies würde nämlich auf die Dauer ihre Isolierung nur vergrößern.

3. Hilfen für Arbeitslose

Was kann in unseren Pfarrgemeinden darüber hinaus getan werden? Dazu einige Anregungen und Vorschläge:

- Arbeitslose haben teilweise Schwierigkeiten im Umgang mit Behörden. In einzelnen Pfarrgemeinden wurden gute Erfahrungen damit gemacht, daß sich Gemeindemitglieder (z. B. Rentner, Pensionäre) für das Ausfüllen von Formularen, als Begleiter beim Behördengang usw. zur Verfügung stellten.
- Die Pfarrgemeinde kann ein Ort sein, wo Arbeitslose Informationen und Auskünfte über die Verhältnisse auf dem örtlichen und regionalen Arbeitsmarkt erhalten. Auf diese Weise können sich Arbeitslose ein besseres Bild machen über die konkreten Chancen und über mögliche Wege, um wieder einen Arbeitsplatz zu finden, auch über die Notwendigkeit, sich auf die Gegebenheiten des Arbeitsmarktes besser einzustellen.
- Untersuchungen haben gezeigt, daß die Teilnahme an Maßnahmen der beruflichen Weiterbildung die Vermittelbarkeit von Arbeitslosen stark erhöht. Leider sind Arbeitslose nicht immer bereit, an solchen Bildungsmaßnahmen teilzunehmen, vor allem, wenn sie des Lernens entwöhnt sind. In entsprechenden Informationsveranstaltungen auf Pfarrebene können die Bemühungen der Arbeitsämter unterstützt werden, den Wissensstand der Arbeitslosen über die Verhältnisse auf dem regionalen Arbeitsmarkt zu erhöhen und ihre Vorbehalte gegen die berufliche Weiterbildung abzubauen. Vertreter von Personalabteilungen der Betriebe, der Kammern, der Gewerkschaften und der Arbeitsämter können ihre Erfahrungen weitergeben.
- Auch Treffen zwischen Arbeitslosen und möglichen Beschäftigern (Arbeitgebern, Personalleitern usw.) können für die Arbeitslosen nützlich sein, weil die Vertreter der Wirtschaft erfahrungsgemäß doch gelegentlich Verbindungen herstellen können, die zu einer Beschäftigungsaufnahme führen.
- Als Träger von Informations- und Bildungshilfen kommen auch die katholischen Sozialverbände in Frage. In besonderer Weise gilt dies für die Katholische Arbeitnehmerbewegung (KAB), das Kolpingwerk, den Verband der Katholiken in Wirtschaft und Verwaltung (KKV), den Bund katholischer Unternehmer (BKU). Häufig sind es Verbände, die über ihre Mitglieder Kontakte zu Unternehmen und Betrieben haben oder knüpfen können. Die Verbände sind ebenso in ihrer gemeinsamen Verantwortung gefordert, am Ort, in der Region, in der Diözese. Bereits in den zurückliegenden Jahren haben sie sich in vielfacher Weise um Verständnis für die Situation der Arbeitslosen bemüht. Vor allem haben sie durch verschiedene Einrichtungen der Berufsvorbereitung und der Berufsförderung zur Bekämpfung der Arbeitslosigkeit beigetragen. Dieser ihr Dienst ist heute besonders wichtig.
- Auch die Seelsorger müssen in ihren Pfarreien Kontakt halten zu den Arbeitnehmern, zu den von Arbeitslosigkeit Betroffenen, auch zu den Unternehmen am Ort. In

besonderen Notfällen sollten sie sich einschalten und alles versuchen, um womöglich doch einen Arbeitsplatz aufzutreiben. Der Großstadtseelsorger Carl Sonnenschein, der in Berlin eine ganze Kartei von Arbeitslosen und Unternehmern hatte, kann uns ein Beispiel sein.
- Die Caritas in der Pfarrgemeinde sollte dann einspringen, wenn bei den Arbeitslosen und ihren Familien besondere Schwierigkeiten auftreten. Dafür müssen wir einen Blick bekommen und bei Einrichtungen wie den Kinder- und Familienferien oder der Müttererholung die Familien der Arbeitslosen besonders berücksichtigen.

4. Sinnvolle Gestaltung der freien Zeit

Für Arbeitslose kann die viele freie Zeit, die ihnen im Überfluß zur Verfügung steht, zum Problem werden. Sie wissen nicht, was sie anfangen sollen; sie haben meist nicht gelernt, in solchen Situationen sich selbst zu beschäftigen; sie sind Gefährdungen ausgesetzt, die sich auch auf ihre Familien auswirken. Deshalb sind Hilfen zur sinnvollen Gestaltung dieser freien Zeit besonders wichtig. Die Pfarrgemeinde sollte die Arbeitslosen einladen und sie zum Mitmachen und zur Mitarbeit gewinnen in pfarrlichen Gruppen, Bildungsveranstaltungen, auch für caritative Aufgaben und ehrenamtlichen Dienst in der Pfarrei.
Was immer unternommen wird: Alle Maßnahmen sollten der Integration dienen, das heißt, Arbeitslose und ihre Familien mit anderen zusammenzuführen. Wir müssen bestrebt sein, nicht nur etwas *für* Arbeitslose, sondern es *mit* ihnen zu tun.

5. Hilfen für besondere Gruppen von Arbeitslosen

Einzelne Gruppen von Arbeitslosen erfordern besondere Aufmerksamkeit und Bemühungen. Dies gilt vor allem für jugendliche Arbeitslose. Arbeitslosigkeit wirkt sich bei ihnen sehr negativ auf ihre Einstellung zu Arbeit und Beruf aus. Darüber hinaus kann sie die Einstellung zu Gesellschaft und Staat, ja überhaupt die Lebensperspektive schwer beeinträchtigen. Besonders bedroht sind Jugendliche ohne Hauptschulabschluß, ausländische Jugendliche und Behinderte. Die Jugendverbände werden gebeten, vor allem sich den jungen Arbeitslosen zu öffnen und ihnen in ihrer schwierigen Situation Hilfe zu bieten.
In den Pfarrgemeinden kann die Verantwortung von Eltern und Jugendlichen gestützt werden etwa dadurch, daß ein Hauptschulabschluß nachgeholt oder die Betroffenen auf Eignungstests und Vorstellungsgespräche vorbereitet werden, damit die Suche nach einem Ausbildungsplatz oder einer Arbeitsstelle leichter wird. Auch die Einrichtung von Weiterbildungsveranstaltungen kann hilfreich sein. Hier empfiehlt sich eine enge Zusammenarbeit zwischen pfarrlichen Jugendgruppen und Sozialverbänden.
Eine andere Gruppe sind ältere Arbeitslose. Sie haben besondere Schwierigkeiten, wieder einen Arbeitsplatz zu finden, d. h. bei ihnen ist die Dauer der Arbeitslosigkeit besonders lang, vor allem, wenn die berufliche Leistungsfähigkeit, z. B. aus gesundheitlichen Gründen, eingeschränkt ist. Ältere Arbeitslose empfinden sich häufig abgeschoben. Sie sind deshalb auf menschliche Zuwendung besonders angewiesen. In den Pfarreien muß versucht werden, diese Menschen stärker anzusprechen und sie in das Gemeindeleben einzubeziehen.
Schließlich bedürfen arbeitslose Ausländer unserer besonderen Aufmerksamkeit und Zuwendung.
Dies sind nur einige Überlegungen und Anregungen dazu, was wir selbst in der schwierigen Situation, in der sich unser Gemeinwesen befindet, tun können, um mit den von Arbeitslosigkeit betroffenen Mitbürgern zusammenzustehen. In nicht wenigen Pfarreien ist schon bisher viel getan worden. „Die Liebe Christi drängt uns!" Wir bitten, in den Bemühungen um die Arbeitslosen nicht nachzulassen, sondern nach neuen Wegen zu suchen und auch persönliche Opfer zu bringen, um den Bedrängten zu helfen.

Theologische Zeitfragen

Das unterscheidend Christliche in der Gottesfrage

Zu neueren Entwicklungen in der Trinitätstheologie

Gleich an welcher Stelle theologisches Denken heute ansetzt: früher oder später muß es notwendigerweise auf die Gottesfrage stoßen und sich mit den Möglichkeiten und Schwierigkeiten gegenwärtigen Redens von Gott auseinandersetzen. Angesichts einer Situation, die gleichermaßen vom „Fehl Gottes" geprägt ist wie von religiösen Neuaufbrüchen innerhalb wie außerhalb der Kirche, kann die Gottesfrage allerdings nicht angemessen aufgegriffen

werden, wenn man sich nicht möglichst klar darüber zu verständigen sucht, was man damit meint, wenn von Gott gesprochen wird, von welchem Gott eigentlich die Rede ist. Als ein Resultat der Diskussion der letzten Jahrzehnte über den Gottesgedanken der abendländischen Metaphysik, das biblische Gottesbild und die neuzeitliche Krise des Gottesbegriffes hat sich ein *beachtlicher theologischer Konsens* herausgebildet: Wenn der christliche Glaube von Gott spricht, ist damit der trinitarische Gott gemeint; die Lehre von der Trinität Gottes ist das „unterscheidend Christliche".

Dieser Konsens hinsichtlich der Unverzichtbarkeit eines trinitarischen Gottesverständnisses kontrastiert allerdings mit dem eher geringen Stellenwert der in einer langen Tradition ausgebildeten Lehre vom dreifaltigen Gott sowohl für das konkrete Glaubensverständnis der meisten Christen wie für breite Ströme der neuzeitlichen Theologie: Für ersteres kann die immer wieder zitierte Bemerkung von Karl Rahner stehen, die Christen im Abendland seien in Praxis und Erfahrung ihres Glaubens eigentlich nur Monotheisten; hinsichtlich der Geringschätzung der Trinitätslehre in der Theologie der Neuzeit wird mit Recht gern auf Schleiermacher hingewiesen, der die Trinitätslehre bewußt an den Schluß seiner „Glaubenslehre" stellte mit der Begründung, sie sei in ihrer kirchlichen Fassung nicht eine unmittelbare Aussage über christliches Selbstbewußtsein, sondern nur eine Verknüpfung mehrerer solcher.

Neue Ansätze in der evangelischen Theologie

Wenn in der gegenwärtigen Theologie davon gesprochen wird, der Glaube an Gott als den Dreieinigen müßte „die ganze christliche Existenz kennzeichnen, müßte im christlichen Gottesdienst, in der christlichen Frömmigkeit, in der christlichen Sittlichkeit und ebenso in der die christliche Wahrheit verantwortenden Theologie durchgehend bestimmend sein" *(Eberhard Jüngel,* Entsprechungen, München 1980, S. 265), so geht es dabei durchweg nicht um die Wiederholung der klassischen Trinitätslehre mit ihrer schwierigen Begrifflichkeit und ihren subtilen Unterscheidungen. Vielmehr ist man sich – bei aller Verschiedenheit im einzelnen – weithin darin einig, daß sich die Voraussetzungen für das theologische Reden über den dreieinigen Gott in mehrfacher Hinsicht verändert haben, und versucht daraus die notwendigen Konsequenzen zu ziehen. Wichtigster *gemeinsamer Ausgangspunkt* für alle neueren Ansätze und Überlegungen ist die Einsicht, daß die Lehre von der Trinität nicht zur abstrakten Spekulation über göttliche Geheimnisse werden darf, sondern von ihrem Ursprung in der Offenbarungsgeschichte, im Handeln Gottes als Vater, Sohn und Geist her verstanden und entfaltet werden muß. Damit stellt sich die Frage nach der angemessenen Verhältnisbestimmung von „immanenter" und „ökonomischer" Trinität. Zum zweiten besteht grundsätzlich Einigkeit darüber, daß die christliche Lehre von Gott nicht aufgeteilt werden darf auf die Aussagen über den einen Gott, sein Wesen und seine Eigenschaften einerseits und das Geheimnis der Dreifaltigkeit Gottes anderseits. Vielmehr muß beides gerade im Blick auf Jesus Christus, in dem Gott in die Geschichte eintritt, miteinander vermittelt werden.

Schließlich geht es den Autoren nicht nur um die Trinitätslehre als einen speziellen dogmatischen Traktat, sondern es wird auch nach den Konsequenzen gefragt, die sich aus einem trinitarischen Gottesverständnis für das Ganze des Glaubens, für das christliche Wirklichkeitsverständnis und Weltverhältnis ergeben.

Daß auf der Grundlage dieser gemeinsamen Vorgaben durchaus *unterschiedliche Akzentsetzungen* möglich sind, zeigt ein Blick auf das, was in den vergangenen Jahren an trinitätstheologischen Überlegungen vorgelegt worden ist. Zunächst sind etliche bemerkenswerte Ansätze aus der deutschen evangelischen Theologie zu nennen, wo das keineswegs selbstverständliche Interesse an der Trinitätslehre nicht zuletzt durch *Karl Barths* Kirchliche Dogmatik neu angeregt wurde.

Gerhard Ebeling hat sich in seiner großen „Dogmatik des christlichen Glaubens" (Tübingen 1979) die Behandlung der Trinitätslehre für den letzten Paragraphen aufgespart, nach der systematischen Entfaltung der Lehre von Gott als Schöpfer, Versöhner und Vollender der Welt. Er beschränkt sich allerdings auf eine knappe, positive Würdigung der klassischen Trinitätslehre einerseits und eine ebenso konzentrierte Darlegung der Intention der Aussagen über die Dreieinigkeit Gottes anderseits: „Gott soll als der lebendige Gott gedacht werden" (Band III, S. 540). Es bleibt bei einer mehr formalen, hermeneutischen Betrachtung der Trinitätslehre als Schlußstein des theologischen Gebäudes: „Gott als den dreieinigen denken, heißt, den christlichen Glauben auf seinen Grund und Inhalt hin zu bedenken" (S. 544).

Gleichsam am anderen Ende der Skala läßt sich der trinitätstheologische Entwurf einordnen, den *Jürgen Moltmann* unlängst vorgelegt hat (Trinität und Reich Gottes, München 1980). Moltmann, der schon mit seinem Buch „Der gekreuzigte Gott" (1972) eine intensive Diskussion über den Zusammenhang von Kreuzestheologie und Trinitätslehre ausgelöst hatte, packt den Stier bei den Hörnern. Ihm geht es nicht nur darum, die Trinitätslehre vom Kreuzesgeschehen aus zu interpretieren und damit gegen den leidensunfähigen Gott der Metaphysik die „Passion Gottes" herauszustellen; vielmehr versucht er mit seiner Konzeption einer „sozialen Trinitätslehre" (S. 35) einen Gottesbegriff zu entwickeln, der es erlaubt, Mensch und Geschichte in die Beziehungen der drei göttlichen Personen zueinander hineinzunehmen. Er scheut sich nicht vor expliziten Aussagen über die „Welt der Trinität" (Schöpfung, Menschwerdung und Verklärung durch den Geist als Geschichte des dreieinigen Gottes mit der Welt) und über das „Geheimnis der Trinität" (Erörterung der Grundbegriffe der immanenten Trinitätslehre). Seine Überlegungen münden in eine theologische Freiheitslehre

als Konsequenz des trinitarischen Gottesverständnisses: „Der theologische Begriff der Freiheit ist der Begriff der trinitarischen Geschichte Gottes" (S. 236). In kritischem Anschluß an Joachim von Fiores Lehre von den drei Reichen entwickelt Moltmann einen „mehrdimensionalen" Begriff von Freiheit, dessen einzelne Schichten (Freiheit der Knechte, Freiheit der Kinder und Freiheit der Freunde Gottes) wiederum den trinitarischen Personen in ihrem Zusammenwirken zugeordnet werden.

Obwohl auch *Eberhard Jüngel* in seinem großen Werk „Gott als Geheimnis der Welt" (vgl. die ausführliche Vorstellung in HK, Oktober 1977, 523 ff.) die trinitätstheologischen Überlegungen im Kreuzesgeschehen verankert („Was die Passionsgeschichte erzählt, bringt die Trinitätslehre auf den Begriff", S. 507), setzt er dabei andere Akzente als Moltmann: Das ganze Schwergewicht seines vielschichtigen Werkes liegt auf dem Bemühen, als Antwort auf die Aporien des neuzeitlichen Gottesgedankens Gott neu von der Vorgabe des Wortes (Nur wenn Gott selbst als der Redende gedacht werde, habe der Gottesgedanke im Blick auf Gott etwas zu sagen) und in seiner Menschlichkeit zu denken. Der trinitarische Gottesbegriff, für den Jüngels Kurzformel lautet „Gottes Sein ist im Kommen", ist demnach unverzichtbar, weil nur er erlaubt, „das Sein Gottes als Geschichte und diese Geschichte eben als das Geheimnis der Welt zu erzählen" (S. 534).

Jüngel unterscheidet im Vorwort zu seinem Werk zwei Wege, auf denen in der gegenwärtigen Theologie versucht werde, Gott wieder denken zu lernen: Neben seinem Ansatz bei der spezifisch christlichen Glaubenserfahrung stellt er den Versuch von *Wolfhart Pannenberg,* Gott zunächst „remoto deo" zu denken, „um so zur Freilegung eines Gottesgedankens zu kommen, der dann auch als Rahmenbedingung für das dem christlichen Glauben eigene Gottesverständnis fungiert" (X). Auch Pannenberg hat sich in den letzten Jahren der Trinitätslehre angenommen, allerdings vorerst nur in Form von einzelnen Aufsätzen. Auch ihm ist es darum zu tun, durch den Rückgriff auf den trinitarischen Gottesbegriff Gott und Geschichte, Gott und Endlichkeit zusammenzudenken. Es ist für seinen theologischen Grundansatz und Denkstil bezeichnend, daß er dabei auf Hegels philosophische Trinitätslehre zurückgreift. Wo Jüngel das trinitarisch ausgelegte Ereignis des Kommens Gottes erzählend nachdenkt, versucht Pannenberg eine eher spekulative Vermittlung von Gott und Geschichte: „Beides, daß die Gottheit Gottes in der Geschichte noch auf dem Spiel steht und daß Gottes zukünftige Wirklichkeit doch schon im Prozeß der Geschichte am Werk ist, vermag die Trinitätslehre auszusagen durch die Spannung zwischen dem schöpferischen Handeln des Vaters und seiner Angewiesenheit auf das Wirken des Sohnes und des Geistes zur Realisierung des Reiches Gottes als seiner Gegenwart in der Schöpfung und der Schöpfung in ihm ohne Aufhebung ihrer Verschiedenheit" (Grundfragen systematischer Theologie, Band 2, Göttingen 1980, S. 127).

Einige katholische Positionen

Verglichen mit den genannten Neuansätzen in der evangelischen Theologie, springen im katholischen Bereich die Veränderungen auf dem Feld der Trinitätstheologie zunächst weniger ins Auge. Das hängt nicht zuletzt mit der unterschiedlichen Ausgangslage zusammen: Im einen Fall mußte das trinitarische Gottesverständnis überhaupt erst wiedergewonnen werden (etwa über die Kreuzestheologie oder die Herausarbeitung eines spezifisch christlichen Gottesbildes in Abgrenzung zum Gottesgedanken der natürlichen Theologie), im anderen Fall ging es vor allem um das Neuverständnis des klassischen Traktats „De Deo Trino". Grundlegende Bedeutung kommt dabei sicher den Arbeiten *Karl Rahners* zu, der vor allem durch die systematische Darstellung der Trinitätslehre „Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte" im zweiten Band von „Mysterium Salutis" (1967) mit den Aussagen über die Einheit von ökonomischer und immanenter Trinität und über die Problematik des trinitarischen Personenbegriffs die weitere Diskussion bestimmt hat. Rahner legt die ökonomische Trinität durch den Begriff der Selbstmitteilung Gottes systematisch aus: In der Menschwerdung erfolgt die Selbstmitteilung Gottes als Wahrheit in Geschichte, Anfrage und Angebot; in der Geistsendung die Selbstmitteilung als Liebe in Transzendenz, Zukunft und Annahme. Die immanente Trinität ist Bedingung der Möglichkeit dieser Selbstmitteilung nach außen: „In Gott an sich existiert die reale Differenz zwischen dem einen und selben Gott, insofern er in einem und notwendig der ursprunglose, zu sich selbst sich vermittelnde (Vater), der in Wahrheit für sich Ausgesagte (Sohn) und der in Liebe für sich selbst Empfangene und Angenommene (Geist) und dadurch derjenige ist, der in Freiheit ‚nach außen' mitteilen kann" (S. 384).

Ein Korrektiv zum Rahnerschen Ansatz und gleichzeitig ein katholisches Pendant zu Moltmanns Überlegungen bildet die trinitarische Kreuzestheologie von *Hans Urs von Balthasar.* Zuletzt hat von Balthasar seine Position im dritten Band der „Theodramatik" (Einsiedeln 1980) zu klären versucht. Dort findet sich zum Verhältnis von Kreuz und Trinität die zusammenfassende Aussage: „Es ist nicht nur so, daß die volle Trinitätslehre sich erst von einer Theologie des Kreuzes her entfalten läßt (...) und davon keinen Augenblick ablösbar ist, sondern so, daß die Trinitätslehre als die stets gegenwärtige innere Voraussetzung der Staurologie zu fassen ist" (S. 296). Von Balthasar setzt sich dabei nicht nur von Rahner, sondern auch von der Kreuzestheologie Moltmanns ab: Die immanente Trinität müsse so als der Grund des Weltprozesses bis hin zur Kreuzigung gedacht werden, daß sie „als jène etwaige und absolute Selbsthingabe verstanden wird, die Gott schon in sich als die absolute Liebe erscheinen läßt, woraus sich erst die freie Selbsthingabe an die Welt als Liebe erklärt, ohne daß Gott zu seinem Selbstwerden (seiner ‚Selbstvermittlung') des Weltprozesses und des Kreuzes bedürfte" (S. 300).

Als eine dritte Möglichkeit katholischer Theologie neben einer kreuzestheologisch verankerten und einer von der dreifachen Selbstmitteilung Gottes her gedachten Trinitätstheologie sind die Reflexionen von *Klaus Hemmerle* über die Möglichkeit einer trinitarischen Ontologie zu nennen (Thesen zu einer trinitarischen Ontologie, Einsiedeln 1976). Hemmerle behandelt nicht die Einzelfragen der Trinitätstheologie, sondern entwirft unter der Voraussetzung, daß Theologie nie ohne Ontologie auskommen könne, Grundlinien eines Seinsverständnisses, das sein Maß am trinitarischen Geschehen in Gott nimmt, von dem her Welt und Mensch neu ausgelegt werden können: „Unsere menschliche Grundsituation, unser Denken und Sein, ja alles Sein erfährt eine Umkehrung, wenn Gott der Dreifaltige ist und als der Dreifaltige seine Geschichte hat in unserer Geschichte" (35).

Kreuz und Geschichte als Auslegung des trinitarischen Gottes

Gerade weil alle neueren Ansätze sich nicht mehr einfach im geschützten und abgegrenzten Raum der klassischen Trinitätslehre bewegen, sondern von veränderten methodischen und sachlichen Voraussetzungen ausgehen, werfen sie Fragen auf, die noch längst nicht zureichend geklärt sind. Dabei geht es durchweg um Grundprobleme des Gottesgedankens, wie sie sich in der Konfrontation von biblischem Zeugnis von Gott, philosophisch-theologischer Überlieferung und gegenwärtigen Verstehensbedingungen notwendigerweise ergeben.

Eine entscheidende Frage läßt sich so formulieren: wie kann trinitätstheologisch Gott mit Geschichte und Welt zusammengedacht werden, ohne daß es zu problematischen Identifizierungen oder Oszillationen kommt? *Was bedeuten Menschwerdung und Passion Jesu Christi für das Sein des dreifaltigen Gottes?* Läßt sich ein Gottesbegriff formulieren, der den damit gegebenen Spannungen gerecht wird? Vorentscheidungen fallen hier bei der genaueren Verhältnisbestimmung von ökonomischer und immanenter Trinität; bei aller Einigkeit darüber, daß das Sein Gottes „an sich" und sein Handeln „nach außen" als Vater, Sohn und Geist auf keinen Fall auseinandergerissen oder bloß nebeneinandergestellt werden dürfen, setzt man in der neueren Diskussion in dieser Frage unterschiedliche Schwerpunkte.

Jüngel beharrt auf der Einheit von ökonomischer und immanenter Trinität, weil nur so der Gekreuzigte als konstitutiv für den christlichen Gottesbegriff gedacht werden könne. Das führt zu der Formulierung: „Redet die ökonomische Trinitätslehre von Gottes Geschichte mit dem Menschen, so hat die immanente Trinitätslehre von Gottes Geschichtlichkeit zu reden. Gottes Geschichte ist sein Kommen zum Menschen. Gottes Geschichtlichkeit ist Gottes Sein im Kommen" (S. 474).
Moltmann, der die Doxologie als eigentlichen Ort von Aussagen über die immanente Trinität bezeichnet, spricht von einer „Wechselwirkung zwischen dem Wesen und der Offenbarung, dem Innen und dem Außen des dreieinigen Gottes" (Trinität und Reich Gottes, S. 177) und kommt dann folgerichtig zu Aussagen wie der, daß der Schmerz des Kreuzes das innere Leben des dreieinigen Gottes von Ewigkeit zu Ewigkeit bestimme.

Demgegenüber versucht *Hans Urs von Balthasar* in den einschlägigen Passagen seiner „Theodramatik" Kreuz und Trinität differenzierend zusammenzudenken, indem er vom innergöttlichen „Drama" zwischen Vater und Sohn spricht, das dem Kreuzesgeschehen voraus- und gleichzeitig zugrunde liegt, ohne damit identisch zu sein: „Vielmehr ist zu sagen, daß mit der ‚Entleerung' des väterlichen Herzens beim Hervorbringen des Sohnes jedes mögliche Drama zwischen Gott und einer Welt immer schon miteinbeschlossen und überholt ist, da jede Welt nur innerhalb der vom Heiligen Geist sowohl offengehaltenen wie überbrückten Differenz von Vater und Sohn ihren Ort haben kann" (S. 304).
Pannenberg wiederum vermittelt das Handeln des trinitarischen Gottes in der Geschichte mit der immenanten Konstitution der drei göttlichen Personen dadurch, daß er eine „Verschränkung" der Repräsentation des einen Gottes im Handeln ad extra durch jeweils eine der trinitarischen Personen mit den innertrinitarischen Beziehungen der Personen untereinander annimmt; dadurch werde die Einheit Gottes mit seinem geschichtlichen Handeln sichergestellt, „wobei die Differenz zwischen Gott und Geschöpf sowohl gesetzt als auch von Gott her immer schon übergriffen ist" (Grundfragen systematischer Theologie, S. 125).

Hinter solch subtilen Überlegungen steckt letztlich die Frage, inwieweit es zulässig ist, vom Leiden Gottes und damit überhaupt von seiner Veränderlichkeit zu sprechen, bzw. wie sich die Gott notwendigerweise zugesprochene Absolutheit, sein Selbstbesitz und seine Freiheit zu seinem Eintreten in die Geschichte verhalten. Diese Fragen sind nicht einfach schon durch den Hinweis auf die Notwendigkeit eines trinitarischen Gottesverständnisses gelöst, sondern geben der Trinitätstheologie selber beträchtliche Schwierigkeiten auf. Das zeigt sich gerade in *Jüngels* „Gott als Geheimnis der Welt": Seine als Abbreviatur der Trinitätslehre eingeführte Formel „Gottes Sein ist im Kommen" oder die Rede von einer „inmitten noch so großen Selbstbezogenheit immer noch größeren Selbstlosigkeit" als Kennzeichnung des Gottes, der Liebe ist, sind einerseits Absage an die traditionellen Axiome der Unveränderlichkeit, Leidenslosigkeit und Absolutheit Gottes, wollen aber gleichzeitig dem Mißverständnis entgegentreten, dadurch werde Gott als vom Menschen abhängig gedacht: „Gott kommt von Gott; aber er will nicht ohne uns zu sich selbst kommen" (S. 47).
Während Jüngel den Menschen- und Weltbezug des trinitarischen Gottes in sehr umsichtigen Formulierungen auf den Begriff zu bringen versucht, argumentiert *Moltmann* in „Trinität und Reich Gottes" weit ungeschützter. Seine Deutung der Trinität als „offene, einladende, integra-

tionsfähige Einheit" (167), die anstatt der abstrakten Gegenüberstellung von Gott und Welt deren trinitarische Vermittlung ermöglichen soll, schafft im Grunde mehr Probleme als sie löst: Die Grenzen zwischen dem Sein Gottes und der Welt werden auf eine fragwürdige Weise fließend, wenn es etwa an einer Stelle heißt: „Mit der Erlösung der Welt und der Menschen zur Freiheit und Gemeinschaft ist darum immer auch der Prozeß der Erlösung Gottes von den Leiden seiner Liebe verbunden" (S. 75).

Gerade Moltmanns trinitätstheologischer Ansatz lenkt den Blick auf eine weitere Grundfrage, die sich einerseits aus dem Erbe der klassischen Trinitätslehre ergibt, anderseits auch durch die neueren Verstehensbemühungen notwendigerweise provoziert wird: *Mit welchen Begriffen lassen sich Einheit und Unterschiedenheit in Gott beschreiben?* Auch hier bezieht Moltmann besonders dezidiert Stellung. In Absetzung von einem christlichen Monotheismus, der die drei göttlichen Personen auf bloße Seinsweisen eines Subjekts reduzieren muß, versteht er die Trinität als Zusammenwirken der drei Personen als dreier göttlicher Subjekte. Trotz seiner Aussagen über die Perichorese (das Ineinandersein) von Vater, Sohn und Geist gerät er dabei in gewisse Schwierigkeiten, wo es um die Einheit des trinitarischen Gottes geht. Es ist zumindest fraglich, ob sein neuer Begriff der „Einigkeit" der drei Personen untereinander (statt der „Einheit" Gottes) hinreicht, um mythologischen Mißverständnissen zu begegnen.

Während sowohl Karl Barth wie Karl Rahner von der Verwendung des Personbegriffs in der Trinitätslehre abrückten (Rahner schlägt statt dessen den Begriff der „distinkten Subsistenzweise" vor, Barth spricht in der Kirchlichen Dogmatik von den drei „Seinsweisen"), ergibt sich gegenwärtig wieder ein anderes Bild, was nicht zuletzt mit der Vertiefung und Erklärung des Personbegriffs zu tun hat: Besonders *Pannenberg* wendet sich gegen die Deutung des christlichen Gottes als Substanz oder als absolutes Subjekt und bemüht sich um eine Rehabilitierung des trinitarischen Personbegriffs: „Die Einheit Gottes ist somit der Dreiheit der Personen in keinem Sinne vorgegeben. Sie lebt nicht anders als in der Gemeinschaft der drei Personen, sie ist personal, nur insofern jede der drei Personen der eine Gott ist" (S. 111). Der trinitarische Personbegriff erweist sich damit gerade als Schutzschild gegen ein kurzschlüssig-anthropomorphes Reden von Gott als Person. Und darauf hat kürzlich auch *Eberhard Jüngel* nochmals insistiert. Die vage Rede vom persönlichen Gott sei höchst präzisierungsbedürftig; als Kennzeichnung Gottes selbst sei sie „gegen subjekttheoretische Mißverständnisse zur Rede vom dreipersönlichen Gott zu präzisieren" (Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, Band 24, S. 83). Im anredenden Vollzug der ewigen Gottwerdung Gottes sei jede der drei göttlichen Personen Person durch das Verhältnis der beiden anderen zu ihr, in denen ihr Gott als der sie Anredende entgegentrete.

Trinitätslehre als christliche Antwort auf die Gottesfrage

Das verstärkte theologische Interesse am trinitarischen als dem genuin christlichen Gottesbegriff, das sich auch über explizite Neuansätze hinaus im evangelischen wie im katholischen Bereich beobachten läßt, eröffnet in mehrfacher Hinsicht interessante Perspektiven. Einmal gilt das für die *Ökumene:* Nicht umsonst wurde in den zahlreichen Veröffentlichungen zur 1500-Jahrfeier des Konzils von Konstantinopel im letzten Jahr immer wieder darauf hingewiesen, daß das Nizäno-Konstantinopolitanum mit seinen Aussagen über Vater, Sohn und Geist ein einigendes Band für alle christlichen Kirchen darstelle. Je mehr sich die westliche Theologie auf das trinitarische Denken einläßt, desto eher kann sich das positiv auf den Dialog mit der betont trinitarisch ausgerichteten Theologie der Ostkirche auswirken. Die Voraussetzungen dafür sind schon dadurch günstig, daß die stärkere Orientierung an der heilsgeschichtlich-ökonomischen Trinität und die damit verbundene Kritik an den Engführungen der von Augustinus herkommenden abendländischen Trinitätslehre, wie sie die neuere Diskussion durchgängig charakterisiert, eine Brücke zum traditionellen ostkirchlichen Ansatz bei den drei Personen in der Trinität statt beim einen göttlichen Wesen schlägt.

In diesen Zusammenhang gehören auch die Bemühungen um *eine theologische Klärung des jahrhundertelangen Streits zwischen West- und Ostkirche über die Einfügung des „Filioque"* in das Glaubensbekenntnis von Nizäa und Konstantinopel. So hielt die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung in den vergangenen Jahren zwei Konsultationen ab, auf denen von Theologen aus der orthodoxen und aus den verschiedenen westlichen Traditionen ein gemeinsamer Bericht „Das Filioque in ökumenischer Sicht" erarbeitet wurde (vgl. den Text in: *Lukas Vischer* [Hrsg.], Geist Gottes – Geist Christi, Frankfurt 1981, S. 9–23).

Ein ökumenischer Konsens über die Trinitätslehre und über die Bedeutung der altkirchlichen Bekenntnisse hinge allerdings in der Luft, ließe man sich bei trinitätstheologischen Aussagen nicht auch auf die *Schwierigkeiten gegenwärtigen Redens von Gott* ein. In der Tat ist es den hier genannten Theologen bei ihren trinitarischen Verstehensbemühungen nicht nur darum zu tun, das spezifisch christliche Gottesverständnis herauszuarbeiten. Gleichzeitig möchten sie die an der Offenbarung Gottes in Jesus Christus und im Heiligen Geist orientierte Trinitätslehre gerade auch als Antwort auf gegenwärtig bedrängende Fragen verstehen, sei es die Grundlegung einer „trinitarischen Ontologie" als Antwort auf das brüchig gewordene neuzeitliche Denken *(Hemmerle),* sei es die Entfaltung einer „sozialen Trinitätslehre" gegenüber dem neuzeitlichen Subjekt- und Herrschaftsdenken *(Moltmann),* sei es die Betonung der „Menschlichkeit Gottes" gegenüber den Aporien des metaphysischen Gottesgedankens *(Jüngel).*

„Der heutigen Auflösung des Theismus kann deshalb weder begegnet werden mit einem Pantheismus ... noch mit einem Monotheismus, der in seiner Erstarrung diese Tendenzen zu einem Teil sogar auslöste. Es kann dem allem, christlich verantwortet, nur mit dem Trinitätsgeheimnis begegnet werden" (*Leo Scheffczyk,* Trinität: Das Specificum Christianum, in: Schwerpunkte des Glaubens, Einsiedeln 1977, S. 161). Gerade der Blick auf die neueren Entwicklungen in der Trinitätstheologie zeigt, daß ein solches Urteil etliches für sich hat: Zu nennen wäre hier die trinitarische Auslegung des Satzes „Gott ist Liebe", der die Absage an einen bloß allmächtigen Willkürgott bedeutet, das kreuzestheologische Zusammendenken von Gott und Leiden und die durch den trinitarischen Gottesbegriff eröffnete Möglichkeit, Gott nicht nur außerhalb, sondern auch in Welt und Geschichte zu denken und so jeweils aus Aporien herauszuführen.

Doch ist hier wohl Vorsicht geboten. In mancher Hinsicht kann auch eine prononciert trinitarische Gotteslehre dem angezielten Zweck eher im Wege stehen. Zwei Grundprobleme lassen sich an den Entwürfen von Jüngel und Moltmann exemplifizieren: Indem *Jüngel* in „Gott als Geheimnis der Welt" seine trinitarische Auslegung des Satzes „Gottes Sein ist im Kommen" von dem „Vorurteil" aus unternimmt, „daß Gott im Wort vom Kreuz als dem Evangelium für alle Menschen definitiv zur Sprache gekommen ist" (S. 308), wendet er sich gleichzeitig dezidiert gegen den Ansatz bei den anthropologischen Voraussetzungen für den Gottesgedanken. *Heinrich Fries* hat dagegen mit Recht angefragt: „Wie kommt der Mensch dazu, in der Person, im Geschehen des Jesus von Nazareth eine Manifestation Gottes zu erkennen, wenn er kein Vorverständnis davon hat, was mit Gott gemeint ist?" (HK, Oktober 1977, 528).

Gerät im einen Fall das sicher nie spannungsfreie Verhältnis zwischen dem nur vom Ereignis der Offenbarung selber zugänglichen trinitarischen Gottesgedanken und den unerläßlichen menschlichen Vorfragen aus dem Lot, so fehlt es im anderen Fall an der notwendigen methodischen Reflexion: Bei *Moltmanns* narrativer Trinitätstheologie, die die Geschichte der drei göttlichen Subjekte und ihrer Beziehung zur Welt nacherzählt, wird wohl zu sehr „von oben" gedacht. Eine solche Theologie erweckt leicht den Anschein, zu viel über den dreieinigen Gott und sein Wirken zu wissen, ohne sich um die Vermittlung und die methodische Sicherung ihrer Aussagen ausreichend zu bemühen.

Dennoch kein Zauberschlüssel

Der unbestreitbare Ertrag einer trinitarischen Gotteslehre kann wohl nur unter zwei Voraussetzungen für die gegenwärtige Situation von Gottesfrage und Gotteserfahrung fruchtbar gemacht werden. Zum einen braucht es die Einsicht, daß der Ansatz beim trinitarischen Gott *nicht schon die Schwierigkeiten beseitigt, die jedem Reden von Gott und seinem Wirken in Welt und Geschichte heute entgegenstehen.* Gerade weil es nicht mehr möglich ist, gleichsam eine Gotteslehre in zwei Stockwerken zu entfalten – unten die allgemeinen Fragen über Wesen und Erkennbarkeit Gottes, oben das „mysterium stricte dictum" der Trinität – liegen hier für die Theologie anspruchsvolle Aufgaben. Zum zweiten ist gerade um dieser Denkaufgabe willen dort Vorsicht geboten, *wo das unbestreitbare Neue im trinitarischen Gottesbegriff gegenüber einem bloßen Theismus und gegenüber dem metaphysischen Gottesgedanken so geltend gemacht wird, daß die Beziehungen zwischen beidem nicht mehr ausreichend wahrgenommen werden.* Darauf hat beispielsweise *Ludger Oeing-Hanhoff* in seinem Aufsatz „Die Krise des Gottesbegriffs" (Theologische Quartalschrift, 1979, S. 285–303) aufmerksam gemacht. Auch er hält einen Ausweg aus der Krise nur vom trinitarischen Gottesbegriff her für möglich, weil anders Gott und die menschliche Freiheit nicht zusammengedacht werden könnten. Anderseits sei Gott auch nicht mehr zu denken, wenn Theologie nicht auch das Erbe der Metaphysik mitverwalte: „So dürfte es bei der Aufgabe, Gott neu zu denken zu lernen, darauf ankommen, sich die ganze Tradition möglichst zu eigen zu machen und aus ihr auch kritisch etwas Eigenes zu machen" (S. 301). In anderer Weise dürfte es auch im Interesse des Gesprächs mit dem Judentum (und dem Islam) unerläßlich sein, die im trinitarischen Gottesbegriff selber angelegte Spannung zwischen Einheit und Verschiedenheit der drei Personen, wie auch zwischen Selbstbesitz und Geschichtlichkeit Gottes zumindest nicht vorschnell aufzulösen. In einem Dialog mit *Pinchas Lapide* über Judentum und Christentum hat Wolfhart Pannenberg kürzlich versucht, im Blick auf den jüdischen Gesprächspartner die Trinitätslehre gerade als konsequenten Monotheismus zu erweisen: „Wäre Gott nur jenseits der Welt als der ewige Vater, dann bliebe das Bekenntnis zur Einheit und Einzigkeit Gottes nur verbal, dann wäre Gott beschränkt durch die ihm gegenüberstehende Welt" (*Pinchas Lapide/Wolfhart Pannenberg,* Judentum und Christentum, München 1981, S. 29). Erst dadurch, daß Gott in Sohn und Geist in der Welt gegenwärtig sei, werde der Dualismus zwischen Gott und Welt überwunden, der sonst der Behauptung des Monotheismus leicht widerspreche.

Trinitätstheologie ist also kein Zauberschlüssel, mit dem der Krise des Gottesbegriffs beizukommen wäre. Dazu wirft sie selber zu viele Probleme auf. Sie bewegt sich immer auf einem schmalen Grat zwischen doxologisch-erzählender Rede von Gott und seinem Handeln und mehr formalen begrifflichen Distinktionen: Trinitätslehre wird dann leicht entweder zu einer nachträglichen oder vorgängigen abstrakten Spekulation über Möglichkeitsbedingungen, oder sie geht im Erzählen der Geschichte der göttlichen Personen auf. Gerade weil im Koordinatensystem von Gottesgedanken, Zugang zu Jesus Christus und Geisterfahrung die Dinge sowohl wissenschaftlich-theologisch wie im konkreten Glaubenverständnis gegenwärtig doch sehr stark im Fluß sind, bleibt sie allerdings eine so unerläßliche wie schwierige Aufgabe. *Ulrich Ruh*

„Eine neue Ära der Evangelisierung"

Zum Afrika-Besuch von Papst Johannes Paul II.

Vier Länder in sieben Tagen, 14 300 Kilometer im Flugzeug, Gottesdienste, Staatsempfänge, Ansprachen, alles unter der heißen Sonne des Äquators: Was veranlaßte Papst Johannes Paul II. neun Monate nach dem Attentat vom Petersplatz, jetzt nach Nigeria, Benin, Gabun und Äquatorial-Guinea zu reisen? Nicht wenige stellten vor der vom 12. bis 19. Februar dauernden *zehnten Auslandsreise des Papstes* diese Frage, und verwundertes Kopfschütteln war eine häufige Reaktion. Daß er damit als „pilgernder" Pontifex den Glauben und auch das Selbstbewußtsein der dortigen Christen, der Katholiken, stärken wollte, verstand sich von selbst. Aber sicher gab es damit verknüpft auch andere Ziele. Der Papst, so hieß es, habe den Wunsch gehabt, ein *islamisches Land* zu besuchen; sicher auch mit der Absicht, das keineswegs konfliktfreie Verhältnis zwischen Christen und Muslimen in den Ländern südlich der Sahara konstruktiv zu beeinflussen. Weiter gingen die Spekulationen selten. Der Papst selbst hatte im Januar anläßlich eines „Ad limina" -Besuches der nigerianischen Bischöfe in Rom von seiner bevorstehenden Reise gesagt: Er erhoffe sich, daß sie *„eine neue Ära der Evangelisierung* einleitet" (Osservatore Romano, 15. 1. 82).
Aber die neuerliche Reise nach Afrika kann auch als Teil der päpstlichen Bemühungen bewertet werden, die Rolle der katholischen Kirche im Abwehrkampf der Afrikaner, Opfer des Machtkampfes zwischen Ost und West zu werden, zu stärken. „Afrika ist aufgerufen, einer Welt neue Ideale und Einsichten zu geben, die Zeichen der Ermüdung und des Egoismus zeigt. Ich bin überzeugt, daß Ihr Afrikaner das tun könnt", hatte der Papst vor zwei Jahren in Ghana erklärt (Osservatore Romano, 8. 5. 80). Schon damals hatte er hinzugefügt, Afrika solle in Frieden leben und gedeihen, geschützt vor ideologischen und politischen Konflikten, die seiner eingewurzelten Mentalität fremd seien.
Innerhalb von zwei Jahren hat der Papst nun zehn afrikanische Länder besucht (vgl. HK, Juni 1980, 277 ff.) und damit diesem Kontinent mehr Aufmerksamkeit geschenkt als anderen Regionen der Dritten Welt. Und in der Tat verlangt die Entwicklung der katholischen Kirche in Afrika besondere Beachtung: zwar sind in den meisten afrikanischen Ländern die Katholiken in der Minderheit, aber ihr prozentualer Anteil wuchs seit Anfang des Jahrhunderts beträchtlich und wächst weiter. 1980 waren 56 667 626 der 456 106 000 Einwohner Afrikas, d. h. *jeder achte, katholisch;* etwa ebensoviel Afrikaner sind Angehörige anderer christlicher Konfessionen, etwas weniger als die Hälfte sind Muslime (vgl. Fidesdienst, 25. 4. 81). Jährlich werden ca. zwei Millionen Afrikaner getauft und etwa 250 afrikanische Priester geweiht. Damit trägt die afrikanische Kirche zu einer Entwicklung bei, die sich seit Beginn dieses Jahrhunderts beobachten läßt und nicht ohne nachhaltige Folgewirkungen auf die Gesamtkirche bleiben wird: Lebten noch im Jahr 1900 15% der Katholiken insgesamt in Ländern der Dritten Welt, so waren es 1965 bereits 37%, und für das Jahr 2000 werden 58% prognostiziert.

Afrikanische Vielfalt

Auf den 13 Etappen seiner Reise, auf denen er ca. 40 Reden hielt, besuchte der Papst vier Länder, die in der Unterschiedlichkeit ihrer politischen und wirtschaftlichen Systeme und der entsprechenden Rolle der katholischen Kirche als nahezu repräsentativ für den gesamten Kontinent betrachtet werden können: Nigeria, wo 45% der Bevölkerung Muslime sind, Benin, wo sich die Regierung als marxistisch bezeichnet, Gabun, wo Naturreligionen noch eine starke Kraft bilden, und Äquatorial-Guinea, wo der letzte Staatschef, Macias Nguema, noch bis 1979 das Christentum brutal unterdrückte.
Das ölreiche *Nigeria* stellt den in Afrika seltenen Fall eines gegenwärtig funktionierenden parlamentarischen Mehrparteiensystems dar. Nach dreizehnjähriger Militärherrschaft war das volkreichste Land Schwarzafrikas – man schätzt es auf 90 Millionen Einwohner – im Oktober 1979 zur *Zivilregierung* zurückgekehrt. Mit etwa 40% sind die Christen – zählt man alle Gemeinschaften zusammen – nicht viel schwächer als die Muslime; die Zahl der Katholiken wird mit etwa 14% der Gesamtbevölkerung angegeben. Die Stellung der katholischen Kirche war nach dem Biafra-Krieg von 1967 bis 1970 erschüttert (vgl. HK, November 1972, 552 ff.). Durch ihr starkes humanitäres Engagement für die damals als „Biafra" abgespaltene Ost-Region Nigerias und die politische Unterstützung dieses mehrheitlich christlichen Landesteils durch Länder wie Portugal, Frankreich und Irland kamen die Katholiken Nigerias in den Verdacht, national unzuverlässig zu sein und sich mit den Separatisten zu verbünden. Heute hat sich das Verhältnis von Kirche und Staat weitgehend normalisiert. Bereits 1975 hatte der bei einem versuchten Staatsstreich ermordete Staatschef *Murtala Mohammed* den Katholiken die Hand zur Versöhnung gereicht und sie um Mitarbeit im Ringen um Fortschritt und Stabilität des Landes aufgefordert.
Sein *Ölreichtum und das darin begründete Wirtschaftswachstum* bereiten dem Land beinahe ebenso viele Schwierigkei-

ten wie den meisten Nachbarn die Armut und Unterentwicklung. Denn allzu schnell ist alles gewachsen. Das größte Problem Nigerias, eine halbwegs gerechte Verteilung des Reichtums, konnte bislang noch nicht einmal ansatzweise bewältigt werden. Der Schritt vom legalen Gewinnstreben zu *Kriminalität und Korruption* ist gerade in den Städten Nigerias schnell getan. Chief *Awolowo,* führender Oppositionspolitiker des Landes, meinte unlängst sogar, er habe Verständnis für einen Polizisten, der Bestechungsgelder annehme, weil er mit dem Gehalt seine Familie nicht ernähren könne (nach Frankfurter Allgemeine Zeitung, 8. 10. 81).
So ist Nigeria ein Paradebeispiel dafür, daß die Probleme eines Entwicklungslandes mit Geld allein nicht gelöst werden können. Die Entwicklung der Infrastruktur und der einheimischen Industrie braucht Zeit. Ineffiziente Bürokratie und mangelnde Arbeitsmoral sind nur zwei der dabei auftauchenden Hindernisse. Vom erklärten Ziel, Nigeria zu einem Industrieland mit ausgeglichener Sozialstruktur zu entwickeln, ist die Regierung noch weit entfernt.

Anders stellt sich die Lage in *Benin* dar, das seit 1972 von dem marxistischen Obert *Mathieu Ahmed Kérékou* regiert wird. 1975 gründete dieser die marxistische „Revolutionäre Volkspartei von Benin", die 1979 als einzige Partei des Landes bestätigt wurde. Kérékous zunächst gehegte Hoffnung auf kräftige finanzielle Unterstützung aus Moskau erfüllte sich allerdings nicht. Die kommunistischen Staaten zusammen zahlen weniger als 10% der Entwicklungshilfe für Benin. So ist die ehemalige Kolonialmacht Frankreich – trotz aller verbalen Polemik – längst wieder gern gesehen. Der anfänglich praktizierte *rigorose und sterile Marxismus* wich im Laufe der Zeit einem gemäßigteren Kurs, einige Regierungsposten sind inzwischen mit Zivilpersonen besetzt.
Auch die christlichen Kirchen, die mit einem Anteil von 3% Protestanten und 17% Katholiken gegenüber 10% Muslimen und 70% Animisten ein Fünftel der Bevölkerung stellen, haben den unter Kérékou praktizierten Sozialismus bisher relativ ungeschoren überstanden. Zwar wurde anfänglich das christliche Weihnachtsfest verboten und vorübergehend Priester inhaftiert, aber dies hat das Wachstum der christlichen Gemeinschaft kaum beeinträchtigt. Durch die *Verstaatlichung der Schulen* wurde die Kirche zwar ihrer traditionellen Mittel für die religiöse Erziehung der Jugend beraubt, wußte sich aber mit *neuen katechetischen Initiativen* der veränderten Lage anzupassen. Die 1977 in Kraft gesetzte Verfassung garantiert die Freiheit des Gewissens und der Religionsausübung und hat zu einer gewissen Entspannung in den Beziehungen zwischen Kirche und Staat geführt. Und da die Christen die konstruktiven Bestrebungen des Regimes – wie z. B. den Kampf gegen Tribalismus und Korruption – unterstützen, läßt Kérékou ihnen im Gegenzug heute auch in der Praxis einen relativ großen Freiheitsraum.

Eines der Musterländer Afrikas besuchte der Papst mit *Gabun.* Von der Natur mit reichen Bodenschätzen – wie Öl, Eisenerz, Mangan und Uran – sowie reichen Wäldern mit tropischen Edelhölzern außergewöhnlich begünstigt, erfreuen sich die Bürger dieses Landes eines der höchsten Pro-Kopf-Einkommen in ganz Afrika. Dementsprechend *überdurchschnittlich* ist der *Stand der Entwicklung,* so besuchen z. B. mehr als 90% der schulpflichtigen Kinder die Schule. Ermöglicht wurde die Nutzung des natürlichen Reichtums durch eine *stabile* Politik; Staatspräsident *Omar Bongo* gilt als kluger Pragmatiker. Seit 1967 im Amt, verfolgt er vor allem eine Politik der engen Zusammenarbeit mit der früheren Kolonialmacht. „Wenn ein Bürger Gabuns nach Frankreich kommt, fühlt er sich zu Hause", wird als Aussage von ihm überliefert. 25 000 Franzosen sind heute noch im Land, Wirtschaft und Staatsunternehmen stehen weitgehend unter französischer Leitung; die Präsidentenwache wie auch einzelne Einheiten der Streitkräfte werden von französischen Offizieren kommandiert, und an den wichtigen Schaltstellen der Verwaltung sitzen französische Beamte mit vollen Amtsbefugnissen.

Freundschaftlich ist auch das *Verhältnis zwischen Staat und Kirche.* Kirche und Staat sind zwar nach französischem Vorbild getrennt, aber die Leistungen der Kirche für den Fortschritt des Landes werden von der regierenden Partei anerkannt. Daran änderte sich auch nichts, als Präsident Bongo Anfang der siebziger Jahre – angeblich veranlaßt durch Oberst Ghaddafi – zum Islam übertrat. Etwa 450 000 der 750 000 Einwohner sind katholisch, aber nur 18% von ihnen besuchen regelmäßig den Gottesdienst. Streben nach materiellem Wohlstand, Konsumdenken, die Anziehungskraft des modernen Stadtlebens bei Festhalten an der Polygamie: Das alles wirft pastorale Probleme auf, die allein schon wegen des Mangels an kirchlichem Personal nicht leicht zu lösen sind.

Mit *Äquatorial-Guinea* lernte der Papst einen der kleinsten afrikanischen Staaten kennen. Der erste Präsident, *Francisco Macias Nguema,* ließ sich zwar kurz nach der Erlangung der Unabhängigkeit 1968 zum Präsidenten auf Lebenszeit ausrufen, wurde aber 1979 bei einem Militärputsch gestürzt. Seither ist sein Neffe, Oberstleutnant *Teodor Obiang Nguema Mbasogo,* an der Spitze eines Militärrates Regierungschef.
Wirtschaftlich hat sich seit dem Militärputsch in dem Land nicht viel geändert. Obiang Nguema hatte nach dem Sturz von Macias das frühere Mutterland Spanien gebeten, den mittellosen guineischen Staatshaushalt auszugleichen. Die von Spanien gezahlte Wirtschaftshilfe ist nach Auskunft von Obiang Nguema „leider fast ganz in privaten Taschen verschwunden".
Die *Regierungszeit von Macias Nguema* bedeutet für die Kirche – 86% der Bevölkerung sind katholisch – *Unterdrückung und Verfolgung.* Ordensleute und Bischöfe wurden des Landes verwiesen, Kirchen geschlossen, Gottesdienste verboten, die Seminare beschlagnahmt und die Missionsstationen geplündert. Viele Gläubige wurden umgebracht oder flohen ins Ausland. Unter dem neuen Regime kann die Kirche in voller Freiheit ihre Tätigkeit

entfalten, die Regierung hat die Kirche zur Mitarbeit beim Wiederaufbau ermuntert. Eine der ersten Aufgaben sieht man in der seelsorgerischen *Betreuung der Jugend*, denn durch die „revolutionäre Formung", wie man es nannte, sei ein großer Teil der Jugendlichen „entchristlicht" worden.

Eine neue „ethische" Religion?

Auf diese Situation ging auch Johannes Paul II. während seines Aufenthaltes in Äquatorial-Guinea ein. Mehrmals wies er in Malebo indirekt auf die elfjährige Terrorherrschaft hin und betonte gleichzeitig, daß seine Reise ausschließlich der Evangelisierung diene. Da Äquatorial-Guinea eine mehrheitlich katholische Nation sei, müsse sie stets ein „Beispiel der *Eintracht untereinander*", der *Fähigkeit zur Aussöhnung* und der *Achtung der Menschenrechte* geben. In der persönlichen Begegnung mit dem Staatspräsidenten spielte der Papst, wie schon zuvor bei der offiziellen Begrüßungszeremonie, auf die Gewalttaten unter der Diktatur an und versicherte, daß „die wohlbekannten, schmerzlichen Ereignisse der Vergangenheit den Willen der Kirche, Gutes zu tun, nicht verdunkelt" haben (Osservatore Romano, 20. 2. 82). Die Kirche werde in Äquatorial-Guinea „loyal am Gemeinwohl mitarbeiten", sie wolle „der Sache des Friedens und der Förderung der Menschenwürde dienen". Er erinnerte an die kirchlichen Initiativen im Bereich der Erziehung und Sozialfürsorge und äußerte bei dieser Gelegenheit den Wunsch, derartigen Aktivitäten der Kirche einen entsprechenden Status einzuräumen.

Hier wie in den anderen Ländern seiner „Pilgerreise" ging der Papst jeweils auf die Situation der Kirche im Land ein, allerdings wurden, so meinte ein Kommentator, „kritische Äußerungen des Pontifex gegen die Regierungen so diplomatisch kaschiert, daß sie von der Bevölkerung kaum bemerkt wurden. Für die Regierungen ist ein Papstbesuch deshalb immer eine willkommene Gelegenheit für öffentliche Selbstbestätigung und Jubel – mit Ausnahme Nigerias, wo Politik professioneller betrieben wird" (Neue Zürcher Zeitung, 21./22. 2. 82).

Dennoch ließ der Papst auch Töne vernehmen, die von den politischen Führern mit gemischten Gefühlen aufgenommen worden sein dürften: Entwicklungsprojekte dürfen nicht allein materialistisch und wirtschaftlich ausgerichtet sein, sondern müßten sich an der menschlichen Person orientieren, sagte der Papst in Lagos. „Deshalb müssen Erscheinungen wie Korruption, Veruntreuung und unrechtmäßige Aneignung öffentlicher Gelder, die Unterdrückung der Schwarzen, Hartherzigkeit gegenüber den Armen und Benachteiligten zurückgewiesen werden" (Osservatore Romano, 17. 2. 82). Nigerias Staatspräsident *Alhaji Shehu Shagari* schloß sich den Appellen des Papstes geschickt an: Er forderte eine neue, eine „ethische Religion" für Nigeria. Und noch während des Papstbesuchs entließ er zwei Minister, ernannte fünf neue und besetzte neun Kabinettsposten um. Den bisherigen Amtsinhabern wurde vorgeworfen, was der Papst als soziales Übel beklagt hatte: Mangel an Bürgertugenden, an Gemeinwohlbewußtsein.

Auch in Benin rief der Papst wiederholt zum Engagement gegen „Materialismus und überzogene Gewinnsucht" auf, ging aber auf die repressiven Maßnahmen gegen die katholische Kirche nicht direkt ein. Allerdings forderte er dazu auf, den Christen, die „keine Privilegien wollen", eine *gleichberechtigte Stellung im nationalen Leben* einzuräumen. Die Bischöfe des Landes rief er auf: „Den Glauben zu stärken, um in der Auseinandersetzung mit atheistischen Ideologien bestehen zu können" (Osservatore Romano, 19. 2. 82). Eine besondere Note erhielt der Besuch des Papstes in diesem Land dadurch, daß er in Cotonou von Staatspräsident Kérékou mit erhobener Faust und einer langen Rede begrüßt wurde, die in einem Lob der Revolution gipfelte. Daß Kérékou eine marxistisch-leninistische Ideologie propagiert, hinderte Johannes Paul II. nicht, von einem neuen „Frühling der Kirche" in Benin zu sprechen und den Präsidenten diplomatisch daran zu erinnern, daß ihm „hohe Verantwortung für die zeitlichen Dinge dieses Landes gegeben ist", die Kirche aber die Rechte des Gewissens verteidige (Osservatore Romano, 19. 2. 82).

Was meint der Papst mit Afrikanisierung?

Zweifellos trug der Papstbesuch dazu bei, das *Prestige und die Anziehungskraft der katholischen Kirche* in Afrika zu stärken. Freude über den Besuch äußerten in erstaunlicher Zahl auch nichtkatholische Christen. So begrüßten z. B. in Nigeria neben den großen christlichen Gemeinschaften der Anglikaner und Methodisten auch synkretistische afrikanische Sekten – wie die „Himmlische Kirche Christi" den Papst mit aufwendigen Anzeigen in den Tageszeitungen. Je mehr schwarzafrikanische Länder der Papst besucht – eine dritte Afrikareise ist für 1983 bereits angekündigt –, desto mehr Gewicht gewinnt die katholische Kirche im nichtarabischen Afrika. Daß das Papsttum an keinen Block direkt gebunden und auf kein soziales System festgelegt ist, erleichtert den Umgang mit den Mächtigen.

Wieweit dabei andere Probleme, z. B. das einer gründlichen Inkulturation – nur dadurch kann das Christentum in Afrika dauerhaft Wurzeln schlagen – durch Vereinfachung weggesteckt werden, steht auf einem anderen Blatt. Nach Meinung des Papstes *ist* die Kirche in Afrika schon weitgehend afrikanisch. Dafür verweist er auf die Bischöfe, unter denen sich Weiße nur noch als Ausnahmen befinden. Daß aber immer noch ein beträchtlicher Teil der Priester in Afrika aus dem nichtafrikanischen Ausland stammen und daß die Kirche finanziell noch weitgehend von Rom und von den europäischen und nordamerikanischen Kirchen abhängt, wird ebenso verdrängt wie die

Spannungen, die angesichts der Konfrontation von christlichen Moralvorstellungen und traditionell geprägtem Verhalten der Afrikaner eher noch deutlicher als beim ersten Besuch des Papstes in Afrika sichtbar wurden.
So wird z. B. mit dem Argument, daß in zentralen Punkten *der Islam* der traditionellen Moralpraxis der Afrikaner eher entgegenkomme als das gemeinsam mit dem Kolonialismus verbreitete abendländisch geprägte Christentum, vom Norden Afrikas aus in den Ländern Schwarzafrikas massiv geworben. In Nigeria z. B. gab es zu Beginn der siebziger Jahre bereits Bestrebungen, das islamische *Scharia-Recht* einzuführen; dies scheiterte vorläufig am Widerstand der Christen. Auch über der Schulfrage kam es in den letzten Jahren immer wieder zu Spannungen zwischen Christen und Muslimen. Man warf sich gegenseitig „Abwerbung" vor, und im Norden des Landes wurde es immer schwieriger, für christliche Zwecke Grund und Boden zu erwerben. Ernsthaft gefährdet schien der religiöse Friede in Nigeria im Dezember 1980, als eine fanatische Moslem-Sekte des selbsternannten Propheten *Maitatsine* die traditionsreiche Stadt Kano im Norden terrorisierte und erst nach zwei Wochen anhaltenden Kämpfen mit Tausenden von Toten vertrieben werden konnte.

Gerade angesichts dieses von Mißklängen nicht freien Verhältnisses wollte der Papst, wie bereits bei seiner ersten Afrika-Reise in Ghana und Nairobi – den Muslimen in einer Rede die Hand zur Zusammenarbeit reichen und auf die Gemeinsamkeiten zwischen beiden Religionen, insbesondere den Glauben an *einen* Gott, das Eintreten für die *Menschenwürde* und die Erfahrung der *Transzendenz,* verweisen. Das geplante Gespräch mit Moslem-Führern in der nordnigerianischen Stadt Kaduna konnte allerdings nicht stattfinden, da die Gesprächspartner sich nicht einigen konnten: Rangstreitigkeiten zwischen Anhängern der Adiyya, die dem Papst einen Koran überreichen wollten, und den Imams der Sultan-Bello-Moschee von Kaduna sowie Gefolgsleuten des traditionellen Haupts der nigerianischen Muslime, des Sultans von Sokoto, verhinderten, daß ein gemeinsamer Sprecher gefunden werden konnte (vgl. Le Monde, 16. 2. 82). Als Affront gegen den Papst darf das Scheitern dieses Treffens sicher nicht gewertet werden, eher schon läßt er Rückschlüsse auf die Vielfalt des islamischen Lagers zu.
Johannes Paul II. verlas seine für die Moslem-Führer gedachte Rede vor dem Abflug aus Kaduna auf dem Flugplatz und forderte darin zu *„Offenheit und größerem gegenseitigem Vertrauen"* auf, um die Zusammenarbeit im Hinblick auf Gerechtigkeit, Frieden und Entwicklung verstärken zu können (vgl. den Wortlaut in Osservatore Romano, 15./16. 2. 82).

Von dem besonderen Akzent Islam abgesehen, konzentrierte sich der Papst aber auch bei dieser Reise weitgehend auf Themen, die schon seinen ersten Afrikabesuch bestimmten. In seinen Ansprachen an die Familien bekräftigte er die Zentralaussagen des Lehrschreibens „Familiaris consortio": Eheliche Treue, *Ablehnung der Ehescheidung,* der *Empfängnisverhütung* mit anderen als „natürlichen Mitteln" und der *Abtreibung.* Er appellierte an kinderlose Ehepaare, ihre Ehe nicht an der Kinderlosigkeit scheitern zu lassen, und verwarf die verbreitete *Polygamie* als Beraubung der Rechte der Frau. Ausdrückliches Lob sprach er dem *Großfamiliensystem* als solidarischem Familienmodell aus.
Wie schon bei seinem ersten Besuch widmete der Papst viel Zeit den inneren *Problemen der Ortskirchen,* die entweder unter geistlichem Nachwuchsmangel leiden oder aber – wie z. B. in Nigeria, wo sich in drei Großseminaren nahezu 650 Seminaristen auf ihr Amt vorbereiten – zu viele Leute anziehen, die mehr durch den Wunsch nach gesellschaftlicher Karriere und Ausbildungsmöglichkeiten motiviert sind als durch religiöse Berufung.
Vor zwei Jahren hatte der Papst in Kinshasa vor den Priestern Zaires die Parole ausgegeben: „Ganz Christ und ganz Afrikaner". Wie schmerzhaft aber die Reibung zwischen beiden „Rollen" sein kann, erleben die einheimischen Priester im täglichen Umgang mit der Bevölkerung: Wie etwa soll sich die afrikanische Kirche angesichts des nach altem Stammesbrauch *etappenweisen Vollzugs der Eheschließung* verhalten? Wie soll man gegenüber *Katechumenen* verfahren, die mit mehr als einer Frau verheiratet sind? Wie kann man *geeignete Kandidaten für das Priesterseminar* gewinnen, wenn die damit verbundene Ehelosigkeit gerade unter Afrikanern als minderwertig betrachtet wird? Wie schließlich kann man angesichts des Priestermangels *Laien* verstärkt für kirchliche Aufgaben gewinnen?
Den afrikanischen Bischöfen brennen diese Fragen unter den Nägeln. So erklärte z. B. Bischof *Kaseba* von Kalemie-Kirungu, Zaire, im Herbst 1980 anläßlich der römischen Bischofssynode zum Thema „Ehe und Familie", bei der Eheschließung nach afrikanischen Ritus handle es sich um einen Prozeß, „der als dynamisches und existentielles Ganzes die Ehe bewirkt. Deshalb ist es in unseren Kulturen ganz und gar ausgeschlossen, weil unzutreffend, einzelne Etappen in diesem rituellen Prozeß der Herstellung des Ehebandes als ‚vorehelich' oder als ‚Eheversuch' zu bezeichnen" (zit. nach Die katholischen Missionen, März/April 1982, S. 59). Und erst kürzlich hatte Kardinal *Paul Zoungrana* von Wagadugu, Obervolta, vor der römischen Missionskongregation erläutert, die Polygamie als Form familiären Zusammenlebens komme in Afrika einer Reihe von Bedürfnissen und „traditionellen Notwendigkeiten" entgegen. Aufgabe der afrikanischen Kirche sei es, in diesem Zusammenhang „Festigkeit in der Lehre mit pastoraler Liebe zu verbinden"; auf dem Weg von der Theorie zur Praxis biete sich das „Abwarten" als Lösung an (vgl. HK, Dezember 1981, 644). All diese Probleme konnte auch der Papst nicht auf einen Nenner bringen. Die Spannung zwischen abendländischer „Universalität" in den Papstreden und afrikanischer „Partikularität", wie sie dort die Ortskirchen zu bewältigen haben, blieb.
Das galt sogar für die gottesdienstliche Seite. Afrikanern ist es ein Bedürfnis, afrikanische Gebräuche in den Got-

tesdienst aufzunehmen. Es gibt Bestrebungen, nicht nur eine afrikanische Theologie und afrikanische Gottesdienstformen zu schaffen, sondern auch ein Glaubensbekenntnis, das auf „europäische" Begriffe verzichtet. Daß unter diesen Voraussetzungen z. B. das von Gregorianischen Gesängen und dem „Ave Maria" von Lourdes umrahmte lateinische Hochamt in Lagos manchen auf Befremden stieß, verwundert nicht (vgl. Le Monde, 14./15. 2. 82 und Jeune Afrique, 24. 2. 82).

Eurozentrischer Blickwinkel?

Um die Anstöße des Papstbesuches aufzunehmen und die wichtigsten pastoralen Probleme aufzuarbeiten, hatten die zairischen Bischöfe vor zwei Jahren angeregt, der Papst möge ein gesamtafrikanisches Konzil einberufen. Damals fand der Vorschlag auch einigen Widerhall. Beim jetzigen Besuch des Papstes war nicht mehr davon die Rede. Eine diesbezügliche Frage eines Journalisten beantwortete der Papst jedenfalls mit der Gegenfrage, ob solch eine Versammlung denn unentbehrlich sei.

Auch auf den meisten Stationen dieser Reise herrschte eine Hochstimmung, die bisweilen die Ausmaße eines Volksfestes annahm. Die ermutigenden, die afrikanischen Werte und die Vitalität der afrikanischen Kirche anerkennenden Worte des Papstes haben das Selbstbewußtsein der Katholiken sicher nicht nur in den vier besuchten Ländern des Kontinents gestärkt. Die Frage allerdings, ob der Blickwinkel auf die politischen und pastoralen Eigenheiten des Kontinents nicht zu *eurozentrisch* war, muß zumindest gestellt werden dürfen. Der Entwurf des Papstes von einer afrikanischen Kirche, deren Authentizität den afrikanischen Menschen nicht seiner „Pflicht zur Bekehrung" entheben dürfe, bleibt schwierig. „Bei diesem Prozeß müssen", so formulierte der Papst, „die Kulturen durch die unverfälschte Botschaft Christi von der göttlichen Wahrheit erhoben, umgeformt und durchdrungen werden, ohne daß dabei das Edle in ihnen Schaden leide". An einer ebenso glaubens- wie kulturgerechten Bewältigung dieser Spannung entscheiden sich die Chancen christlicher Mission und die Tragfähigkeit ihrer Zukunftsperspektiven – nicht nur in Afrika. *Cordelia Rambacher*

Länderbericht

Besinnung auf das Religiöse

Zur kirchlichen Situation in Italien

Wenn Ausländer sich mit der Kirche Italiens beschäftigen, denken sie zunächst unwillkürlich an den Vatikan und dessen Einfluß. Das geht meist auf Kosten einer genaueren Kenntnis der Kirche und des Katholizismus des Landes in ihren nationalen und lokalen Ausprägungen. Eine solche Einschätzung ist verständlich, denn die Präsenz des Papsttums war in Italien stets fast erdrückend und die Eigenständigkeit der Kirche des Landes sehr gering. Die Italienische Bischofskonferenz (CEI) wurde erst nach dem Zweiten Vatikanum als eine der letzten Bischofskonferenzen im westlichen Europa zu einer eigenständigen Einrichtung: Ihre Statuten billigte Papst Paul VI. im Dezember 1965, damals „ad experimentum", die erste Vollversammlung fand im Juni 1966 statt. Allerdings hat Paul VI. diese Eigenständigkeit des Episkopats gegenüber dem Vatikan ausdrücklich gewollt und damit eine neue Periode in der Geschichte der Kirche Italiens eingeleitet. Denn in den 15 Jahren seit dem Bestehen der Konferenz konnten immerhin *erste Fundamente für eine gemeinsame Pastoral der lokalen Kirchen* gelegt werden, die unter den früheren Bedingungen kaum möglich gewesen wären. Auch die großen „Entfernungen" zwischen Nord und Süd und zwischen den großen und den vielen kleinen Diözesen konnten auf diese Weise wenigstens teilweise überwunden werden.

Die bisher gelungenste Reform: die Katechese

Von allen vom Episkopat bisher gemeinsam getragenen Erneuerungsbemühungen ist die *Katechesereform* zweifellos am besten gelungen.

Man begann damit bereits 1967, kaum ein Jahr nach der Gründung der Bischofskonferenz. Die Reform bleibt zwar bis heute unabgeschlossen. Aber „mit der Entscheidung, in diesem Sektor sich besonders anzustrengen und alle verfügbaren und auswertbaren Energien der großen katechetischen Tradition der italienischen Kirche zu nutzen, hat die Bischofskonferenz zum erstenmal seit der Gründung ihrer Kollegialstrukturen gezeigt, daß sie in der Lage ist, die Weisungen des Konzils originell und erfinderisch in die Praxis unseres Landes umzusetzen" *(Luigi Accattoli,* „L'episcopato italiano", S. 71).

Die gesamte Reformarbeit ging von zwei Grundsatzentscheidungen aus: 1. der traditionelle Katechismus sollte durch mehrere, den einzelnen Altersstufen zugeordnete Texte abgelöst werden, 2. den Einzeltexten wurde ein „Basisdokument" vorausgeschickt. Letzteres war weder als ein Katechismus noch eine Art Direktorium für Katecheten gedacht. Es sollte vielmehr ein Text des pastoralen Lehramtes der Bischöfe sein mit dem Ziel, „eine geord-

nete Synthese der theologisch-pastoralen Grundsätze zu erstellen ... und für die Abfassung und Aufnahme der neuen Katechismen klare Direktiven zu geben" (so Bischof *Carlo Colombo,* der damalige Präsident der Kommission für die Katechese, in seiner „Vorstellung" des Dokuments: vgl. CEI, Il rinnovamento della catechisi, ed. CEI, Rom 1970, S. 12).

Dem Basisdokument (1970) folgten der Katechismus für Kinder (1973), die drei Bände des Katechismus für Heranwachsende (Ich bin mit euch, 1974; Kommt mit mir, 1975; Ihr werdet meine Zeugen sein, 1976), der Katechismus für die Jugend (Nicht vom Brot allein, 1979) und im Mai 1981 der Erwachsenenkatechismus (Zu wem sollen wir gehen?). Alle Texte entstanden nach dem im Basisdokument niedergelegten Grundlinien. Sie sind der Bezugsrahmen, innerhalb dessen die neuere Generation im Glauben erzogen wird. Das Gesamtwerk ist Ausdruck einer stark veränderten Pädagogik und einer ebenso stark gewandelten religiösen Einstellung. Wenn die Texte in der Praxis wirklich ernst genommen werden, dürfte der italienische Gläubige der nächsten Generationen sehr verschieden sein von den Katholiken, die in den fünfziger und sechziger Jahren aufgewachsen sind.

Selbstverständlich gab und gibt es dagegen auch *Widerstand.* Beweise dafür sind der Neudruck der sehr begriffhaft abgefaßten Katechismen der fünfziger Jahre durch einige dafür typische religiöse Verlage und die nur sehr zögerliche Aufnahme der neuen Katechismen in manchen Diözesen. Das Hauptproblem aber war und bleibt die mangelnde Vorbereitung des Klerus auf die ihm abverlangte Umstellung. Sie schadet der Verwendung der neuen Texte, die allein für den seelsorglichen und nicht für den schulischen Gebrauch im Religionsunterricht bestimmt sind, am meisten.

Liturgiereform und Volksreligiosität

Neben der katechetischen rangiert die *Liturgiereform.* Diese wurde in Italien nach dem Konzil zügig durchgeführt. Sie brachte eine grundlegende Veränderung in den Formen der Teilnahme am Gottesdienst. Allerdings gingen damit zugleich viele volkstümliche Riten und Andachtsformen, die durch Jahrhunderte Ausdruck italienischer Volksreligiosität waren, verloren, ohne daß entsprechende neue Formen entwickelt werden konnten.
Doch gab und gibt es Bemühungen, diesen negativen Nebenwirkungen der Reform abzuhelfen und die „Volksreligiosität" neu zu Ehren zu bringen. Theologen veranstalten entsprechende Kongresse. Einzelne Pastoralinstitute wie das der Benediktiner von Santa Giustina in Padua haben diese sogar zu ihrer Hauptarbeit gemacht. Man kann zwar nicht sagen, daß solche Bemühungen bisher zu großen praktischen Ergebnissen geführt haben. Aber immerhin ist das Problem erkannt und werden so Voraussetzungen für die einmal notwendige Korrektur einer allzusehr auf dem Reißbrett entworfenen Liturgie geschaffen.

Die kirchenamtlichen Bemühungen um die praktische Vertiefung der Liturgiereform gipfelte in dem *Pastoralplan „Evangelisation und Sakramente",* der 1972 beschlossen und in den Jahren 1973 bis 1977 durchgeführt wurde. Nach der Absicht seiner Urheber (Hauptinitiator war der mehrjährige, leider allzu früh verstorbene damalige Sekretär der Bischofskonferenz, Bischof *Enrico Bartoletti*) soll die Evangelisierung (Verkündigung, Weckung des Glaubensbewußtseins, persönliches Glaubenszeugnis) gegenüber dem „Kult" (Riten, äußere Zugehörigkeit zur Kirche) in der gesamten italienischen Seelsorge Vorrang erhalten.
Jedes Jahr wurde der theologisch-seelsorglichen Vertiefung *eines* Sakraments gewidmet. Eine Arbeitsgrundlage dafür war zunächst auf der Vollversammlung der Bischofskonferenz diskutiert worden. Ihr folgte eine Sammlung allgemeiner Richtlinien, die jede Diözese auf ihre eigene Situation anwenden sollten. Auf diese Weise wurde eine ganze Reihe sehr delikater seelsorglicher Probleme aufgegriffen, z. B. die Frage, wie mit kirchlich nicht praktizierenden Eltern umzugehen sei, die die Taufe ihrer Kinder fordern, ohne ein Minimum an religiöser Erziehung garantieren zu können, oder was für eine bessere Vorbereitung auf die Initiationssakramente in den Familien getan werden kann. Das gesamte Projekt war von der Absicht getragen, von unten her „kleine Hauskirchen" als Sauerteig für die größere Gemeinschaft der Pfarrei aufzubauen.
Die Anstrengungen, dieses Programm mitzutragen, waren freilich lange nicht überall gleich groß. Die Bereitschaft der Seelsorger blieb weit hinter den Bemühungen derer zurück, die den Plan konzipiert und ausgearbeitet hatten. Das sichtbarste Ergebnis ist bis heute ein größerer Ernst bei der Vorbereitung der Familie auf die Taufe der Kinder und bei der Vorbereitung auf die Trauung. Auch kam das *Gemeinschaftselement* bei der Feier der Sakramente und im Kirchesein insgesamt so stärker zum Tragen, und die Laien erhielten bei der Durchführung der verschiedenen seelsorglichen Initiativen ein größeres Gewicht. Im Grunde freilich krankt die italienische Seelsorge immer noch am „leichten Sakrament". Und vor allem ist es der Kirche in Italien nach wie vor nicht gelungen, der Evangelisierung auch außerhalb der Feier der Sakramente neue Möglichkeiten zu erschließen.

Schärfung des seelsorglichen und sozialen Gewissens

Auf der gleichen Linie liegt ein anderes, schon weiter zurückliegendes, aber für Italien damals entscheidendes Ereignis. In den ersten Novembertagen 1976 wurde in Rom ein *Nationalkongreß „Evangelisierung und Förderung des Menschen"* abgehalten. Beschlossen war dieser Kongreß bereits 1973 worden. Die Vorbereitung erwies sich wegen der Besonderheit des Themas aber als ziemlich schwierig. Das Sekretariat der Bischofskonferenz wollte damit erreichen, daß die lokalen Gemeinschaften sich mehr darüber

klar würden, wie und wieweit die Förderung des Menschen insgesamt und die Verwirklichung von mehr Gerechtigkeit notwendiger Bestandteil der Verkündigung sind. Ursprünglich hatte jede Ortskirche eigene, von den örtlichen Situationen ausgehende Materialien vorlegen sollen. Gekommen ist es dann aber gerade umgekehrt: In Rom wurde der allgemeine Bezugsrahmen entwickelt; die lokalen Diözesanversammlungen konnten dann bei sich anwenden, was auf dem Kongreß beschlossen wurde.

Aufgefallen sind auf dem Kongreß vor allem die weitgehende Abwesenheit der Bischöfe, aber auch *die überaus lebhafte und durchwegs kompetente Teilnahme von Laien* (eine jede Diözese hatte Delegierte entsandt) und der Wille zur Selbstkritik vor allem bezüglich des sozialen und politischen Verhaltens der Katholiken in der Kirche. Daß die Bischöfe fast völlig fehlten, war keine überlegte Boykottabsicht, sondern eher ein Ausdruck dafür, daß die Bischofskonferenz selbst vom Verlauf des Kongresses überrascht wurde. Man hatte ganz offenbar nicht mit einem so klaren Erfolg und nicht mit einem so großen Echo gerechnet. Es zeigte sich während der Kongreßtage sehr bald, daß die katholischen Laien, in ihrem Willen zu stärkerer kirchlicher Teilnahme frustriert (in Italien gab es ja keine Versammlungen wie die Gemeinsame Synode der Diözesen der Bundesrepublik und die verschiedenen Diözesanen Räte – die Pastoral- und Priesterräte haben sich sehr bald in bürokratische Prozeduren verfangen), sehr viel und Begründetes zur Situation ihrer Kirche im Lande zu sagen hatten. Das galt sowohl für Fragen der Seelsorge insgesamt wie zu Themen der Sozialpastoral und zum Wirken der Kirche in der politischen Öffentlichkeit. Hauptsächliche Zielscheibe der Kritik war der sog. Kollateralismus, der traditionelle Schulterschluß der Kirche Italiens mit der Democrazia Cristiana als politischer Partei.

Konsequenzen der „scelta religiosa"

Für die Nachkriegszeit war die *Gleichstellung von Kirche und Democrazia Cristiana* politisch-kulturell und weitgehend auch organisatorisch fast selbstverständlich. Das Führungspersonal der DC kam ganz überwiegend aus katholischen Vereinigungen und Verbänden. Die Kirche unterstützte die DC bei Wahlen und half ihr bei der Klärung von Grundsatzfragen. Und die Bischöfe versäumten es vor keiner Wahl, die Gläubigen auf die „Einheit der Katholiken" angesichts der kommunistischen Gefahr zu verpflichten.

In den über dreißig Jahren, in denen die DC die relative Mehrheit hatte, war von der Kirche auch nicht die leiseste Kritik an politischen Entscheidungen der Partei zu hören gewesen. Der den christlichen Demokraten nahestehende Historiker *Pietro Scoppola* meinte unlängst auf einem Kongreß in Urbino, der italienischen Kirche sei ihr Feind „über die Schultern" gekommen. Während die Kirche – und die DC – völlig mit der Gefährdung durch den *Kommunismus und den von ihm ausgehenden ideologischen Gefahren* beschäftigt gewesen seien und im Marxismus die Quelle jeglichen Übels gesehen hätten, sei das kulturelle und ethische Gleichgewicht des Landes durch tiefe soziale Veränderungen erschüttert worden, ohne daß man diesen Vorgang überhaupt erkannt, geschweige denn an entsprechende Folgerungen gedacht habe.

Die *seelsorglichen Kosten dieses Verhaltens* sind gegen Ende der sechziger Jahren allerdings immer deutlicher geworden. Und Paul VI. zeigte Spürsinn genug, um daraus Konsequenzen zu ziehen. Bereits 1964 hatte der Montini-Papst vor den italienischen Bischöfen den Vorrang der religiösen und alle kirchlichen Tätigkeiten gegenüber den Möglichkeiten politischer Einwirkung der Kirche herausgestellt. Die gleiche Forderung wiederholte er in seinen Reden 1965, 1966 und 1967, bis er dann 1968 das endgültige Stichwort dafür fand (vgl. L'ACI nel magistero di Paolo VI., Rom 1980, S. 333 und 337, S. 342 und 346, S. 350 und 352, S. 359 und 360). Im Brief des Kardinalstaatssekretärs an die Italienische Bischofskonferenz vom 12. Februar 1968 wurde dem organisierten Laienapostolat und speziell der Katholischen Aktion die Aufgabe gestellt, mitzuarbeiten „an der Verwirklichung einer organischen Pastoral, die konkreter Ausdruck der nachkonziliaren Wirklichkeit der Kirche in Italien werden soll" (vgl. L'ACI nel magistero di Paolo VI., S. 371). Die beiden programmbestimmenden Grundsätze für das Wirken der Katholischen Aktion und für die Kirche insgesamt lauteten: *Entscheidung für das Religiöse* („scelta religiosa") und *Entscheidung für das Verbands- bzw. Vereinigungsprinzip* („scelta associativa") (vgl. die Ansprache an die Nationalversammlung der Katholischen Aktion Italiens vom 22. 9. 73 a. a. O., S. 264. Zum Verständnis von „scelta religiosa" und „scelta associativa" vgl. ebd. S. 276f. und S. 318). Entscheidung für das Religiöse hieß – dies war für Italien in der Tat ein neuer Ansatz –: die Erneuerung des Christentums und die Evangelisierung sind der Zweck des Laienapostolats, der unmittelbare politische oder gar parteipolitische Einsatz gehören nicht zu ihren Aufgaben. Die Entscheidung für das Verbandsprinzip hatte dagegen vor allem organisatorische Bedeutung, sie sollte eine planvolle Tätigkeit und die Abhängigkeit von der Hierarchie sichern. Bis an sein Lebensende bestand Paul VI. auf dem Vorrang des Seelsorglichen und der Verkündigung gegenüber dem Politischen in der Tätigkeit der Katholischen Aktion, und zwar auch im Blick auf die Veränderungen in der Gesellschaft. Die durch die „scelta religiosa" geprägte Linie der Katholischen Aktion wurde durch die Erneuerung des Status 1969 bestätigt.

Mit dem Pontifikat Johannes Pauls II. befindet sich die mit dem Programm der „scelta religiosa" verbundene Entwicklung, die für Paul VI. der eigentliche Weg zur Überwindung der „weltlichen Art" der Präsenz der Kirche in der Gesellschaft war – gemeint war damit der „weltliche Arm" der „katholischen Partei" – allerdings wieder an einem Scheideweg. Für Papst Woityła ist ganz offenkundig die Kirche als gesellschaftliche, die politische Öffentlichkeit beeinflussende Kraft in erster Linie maßgebend. Da-

bei werden Parallelen zu seinen für ihn typischen, aber von der Lebenswelt einer westlichen säkularisierten Gesellschaft fernen polnischen Erfahrungen sichtbar. Man weiß inzwischen, daß Papst Woityła die Führung des italienischen Episkopats dazu ermuntert hat, kirchliche Verbände und Vereinigungen vor allem für Aktionen mit großer Öffentlichkeitswirkung einzusetzen. Bekannt sind die Sympathien des Papstes für „Comunione e Liberazione" und für das „Opus Dei", soweit es sich dabei um Instrumente handelt, die das Wirken der Kirche in die ökonomisch-kulturellen und politischen Bereiche hinein verlängern. Die inzwischen erfolgte offizielle Anerkennung von Comunione e Liberazione durch den Papst liegt ganz auf dieser Linie.
Ein solches Modell ist sehr verschieden von jener durch Überzeugungsarbeit und Dialog bewerkstelligten „Erziehung der Gewissen", die Paul VI. mit seinem Eintreten für die „religiöse Option" gemeint hatte. Diese unterschiedliche Konzeption wurde ganz deutlich während der Referendumskampagne über das Abtreibungsstrafrecht, während der Papst in einer Weise direkt intervenierte, die, ohne daß er damit zu überzeugen vermochte, zu heftiger Polemik mit den nichtkatholischen Kräften des Landes führte.

Explosion des Spirituellen im kleinen

Doch ist das, was hier zu dem vom Episkopat eingeleiteten Reformen und zur Entwicklung der katholischen Laienbewegungen gesagt wurde, nur ein Teil der gegenwärtigen Entwicklung im italienischen Katholizismus. Dessen Stärke sind in den letzten sieben bis acht Jahren vor allem eine Reihe *neuer spiritueller Bewegungen.* Diese unterscheiden sich von den traditionellen kirchlichen „Verbänden", speziell von der Katholischen Aktion, durch einen geringeren Organisationsgrad. Sie sind weniger institutionalisiert und deswegen auch weniger abhängig von der Hierarchie. Die Priester, die in ihnen mitarbeiten, entscheiden sich dafür aus persönlichen Gründen und nicht kraft Mandats der Bischöfe, und bisher hat es seitens der Bischöfe auch keine offizielle und formelle Anerkennung gegeben. Größe, Einfluß und Reichweite dieser Bewegungen sind schwer abzuschätzen. Sie bieten ein sehr unterschiedliches Bild. Sie sind auch nach Ursprung und Verbreitung auf keinen einheitlichen Nenner zu bringen. Nicht alle haben ihre Wurzel in Italien. Sicher ist, daß sie inzwischen insgesamt mehrere 100 000 Katholiken umfassen. Die wichtigsten sind „Comunione e Liberazione (CL), die „Focolarini", die „Charismatische Bewegung", die „Neokatechumenalen", die „Cursillos". Zu nennen wären auch die verschiedenen Basisgemeinschaften, die vor allem in der Zeit um sich greifender katholischer Protestbewegungen Ende der sechziger Jahre entstanden sind. Fast alle hier genannten Bewegungen halten ihre jährlichen Kongresse ab und haben ihre eigene Zeitschrift.
„*Comunione e Liberazione*" (CL) entstand in den sechziger Jahren in Mailand. Getragen wird die Bewegung ganz überwiegend von Universitätsangehörigen und Studenten. Am meisten verbreitet ist „Comunione e Liberazione" in Mailand, in der Romagna, in Rom und auf Sizilien. Die Bewegung verfügt über einen eigenen Verlag (Jaca Book) mit starkem Engagement im kulturellen Bereich. Aus „Comunione e Liberazione" ging eine eigene politische Bewegung hervor, der sog. *Movimento popolare* (Volksbewegung), der sich zur Zeit, als *Benigno Zaccagnini* Generalsekretär der christlich-demokratischen Partei war, um die sog. „Neugründung" der DC bemühte und der bei den letzten Wahlen auch einige eigene Kandidaten auf der Liste der DC unterbrachte. Als politisches Experiment, das wegen der integralistischen Tendenzen von CL auch innerhalb der DC heftig umstritten ist, dürfte diese Bewegung ihre beste Zeit allerdings bereits hinter sich haben.

Wichtigster Grundsatz für „Comunione e Liberazione" ist, daß „Communio" als kirchliche, im Glauben gegründete Gemeinschaft auch ein bestimmtes politisches Weltbild einschließt: „Communio" wird verstanden als „Befreiung" in dem Sinn, daß der in Gemeinschaft gelebte Glaube eine Erfahrung ganzheitlicher Art vermittelt. Kirchliche Gemeinschaft wird so zur Kultur, zu gesellschaftlicher und politischer Aktion. Die Bischofskonferenz selbst hat „Comunione e Liberazione" nie offiziell anerkannt, obwohl die Bewegung sich schon seit Jahren darum bemüht hatte. Ein Grund dafür dürfte der *starke Korpsgeist* sein, der die Mitglieder an die Führer der Bewegung bindet. Stets blieb auch zweifelhaft, ob die Leute vom CL genügend Beweglichkeit für eine wirksame Zusammenarbeit mit dem Rest der Kirche, die Bischöfe eingeschlossen, aufbringen können. Aber ihr Kampfgeist – die meisten Mitglieder sind junge Leute –, ihr Engagement in den Universitäten und in verschiedenen anderen Bereichen des kulturellen Lebens, ihr öffentlichkeitsbezogenes Glaubensleben und die politische Verlängerung ihrer Tätigkeit im „Movimento popolare" gaben CL ein beträchtliches Gewicht in der öffentlichen Meinung. Sie sichern der Bewegung immer wieder Schlagzeilen, auch in der politischen Tagespresse. Allerdings handelt es sich dabei meist um Polemik mit anderen kirchlichen Bewegungen.

Die „*Focolarini*" wurden in der unmittelbaren Nachkriegszeit in Trient von *Chiara Lubich* gegründet. Sie sind inzwischen auch in Deutschland bekannt. Sie verfügen über einen Verlag (Città Nuova), sie geben eine Monatszeitschrift gleichen Titels heraus, und sie sind heute in ganz Italien verbreitet. Im Unterschied zu „Comunione e Liberazione" haben sie kein fest umschriebenes und eigenständiges politisch-gesellschaftliches Programm. Bekannt ist, daß sie anläßlich des Referendums über das Abtreibungsstrafrecht im Frühjahr 1980 sehr nachhaltig die das Referendum tragende „Bewegung für das Leben" unterstützt haben. Die Verlagstätigkeit bezieht sich vorwiegend auf religiöse Inhalte. Mit einer Reihe von Publikationen über zeitgenössisches Denken haben die „Focolarini" allerdings versucht, Zugang auch zur säkularen Gegenwarts-

kultur zu finden. Sie werden allgemein geschätzt wegen ihrer reichen Spiritualität und ihrer praktizierten Nächstenliebe. Vorgeworfen wird ihnen ein gewisser Dilettantismus im Umgang mit Kultur- und Sozialproblemen wie auch in der Einschätzung der kirchlichen Situation.
Die *„Neokatechumenalen"*, die *„Charismatische Bewegung"* und die *„Cursillos"* sind spirituelle Bewegungen im strengen Sinn. Sie sind unter sich sehr verschieden, aber alle drei sind in fast ganz Italien verbreitet. Gemeinsam sind ihnen ganz bestimmte Gebetsmethoden und asketische Übungen, aber auch ein bestimmtes Ritual, auf das sie großen Wert legen. Alle drei pflegen einen ausgeprägten Korpsgeist, der es ihnen schwermacht, mit anderen Gruppen und in den Ortskirchen zusammenzuarbeiten. Das emotional Experimentierbare hat für sie Vorrang gegenüber dem Rationalen. Bei den „Cursillos" und den „Neokatechumenalen" stellt man auch eine starke Abhängigkeit von den jeweiligen Führungspersönlichkeiten fest. Die „Cursillos" sind überdies noch weitgehend von einer vorkonziliaren und nur oberflächlich erneuerten Theologie geprägt.

Die *kirchlichen Basisgemeinschaften* (CEB) sind als Bewegung relativ neu. Sie entstanden hauptsächlich im Süden, vor allem in Sizilien. Sie wollen die kirchlichen Gemeinschaften vor Ort mit neuem Leben füllen. Sie gehen deshalb von den sozialen und religiösen Bedürfnissen in der Ortsgemeinde aus und wollen auf diese Weise mehr Sinn für die persönliche Lage des einzelnen und sein soziales Umfeld, für die örtliche Kultur und für die Entwicklung der örtlichen Sozialbeziehungen wecken. Sie veranstalten jedes Jahr einen Nationalkongreß in Catania. Ihre Monatszeitschrift heißt „Comunità". (Wer sich detaillierter über die Basisgemeinschaften informieren will, sei auf das Buch von *A. Favale,* „Movimenti ecclesiali contemporanei", Rom 1980, verwiesen.)
Eine mehr oder weniger eigenständige Bewegung neben diesen Basisgemeinschaften bilden die verschiedenen *Gruppen des „katholischen Dissenses"*, wie sie in Italien in den sechziger und siebziger Jahren entstanden sind. Sie sind einerseits ein starkes Ferment innerkirchlicher Kritik (der Fall „Isolotto" z. B. und die Gemeinschaft von Sankt Paul des ehemaligen Abtes Franzoni sind auch außerhalb Italiens bekannt), aber von ihnen gingen auch starke Impulse kirchlicher Erneuerung aus. Inzwischen hat sich das politische und kirchliche Klima, das das Entstehen von Dissensgemeinschaften begünstigte, allerdings wieder gewandelt. Im Vergleich zu der fast explosionsartigen Entwicklung der verschiedenen spirituellen Bewegungen sind die Gruppen des Dissenses wegen ihrer Sympathien zu außerparlamentarischen Bewegungen wie die Basisgemeinschaften insgesamt kirchlich kleine Minderheiten geblieben. Sie bringen auf ihren jährlichen Kongressen gegenwärtig höchstens etwa 2000 Personen zusammen.

Nicht übergangen werden dürfen hier auch *Einzelpersönlichkeiten und geistliche Zentren* mit weiter Ausstrahlung. In Spello (in der Nähe von Assisi) und in Bose (in Piemont) haben vor allem junge Menschen hilfreiche Quellen für einen persönlich gelebten Glauben gefunden. Spello, geleitet von dem bekannten geistlichen Laienschriftsteller und einstigen Exponenten der aktionistischen und politisierten Katholischen Aktion der fünfziger Jahre, *Carlo Carretto,* ist geprägt von der Spiritualität Charles de Foucaulds. Bose bemüht sich vor allem um eine „geistliche Lektüre" der Heiligen Schrift in einem klösterlichen und zugleich ökumenisch offenen Klima. Die beiden Zentren haben es stets abgelehnt, Bewegungen mit einer Organisation und eigenen Publikationsorganen zu werden. Sie wollen ausschließlich ein Angebot sein, das aus dem Ort heraus lebt. Zehntausende von Jugendlichen gehen jedes Jahr durch diese Zentren.
Will man alle diese Bewegungen in der letzten Zeit geschichtlich und aktuell richtig würdigen, dann darf man nicht übersehen, daß solche spirituellen Bewegungen *stets der besondere Reichtum des italienischen Katholizismus* waren. Ihre Tradition reicht von den „Dritten Orden" der Franziskaner und Dominikaner über Laiengruppen stark lokaler Prägung (Assisi, La Verno, Greccio, Siena, Camaldoli), die sich in einem Konvent oder um eine Pfarrei gruppieren, die marianischen Bewegungen, die, getragen von einzelnen Orden oder Kongregationen, die „Botschaft" der Wallfahrtsorte von nationalem Rang (Loreto, Pompei, La Guardia in Ligurien, Oropa in Piemont, Monteberico in Venezien, San Luca in der Emilia, Montenero in der Toscana) ins Volk hinein „verlängern", bis hin zu lokalen, meist ebenso vielfältigen wie unbekannten Traditionen, die selbst den italienischen Kenner von Frömmigkeitsformen überraschen.

Anläufe zu besserer theologischer Ausbildung

Auf ihrer 18. Vollversammlung hat die Italienische Bischofskonferenz vom 18. bis 22. Mai vorigen Jahres unter dem Titel „Comunione e comunità" ein *Pastoralprogramm für die achtziger Jahre* verabschiedet. Die Ortskirchen und alle hier genannten Bewegungen sollten damit eingeladen werden, über die Notwendigkeit nachzudenken, „gemeinsam ein Wort des Glaubens und der Liebe zu sagen", damit der in ihnen vorhandene Reichtum nicht aus Mangel an Zusammenarbeit, aus Individualismus oder gar an innerkirchlicher Polemik verlorengeht. Zum Abschluß der Vollversammlung wurde als ein Leitfaden zur Selbstprüfung eine *Pastoralnote „Kirchlichkeitskriterien der Gruppen"* verabschiedet. Darin wurden sowohl „Unterscheidungskriterien" wie auch „Anerkennungskriterien" als Voraussetzung für eine amtliche Billigung durch die Kirche angeführt. Das Dokument war bereits seit Jahren in Vorbereitung und ist eine erste allgemeine Antwort auf die Bitte nach formeller Anerkennung, um die sich nicht allein „Comunione e Liberazione" bemüht (vgl. den Wortlaut der „Note" in: „Il Regno-documenti" Nr. 11, 1981, S. 334–339). Das Dokument markiert einen wichtigen Punkt beim Versuch, die neu zugewachsenen Kräfte zu sammeln, ohne die Individualität und Antriebskraft der einzelnen Bewegungen abzutöten.

Das größer gewordene Eigengewicht der Laien, wie es auf dem Nationalkongreß „Evangelisierung und menschliche Förderung" zum Ausdruck kam, die explosionsartige Verbreitung von geistlichen Bewegungen und selbst die Wende bei der Katholischen Aktion wären kaum erklärbar, wenn es in Italien nicht zugleich einen *starken Wandel in der Theologie* gegeben hätte (vgl. HK, Juli 1980, 356ff.). Man kann diesen Wandel mit einem Wort kennzeichnen: von den Übersetzungen zur theologischen Eigenproduktion.

Zwischen 1965 und 1975 bestanden über 50 Prozent aller religiös-theologischen Publikationen in Italien aus Übersetzungen. Die Schriften namhafter Theologen und fast alle theologischen Sammelwerke aus Frankreich, aus Deutschland, aus dem angelsächsischen Raum und später auch aus Spanien wurden in Italien auf den Markt gebracht. Innerhalb eines Jahrzehnts sind aber aus den *Übersetzern*, meist junge, an den römischen oder ausländischen Universitäten ausgebildete Theologen, *Autoren* geworden. Inzwischen gibt es sowohl in biblischer Theologie wie in den Bereichen Moraltheologie und Dogmatik zahlreiche eigene Titel. Dabei waren die theologischen Vereinigungen, die älteste von ihnen, die Vereinigung der Bibelwissenschaftler, besteht seit 1948, eine der größten Hilfen für den neuen Start (vgl. HK, Juli 1980, 359).
Ein deutlicher Ausdruck der Veränderungen im Theologischen sind die lange Zeit undenkbaren, inzwischen aber schon recht zahlreich gewordenen *theologischen Schulen für Laien.* Fast jede größere Diözese verfügt inzwischen über eine solche für Laien gedachte Ausbildungsstätte. Sie bilden vor allem Katecheten aus und helfen, das nötige Personal für die Pfarr- und spezialisierte Seelsorge bereitzustellen.

In dem bekannten Interview von Kardinal *Michele Pellegrino* mit der Zeitschrift „Il Regno" (vgl. HK, Juli 1981, 338–342) hat der frühere Erzbischof von Turin und international angesehene Professor für altchristliche Geschichte darüber geklagt, die Bischöfe würden den Theologen zu sehr mißtrauen. Dies ist in der Tat ein besonders schmerzliches Problem der italienischen Theologie: Die Theologen leisten gegenwärtig auf allen Ebenen und in allen Bereichen (in der Forschung, in der publizistischen Verbreitung und für die Pastoral) eigenständige Arbeit. Aber sie werden von den Bischöfen kaum anerkannt, eher beargwöhnt und auf jeden Fall nicht ermutigt. Der italienische Episkopat zeichnet sich unter allen europäischen Episkopaten durch eine besonders hohe Zahl öffentlicher Stellungnahmen aus. Aber darunter befinden sich die wenigsten Papiere mit einem klaren intellektuellen Profil. An sich möchte man meinen, Theologen seien gerade bei der Abfassung solcher Dokumente die privilegierten Bezugspersonen der Bischöfe. In Wirklichkeit werden die Theologen in Italien im Rumpf der Kirche mehr geschätzt als vom Kopf. Diese Situation ist um so unverständlicher, als es unter den italienischen Theologen kaum Fälle von Lehrabweichungen gibt. Die Angst vor den Theologen ist also mehr psychologisch als real begründet.

Caritativer Einsatz

Dem Bild der Kirche Italiens während der letzten Jahre fehlte ein entscheidendes Element, wollte man nicht auch die *Reorganisation der Caritas* darin einbeziehen. Auch der Bereich Caritas wurde früher vom Vatikan beherrscht durch die sog. Pontificia Opera di Assistenza (POA), eine zentrale Organisation, die in Notstandsfällen von oben her eingriff. Erst 1972 gab die Bischofskonferenz der Caritas eine eigenständige nationale Struktur: Die POA verwandelte sich in die *„Italienische Caritas".*

Von einer sehr sachkundigen Equipe geführt, hat sie rasch die Stellen und Bereiche geortet, wo Hilfe gegenwärtig am notwendigsten ist. Sie hat vor allem die „neuen Armen" entdeckt: die Auswanderer, die Drogenabhängigen, die vereinsamten Alten, die Strafgefangenen und Strafentlassenen. Sie hat die religiösen Orden und Kongregationen sehr bald veranlaßt, die Wirksamkeit ihrer caritativen Werke zu püfen und zugleich eine erste Gesamtübersicht aller kirchlicher Tätigkeiten zugunsten Benachteiligter erstellt. Die Caritas bemüht sich auch um die Erfassung aller Gruppen freiwilliger Helfer, um diese besser zu koordinieren. Zugleich werden gegenwärtig mehr Möglichkeiten für Zivildienstleistende, Wehrdienstverweigerer in caritativen Einrichtungen der Kirche geschaffen. Tausende von jungen Menschen finden in der Caritas ein Betätigungsfeld für ihre Begeisterungsfähigkeit, ihre Ideale und ihren sozialen Einsatz für den Nächsten.

In den letzten Jahren haben verschiedene Naturkatastrophen der Caritas viel an Einsatz abverlangt: vor allem die Erdbeben zuerst in Friaul und dann im Süden. Hier hat die Caritas nicht nur unmittelbar geholfen, sondern bei der Wiederaufbauarbeit *entscheidende Akzente* gesetzt. Ihre Grundkonzeption: zuerst die Menschen aufrichten und Gemeinschaftsstrukturen schaffen und dann erst die kirchlichen Einrichtungen. Die Spendenaufkommen von mehreren Millionen DM wurden nach den ersten Notstandsmaßnahmen für den Aufbau von „Gemeinschaftszentren" verwendet. Es handelte sich dabei um Mehrzweckbauten in Fertigbauweise mit einem Saal und mehreren kleineren Veranstaltungsräumen. Der Saal steht abends und sonntags für den Gottesdienst zur Verfügung. In der übrigen Zeit dient er als Begegnungsstätte für die alten Menschen, die auf diese Weise ihre durch Ruin und Tod zerstörte Umwelt wiederaufbauen bzw. wiederfinden können. In den Gemeinschaftszentren der kleinen Orte finden aber auch die bürgerlichen Versammlungen von öffentlichem Interesse statt. Zu diesen Zentren gehören jeweils ein Büro des Sozialassistenten, das Pfarrbüro und ein ärztliches Ambulatorium. Die Erfahrungen in Friaul, die vom dortigen Bischof, *Alfredo Battisti* (Udine), einer innerhalb des italienischen Episkopats außergewöhnlichen Persönlichkeit, nachdrücklich unterstützt wurden, haben gezeigt, daß es mit Hilfe solcher Gemeinschaftszentren möglich ist, auch dem Glaubensleben vor Ort einen wirksamen sozialen Ausdruck zu geben. In den Dörfern aus Fertigbauten sind wirkliche christliche Ge-

meinschaften entstanden. Im Süden reiben sich ähnliche Initiativen an dem bei Südländern stärkeren Individualismus. Die Caritas versucht aber auch dort, in der gleichen Richtung zu wirken.

Der Niedergang öffentlicher Moral

Zusammenfassend müssen zwei Punkte angesprochen werden, die Anlaß zu besonderer Sorge sind. Der erste betrifft die *„moralische Frage"*. Das Land wird heimgesucht von einer nie endenden Kette von Skandalen. Mehr oder weniger sind alle Bereiche des staatlichen Lebens davon betroffen: die Parteien (die DC in erster Linie), die Armee, die Gerichtsbarkeit, die Banken und die Industrieunternehmen. Die politische Führungsschicht der christlichen Demokraten lebt eine moralische Entmutigung vor, die die einfachen Mitglieder an der Basis der Partei ungemein verunsichert. Auf diese Situation, die sich nun schon seit Jahren hinzieht und die sicher auch ein Grund für das *Anwachsen des Terrorismus* ist, hat die Kirche des Landes nie mit Autorität einzuwirken oder auch nur ein christlich und biblisch begründet klares Wort zu sagen vermocht. Zu den moralisch brisanten, die öffentliche Meinung besonders beschäftigenden Themen gehören die Herstellung und der Verkauf von Waffen (Italien steht unter den „Waffenhändlern" an fünfter Stelle); die Situation der Strafgefangenen", die Wanderungsbewegung, sowohl die Süd-Nord-Wanderung wie die ins Ausland, aber auch die Einwanderung aus nordafrikanischen Staaten, aus Äthiopien und selbst aus den Philippinen (es soll inzwischen insgesamt nicht weniger als 700 000 Einwanderer nach Italien geben); die immer stärker spürbare Beschäftigungskrise; der Jugendprotest und sein ideologisch-anthropologischer Hintergrund; ein rein konsumptiver Individualismus, der sich allen Solidarwerten und der einfachsten christlichen wie menschlichen Mitverantwortung verschließt; der Zerfall öffentlicher Ehrenhaftigkeit und schließlich der weitere Schwund an Sinn für staatliches Handeln, wohl das eigentliche Erbübel in der Kultur und Lebensweise der Italiener. In all diesen Fragen führt die Kirche nicht, sondern hält sich zurück und schweigt. Es wird sehr schwer sein, ein so sehr ausgelaugtes und zerschlissenes Geflecht staatlichen Lebens wieder gesund zu bekommen.

Teil dieses besorgniserregenden Panoramas ist die *Krise der DC*. Diese geht so tief, daß es ihr 1981 zum erstenmal seit 35 Jahren unmöglich geworden ist, selbst die Regierung zu bilden. In einem Interview mit „Il Regno" gleich nach der Niederlage beim Referendum über das neue Abtreibungsstrafrecht (19. Mai 1981) hat der schon einmal zitierte *Pietro Scoppola*, profilierter Vertreter einer Gruppe von Intellektuellen, die sich seit Jahren um eine grundlegende Erneuerung der DC schlagen, zum erstenmal öffentlich von der *Möglichkeit einer Spaltung der Partei* gesprochen, um so zu verhindern, daß auch die noch letzten vorhandenen gesunden Kräfte kaputtgemacht würden. Scoppola wörtlich: „Ich glaube, daß man nun nicht einmal mehr die Hypothese ... ausschließen kann, daß eine Erneuerung der Partei sich nur über einen traumatischen Prozeß, eine Krise ihrer Einheit, noch bewerkstelligen läßt" („Il Regno", 15. 6. 81, S. 251). Scoppola ist dafür bekannt, daß er selbst in deren finstersten Zeiten zur Partei gestanden hat. Außerdem ist er ein sehr zurückhaltender Mann. Wenn jemand wie er solche Folgerungen zieht, dann weiß man, daß die Situation im Grunde unhaltbar geworden ist.

Zwei Ereignisse – das eine kirchlich, das andere politisch – haben dieses sehr entmutigende Bild allerdings etwas aufgehellt.

1. Die Bischofskonferenz veröffentlichte im Oktober 1981 einen ungewöhnlich luziden Text *„Die Kirche Italiens und die Aussichten des Landes"* (vgl. Regno-documents 21, 1981, S. 642 ff.). Die Überzeugung, zur speziellen gesellschaftlichen Lage des Landes Stellung nehmen zu müssen, war schon auf der Vollversammlung 1980 gereift, man wollte die Durchführung damals aber auf 1981 verschieben. Im Mai vergangenen Jahres wurden drei Bischöfe mit der Abfassung eines Entwurfs beauftragt. Nach einer Reihe von Versuchen kam es zu dem auf der Vollversammlung 1981 verabschiedeten Text. Die *Kernaussage* dieser programmatischen Stellungnahme bildet die Erkenntnis, daß das eigentliche Problem in Italien von heute, die Teilnahmslosigkeit der Bevölkerung, die Flucht aus der Öffentlichkeit in die privaten Interessen, die Resignation ist. Die Kirche möchte auf diese Situation mit dem antworten, was gesellschaftlich gesehen am spezifischsten christlich ist: mit einer Erneuerung der ethischen Grundlagen im vorpolitischen Raum. Die Kirche will in diesem Sinne vor allem erzieherisch wirken und primär die Gewissen kräftigen und nicht nur auf die Strukturen des bürgerlichen Lebens Einfluß nehmen.

2. Das neue politische, jahrzehntelang herrschenden Tendenzen entgegenwirkende Ereignis war die *„Nationale Versammlung" der DC* vom 25. bis 30. November 1981 in Rom. Die Initiative dazu war von verschiedenen Gruppen innerhalb und außerhalb der DC ausgegangen, von Leuten, die von der Notwendigkeit einer grundlegenden Erneuerung und des Wechsels auch im Führungspersonal der Partei überzeugt sind. Der ursprüngliche Vorschlag, eine Art Neugründung der Partei vorzunehmen, wurde zwar von den Notabeln der Partei auf den Status einer Konsultativberatung zurückgeschraubt. Dennoch hatten die „Externen" (Vertreter der Kultur und des Katholizismus, die nicht Mitglieder der Partei, aber Träger von Ideen und Programmen sind) entscheidenden Anteil an den Beratungen. Sie waren zwar nach dem Kongreß teilweise enttäuscht, weil ihre Vorschläge nicht durchwegs den erwarteten Widerhall gefunden haben. Aber der in diesem Frühjahr stattfindende Nationalkongreß der DC wird sich zu verschiedenen Vorschlägen, auch zu statuarischen Veränderungen erklären müssen. Auch unabhängig vom Ergebnis des nächsten Parteikongresses ist klar, daß die Versammlung vom November 1981 den Tiefpunkt der Krise überwunden und die Mindestvoraus-

setzungen für die Rückgewinnung der politischen Initiative geschaffen hat. Der Parteiapparat muß nun Farbe bekennen, ob er die politische Sitten, die zur totalen Entmutigung geführt haben, hinter sich lassen will und zu einem neuen Aufbruch bereit ist.

Katholizismus: eine Minderheit

Der zweite Punkt, der Anlaß zu besonderer Sorge gibt, betrifft den *veränderten gesellschaftlichen Status der Kirche.* Beim Referendum über das Abtreibungsstrafrecht erreichte der katholische Vorschlag, den die DC eher lau unterstützte, bloß 33 Prozent der abgegebenen Stimmen bzw. 23,6 Prozent der Stimmberechtigten. Nur in einer einzigen Region, in Trentino/Südtirol, gab es eine knappe Mehrheit für den Antrag. Nach allgemeiner Meinung war der Ausgang des Referendums ein so einschneidender Vorgang, daß der 19. Mai 1981 ein *Schlüsselerlebnis* in der sozialen und religiösen Geschichte des Landes darstellt. Einig ist man sich vor allem darüber, daß diese zweite Niederlage, nach dem für die Kirche negativen Ausgang des Referendums über die Ehescheidung 1974, endgültig das Ende Italiens als einer vom Christentum geprägten Gesellschaft darstellt. Das Ende christlicher Vorherrschaft („la fine del regime di cristianità") sei gekommen. Von jetzt an müsse die Kirche davon ausgehen, auch in Italien eine *Minderheit* zu sein. Auch das „katholische Italien" sei zu einem Land geworden, wo sich verschiedene und gegensätzliche ethische Vorstellungen und Lebensformen überkreuzen. Der organisatorische Apparat, auf dem die Kirche Italiens bis zum Ende der siebziger Jahre ihre Seelsorge stützte, war noch das logische und insofern wirksame Produkt einer das Leben des Landes mehr oder weniger bestimmenden katholischen Christlichkeit, einer Kirche, die noch auf ganz natürliche Weise den Lebenssinn der Bevölkerung widerzuspiegeln schien. Dieser Apparat entspricht aber nicht mehr den Bedürfnissen einer Minderheit innerhalb einer geistig heterogen gewordenen Gesamtbevölkerung, die keineswegs mehr von selbst anerkennt, was die Kirche darstellt.
Zum Glück hat das neu einsetzende Bemühen um eine orts- und volksnahe Evangelisierung während der siebziger Jahre verhindert, daß die Kirche ihre Möglichkeiten, auf die Gewissen der einzelnen und auf die gesellschaftlichen Verhaltensweisen einzuwirken, im Niedergang einer geschlossenen Christenheit völlig verloren hat. Zugleich wurde damit ein neuer Weg in die Zukunft geöffnet. So manche auch in diesem Artikel dargestellten neuen Fermente lassen einiges hoffen. Damit ist keineswegs gesagt, der Übergang, politisch und kirchlich, in einer Minderheitensituation gestalte sich für den italienischen Katholizismus einfach und schmerzlos. Aber es war nicht Aufgabe dieses Berichts, die Probleme vorwegzunehmen, die uns in den nächsten Jahren Mühe machen werden.

Alfio Filippi

Kurzinformationen

Bei einer Audienz für die fünf tschechoslowakischen Bischöfe anläßlich ihres Ad-limina-Besuchs am 11. März äußerte sich Johannes Paul II. zur Situation der Kirche in der ČSSR. In seiner Ansprache (Osservatore Romano, 12. 3. 1982) nannte der Papst als *positive Aspekte* des religiösen Lebens in den tschechoslowakischen Diözesen die Intensität des geistlichen Lebens in vielen christlichen Familien, eine Zunahme des Gottesdienstbesuchs und ein Wiedererwachen des religiösen Interesses bei Jugendlichen, die eine Antwort auf die Frage nach dem Sinn des Lebens suchten. Ebenso lobte er die Marienverehrung in der ČSSR, wie sie sich am zahlreichen Besuch von Wallfahrtsorten zeige. Den weitaus größeren Teil seiner Ansprache widmete Johannes Paul II. den *Schwierigkeiten für das kirchliche Leben.* Daß der größere Teil der tschechoslowakischen Diözesen noch immer unbesetzt sei, erfülle ihn mit tiefem Schmerz: „Wenn ich sehe, daß ihr nur zu fünft seid, muß ich mich fragen: ‚Wann wird endlich der Augenblick kommen, in dem die Bischöfe aller tschechoslowakischen Diözesen hier anwesend sein können'". Er werde wie schon seine Vorgänger alles tun, damit alle Diözesen würdige Bischöfe haben könnten. Der Papst beklagte die zu geringe Zahl der Priester, die für die angemessene seelsorgliche Betreuung der Gläubigen nicht ausreiche. In einem Brief vom vergangenen Dezember an die tschechoslowakischen Bischöfe habe er darauf hingewiesen, daß es Pflicht der Bischöfe sei, dafür zu sorgen, „daß die Priesteramtskandidaten in den Seminaren eine angemessene geistliche, theologische und pastorale Vorbereitung erhalten". Daß die Zahl der Seminaristen nicht ausreiche, liege nicht am Mangel an Berufungen, sondern beruhe auf Umständen, auf die die Bischöfe keinen Einfluß hätten. Als weiteres wichtiges Problem nannte Johannes Paul II. die Katechese bei Jugendlichen und Familien. Er kenne die Bedingungen, unter denen die Bischöfe der ČSSR ihrer Pflicht nachkommen müßten, den Jugendlichen in ihrem Vaterland eine angemessene religiöse Erziehung zu sichern. Die Bemühungen der Kirche um die Katechese brauche den Beitrag der Familien. Deshalb müsse man jede Anstrengung unternehmen, um die natürliche und religiöse Festigkeit der Familie zu erhalten. Der Papst sprach auch von den Ordensleuten in der ČSSR: „Ich kenne ihre Lebensbedingungen und das Leiden ihres Geistes."

In scharfer Form hat die Synode der rumänisch-orthodoxen Kirche auf Forderungen des Vatikans nach Wiederzulassung der rumänisch-katholischen Kirche reagiert. Konkreter Anlaß für die Stellungnahme der orthodoxen Synode waren das Eintreten des Vertreters des Heiligen Stuhls bei der KSZE-Nachfolgekonferenz in Madrid für die Wiederzulassung der 1948 zwangsweise in die rumänisch-orthodoxe Kirche eingegliederten unierten Kirche in

Rumänien sowie eine Ansprache des Papstes anläßlich der Bischofsweihe für den neuen Sekretär der Heiligsprechungskongregation, den Rumänen *Traian Crisan*. Bei einer Audienz für eine Gruppe unierter Rumänen nach der Bischofweihe am 6. Januar hatte Johannes Paul II. auf den großen Beitrag der unierten Kirche für die geistige und kulturelle Entwicklung Rumäniens hingewiesen und ausgeführt: „Der Apostolische Stuhl hört nicht auf zu hoffen und sich darum zu bemühen, daß sie anerkannt und ruhig leben kann, wie es ihr ureigenstes Recht ist und wie es sich auch aus den Prinzipien der Religionsfreiheit ergibt, die in den modernen Verfassungen garantiert und durch internationale Dokumente bekräftigt werden." Es sei für ihn tröstlich, so der Papst, Informationen über die ungebrochene Treue der rumänischen Katholiken zum Apostolischen Stuhl zu erhalten. Die rumänisch-orthodoxe Synode beauftragte nun ihr Oberhaupt, Patriarch *Justin*, in einem Schreiben an den Papst gegen diese Einmischung des Vatikans zu protestieren, die gegen den Geist der Ökumene gerichtet sei. Patriarch Justin selber nahm kürzlich in einem Interview mit „Le Figaro" gegen die Forderung Johannes Pauls II. nach einer Wiederzulassung der unierten Kirche in Rumänien Stellung. Diese Kirche existiere nicht mehr. Die Weihe des unierten Rumänen Traian Crisan zum Bischof könne in Siebenbürgen neue religiöse Zerwürfnisse hervorrufen. Dieses Verhalten des Papstes könne, so der rumänische Patriarch, alles in Frage stellen, wofür sich die rumänisch-orthodoxe Kirche mit ihren ökumenischen Bestrebungen im katholisch-orthodoxen Dialog eingesetzt habe.

Auf ihrer Frühjahrssitzung vom 1. bis 3. März stellte die Schweizer Bischofskonferenz ihr neues Pastoralschreiben über „Buße und Bußsakrament" vor, das sich namentlich mit der Einzelbeichte befaßt. Mit dem Schreiben knüpfen die Schweizer Bischöfe an ihr erstes Schreiben über Buße und Beichte (1970) sowie an ihre Weisungen über die Buße (1974), die die Bußfeier mit gemeinsamem Bekenntnis und sakramentaler Generalabsolution eingeführt hatten, an. Seither hätten die *Bußfeiern* in vielen Pfarreien Eingang gefunden. Sie entsprächen einem echten Bedürfnis, doch dürfe die Sorge für die Einzelbeichte als „Hochform der Buße" nicht vernachlässigt werden. Zudem dürfe nicht vergessen werden, „daß die Bußfeiern besonders jene Generation angesprochen haben, welche ein Unbehagen gegenüber der alten Beichtpraxis verspürte, sich aber der Notwendigkeit der Buße bewußt war. Wir müssen uns daher ernsthaft fragen, ob auch die junge Generation den Zugang zu den Bußfeiern finden wird". Viele Jugendliche hätten kaum noch Erfahrung mit der *Einzelbeichte*, und in den meisten Pfarreien werde nur noch von wenigen Gläubigen regelmäßig gebeichtet. Die bislang gut besuchten Bußfeiern hätten „offenbar gemacht, wie tief die Krise der Einzelbeichte ist". Die Gründe für diese Krise sieht das Schreiben in einer Beichtpraxis, die die Beichte zu einer Überforderung und Last werden lassen konnte, aber auch in einer zunehmenden Entkirchlichung und Entchristlichung, die bald auch die Bußfeiern beeinträchtigen könnten, „wenn sie es nicht da und dort schon tun". Einzelbeichte und Bußfeiern werden einander nicht entgegengesetzt, sondern sollen sich ergänzen: „In den Bußfeiern kommt in besonderer Weise der Gemeinschaftscharakter der Buße zum Ausdruck; in ihnen ist wieder etwas lebendig geworden von der Öffentlichkeit der Buße ... In der Einzelbeichte steht der persönliche Aspekt im Vordergrund. Sie fordert den einzelnen insofern stärker heraus, als er sich selber und seine Schuld zur Sprache bringen muß." – Auf der gleichen Sitzung beriet die Bischofskonferenz auch über pastorale „Richtlinien christlicher Gewissensbildung."

Aus den Präsidentschaftswahlen in Guatemala am 7. März ist erwartungsgemäß der Regierungskandidat und frühere Verteidigungsminister Anibal Guevara Arce als Sieger hervorgegangen. Nach offiziellen Angaben erhielt er 379 051 von gut 1 Million abgegebenen Stimmen, das sind rund 35 Prozent. Die unterlegenen Kandidaten *Mario Sandoval Alarcón* von der rechtsgerichteten nationalen Befreiungsbewegung (MLN) und der Christdemokrat *Alejandro Maldonado* von der Oppositionsunion erzielten nach diesen Angaben 275 487 bzw. 221 810 Stimmen. Wie bei früheren Wahlen soll es auch diesmal zu Wahlfälschungen in beträchtlichem Umfang gekommen sein. Die Oppositionsparteien forderten daher eine Annulierung der Wahl, die in den Städten unter umfangreichen Sicherheitsvorkehrungen durchgeführt worden war. Die Bevölkerung des auf einen Bürgerkrieg zusteuernden Landes lebt seit zwei Jahren unter einem Terror rechter und linker Provenienz. Militär und paramilitärische Kommandos gehen mit brutaler Gewalt auch gegen Priester und kirchliche Mitarbeiter vor. In einem vor den Wahlen veröffentlichten *Hirtenbrief* kennzeichnen die guatemaltekischen Bischöfe die Lage in ihrem Land als einen „Alptraum von Tod und Zerstörung", sprachen jedoch nicht die von vielen erhoffte Verurteilung des Regimes und seiner extremistischen Stützen aus. Papst *Johannes Paul II.* hatte sich am Wahltag an die Bevölkerung des „gequälten Landes" gewandt und für einen stabilen und sicheren Frieden in Freiheit und Gerechtigkeit in Guatemala gebetet. Auch die deutschen Bischöfe machten nach ihrer Frühjahrsvollversammlung in einer Erklärung zu Mittelamerika auf die bedrückende Lage von Volk und Kirche aufmerksam. Ende Februar verfügte die guatemaltekische Regierung Einreisebeschränkungen für ausländische Priester. Das Innenministerium begründete die Maßnahme damit, daß mehrere ausländische Geistliche mit der extremen Linken in Verbindung stünden. Der Paderborner Erzbischof *Johannes Joachim Degenhardt* und seinem Generalvikar *Bruno Kresing* war Mitte Februar die Einreise nach Guatemala verweigert worden.

In New Delhi trafen sich vom 22. bis 25. Februar die Vertreter von 41 afrikanischen, asiatischen und lateinamerikanischen Staaten sowie Delegationen aus China, Jugoslawien und Rumänien zu einer „Süd-Süd-Konferenz". Die auf Initiative Indiens veranstaltete Konsultation war als Reaktion auf den Stillstand im sogenannten „Nord-Süd-Dialog" gedacht und markierte zugleich den Willen der Dritten Welt, selbst die Initiative zu ergreifen. Die im Rahmen der UNO durchgeführten Bemühungen um die Aufnahme umfassender Verhandlungen zwischen Industrie- und Entwicklungsländern stagnieren seit der „Nord-Süd-Gipfelkonferenz" von Cancun (Mexiko) vom Oktober 1981; globale Gespräche, wie sie in Cancun angeregt worden waren, wurden bisher nicht aufgenommen. Die Konferenz in New Delhi stand im Zeichen von zwei zentralen Themen: zum einen ging es um die Vertiefung der Zusammenarbeit zwischen den Entwicklungsländern. Zum zweiten berieten die Teilnehmer über den Stand der „Nord-Süd-Gespräche" sowie über eine gemeinsame Strategie im Verhandlungsprozeß (vgl. Le Monde, 23. 2. 82). Dabei verfolgt die Süd-Süd-Zusammenarbeit mehrere Ziele. Sie will dazu beitragen, durch gegenseitigen Handelsaustausch und durch wissenschaftlich-technische Zusammenarbeit die eigenen Möglichkeiten besser zu nutzen und dadurch die Abhängigkeiten von den Industrieländern zu verringern. Gleichzeitig soll sie durch gemeinsames Handeln eine stärkere Gegenmacht gegenüber den Industrieländern auf den Weltmärkten bilden und dadurch die eigene Position verbessern. Davon erhofft man sich u. a. eine Motivierung zu echter Verhandlungsbereitschaft auf seiten der Industrieländer. Sechs Schwerpunkte wurden in New Delhi als we-

sentliche Ziele bestätigt: der Aufbau eines Allgemeinen Handelspräferenzsystems für den Warenaustausch zwischen Entwicklungsländern; die Kooperation zwischen den staatlichen Handelsorganisationen sowie die Förderung von multinationalen Marketing-Unternehmen; die finanzpolitische Zusammenarbeit zwischen den Entwicklungsländern; die Förderung von multinationalen Produktionsgesellschaften; die Verstärkung der subregionalen, regionalen und interregionalen Wirtschaftsintegration und -kooperation sowie spezielle Maßnahmen für besonders benachteiligte Länder. Die Süd-Süd-Zusammenarbeit versteht sich dabei nicht als Widerspruch zum Nord-Süd-Dialog, sondern als Voraussetzung für eine fruchtbare Nord-Süd-Zusammenarbeit.

Bücher

JAMES BARR, **Fundamentalismus.** Chr. Kaiser Verlag, München 1981. 313 S. 36,– DM.

Der englische Exeget James Barr schildert in seinem Buch (das englische Original erschien 1977) weder die Geschichte der verschiedenen fundamentalistischen Strömungen als Strang der neueren Kirchen- und Theologiegeschichte, noch gibt er einen Überblick über fundamentalistische Bewegungen und Tendenzen heute mit ihrem konfessionellen und gesellschaftlichen Kontext. Ihm geht es im Ansatz und bei dessen Durchführung um Fundamentalismus als Denkform, wobei er sich in deren Analyse ausschließlich auf Material aus dem angelsächsischen Bereich stützt, dem der Begriff „Fundamentalism" ja auch entstammt. Diese Beschränkung hat ihre Probleme, andererseits macht sie das Buch auch für den deutschen Leser erst eigentlich interessant. Barr skizziert religiöse Grundlagen des Fundamentalismus und widmet sich mit besonderer Ausführlichkeit dem Umgang mit der Bibel, wie er für fundamentalistische Positionen charakteristisch ist. Nicht ohne Ironie weist er überzeugend nach, daß das Beharren fundamentalistischer Bibelauslegung auf Irrtumslosigkeit und buchstäblicher Geltung der Bibel zu Inkonsequenzen gegenüber den Texten führt und nicht ohne eklatante Ungereimtheiten durchgehalten werden kann. Gleichzeitig ist dieses Kapitel auch ein Plädoyer für die Grundprinzipien historisch-kritischen Umgangs mit der Bibel. Aufschlußreich sind auch die Beobachtungen zum Verhältnis des Fundamentalismus zur modernen Gesellschaft einerseits und zur wissenschaftlichen Theologie andererseits. Barr weist mit Recht darauf hin, daß sich eine fundamentalistische Auslegung des christlichen Glaubens unter bestimmten Voraussetzungen mit Wissenschaft und säkularisierter Gesellschaft zusammenbestehen kann und zeigt, daß der Fundamentalismus mit seinen spezifischen Zügen erst als Reaktion auf die neuzeitliche Entwicklung von Christentum und Gesellschaft entstehen konnte. Fundamentalismus, so das zusammenfassende Urteil, sei eine „äußerst geschlossene Ideologie" (S. 282). Mit Recht macht der Bonner evangelische Systematiker *Gerhard Sauter* in seiner Einleitung zur deutschen Ausgabe deutlich, daß sich die Situation des deutschen Protestantismus aufgrund der geschichtlichen Entwicklung zum Teil anders darstellt als im angelsächsischen Raum. Barrs Buch ist dennoch vor allem deswegen nützlich, weil es in einer sehr direkten Art auf Inkonsequenzen, Fehlschlüsse und Ungereimtheiten aufmerksam macht, die nicht nur den eigentlichen evangelikal-konservativen Fundamentalismus prägen, sondern – teilweise in abgeschwächter Form – auch an anderen Stellen auftauchen, wo man der neuzeitlichen Geschichte des Christentums zugunsten einer falsch verstandenen Sicherheit auszuweichen versucht. Die fundamentalistische Versuchung dürfte in nächster Zeit erhöhte Aufmerksamkeit in und außerhalb der Kirche verlangen. *U. R.*

HEINZ HENGST, **Kinder und Massenmedien.** Denkanstöße für die Praxis. Verlag Quelle und Meyer, Heidelberg 1981. 103 S. 16,80 DM.

Wie keiner Generation der Vergangenheit ist die Welt der Medien den Kindern heute vertraut. Im Gegensatz zu den Älteren haben sie keine Erinnerung an eine Zeit, in der es Medien nicht gab, in der sie nicht ständig und vielfältig verfügbar waren. Nicht zuletzt wegen der großen Bedeutung, die den Massenmedien in ihrem Leben zukommt und wegen der Selbstverständlichkeit, mit der sie diese handhaben, verkörpern sie einen neuen Typ von Generation. Aber noch sind die kommunikativen Bedürfnisse, die Kinder im Umgang mit Massenmedien zu befriedigen suchen und der tatsächliche Gebrauch, den sie von den Angeboten machen, vergleichsweise gering erforscht. Heinz Hengst, Soziologe an der Bremer Hochschule für Sozialpädagogik und Sozialökonomie, versucht in dem vorliegenden Band aufzuzeigen, „auf welche kommunikativen Bedürfnisse ein differenziertes Medienverbundsystem bei den Kindern trifft, wie es an der Organisation der Wahrnehmung und der Strukturierung der Aneignungsprozesse mitwirkt und zur Aushöhlung des Status Kindheit beiträgt". Dabei geht der Autor von der Feststellung aus, daß die „Stilisierung der Massenmedien zu Sündenböcken" für alle möglichen, zum Teil eben nur vermuteten Verfallserscheinungen in den Sozialbeziehungen und in der Gesellschaft in zweifacher Weise problematisch sei. Einerseits lenke sie von den gesellschaftlichen Veränderungen ab, die dazu beigetragen haben, daß den Massenmedien gegenwärtig eine immense Bedeutung zukomme. Zum anderen verstelle sie den Blick dafür, was die Medien in der Auseinandersetzung mit der Realität leisten, auf welche Bedürfnisse sie antworten und welcher Stellenwert ihnen im gesamten Aktivitätenverbund der Individuen beizumessen sei. Ausgedehnte Massenkommunikation, so der Autor, bereite vielen Erwachsenen ein schlechtes Gewissen, und dieses schlage „besonders laut, wenn es um das Medienverhalten der Kinder geht". Hengst konstatiert verschiedene kommunikative Bedürfnisse, deren Befriedigung in hochindustrialisierten, komplexen und parzellierten Gesellschaften zunehmend mehr in der Medienkommunikation gesucht wird: die „Steigerung des Lebensgefühls und des sinnlichen Erlebens", das Erleben von „Sicherheit, Vertrautheit und Wiederholung" und die „Überwindung von Isolation und Herstellung von sozialem Kontakt". Anhand von zahlreichen Beobachtungen aus der praktischen Arbeit mit Kindern – insbesondere aus dem außerschulischen Bereich – kommt er zu der These, daß Kinder heute „nicht einfach kulturelle Defizite aufweisen, sondern daß sie eine andere Welt und Kultur repräsentieren". Die Souveränität z. B., mit der unter vollem Medienkonsum aufgewachsene Kinder als Jugendliche eine Auswahl aus dem zur Verfügung stehenden Programm treffen und keines-

wegs wahllos von Fernsehen, Tonträgern und Zeitschriften Gebrauch machen, sei beachtenswert und werde oft von den Erwachsenen nicht wahrgenommen. Hinzu komme, daß die Natur durch die Industrialisierung den menschlichen Sinnen weitgehend entrückt sei und am ehesten über die Medienerfahrungen nahegebracht werden könne. Wirkt die Darstellung des gewandelten Umgangs mit Medien angesichts des verwandten empirischen Materials auch größtenteils überzeugend, so vermißt der Leser im Hinblick auf den Titel doch eine Darstellung z. B. der Einflüsse von regelmäßigem Medienkonsum auf das Denk- und Merkverhalten, auf Eigenschaften wie Ausdauer und Eigeninitiative im Spiel und auf das Realitätsbewußtsein der Kinder. Insgesamt werden die psychologischen Faktoren zugunsten der pädagogischen vernachlässigt, was den Blickwinkel der Arbeit unnötig einengt und zur umfassenden und abgerundeten Behandlung nicht eben beiträgt. *C. R.*

Zeitschriftenschau

Theologie und Religion

FOUREZ, GÉRARD. **La fête du pardon au milieu des conflits.** In: Lumen Vitae Jhg. 37 Heft 1 (1982) S. 29–45.

Im Rahmen eines Heftes, das dem Thema Buße und Versöhnung gewidmet ist, skizziert Fourez anthropologische Zugänge zum Phänomen der Vergebung. Als Orte, die Vergebung notwendig machen, nennt er die unvermeidlichen individuellen und sozialen Konflikte, den Bruch des Menschen mit seiner Vergangenheit und die Sünde, die in ihrer konkreten geschichtlichen Gestalt durch prophetische Verkündigung bewußtgemacht wird. Alle diese Spannungen nötigen zur Bitte um Vergebung; diese reduziert die anderen nicht auf das Bild, das man sich von ihnen im Konflikt gemacht hat und drückt den Willen zur Begegnung inmitten der Spannungen aus. Sünde definiert Fourez als „das, von dem wir Vergebung erbitten". Als Mittelpunkt der „Feier der Vergebung", des Bußsakraments, müsse die bedingungslose Liebe Gottes proklamiert werden; das Bußsakrament sei nicht primär Mittel, um ein besserer Mensch zu werden, sondern Fest der Vergebung. „Es feiert die Tatsache, daß die Konflikte, Spannungen, Überschritte und Verwundungen unter den Menschen der Ort unserer Hoffnung sind; mitten in diesen Wirklichkeiten ist Gott gegenwärtig." Die Tradition begnüge sich nicht mit einem rein innerlichen Bekenntnis, sondern biete ein Ritual der Vergebung, das die Isolierung des einzelnen überwinde.

JANOWSKI, BERND. **Auslösung des verwirkten Lebens.** Zur Geschichte und Struktur der biblischen Lösegeldvorstellung. In: Zeitschrift für Theologie und Kirche Jhg. 79 Heft 1 (Februar 1982) S. 25–59.

Der Aufsatz untersucht mit einer Fülle von Belegen die Bedeutung des Begriffs „Lösegeld" im Zusammenhang der alttestamentlichen Erlösungsvorstellungen. Ursprünglicher Sitz im Leben ist das private Schadensersatzrecht Altisraels; das Lösegeld bewirkt die Lösung des individuellen Lebens aus Todesverfallenheit (Ex 21,29; Ex 30,12). Als theologischer Terminus ist vom Lösegeld in Jes 43,3 die Rede, wobei dort der zentrale Aussagegehalt im Stellvertretungsgedanken liegt: „Wo Lösegeld ‚an die Stelle' des verwirkten Lebens tritt, bewirkt es die Lösung des Menschen aus Todesverfallenheit". Als letzter Beleg wird Ps 49,8 untersucht. Dort wird die mit dem Begriff Lösegeld bezeichnete Möglichkeit einer Selbsterlösung des Menschen vom Todesgeschick abgewiesen zugunsten des Vertrauens auf ein Handeln Gottes jenseits des Todes. Janowski zieht die Linien aus zur Stelle Mk 10,45, wo davon die Rede ist, daß der Menschensohn sein Leben als Lösegeld für die vielen gibt. Diese Dahingabeformel muß aus alttestamentlich-jüdischen Traditionen abgeleitet werden: „Die alttestamentliche Lösegeldvorstellung, die mit Ps 49,8 an eine innere Grenze gelangt ist, erfährt durch die auf Jes 43,3 f. zurückgreifende Dahingabeformel Mk 10,45 (par. Mt 20,28) einen neuen, nicht mehr zu überbietenden soteriologischen Sinn."

WENZ, GUNTHER. **Die Lehre vom Opfer Christi im Herrenmahl als Problem ökumenischer Theologie.** In: Kerygma und Dogma Jhg. 28 Heft 1 (Januar/März 1982) S. 7–41.

Ausgehend von der Meßopferfrage als klassischem kontroverstheologischem Problem einerseits und dem in neueren ökumenischen Dokumenten erreichten Konsens andererseits, zeigt Wenz in einem historischen Rückblick, daß „der komplexe Entwicklungszusammenhang des Abendmahlsverständnisses im allgemeinen und des Opfergedankens im besonderen es nicht erlaubt, durch vorgefaßte alternative Kategorien beurteilt zu werden". Im Rückgriff auf die neutestamentliche Abendmahlsthematik und die Deutung des Todes Jesu als Sühne unternimmt er einen interessanten systematischen Deutungsversuch als mögliche Grundlage für eine ökumenische Verständigung. Das Abendmahlsverständnis wird in einer trinitarischen Deutung von Leben und Sterben Christi grundgelegt. Anamnese und Epiklese, die in einem Verhältnis wechselseitiger Verweisung stehen, verweisen darauf, „daß der im auferstandenen Gekreuzigten offenbare Gott als Geist für seine Kirche und durch sie für seine Welt bleibend gegenwärtig sein und sie in den Vollzug jener Liebe hineinnehmen will, welcher das göttliche Leben ausmacht". Durch das Herrenmahl werde der Mensch in den personalen Beziehungszusammenhang hineingenommen, der das göttliche Leben und Geistsein ausmacht.

Kultur und Gesellschaft

Le corps entre illusions et savoirs. In: Esprit (Februar 1982) S. 5–214.

Fast das ganze Februarheft von Esprit ist dem Verhältnis des heutigen Menschen zu seiner Leiblichkeit gewidmet, wie es sich in den verschiedenen Lebens- und Kulturbereichen äußert: vom Sport bis zur Werbung und von den veränderten Einstellungen zur Intimität und Sexualität bis zur Schmerzerfahrung und bis zu spezifisch zeitgenössischen Formen eines körperlich-spielerischen Narzißmus; vom menschlichen Körper als Gegenstand der Anthropologie bis zur Verleiblichung des Menschen im Kontext seines gesellschaftlichen Zusammenlebens, vom Thema „Corps et religion" bis zu „La démocratie, à corps perdu". Auch wenn die verschiedenen Beiträge in ihrer Argumentationsdichte sehr unterschiedlich zu bewerten sind, fehlt es fast keinem von ihnen an Originalität. Als eine Art Leitmotiv wird dem ganzen Dossier die „Erkenntnis" vorangestellt: Mit der Beziehung der Zeitgenossen zu ihrer Leiblichkeit verhalte es sich wie mit dem Ölschock. Nach der großen Sigmund Freud und Wilhelm Reich kombinierenden Revolutionierung des Leiblichen als Teil eines gesellschaftlichen Revolutionsprozesses gebe es seit der Mitte der siebziger Jahre eine Inflation von die Leiblichkeit psychologisierenden Praktiken mit entsprechenden Clubs und Publikationen, aber im Gegensatz zu vorher seien diese nun sehr intimpersönlich und unpolitisch.

SONTHEIMER, KURT. **Der „Deutsche Geist" – eine Tradition ohne Zukunft.** In: Merkur Jhg. 36 Heft 3 (März 1982) S. 232–243.

Sontheimer – bei dem Beitrag handelt es sich um den Abdruck einer Rede vor der Deutschen Akademie für Sprache und Dichtung – skizziert in politisch-geschichtlichem Rückblick die in die erste Hälfte des 19. Jahrhunderts zurückgehende spezifische Form deutschen Kultur- und Selbstbewußtseins, wie sie sich als nationale Bewußtseinsutopie von der besonderen „Sendung" und geistigen Leistungsfähigkeit – vor allem unter dem starken Einfluß der Deutschen Romantik – herausgebildet hat. Das Bewußtsein, „geistig" mehr zu sein als andere Nationen, prägte den „Deutschen Geist" ebenso wie der Vorrang des „Geistigen" gegenüber dem Politischen. Nach der verheerenden Rolle, die diese „Tradition" als Stützungselement der nationalsozialistischen Ideologie gespielt hat, gibt Sontheimer ihr keine Zukunft mehr, weder als Form der nationalen Selbsteinschätzung noch als Verständnis geistiger Kultur jenseits sozial-politischer Realität. Einschränkend fügt er freilich hinzu: Der „romantische Rückfall" (Richard Löwenthal) bleibe stets eine ins Politische ausgreifende Versuchung.

Kirche und Ökumene

ERNST, WILHELM. **Gewissen in katholischer Sicht.** In: Internationale katholische Zeitschrift Jhg. 11 Heft 2 (März 1982) S. 153–171.

Der Erfurter Moraltheologe legt auf der Grundlage der neueren Diskussion und im Rückgriff auf die klassischen Positionen bei Thomas von Aquin und bei Kant einige systematische Grundelemente für eine Lehre vom Gewissen vor: Die vom Gewissen in der konkreten Situation gefundene Antwort auf die Frage nach dem persönlich sittlich richtigen Handeln trete im Gewissensspruch als absolute Forderung an die Person selbst heran. Sie sei nicht notwendig eine Antwort über das an sich Richtige, sondern über das für mich Richtige. Gewissen sei nicht nur Ausführungsorgan vorgegebener Normen, sondern auch suchendes und urteilendes Gewissen: „Es hat in der konkreten Situation eine sachentsprechende, nicht nur eine normentsprechende Antwort zu geben." Der absolute Anspruch des Gewissens, so eine weitere These, schließe eine beständige Überprüfung der eigenen Grundeinstellung, der persönlichen Wertetafel und der Urteilsbildung nicht aus, sondern geradezu ein. Das katholische Verständnis des Gewissens gehe davon aus, daß im voraus zum sittlichen Handeln die Natur immer schon von der Gnade umfaßt und getragen sei, daß der Mensch durch die Versöhnung mit Gott dazu befreit sei, „die geschenkte Freiheit in den konkreten Anforderungen des Lebens entsprechend dem Maß seines Angefordertseins bestehen zu können."

WEHRLE, PAUL. **Zum pastoralen Dienst der Kirche im Bereich der Schule.** In: Lebendige Seelsorge Jhg. 33 Heft 1 (Februar 1982) S. 1–9.

Das bisher eher sporadisch behandelte Anliegen der Schulseelsorge schiebe sich als dringlich in den Vordergrund. Unter dieser Voraussetzung plädiert der Beitrag für eine stärkere Förderung der Schulseelsorge als einer „diakonalen Präsenz der Kirche im Lebensraum der Schule". Als Ziele werden genannt: persönliche Glaubensorientierung und Lebenshilfe, Bereitstellung kompensatorischer Angebote zum Religionsunterricht, Befähigung und Hilfestellung zur Mitgestaltung des Schullebens. In der Schulseelsorge müsse das Prinzip der Freiwilligkeit gelten, der Partnerschaft im Lern- und Handlungsablauf komme große Bedeutung zu. Adressaten seien nicht nur die Schüler, sondern auch Lehrer und Eltern. Der Religionslehrer dürfe nicht von vornherein mit den pastoralen Aufgaben der Schulseelsorge belastet werden; andererseits sei gerade von ihm eine besondere Offenheit für deren Anliegen zu erhoffen. Vor dem Sachangebot müsse in der Schulseelsorge für das personelle Angebot gesorgt werden. Für jede Schule solle jeweils ein Verantwortlicher für die Schulseelsorge zur Verfügung stehen; wenn kein Priester dafür zur Verfügung stehe, könne diese Aufgabe in entsprechender Kooperation auch von einem Lehrer oder von Laien wahrgenommen werden.

Personen und Ereignisse

Auf ihrer Frühjahrsvollversammlung in Freising hat die Deutsche Bischofskonferenz Pfarrer *Norbert Herkenrath* (53) zum neuen Hauptgeschäftsführer des bischöflichen Hilfswerks Misereor berufen. Er wird Nachfolger von *Leo Schwarz,* der von Johannes Paul II. zum Weihbischof für das Bistum Trier ernannt wurde. Der neue Hauptgeschäftsführer von Misereor war nach seiner Priesterweihe unter anderem Diözesan-Jugendseelsorger im Erzbistum Köln, bevor er 1972 eine Pfarrei im Nordosten Brasiliens übernahm.

Hans Küng wurde am 8. März ein Brief des vatikanischen Staatssekretariats an den Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz übermittelt, in dem es heißt, von Küng werde noch immer ein konkretes Zeichen der Besinnung erwartet, „das zu einer erneuten Überprüfung seiner theologischen Lehre mit der in der Kirche bezeugten und verkündeten Wahrheit führen könnte". Erforderlich dafür sei eine entsprechende öffentliche Erklärung, die von der Glaubenskongregation in Kontaktnahme mit ihm als ausreichend erachtet werden könne. „Nur nach einem solchen Schritt könnte schließlich auch an eine persönliche Begegnung mit dem Heiligen Vater gedacht werden." – Küng hatte am 25. August 1980 an Johannes Paul II. geschrieben und dabei seine Bereitschaft zu einem Gespräch mit dem Papst bekundet. Das über Kardinal Höffner übermittelte Schreiben war die Antwort auf jenen Brief, um die sich Höffner seinerseits in Rom bemüht hatte.

Der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, Kardinal *Joseph Höffner,* hat an die Haltung der deutschen Bischöfe zur „aktiven Sterbehilfe" erinnert. In einer im Amtsblatt des Erzbistums Köln veröffentlichten Verlautbarung bekräftigte Höffner die Aussage der Bischöfe, daß „aktive Sterbehilfe" eine unerlaubte Verfügung über menschliches Leben sei, wenn sie zur Euthanasie führe. Dagegen habe jeder Mensch Anspruch auf ein menschenwürdiges Sterben. Dazu gehöre, „daß nicht alle medizinischen Mittel ausgeschöpft werden müssen, wenn dadurch der Tod künstlich hinausgezögert" werde.

Zum neuen Landesbischof der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche in Braunschweig wurde der in Erlangen lehrende Kirchenhistoriker *Gerhard Müller* gewählt. Er wird am 1. Oktober Nachfolger von Landesbischof *Gerhard Heintze,* der nach 16jähriger Amtszeit in den Ruhestand tritt. Nach seiner Wahl erklärte Müller vor der Landessynode, er wolle in der Führung der Landeskirche die reformatorisch-lutherische Tradition fortsetzen. In seinen Augen seien Pröbste und Bischöfe im Sinn Martin Luthers „von den anderen Christen nicht hervorgehoben", der Unterschied beziehe sich nur auf Dienst und Amt.

Als „Meinungsverschiedenheiten", die „niemandem genutzt haben", bezeichnete der Erzbischof von Ljubljana, *Aloizij Suštar,* die schweren Auseinandersetzungen zwischen Staat und Kirche im vergangenen Jahr in Kroatien. Gleichzeitig erklärte er in einem Interview mit der slowenischen Parteizeitung „Delo", er sehe, daß in Slowenien der Wunsch nach guten Beziehungen auf beiden Seiten vorhanden sei. Die Gläubigen seien ein Bestandteil der jugoslawischen Gesellschaft; als Bürger Jugoslawiens kämen ihnen die gleichen Rechte und Pflichten zu wie anderen Bevölkerungsgruppen. Nationales Bewußtsein werde nicht nur durch den christlichen Glauben garantiert: „Ich möchte keineswegs behaupten, daß nur ein Gläubiger ein guter Slowene sein kann".

Dem Erzbischof von Seattle, *Raymond Hunthausen,* droht als Folge seines Steuerboykotts eine Gefängnisstrafe bis zu fünf Jahren und außerdem die Zahlung von 10000 Dollar Strafe für jedes Jahr seiner Steuerverweigerung. Darauf machte die Steuerbehörde in Washington aufmerksam, nachdem der Erzbischof aus Protest gegen die atomare Aufrüstung die Verweigerung von 50% seiner Einkommensteuerzahlungen bekanntgegeben hatte. In einem Vortrag übte der Erzbischof unterdessen erneut scharfe Kritik an den „Vorbereitungen für einen Nuklearkrieg", die er als „globale Kreuzigung Jesu" bezeichnete.

Der Vorsitzende der Bischofskonferenz von Ghana, *Dominic Kodwo Andoh,* hat die politische Betätigung von Priestern in seinem Land entschieden verurteilt. Beim Besuch einer Schule bezog Andoh Stellung gegen Pater *Vincent Damuah,* der dem Provisorischen Nationalen Verteidigungsrat, welcher seit dem Putsch vom Dezember Ghana regiert, angehört. Solange Damuah nicht gewillt sei, seine politische Stellung aufzugeben, könne er seinen priesterlichen Dienst nicht ausüben.

Der Beitrag der katholischen Missionare in Mozambique zum öffentlichen Erziehungswesen des Landes und zur allgemeinen Entwicklung hat nach den Worten des Bischofs von Nampula, *Manuel Vieira Pinto,* „die Glaubwürdigkeit der Kirche vergrößert und die Beziehungen zum Staat verbessert". Im Bemühen, für die Bevölkerung eine neue Situation zu schaffen, suche die marxistische Regierung Mozambiques in jüngster Zeit die Zusammenarbeit mit der Kirche. Aber auch heute noch seien Kirchen geschlossen und bleibe der Neubau von Gotteshäusern untersagt. Eine Frage beschäftige derzeit die Kirchenspitze des Landes besonders: „Wie können wir unter der Revolution leben und unsere Pflichten als Bürger erfüllen, ohne dem Evangelium untreu zu werden?"

Der Erzbischof von Manila, Kardinal *Jaime Sin,* erklärte in einem Vortrag an der Thomas-Universität in Manila, die philippinische Kirche müsse sich mit den Armen und Unterdrückten verbinden, „selbst auf die Gefahr hin, daß sie damit Zielscheibe des repressiven Staatsapparats wird". Das Kirche-Staat-Verhältnis habe sich auf drei Gebieten polarisiert: in dem Bemühen, zu einer pluralistischen Gesellschaft zu kommen, im Verhältnis zur Wahrheit und in der Einstellung zur menschlichen Würde.

Herder Korrespondenz

Heft 5
36. Jahrgang
Mai 1982

Wie sollen Kirchen, die sich nicht zueinander zu bekehren vermögen, einander Mut machen, Zeichen der Gemeinschaft in der Welt zu sein?
Lukas Vischer

Ökumenische Richtpunkte

Es braucht keine prophetischen Gaben zu der Voraussage, daß in den nächsten Jahren *wichtige Weichenstellungen* für den weiteren Weg der ökumenischen Bewegung anstehen. Einige Stichworte können das verdeutlichen: Bei der für den Sommer 1983 bevorstehenden sechsten Vollversammlung des Weltkirchenrates wird sich zeigen müssen, welche Schwerpunkte die Arbeit des Rates künftig bestimmen werden und damit wohl auch, welche Rolle er in der weltweiten ökumenischen Bewegung in Zukunft überhaupt spielen kann und will. Nach der Verabschiedung der gemeinsamen Erklärungen über Taufe, Eucharistie und Amt durch die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung (vgl. HK, März 1982, 115) sind jetzt Kirchen aller konfessionellen Traditionen zu einer offiziellen Stellungnahme herausgefordert, die jeweils zur Klärung der eigenen Position bezüglich der bisher erzielten Konvergenzen in Lehrfragen und der sich daraus ergebenden Konsequenzen beitragen kann. Schließlich ist mit der Veröffentlichung des Abschlußberichts der Internationalen Anglikanisch-katholischen Kommission (vgl. ds. Heft, 226 ff.) erstmals ein bilateraler Dialog zwischen Rom und einer anderen Kirche soweit gediehen, daß über weitere Schritte auf dem Weg zu mehr verbindlicher kirchlicher Gemeinschaft nicht nur nachgedacht, sondern in absehbarer Zeit auch entschieden werden muß.

Konzentration auf die Mitte

So gut wie allen Kirchen dürfte sich in den kommenden Jahren auf irgendeine Weise die Frage stellen, wo letztlich *Ziel* und *Schwergewicht ihres bisherigen ökumenischen Engagements* liegen, welche Form der Einheit mit anderen Kirchen sie anstreben und welche Folgen das für ihr jeweiliges Selbstverständnis, für ihre Struktur und für ihr Handeln haben muß, selbst wenn es sich dabei um einen langwierigen Prozeß handelt, in dem spektakuläre Entscheidungen durchaus noch eine Weile auf sich warten lassen können.
In dieser Situation, die von den Forderungen nach verbindlicher Klärung ökumenischer Zielvorstellungen ebenso begleitet wird wie von eingestandenen oder uneingestandenen Vorbehalten gegenüber dem ökumenischen Prozeß, melden sich fast unausweichlich alle jene *Grundprobleme* zu Wort, die die Bemühungen um Einheit der Christen seit jeher begleiten. Dazu gehört nicht zuletzt die Frage nach dem Verhältnis zwischen dem einen, in allen Kirchen und von allen Christen gemeinsam bekannten und gelebten Glauben und seiner unterschiedlichen Auslegung in den Konfessionen. Was ist eigentlich angesichts der teils nie in Frage gestellten, teils neu entdeckten Gemeinsamkeit im Glauben noch kirchentrennend? Wie tief reichen letztlich die konfessionellen Grunddifferenzen? Was bedeutet es für das gegenwärtige Verhältnis der christlichen Kirchen zueinander und für die weitere Annäherung zwischen ihnen, daß sie auf einem gemeinsamen Fundament stehen? Das sind nur einige der Fragen, die gegenwärtig oft gestellt werden, zumindest aber im Hintergrund vieler ökumenischer Diskussionen stehen.

Wie sich notwendige *Einheit* und dennoch legitime *Vielfalt, Mitte* und *Peripherie* im Glauben der Kirche zueinander verhalten, darum ist in der Kirchen- und Theologiegeschichte immer wieder neu gerungen worden; jede Epoche und jede Konfession hat dabei spezifische Lösungsmodelle entwickelt. Durch die erstarkende ökumenische Bewegung, aber auch durch Veränderungen in den einzelnen Kirchen hat sich in den letzten Jahrzehnten der Kontext allerdings gründlich gewandelt, in dem nach der Mitte des Glaubens und nach dem gemeinsamen Bekenntnis aller Christen gefragt wird.

Zwar wird auch heute die Zuordnung von Schrift, Tradition, Bekenntnissen und kirchlicher Lehrautorität im Katholizismus anders vorgenommen als in der Orthodoxie, in der anglikanischen Gemeinschaft oder in protestantischen Kirchen; letztlich sehen sich aber alle konfessionellen Traditionen ähnlichen hermeneutischen und sachlichen Problemen bei der Auslegung des christlichen Glaubens gegenüber. Gleich ob man beispielsweise auf die Diskussion in der katholischen Theologie über die „Hierarchie der Wahrheiten", über die Geschichtlichkeit des Dogmas oder die Stellung des Lehramts in der Kirche

blickt oder auf die Auseinandersetzungen im neueren Protestantismus über das Verhältnis von Schrift, Bekenntnissen und gegenwärtiger Glaubensreflexion, sie erbrachten in jedem Fall eine klarere Einsicht in die Differenz zwischen dem eigentlichen Inhalt des Glaubens und seinen geschichtlich wechselnden Auslegungen, zwischen der in einer Kurzformel aussagbaren Mitte und den vielen Einzelwahrheiten.

Dazu kommt ein zweites: Je stärker den Christen bewußt wurde, daß in der modernen Gesellschaft nicht nur diese oder jene Glaubensaussage, sondern die *Fundamente ihres Glaubens* angefochten oder auch schlicht ignoriert werden, desto mehr drängt sich die Konzentration auf die Mitte sowohl in der Verkündigung der jeweiligen Kirche wie im Gespräch mit dem ökumenischen Partner auf. Und schließlich haben die *theologischen Dialoge* zwischen den Kirchen, die wiederum nur unter der Voraussetzung der Einsicht in die Geschichtlichkeit aller Glaubensaussagen und den Unterschied zwischen angezielter Sache und traditioneller Begrifflichkeit möglich waren, gezeigt, daß gemeinsame Aussagen auch in bisher als kirchentrennend angesehenen Fragen wie beim Eucharistie- und Amtsverständnis möglich sind. Allerdings hängt manche Enttäuschung darüber, daß die mit Mühe erarbeiteten Konsensdokumente bisher nicht die erhofften Konsequenzen für mehr kirchliche Gemeinschaft erbracht haben, wohl auch damit zusammen, daß man das komplizierte Geflecht von gemeinsamem Glauben, konfessionsspezifischer Auslegung und neuem Konsens in Einzelfragen nicht genügend in Rechnung stellte.

Vorsicht vor Engführungen

Schon allein deshalb reicht es nicht aus, bei vielgebrauchten und gerade deshalb oft oberflächlich dahergesagten Formeln stehenzubleiben wie etwa der, die Spaltung in der Reformation sei nicht bis an die Wurzeln gegangen, oder der, das Gemeinsame zwischen den Christen verschiedener Konfessionen wiege weit mehr als das Trennende. Gerade weil solche Sätze nicht zu bestreiten sind, muß genauer nachgefragt werden, was die Berufung auf den gemeinsamen Glauben jeweils meint und was nicht. Zunächst sollte man sich immer wieder bewußtmachen, daß sich der gemeinsame christliche Glaube nicht einfach als *abstrakte Größe* aus seiner Verwurzelung in den einzelnen konfessionellen Traditionen und darüber hinaus in seinem konkreten gesellschaftlich-geschichtlichen Lebensraum *herauslösen* läßt. Man kann nicht aus Elementen verschiedener Konfessionen auf der Grundlage der fundamentalen Gemeinsamkeiten einfach so etwas wie ein „ökumenisches Christsein" synthetisieren. Es ist demgegenüber nicht zu übersehen, daß es dem Christen auch heute noch durchaus schwerfallen kann, das Gemeinsame in der jeweils anderen Kirche zu erkennen, wenn sich dieses hinter kulturell und sozial bedingten Eigenarten, etwa der Liturgie, der Spiritualität oder der Struktur, verbirgt. Gerade weil die christlichen Kirchen dennoch auf einem gemeinsamem Glaubensfundament stehen und darüber hinaus theologische Übereinstimmungen erreicht worden sind, liegt auch die *Versuchung* nahe, diese Gemeinsamkeit gleichsam als Alibi zu benutzen, um sich den Herausforderungen und Spannungen im ökumenischen Prozeß zu entziehen oder ihn zumindest anzuhalten.

Zum einen läßt sich aus dem faktischen Schwund konfessioneller Prägungen auf vielen Gebieten und dem oft problemlosen Nebeneinander verschiedener Konfessionen der Schluß ziehen, alle Christen glaubten ja im Grunde genommen dasselbe und deswegen seien weitere ökumenische Bemühungen letztlich unnötig. Dabei werden allerdings die *unterschiedlichen Ebenen* zu wenig wahrgenommen, die hier im Spiel sind: Probleme, die den konkreten Glaubens- und Lebensvollzug des einzelnen Christen vor allem dann kaum belasten, wenn er zu seiner Kirche in einem distanzierten Verhältnis steht, melden sich immer dann unausweichlich zu Wort, wenn die Kirchen als ganze mit ihrer Tradition und in ihren Strukturen betroffen sind.
Das gilt in anderer Weise auch für Christen, die gerade auf Grund eines *bewußten und intensiven ökumenischen Engagements* zu der Überzeugung kommen, die offiziell immer noch aufrechterhaltenen kirchentrennenden Lehrunterschiede seien historische Restbestände, die unter Berufung auf die inzwischen erreichte Gemeinsamkeit vernachlässigt werden könnten. So notwendig ökumenische Avantgarden sind, so sehr besteht doch die Gefahr, daß die von ihnen antizipierte Gemeinsamkeit nicht mehr in die Kirchen zurückvermittelt werden kann und damit dann letztlich folgenlos bleibt.
Allerdings hat auch eine Leitvorstellung ihre Tücken, die eher von kirchenamtlicher Seite ins Gespräch eingebracht wird. Die Christen sollten sich, so heißt es etwa, in ihrer jeweiligen Kirche um die Vertiefung ihres Glaubens und die Konzentration auf dessen Mitte bemühen, dann werde man der erstrebten Einheit am ehesten näherkommen. Daran ist zweifellos richtig, daß Orientierung am gemeinsamen Glauben und bewußte Verwurzelung in der eigenen Konfession nicht in Widerspruch zueinander stehen müssen; nur kann man sich durch diese Leitvorstellung leicht der *Dynamik* entziehen, die sich aus dem spannungsvollen Verhältnis beider Größen gerade im Prozeß ökumenischer Annäherung ergibt und nicht mehr so leicht rückgängig gemacht werden kann.

Schließlich sind auch *konfessionalistische Engführungen* nach wie vor möglich: Die Sorge um die unverfälschte Mitte des Glaubens paart sich dabei mit deutlicher Hervorhebung des eigenen konfessionellen Profils und seiner Tradition, aus Angst, durch die ökumenischen Bemühungen könnte mit spezifischen Merkmalen der eigenen Auslegung des einen christlichen Glaubens auch dessen Substanz verlorengehen oder mindestens schweren Schaden leiden. Dazu gehört dann auch der Vorwurf an die jeweils andere Seite, ihr Glaubensverständnis verfälsche den eigentlichen unverzichtbaren Grundbestand.
Letztlich steckt hinter solchen kurzschlüssigen Spielarten

der Berufung auf den einen Glauben ein und dasselbe Problem. Auf jeweils unterschiedliche Weise werden dabei die *Spannungen verdrängt oder unterschätzt,* die vor allem damit zusammenhängen, daß keine Kirche und keine Konfession ihre *Identität* sowohl im Blick auf die eigene Tradition wie auf die anderer Kirchen noch als selbstverständliche, in sich geschlossene und abgerundete Größe voraussetzen und sich bei entsprechender Gelegenheit auf sie berufen kann. Vielmehr muß um diese Identität im Gespräch mit der eigenen Geschichte, in der Auslegung der Grundaussagen des christlichen Glaubens und in der Auseinandersetzung mit den Herausforderungen durch die gegenwärtigen Lebensverhältnisse wie durch das ökumenische Miteinander der Kirchen immer wieder gerungen werden.

Anstöße für den weiteren Weg

Gerade weil die ökumenische Bewegung in der gegenwärtigen Übergangssituation besonders stark den Spannungen ausgesetzt ist, die sich aus den Problemen mit der konfessionellen Identität wie mit der christlichen Identität überhaupt ergeben, braucht sie die Besinnung auf das gemeinsame Glaubensfundament. Diese Besinnung kann, richtig verstanden und in ihren Konsequenzen ernstgenommen, nicht nur die *entscheidenden Impulse* für den weiteren Weg der Ökumene vermitteln, sondern auch den Blick für das jeweils Mögliche schärfen.

Eine unerläßliche Voraussetzung dafür ist, daß sich die Kirchen neben der Erarbeitung von theologischen Konsensen und Konvergenzen in Einzelfragen auch um ein *gemeinsames Verständnis der Grundwahrheiten des Glaubens* bemühen, um so ein ausdrückliches gemeinsames Bekennen zu ermöglichen. Diesem Ziel kann man auf *verschiedenen Wegen* näherzukommen versuchen.

Einen davon markierte die lutherisch-katholische Diskussion über das Augsburger Bekenntnis im Vorfeld des Jubiläums von 1980. Diese war letztlich von dem Interesse geleitet, durch eine Art katholischer Rezeption des wichtigsten lutherischen Bekenntnisses dem Verhältnis zwischen den beiden Kirchen *eine neue Qualität* zu geben und ein Fundament für mehr kirchliche Gemeinschaft zu schaffen. Zwar erwiesen sich Hoffnungen auf eine katholische „Anerkennung" der CA als verfrüht oder als zu wenig begründet; immerhin konnte aber die Gemeinsame Römisch-katholische/Evangelisch-lutherische Kommission in ihrer Stellungnahme „Alle unter einem Christus" festhalten, Lutheranern und Katholiken habe sich in Besinnung auf das Augsburger Bekenntnis ein gemeinsames Verständnis in grundlegenden Glaubenswahrheiten erschlossen.

Über bilaterale Bemühungen hinaus greift das neue Studienprojekt der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung „Auf dem Weg zu einem gemeinsamen Aussprechen des apostolischen Glaubens heute". Es soll zunächst vor allem die ökumenische Bedeutung des Nizäno-Konstantinopolitanums ausloten, um über die Besinnung auf den unersetzlichen Wert der altkirchlichen Bekenntnisse zu einem gemeinsamen Verständnis der Grundwahrheiten des Glaubens in den verschiedenen Kirchen und Konfessionen zu kommen.

Solche und andere Bemühungen um das gemeinsame Bekennen des einen christlichen Glaubens wollen nicht einfach einen Status quo im Verhältnis zwischen den Kirchen festschreiben, sondern Voraussetzungen für *weitere Schritte zu sichtbarer Einheit* schaffen. Sie machen deutlich, daß die im ökumenischen Prozeß neu und intensiver wahrgenommene Gemeinsamkeit auf Konsequenzen drängt, sei es die Rezeption theologischer Konsensdokumente oder die Klärung der letztlich angezielten Form kirchlicher Gemeinschaft. Die *Schwierigkeiten,* die dem auf seiten der Kirchen im Wege stehen, sind bekannt: Ist es im Fall der katholischen Kirche ihr spezifisches Lehramts- und Dogmenverständnis, das den Spielraum für die Suche nach einer neuen Gestalt der Einheit mit anderen Konfessionen einengt, so stellt sich für protestantische Kirchen im Blick auf den möglichen Fortgang der ökumenischen Bewegung besonders das Problem, wer und mit welcher Verbindlichkeit über Konsens und Kirchengemeinschaft entscheidet. Das Bewußtsein der Gemeinsamkeit im Glauben bei noch bestehender Trennung zwischen den Konfessionen schafft solche Schwierigkeiten nicht einfach aus dem Weg; allerdings kann es dazu Anstoß sein, trotz der Unklarheiten über das Ziel der ökumenischen Bewegung und trotz der Tatsache, daß auch die nächsten Schritte dazu keinesfalls unumstritten sind, geduldig und beharrlich weiterzuarbeiten.

Wenn das Gemeinsame wirklich so viel mehr wiegt als das noch Trennende, muß diese Einsicht vor allem dazu ermutigen, die den Kirchen jetzt schon gegebenen *Möglichkeiten der Zusammenarbeit,* des gemeinsamen Sprechens voll auszuschöpfen bzw. das Gewicht des Trennenden nur jeweils dort ins Spiel zu bringen, wo es um der Ehrlichkeit willen unvermeidlich ist. Dabei sind Großzügigkeit und auch Phantasie gefordert, gerade weil die Hochzeiten ökumenischer Schwärmerei oder überfliegender Utopien vorbei sind.

Schließlich sollte nicht vergessen werden, daß die Besinnung auf den gemeinsamen Glauben und die damit verbundenen Spannungen den Kirchen auch für die Bewältigung der Probleme hilfreich sein können, die sich aus der zunehmenden Regionalisierung von Theologie und kirchlichem Leben ergeben und die gegenwärtig unter Stichworten wie Inkulturation oder Kontextualisierung verhandelt werden. Die Frage nach dem, was zur Identität des Christlichen gehört und woran diese erkennbar sein muß, stellt sich dabei nochmals auf eine ganz neue Weise.

Soviel ist jedenfalls sicher: die ökumenische Bewegung hat im ganzen gesehen für alle Kirchen das Gefüge von konfessioneller Eigenart, gemeinsamem Glauben und gegenwärtigen Herausforderungen unübersehbar in Bewegung gebracht. Bei aller Unsicherheit über ihren weiteren Weg sind damit Entwicklungen angestoßen und Richtpunkte gesetzt, die sich keinesfalls mehr ungeschehen machen lassen.

Ulrich Ruh

Johannes Paul II.: den Geist nicht beleidigen

Das Priesterthema gehört zu den Grundakkorden des gegenwärtigen Pontifikats. Bei Audienzansprachen, bei Pfarrbesuchen in Rom, an bestimmten Festen des Kirchenjahres, auf Reisen – wo immer sich Gelegenheit bietet oder der Papst mit Priestern zusammentrifft, greift Johannes Paul II. dieses Thema auf.

Das verwundert nicht, denn es gehört spätestens seit dem Ende des Zweiten Vatikanums zu den dringlichsten und zugleich zu den wichtigsten Fragen, mit denen sich sowohl die Universal- wie jede Lokalkirche auseinanderzusetzen habe: mit den Problemen, die der geringe Nachwuchs aufgibt, mit den Fragen, die in der gegenwärtigen Situation der Kirche und ihres gesellschaftlichen Umfeldes mit der Lebensform des Priesters verbunden sind, mit den Zweifeln an deren seelsorglich-missionarischen Aufgaben und ihrer Bewältigung, mit dem Verhältnis der Priester zu den Laien und ihrer Rolle in den örtlichen Gemeinden.
Der gegenwärtige Papst hat zudem wie kaum jemand ein *besonderes Gespür* dafür, wie sehr Schwächen im Klerus zu Schwächen des gesamten kirchlichen Lebens werden können, daß Mangel an Mut und Vertrauen derer, die den Gemeinden vorstehen, diese selbst in die Resignation treiben können. Deswegen hat das Priesterthema einen ganz zentralen Stellenwert innerhalb der nicht zuletzt auf seinen Reisen betriebenen Ermutigungsstrategie.

Noch gut in Erinnerung sind in diesem Zusammenhang seine Predigt vor Priestern, Diakonen und Seminaristen in Fulda während des Deutschlandbesuchs des Papstes, in dem er die Verfechter eines Priesterbildes geißelte, die die „Schwäche" zum Grundprinzip alles anderen machen würden, in dem sie diese fast zu einem Menschenrecht erklärten. Christus hingegen habe uns gelehrt, „daß der Mensch vor allem ein Recht zur eigenen Größe hat ..." *Ermutigung der Priester als Teil der Ermutigung der Christen* zu einem Glaubensbekenntnis ohne Wenn und Aber in der jetzigen Zeit verbunden mit einem an Traditionswerten priesterlicher Lebenshaltung und Askese, das führt beim gegenwärtigen Papst hin und wieder auch zu scharfen Aussagen und vor allem zu harten Anforderungen in der Praxis. Ein einmal empfangenes Geschenk, so sagte Johannes Paul II. vor Vertretern amerikanischer Priesterräte in Philadelphia 1979 könne nicht wieder zurückgegeben werden. Wer Priester sei, bleibe es auf ewig, und es könne nicht sein, „daß Gott, der uns eingab ‚Ja' zu sagen, jetzt ‚Nein' hören will" – eine schnörkellose Umschreibung der Praxis, Laisierungen von Priestern im Sinne der neuen Laisierungsordnung (vgl. HK, Dezember 1980, 593) nur noch in extremen Notfällen zuzulassen.
Ganz auf dieser Linie liegen die schon zur Tradition gewordenen Gründonnerstagsschreiben des Papstes, die zwar wie das von 1980 über die Eucharistie (vgl. HK, Mai 1980, 188–198) nicht ausschließlich Fragen des Priesteramtes behandeln, aber immer zentral auf Amt und Leben des Priesters ausgerichtet waren.
Dieses Jahr hat der Papst der Tradition dieser Schreiben einen neuen Akzent hinzugefügt, indem er seinem Brief „an alle Priester der Kirche" die Form eines Gebets gab, das er beim Gründonnerstagsgottesdienst im Lateran betete und das am selben Tag möglichst alle Priester wie er beten sollten. Mit doppeltem Adressaten, dem Anzubetenden und dem Beter, ist das in seiner Art seltene Schriftstück (vgl. den Wortlaut im Osservatore Romano, 2. 4. 82) von der ersten bis zur letzten Zeile eine weitere Mahnung und Ermutigung, sich zum Priestertum, wie es die Kirche heute theologisch, in seinem Wesen, und praktisch, als Lebensform, versteht, ohne Einschränkungen zu bekennen, und *unter Voraussetzung des kirchlich geltenden Priesterbildes* darauf zu hoffen, daß trotz des noch akuter werdenden Priestermangels in fast allen Teilen der katholischen Weltkirche auch künftig genügend Priester für den seelsorglichen und liturgischen Dienst in den Gemeinden zur Verfügung stehen werden.

Der Kern des Gebetes ist die *Bitte um die lebenslange Treue* zu der einmal geschenkten Berufung: „Mögen auch wir ‚bis ans Ende' dir treu bleiben, der du uns ‚bis ans Ende' geliebt hast." Abzuwehren ist alles, was solcher Treue widerspricht oder das Bild des Amtspriestertums in der kirchlichen und allgemeinen Öffentlichkeit trüben könnte: „Mögen jene Strömungen und Ideen in unserem Herzen keinen Einlaß finden, die die Bedeutung des Amtspriestertums herabmindern, jene Meinungen und Bestrebungen, die sich sogar gegen die Natur der heiligen Berufung und des Dienstes richten, zu dem du, Christus, uns in deiner Kirche rufst." Gegenüber solchen Entwicklungen, die im einzelnen nicht aufgeführt werden – es ist aber klar, daß sie sich nicht nur gegen Formen der Verweltlichung der priesterlichen Lebensform, sondern gegen jede Nivellierung des Priesters im Verhältnis zum Laien richten –, setzt er die Bitte um Erkenntnis, unterscheiden zu können, „was von dir kommt ... und was vom ‚Geist der Welt' oder gar vom ‚Herrscher dieser Welt' herkommt". Die Priester sollen sich des Vertrauens, das Gott und die Kirche in sie setzt, würdig erweisen.

Entsprechend gipfelt der erste Teil des Gebetes in Anspielung auf Eph 4, 30 in der herausgehobenen Mahnung, den Geist Gottes „nicht zu beleidigen" mit Kleinglauben, mit dem Mangel an Bereitschaft das Evangelium zu bezeugen, mit dem Verlangen, „uns um jeden Preis ‚dieser Welt anzugleichen'", mit dem Fehlen *der* Liebe, die nicht ihren Vorteil sucht, sondern allein der Wahrheit verpflichtet ist. In diesem Punkt wird der Papst – ganz gegenwartsbezogen – noch um einiges deut-

licher. Er bittet darum, „deinen Geist nicht zu ‚beleidigen'": mit all dem, was innere Traurigkeit verursacht und die Seele behindert; mit all dem, was Komplexe hervorruft und zu Entzweiungen führt; mit dem, was uns für Versuchungen jeder Art anfällig macht; mit der Absicht, das eigene Priestertum vor den Menschen zu verbergen und jedes äußere Kennzeichen zu meiden; mit dem, was schließlich zur Versuchung der Flucht unter dem Vorwand des ‚Rechts auf Freiheit' führen kann. Die Anliegen reichen in diesem Teil des Gebetes von der Flucht vor dem eigenen Amt bis zur priesterlichen Kleidung.

Scheinbar zurückhaltender formuliert der Papst im zweiten Teil. Er stellt Gott und den Priestern *Fragen zur aktuellen Situation im Verhältnis Priester – Kirche.* Darunter sind solche recht allgemeiner Art, aber auch sehr konkrete, die in sich auch schon die Antwort enthalten, die der Papst auf Forderungen aus Teilen der Kirche oder auch aus der Gesamtkirche zu geben gewillt ist. Zum Beispiel: „Darf man bezweifeln, daß du deiner Kirche ‚wahre Verwalter des Geheimnisses Gottes', insbesondere wahre Diener der Eucharistie geben kannst und willst?; daß du in den Menschen, besonders den jungen, das Charisma des priesterlichen Dienstes, so wie es in der Tradition der Kirche angenommen und verwirklicht wurde, wecken kannst und willst?; daß du ihnen mit der Bereitschaft zum Priesteramt auch die Bereitschaft *zur Gabe der Ehelosigkeit* um des Himmelsreiches willen wecken kannst und willst, wie es ganze Generationen von Priestern in der katholischen Kirche bewiesen haben und noch heute beweisen?"

Hier werden die Fragen noch einmal besonders eindringlich, formulieren *verhaltene, aber entschiedene Kritik,* die erwarten läßt, daß der Papst in absehbarer Zeit sich noch einmal definitiver äußern wird: „Ist es angebracht, entgegen der Stimme des jüngsten Ökumenischen Konzils und der Bischofssynode weiterhin zu fordern, die Kirche müsse auf diese Tradition und dieses Erbe verzichten? Ist es uns Priestern nicht vielmehr aufgegeben, hochherzig und froh unsere Verpflichtung zu leben, mit unserem Zeugnis und Wirken zur Verbreitung dieses Ideals beizutragen? Ist es nicht unsere Aufgabe zu helfen, daß es in Zukunft mehr Priester für den Dienst am Volk Gottes gibt, indem wir uns mit allen Kräften für die Weckung von Berufungen einsetzen und die *unersetzliche Aufgabe der Seminarien* unterstützen, wo die zum Priestertum Berufenen sich *in sinnvoller Weise* auf die volle Hingabe ihrer Person an Christus vorbereiten können?"

Es wird also deutlich, worauf dieses Gebet des Papstes zielt: auf eine Festschreibung des Priestertums in seinem Selbstverständnis wie in seinen Lebensformen, wie es sich in traditionellen katholischen Gesellschaften und Lebensmilieus als eine *Hochform sakraler Lebensführung* bewährt hat. Aber gilt das gleich für das geistliche Amt, auch einer hochdifferenzierten Gesellschaft mit einem sehr viel differenzierteren Bedarf an kirchlichen Dienstleistungen und völlig veränderten Lebensbedingungen?

Der Papst geht davon aus, daß es auch in Zukunft so sein wird, daß Abstriche gefährlich – „Dürfen wir deine Liebe verkleinern?" –, Veränderungen oder Entwicklungen möglicherweise zu anderen Formen des Priestertums und zu anderen Zugängen zu ihm nicht notwendig und nicht legitim sind.

Es gilt der Zölibat, es gelten die traditionellen Formen geistlicher Askese, es gilt die Unentbehrlichkeit des tridentinischen Seminars. Aber sind alle Vorschläge, die nicht in dieser Bahn verlaufen, Mangel an Hochherzigkeit und Zuversicht?

Johannes Paul II. sieht das Problem, daß zunehmend mehr Gemeinden ohne Priester und damit auch ohne voll wirksame Leitung sind. Er bittet darum, „daß sie [die Eucharistie] auf dem ganzen Erdkreis von den dazu berufenen Dienern gefeiert werde, damit keine Gemeinde deiner Jünger und Bekenner dieses heilige Opfer und diese geistliche Nahrung entbehren muß". Die Gemeinden sollen „wahre *Diener der Eucharistie* erhalten", denn wenn sie ein Recht hätten, dann das Recht dieses Geschenkes. Es gelte also, da die Eucharistie das größte Geschenk Christi an die Kirche sei, um Priester zu bitten; denn auch das *Priestertum* sei ein Geschenk an die Kirche.

Der Papst stellt seine Anrufungen und Mahnungen unter die Forderung „eine(r) volle(n) und absolute(n) Ehrlichkeit vor dir".

Da ergeben sich Rückfragen. Auf was muß sich diese *absolute Ehrlichkeit* erstrecken? Genügt es angesichts der sich verschärfenden Not vieler Gemeinden, alle Kräfte nur auf die Erhaltung der traditionellen Formen und Zugänge des Priestertums zu konzentrieren, oder verlangt eine radikale Ehrlichkeit nicht wenigstens auch, alle Argumente durchzugehen, die für neue Formen und Zugänge sprechen? Ist es überhaupt erstrebenswert, durch alle Wandlungen in Kirche und Gesellschaft hindurch *eine* Form des Priestertums bzw. eine priesterliche Lebensweise *als einzig mögliche* durchzuhalten? Hat der Zölibat unter den heutigen Lebensverhältnissen – als Zölibat des Priesters – noch den gleichen hohen Zeugniswert, den er einmal gehabt haben mag? Oder sind beispielsweise in der Führung einer Gemeinde nicht andere Werte, solche einer bewußteren Lebensnähe nicht wenigstens gleichrangig? Wird das Priestertum dort, wo es sich auf Grund seiner primären Beanspruchung zum *Sakramentenpriester* entwickelt, in seiner Substanz nicht stärker gefährdet als durch eine längere Diskussion über mögliche Varianten in der Lebensform? Und ist das tridentinische Seminar der schlechthin gültige und unentbehrliche Zugang zum Amtspriestertum insgesamt? Können, müssen nicht andere Zugangsformen – längere Bewährung im untergeordneten seelsorglichen Dienst vor der Zulassung zur Weihe, Weihe auch solcher, die bereit sind, ein Priesteramt zu übernehmen und sich unabhängig von ihrem Lebensstand als Christen und in einer starken inneren Nähe zur Kirche als Glaubensgemeinschaft bewährt haben – zugelassen werden? Alle diese Fragen sind durch Festlegung auf *eine* priesterliche Lebensform nicht beantwortet, und sie werden in nächster Zeit nicht nur in Gemeinden, sondern auch von Bischöfen noch dringender gestellt werden. *D. S.*

Glaubenskongregation: Vorbehalte zum anglikanisch-katholischen Schlußbericht

Schon einen Tag, nachdem die beiden Vorsitzenden der Internationalen Anglikanisch-Katholischen Kommission, der anglikanische Erzbischof von Dublin, *Henry McAdoo,* und der katholische Bischof von East Anglia, *Alan Clark,* auf einer Pressekonferenz in London am 29. März den lange erwarteten Abschlußbericht vorgestellt hatten (vgl. ds. Heft, S.226 ff.), veröffentlichte der Vatikan einen Brief des neuen Präfekten der Glaubenskongregation, *Kardinal Joseph Ratzinger,* an Bischof Clark (Osservatore Romano, 31. 3. 82), in dem sich die Kongregation knapp, aber deutlich zum Bericht äußert. Der Vorgang verdient Beachtung: Erstmals liegt damit eine *offizielle römische Stellungnahme* zu den Ergebnissen eines auf Weltebene geführten bilateralen ökumenischen Dialogs vor. Daß der Brief gleich nach der Bekanntgabe des Abschlußberichts veröffentlicht wurde, bestätigt das Gewicht, das dem Ergebnis der zwölfjährigen Arbeit der Anglikanisch-Katholischen Kommission zukommt, verweist aber auch auf die Absicht des Vatikans, schon zu Beginn der Diskussion über den Bericht in den beiden Kirchen die eigene Position zumindest in Grundzügen unmißverständlich zu markieren.

Auf Wunsch des Papstes, so heißt es in dem vom 27. März datierten Brief, habe die Glaubenskongregation den Schlußbericht studiert. Der Brief Kardinal Ratzingers faßt das Ergebnis der Prüfung des Berichts durch sein Dikasterium in wenigen allgemein gehaltenen Aussagen zusammen, ohne jeweils Beispiele zu nennen oder auf Einzelfragen des anglikanisch-katholischen Gesprächs einzugehen.Einige interessante Präzisierungen lassen sich einem Interview Kardinal Ratzingers mit der Katholischen Nachrichten-Agentur vom 15. April entnehmen.

Sehr knapp ist im Brief die positive Würdigung des Berichts ausgefallen. Die Glaubenskongregation stellt fest, sie halte ihn für ein „bedeutsames ökumenisches Ergebnis, das im Hinblick auf die Aussöhnung zwischen der anglikanischen Gemeinschaft und der katholischen Kirche einen wichtigen Schritt nach vorn darstellt". In der Hauptsache aber enthält die Stellungnahme kritische Anmerkungen. Das zusammenfassende Urteil: man könne noch nicht davon sprechen, daß in der Gesamtheit der von der Kommission behandelten Fragen eine wirklich „substantielle" Übereinstimmung erzielt worden sei.

Die Glaubenskongregation stützt sich für dieses Urteil auf *vier Feststellungen:* Es gebe, so die erste, „verschiedene Punkte, die von der katholischen Kirche als Dogmen betrachtet werden, aber als solche von unseren anglikanischen Brüdern nicht oder nur teilweise angenommen werden können". Weiter heißt es, einige Formulierungen des Schlußberichts könnten noch untereinander abweichende Interpretationen aufkommen lassen, andere seien scheinbar „nicht leicht mit der katholischen Lehre zu vereinbaren". Die vierte Feststellung: Es müßten außer den Themen, die die Kommission behandelt habe, auch noch andere Fragen gemeinsam und im gleichen Geist geprüft werden, „damit eine endgültige Übereinstimmung erreicht werden kann".

Das Urteil der Glaubenskongregation läßt sich wenigstens teilweise unschwer am Bericht verifizieren. Die Kommission konnte nicht in allen von ihr behandelten Fragen eine „substantielle Übereinkunft" (substantial agreement) erreichen: der noch bestehende Dissens zwischen katholischem und anglikanischem Verständnis *päpstlicher Unfehlbarkeit* wird in Nr. 31 von „Die Autorität in der Kirche II" klar festgehalten. Folgt man dem Interview von Kardinal Ratzinger, bestehen von seiten der Glaubenskongregation allerdings auch noch Bedenken gegenüber den Aussagen über Opfer und Realpräsenz in der gemeinsamen Erklärung zur Eucharistielehre, obwohl die Kommission dort von einem „substantial agreement" spricht, das erreicht worden sei.

Die Feststellung, es gebe *katholische Dogmen,* die von den Anglikanern nicht oder nur teilweise angenommen werden können, dürfte sich außer auf die Definition des Vatikanum I auf die beiden Mariendogmen von 1854 und 1950 beziehen, von denen Nr. 30 von „Die Autorität in der Kirche II" handelt. Auch hier macht die Glaubenskongregation auf einen Dissens aufmerksam, der von der Kommission selber eingestanden wird.

Größere Schwierigkeiten bereiten die anderen Feststellungen des Ratzinger-Briefes. Daß einige Formulierungen des Berichts unterschiedlich interpretiert werden könnten, kann man einem ökumenischen Konsenspapier schwerlich zum Vorwurf machen. Schließlich ist es generell ihre methodische Eigenart und damit auch ihre Crux, daß sie eine Sprache und Begrifflichkeit finden müssen, in der sich verschiedene konfessionelle Traditionen wiedererkennen. Daß sich gerade die Anglikanisch-Katholische Kommission dieser Probleme bewußt war, zeigen die im Schlußbericht enthaltenen „Elucidations" zu den drei ersten Konsensdokumenten, die begriffliche Unschärfen und Mißverständnisse zu klären versuchen.

Bleibt noch die Frage, worauf die Glaubenskongregation mit ihrem Hinweis auf Formulierungen im Bericht anspielt, die „nicht leicht mit der katholischen Lehre zu vereinbaren sind". Hier ist wohl an die Ausführungen über die *Jurisdiktion* zu denken, wo zwar die Formel des Ersten Vatikanums von der „universalen, ordentlichen und unmittelbaren Jurisdiktion" des Papstes aufgegriffen, aber diese gleichzeitig durch den Hinweis auf die Kollegialität und die Kennzeichnung des Primats als Dienst interpretiert und damit abgeschwächt wird. Auch die gemeinsamen Aussagen über die *Unfehlbarkeit* setzen Akzente, die zwar durchaus in weiten Teilen der gegenwärtigen katholischen Theologie, aber nur schwer in einer engen lehramtlichen Auslegung des Dogmas von 1870 unterzubringen sind. Das wird auch durch das Interview von Kardi-

nal Ratzinger bestätigt, der außerdem noch klärungsbedürftige Differenzen in den Aussagen des Berichts über das „ius divinum" zu entdecken meint. Allerdings darf nicht übersehen werden, daß die Kommission mit ihrem Verständnis von Primat und Kollegialität nicht den Ist-Zustand in beiden Kirchen wiedergeben, sondern eine *Perspektive* für die Ausübung des Lehr- und Jurisdiktionsprimats in einer vereinigten Kirche entwerfen wollte. Darauf haben die beiden Vorsitzenden bei der Vorstellung des Berichts nochmals nachdrücklich hingewiesen.

Damit ist das *eigentliche Problem* benannt, das sich angesichts der ersten Reaktion der Glaubenskongregation auf den Schlußbericht stellt: In der Beurteilung der auf Grund der erreichten Übereinstimmung in Lehrfragen möglichen Schritte zur anglikanisch-katholischen Einheit gehen Brief und Bericht *deutlich auseinander.* Die Kommission stellt in ihrem Schlußwort fest: „Die Konvergenz, die in unserem Schlußbericht zum Ausdruck kommt, könnte dazu auffordern, als nächsten Schritt auf dem Weg zur Einheit der Christen ein neues Verhältnis zwischen unseren Kirchen zu schaffen", und spricht in der Einleitung davon, das jetzt ein „substantial agreement" über Eucharistie, ordiniertes Amt und über Wesen und Funktion der Autorität in der Kirche möglich sei. Demgegenüber besteht der Brief der Glaubenskongregation auf der Notwendigkeit weiterer Studien, „vor allem über die Punkte, bei denen die bis jetzt erzielten Ergebnisse es erfordern"; außerdem sollten diese Studien auch auf „andere Fragen ausgedehnt werden, die für die Wiederherstellung der von unserem Herrn gewollten kirchlichen Einheit unerläßlich sind".

Natürlich ist nicht auszuschließen, daß sich eine neue anglikanisch-katholische Kommission nochmals z. B. mit dem Lehr- und Jurisdiktionsprimat des Papstes befaßt und dabei Präzisierungen gegenüber „Die Autorität in der Kirche II" vornimmt. Nur ist schwer vorstellbar, daß dabei ein im Sinne der Glaubenskongregation hinreichender Konsens erzielt werden kann, ohne daß die anglikanische Seite ihre Identität in diesem Punkt aufgeben müßte. Es wäre ebenso möglich, daß bei einer Fortsetzung des Dialogs weitere Probleme vertieft und *Fragen* behandelt werden, die im Arbeitsauftrag der 1970 konstituierten Kommission nicht enthalten waren. Dazu könnten die beiden marianischen Dogmen oder auch die in der Anglikanischen Gemeinschaft selber strittige Frage der Frauenordination gehören, vielleicht auch *moraltheologische Probleme,* die im Maltabericht der Vorbereitungskommission von 1968 als Dialoggegenstand empfohlen wurden und auf die auch Kardinal Ratzinger in seinem Interview als weitere Dialogthemen verweist.

Einen weiteren, allerdings nicht sehr konkreten Hinweis gab *Johannes Paul II.* in seiner kurzen Ansprache anläßlich eines Empfangs für die Mitglieder der Kommission im Herbst 1980. Damals lobte der Papst die bisher geleistete Arbeit und fügte hinzu: „Sie erkennen selber, daß viel zu tun bleibt. Das Verständnis des Geheimnisses der Kirche Christi, des Sakraments der Erlösung, in seiner Fülle ist eine gewaltige Herausforderung" (Osservatore Romano, 5.9.80). Abgesehen davon, daß sich der im Schlußbericht festgehaltene Dissens über die *marianischen Dogmen* weniger auf deren Gehalt als auf *Art und Weise ihrer Proklamation* bezieht und damit wieder auf das Problem des katholischen Lehramtsverständnisses verweist, bleibt allerdings die Frage, inwieweit es sich bei den möglichen Gegenständen eines weiteren anglikanisch-katholischen Dialogs um Probleme handelt, in denen als Voraussetzung für die angestrebte kirchliche Einheit überhaupt notwendigerweise Konsens erzielt werden müßte.

Gerade weil der anglikanisch-katholische Dialog so weit gediehen ist, wirft er jetzt für die beiden Kirchen *grundsätzliche Probleme* auf. Der Brief der Glaubenskongregation geht nicht genau darauf ein, welche Ergebnisse der Dialogprozeß noch erbringen müßte, damit die katholischen Bedingungen für die „Wiederherstellung der von unserem Herrn gewollten kirchlichen Einheit" erfüllt wären, und setzt sich auch nicht mit dem Verständnis der Kirche als „Koinonia" auseinander, das die Einleitung des Schlußberichts darlegt. Dennoch ist der Eindruck schwer von der Hand zu weisen, daß dem Brief ein Verständnis katholischer Lehre zugrunde liegt, das den Spielraum für die gemeinsame Suche nach einer konkreten Gestalt der kirchlichen Einheit *verengt.*

Der Schlußbericht formuliert: „Die gegenwärtigen Diskussionen über Konziliarität und Primat in unseren beiden Gemeinschaften sind ein Indiz, daß wir es nicht mit Standpunkten zu tun haben, die unveränderlich feststehen müssen." Darin drückt sich, bezogen auf die katholische Seite, die Hoffnung aus, daß die *ekklesiologische Grundsatzdiskussion* über Sinn und Grenzen des Dogmas, über das Lehramt und seine Ausübung, über Primat und Kollegialität im Katholizismus nicht nur weitergeht, sondern daß ihre bisherigen Ergebnisse auch das lehramtliche Sprechen stärker als bisher beeinflussen. Ein verengtes Dogmen- und Amtsverständnis läßt zwar durchaus weitere ökumenische Gespräche zu, kaum aber die von der anglikanisch-katholischen Kommission erhofften Schritte der Kirchen zu einer sichtbaren Einheit. Im Grunde genommen stehen sowohl im innerkatholischen wie im ökumenischen Gespräch jetzt ekklesiologische Grundfragen an. Zu klären wäre vor allem, was die Aussage des Ökumenismusdekrets, die katholische Kirche sei mit dem „ganzen Reichtum der von Gott geoffenbarten Wahrheit und der Gnadenmittel" beschenkt, bedeutet und was nicht.

Es ist im Augenblick noch nicht abzusehen, welche konkreten Schritte im anglikanisch-katholischen Verhältnis als nächste unternommen werden und ob sich beide Seiten auf einen modus procedendi etwa für eine neue Kommission verständigen können. Man kann nur hoffen, daß es in dem Rezeptionsprozeß auf katholischer Seite, zu dem die Glaubenskongregation mit ausführlichen Bemerkungen zum Schlußbericht an die Bischofskonferenzen ihren Beitrag leisten will, nicht bei den Positionen bleibt, die ihr Brief zum Ausdruck bringt. *U. R.*

ZdK: Schwierigkeiten mit der Glaubensvermittlung

Die Kommission 8 („Pastorale Grundfragen") des Zentralkomitees der deutschen Katholiken ist ein fleißiges Gremium: Kaum ein halbes Jahr nach der Veröffentlichung eines Arbeitspapiers zum Thema „Mehr Weltverantwortung in der christlichen Gemeinde" (vgl. HK, November 1981, 550ff.) legte sie im März ein neues, umfangreiches Dokument vor, dem es um „Glaubensvermittlung heute" geht. In diesem werden Fragen aufgegriffen, deren Bedeutung für Glauben und Kirche in der Gegenwart kaum überschätzt werden kann. Die Verbindung zum letzten Arbeitspapier springt deutlich ins Auge. Mit seinem Thema „Glaubensvermittlung heute" knüpft das neue Dokument an die Überlegungen zum Auftrag der christlichen Gemeinde an und stellt sie gleichzeitig in einen größeren Horizont. Schließlich ist die Weltverantwortung der Gemeinde nur ein Teilbereich der Gesamtproblematik, wie Glaube heute in der Spannung zwischen christlicher Identität und notwendiger Situationsbezogenheit weitergegeben werden kann.

Standen am Anfang der Beschäftigung mit dem Thema Glaubensvermittlung in der Kommission „konkrete Fragen und Erwartungen von Laien an die Glaubensverkündigung der Kirche" und „Analysen konkreter Schwierigkeiten", wie Kommissionsvorsitzender *Walter Kasper* in seiner Einführung feststellt, so präsentiert sich das endgültige Arbeitspapier als weit ausgreifender *Entwurf einer Gesamtkonzeption.* Es enthält eine knappe Situationsanalyse, entfaltet die Botschaft von Jesus Christus als der unverzichtbaren Mitte des Glaubens, skizziert grundlegende Weichenstellungen für die Glaubensvermittlung unter dem Leitmotiv „Sammlung und Sendung" und geht schließlich auf wichtige Praxisfelder von der Gemeindekatechese über die Predigt bis zu den Medien ein.

Auch wenn man die Einschränkung in der Einführung in Rechnung stellt, das Konzept des Arbeitspapiers erhebe weder Anspruch auf Vollständigkeit noch darauf, absolut neu zu sein, müssen sich gerade auf eine solchermaßen umfassend angelegte Problemanalyse etliche Erwartungen richten: Die Würzburger Synode hatte zwar in einigen ihrer Beschlüsse Einzelbereiche wie Jugendarbeit, Religionsunterricht und Sakramentenpastoral thematisiert, sich aber nicht ausdrücklich auf das Stichwort Glaubensvermittlung in seiner ganzen Breite eingelassen. Die deutschen Bischöfe beschäftigten sich auf ihrer Frühjahrsvollversammlung 1981 während eines Studientags mit Fragen der Glaubensvermittlung in Familie, Elternhaus und Schule (vgl. HK, April 1981, 170ff.), ohne daß solche Überlegungen bisher ihren Niederschlag in einer Erklärung oder zusammenfassenden Handreichung zu diesem Problemkreis gefunden hätten. Insofern stößt das Arbeitspapier der Kommission 8 in eine Lücke. Um so wichtiger ist der genauere Blick darauf, ob und wie das Papier mit seinem Thema zurechtkommt und welche besonderen Akzente dabei gesetzt werden.

Glaubensvermittlung müsse, so lautet die *zusammenfassende Kurzformel* der Kommission, die Spannung zwischen „katholischer Identität" und „allumfassender Kommunikation und Solidarität" durchhalten und dürfe sie nicht einseitig auflösen. Das Bemühen, beiden Polen dieser Spannung Rechnung zu tragen, ist denn auch in allen Teilen des Arbeitspapiers durchaus zu spüren. Allerdings holt die konkrete Durchführung den Grundansatz, Glaubensvermittlung müsse sich sammeln und auf ihr Eigenes besinnen und sie müsse gerade so die Sendung und die Dynamik in die Welt hinein zurückgewinnen, nicht immer ein; zumindest läßt sie deutlich werden, daß die Umsetzung solcher Postulate doch schwieriger und spannungsvoller sein kann, als es manche Passagen des Arbeitspapiers vermuten lassen.

Das gilt schon für die einleitende *Situationsanalyse:* Sie stellt unter der Überschrift „Aktuelle Schwierigkeiten und Chancen" Aussagen zu Schwierigkeiten der religiösen Sozialisation und der Identifikation mit der Kirche sowie zum Auseinanderklaffen von Glauben und Erfahrung neben kluge Bemerkungen zu den gegenwärtigen Aporien neuzeitlichen Fortschritts- und Wissenschaftsglaubens und den daraus sich ergebenden Chancen für das Christentum, ohne daß dabei klar würde, worauf es dem Arbeitspapier letztlich ankommt. So wirkt dieser Teil eher wie eine notwendige Pflichtübung, die zwischen konkreten Gravamina und mehr grundsätzlicher Gegenwartsanalyse hin- und herpendelt.

Auf die Frage, was denn vom christlichen Glauben vermittelt werden müsse, antwortet das Arbeitspapier mit seinen Ausführungen zu *Person und Botschaft Jesu Christi,* die eine doppelte Funktion haben. Einerseits stellen sie Jesus Christus als Antwort auf die Frage des Menschen nach sich selbst und nach Gott heraus („Jesus Christus ist damit die christliche Antwort auf die alte und stets neue Frage: Was ist der Mensch? Wer bin ich?"), andererseits wird damit der Blick von den vielen einzelnen Glaubensaussagen auf die *Mitte des Glaubens* gelenkt. Gerade in unserer permanenten Katechumenatssituation bestehe die Aufgabe der Glaubensvermittlung weniger in der Ausfaltung des Glaubens in alle möglichen Konsequenzen als in der Einfaltung des geschichtlich entfalteten Glaubens in das eine Wort in den vielen Wörtern.

Sosehr das Papier auf der Notwendigkeit dieser Konzentration auf die Mitte des Glaubens insistiert, so sehr betont es aber auch die notwendige *Kirchlichkeit des Glaubens* und besteht darauf, daß die Glaubensentscheidung auch verpflichtende ethische Weisungen beinhalte. Gerade beim zweiten Punkt offenbart die Argumentation aber eher die *Verlegenheiten kirchlicher Moralverkündigung,* als daß sie eine überzeugende Lösungsrichtung aufzwingt: Zunächst heißt es, der objektive sittliche Anspruch des Alten und des Neuen Testaments beschränke sich nicht auf einen allgemeinen Sinnhorizont; auch im Bereich des Sittli-

chen habe der Glaube einen konkreten Inhalt. Gleich im nächsten Satz ist aber dann zu lesen, der konkrete Inhalt des Glaubens sei auch in den Fragen der sittlichen Weisungen Jesus Christus, und konsequenterweise wird dann eingeräumt, aus der Offenbarung ließen sich nicht einfach konkrete Handlungsnormen abrufen. Angesichts eines solchen Hin und Her wird ein Satz wie der, Christen müßten „ohne alles Schielen nach links oder nach rechts wieder viel konsequenter und entschlossener" ihren spezifischen christlichen Beitrag zur Grundwerte- und Friedensdiskussion leisten, leicht zur Leerformel.

Nicht ohne Engführungen geht es auch im dritten Teil des Arbeitspapiers ab, das *Weichenstellungen für die Glaubensvermittlungen* entwirft und dabei im Sinn der spannungsvollen Einheit von Sammlung und Sendung Einseitigkeiten vermeiden möchte. Dazu gehört, daß sich die Kommission gegen eine Isolierung und Absolutsetzung des anthropologischen Ansatzes in der Glaubensvermittlung wendet, den Zusammenhang von Glaubensentscheidung und Glaubensinhalt unterstreicht, den Vorrang der Glaubenserfahrung zugunsten der Glaubensreflexion kritisch anfragt und sich für eine überlegte Einordnung der Ergebnisse und Methoden von Human- und Sozialwissenschaften bei der Weitergabe des Glaubens ausspricht. Nur macht sie es sich z. B. dort zu einfach, wo sie die Entschiedenheit des Glaubens in der Nachfolge Jesu Christi vorschnell mit der Zustimmung zu den von der Kirche vorgelegten Glaubensinhalten gleichsetzt: Schwierigkeiten mit dem Nachvollzug und dem Verständnis einzelner Glaubensaussagen, die an anderer Stelle des Arbeitspapiers nüchtern konstatiert werden, machen den Glauben doch nicht zwangsläufig zu einem „unverbindlichen Angebot".

Am schwersten habe sich die Kommission mit den *konkreten Impulsen für die Glaubensvermittlung* getan, schreibt Walter Kasper in seiner Einführung. Das ist den entsprechenden Passagen des Arbeitspapiers anzumerken. Zum einen ist sicher zu begrüßen, daß sich die Kommission nicht auf den einen oder anderen Teilbereich beschränkt, sondern als Bausteine für ein Gesamtkonzept kirchlicher Glaubensvermittlung Katechese, Ehe und Familie, Predigt, Berufs- und Arbeitswelt, Erwachsenenbildung und die Medien einbezieht. Dadurch wird der Vielfalt der Formen Rechnung getragen, in denen Glauben weitergegeben wird. Das Papier legt den Finger auch mit Recht auf einige *wunde Punkte,* wenn z. B. die vielfach zu beobachtende Vernachlässigung der Predigt beklagt, auf die Schwierigkeiten katholischer Erwachsenenbildung mit ihrem Proprium hingewiesen oder die verstärkte Präsenz des christlichen Glaubens in der Arbeitswelt und in den Medien gefordert wird.

Gerade weil alle diese Bereiche einbezogen werden, bleibt es aber teilweise bei wenig hilfreichen kirchlich-theologischen *Allgemeinplätzen* oder bei bloßen *Postulaten,* so wenn etwa gefordert wird, es gelte die grundlegenden Aussagen der kirchlichen Soziallehre wieder neu ins Bewußtsein zu rücken.

Die Schwierigkeiten mit den konkreten Impulsen verweisen letztlich auf die Archillesferse des ganzen Arbeitspapiers: Die Kommission hat sich damit wohl doch zu viel vorgenommen. Verglichen mit dem Arbeitspapier „Mehr Weltverantwortung in der christlichen Gemeinde", ist es ihr diesmal weit weniger gut gelungen, ein angemessenes Verhältnis zwischen der eigentlichen Grundproblematik und den dabei herangezogenen Einzelfragen zu finden. So enthält das Papier einerseits *zu viel,* andererseits aber *zu wenig,* weil so viele andere Fragen und Anliegen aufgegriffen werden, daß die spezifischen Chancen und Schwierigkeiten der Glaubensvermittlung demgegenüber in den Hintergrund rücken. Damit stellt sich auch die Frage nach den *Adressaten* eines solchen Papiers, das weder den zufriedenstellen wird, der nach Hilfen für Einzelbereiche der Glaubensvermittlung sucht, noch den, der sich um eine situationsgerechte und theologisch differenzierte Gesamtperspektive bemüht.

Allerdings könnten gerade die Schwächen des Papiers ein Anstoß sein, intensiver über die Fragen der Glaubensvermittlung heute nachzudenken, wobei sich der Ansatz beim Ineinander von Sammlung und Sendung durchaus als hilfreich erweisen könnte. Man kann gespannt darauf sein, welche Impulse in dieser Richtung der diesjährige Katholikentag erbringen wird, bei dem ja entsprechend dem Leitwort „Kehrt um und glaubt – erneuert die Welt" Probleme der Glaubensvermittlung eine wichtige Rolle spielen müßten.

U. R.

Entwicklungen

Friedensbewegung in der DDR

Positionen und Bemühungen in der evangelischen Kirche

Im Oktober vergangenen Jahres, als in Bonn und zahlreichen anderen Großstädten große Friedensdemonstrationen stattfanden, bekundete das SED-Zentralorgan „Neues Deutschland" eine „Tiefe und wohlbegründete Sympathie für die Hunderttausende, die in Westeuropa für die Behauptung ihres elementaren Rechts auf Leben und Frieden gegen seine Gefährdung durch die Nato-Pläne auf die Straßen gingen" (Neues Deutschland,

26. 10. 81). Aber etwa gleichzeitig mit der Friedensbewegung im Westen hat auch in der DDR das Engagement für Fragen des Friedens zugenommen und sich eine Bewegung formiert, die im wesentlichen von Christen in der evangelischen Kirche getragen wird. Daß Staats- und Parteiführung mit der neuen Bewegung beträchtliche Schwierigkeiten haben, liegt auf der Hand, zumal die politische Führung von deren Kraft und inneren Konsistenz offenbar überrascht wurde. Dabei hat das Friedensengagement der evangelischen Landeskirchen in der DDR bereits Tradition.

Wiederholt protestierten sie in den letzten Jahren gegen den obligatorischen Wehrkundeunterricht an den Schulen und warnten vor einer Tradierung überkommener Feindbilder, vor einer Erziehung zum Haß und vor der Verherrlichung militärischen Handelns. Schon seit Jahren kritisieren die evangelischen Landeskirchen die Durchdringung des gesamten Bildungswesens der DDR mit „sozialistischer Wehrerziehung", die selbst eine militärische Politik als „Friedenspolitik" ausgibt.

Vielfältige Initiativen

Für das Konzept des *„Sozialen Friedensdienstes"*, wie er seit dem Herbst vergangenen Jahres, wenn auch in unterschiedlicher Gewichtung, von allen DDR-Synoden, unterstützt wird (vgl. HK, Dezember 1981, 645), hat man auf die Vorstellung eines „zeichenhaften Handelns" zurückgegriffen, das schon Ende 1965 den Konsens der evangelischen Kirchenleitungen in der DDR gefunden hatte. In der damals verabschiedeten „Handreichung zur Seelsorge an Wehrpflichtigen" wurde erklärt, daß unter den gegebenen Bedingungen in der Verweigerung des Militärdienstes und im Dienst in den 1964 eingerichteten waffenlosen Baueinheiten der DDR-Armee ein „deutlicheres Zeugnis des gegenwärtigen Friedensgebotes unseres Herrn" zu sehen sei, als im Militärdienst mit der Waffe. Auf dieser Grundlage hatten die evangelischen Synodalen und Kirchenleitungen in der Folgezeit immer wieder die Einrichtung eines sozialen Friedensdienstes gefordert; erst in den siebziger Jahren trat die Frage angesichts der minimalen Hoffnung auf einen positiven Bescheid sehr in den Hintergrund, um jetzt neu belebt zu werden.

Die Palette der in den vergangenen Monaten gestarteten Initiativen in Sachen „Frieden" reicht von einer Demonstration, über eine Reihe von Synodalbeschlüssen und die Veranstaltung einer „Friedensdekade" in den Gemeinden bis zu einem „Berliner Appell". Der Initiator dieses im Februar veröffentlichten Appells für „Abrüstung und Truppenabzug aus Deutschland" will trotz einer Warnung des Bischofs von Berlin-Brandenburg, *Gottfried Forck*, auch weiterhin Unterschriften für seinen Aufruf entgegennehmen. Eine *Demonstration*, sie sich, wenn auch nicht im Umfang, so doch in der Zielrichtung am ehesten mit der Bonner Kundgebung vom 10. Oktober 1981 vergleichen läßt, fand am 13. Februar in *Dresden* statt. Die evangelische Kirche stellte sich entschieden hinter die Kundgebung.

Das Thema Friedensbewegung stand auch im Mittelpunkt der Herbsttagungen 1981 der *landeskirchlichen Synoden* in der DDR. Eine deutliche Warnung wurde z. B. auf der *Evangelischen Landessynode Sachsen* ausgesprochen, „daß das Militärische in wachsendem Maße unser ganzes gesellschaftliches Leben durchdringt". Die Militarisierung des Alltags diene nicht der wirklichen Sicherheit und Zukunft des Lebens; es werde dadurch Angst erzeugt und zugleich finde eine Gewöhnung an den möglichen Krieg statt. Auf derselben Synode wurde die Forderung aufgestellt, für „kalkulierte und mit den Verbündeten abgestimmte Vorleistungen in der Abrüstung (z. B. Reduzierung der SS-20-Raketen)" und für „defensive, bedrohungsarme Sicherheitssysteme (z. B. Abbau der zahlenmäßigen Panzerüberlegenheit) und so für einen neuen Aufbau von Vertrauen in Europa von unserer Seite aus" zu sorgen (epd, Dokumentation 51/81, S. 17 f.). Die sächsische Synode äußerte sich damit in manchen Punkten energischer, insgesamt aber entsprechend dem, was auch die Synoden anderer Landeskirchen vertreten haben.

Ebenfalls im November vergangenen Jahres übermittelte die Konferenz der Evangelischen Kirchenleitungen in der DDR den Kirchengemeinden ein 16seitiges Dokument zum Thema *„Pazifismus in der aktuellen Friedensdiskussion"*. Über Relevanz und Herausforderung des Pazifismus heißt es in der Studie, pazifistische Tendenzen innerhalb der Friedensaktivitäten ließen sich „nicht mehr aus der Faszination eines utopischen Friedensideals oder als Ausdruck der Sehnsucht nach einer heilen Welt" erklären. Sie müßten vielmehr Hinweis auf eine immer deutlicher bewußt werdende *Legitimationsschwäche überkommener militärischer Sicherheitsstrategien* verstanden werden (lwi, 14/82, S. 11). Es gelte, so meint die Studie, dahinter die Anfrage und Herausforderung nach einer *neuen Sicherheitspolitik* zu sehen und als einen Impuls in der gegenwärtigen weltpolitischen Situation wahrzunehmen. Eine Aufgabe der Kirche im Zuge einer weiterzuführenden Pazifismusdiskussion sei es, die Herausforderung der Friedensbewegung dem Staat zu verdeutlichen und sich zum Interpreten berechtigter pazifistischer Anliegen zu machen.

Genau dies hatten die evangelischen Kirchen auch mit der im Herbst 1981 gestarteten zehntägigen *Friedensdekade* in den Gemeinden im Sinn, zu der neben anderen Materialien für die kirchliche Jugendarbeit auch Aufnäher *„Schwerter zu Pflugscharen"* verteilt wurden. Das auf den Aufnähern wiedergegebene Bibelwort wurde verdeutlicht durch die Abbildung eines Denkmals, welches die Sowjetunion mit dem gleichen Losungswort den Vereinten Nationen in New York geschenkt hat.

Befürchtungen des Regimes

Die Regierung der DDR hat nun das Tragen dieser Aufnäher mit der Begründung verboten, sie seien von Jugendlichen „zur Bekundung von *staatsfeindlicher Gesinnung*

und der Beteiligung an einer *illegalen politischen Bewegung* mißbraucht" worden. Mitgeteilt wurde das Verbot am 22. März vom Staatssekretär für Kirchenfragen, *Klaus Gysi,* anläßlich eines Gesprächs mit dem sächsischen Landesbischof *Johannes Hempel* und dem Kirchenamtspräsidenten *Kurt Domsch.* Noch am 14. März aber hatte sich die Konferenz der Evangelischen Kirchenleitungen als Führungsorgan des evangelischen Kirchenbundes ausdrücklich mit den christlichen Friedensinitiativen solidarisiert und das Losungswort bekräftigt.

Nachdrücklichen Widerstand hatten die kirchlichen Forderungen bereits auf der Tagung des Zentralkomitees der SED Ende November in Ostberlin erfahren. Der SED-Chef des Bezirks Cottbus und Politbürokandidat *Werner Walde* erklärte, „die Phrase des sogenannten Friedensdienstes" diene nur dem Zweck, „Front zu machen gegen die notwendige militärische Stärkung des Sozialismus". Den Befürwortern des sozialen Friedensdienstes warf Walde vor, sie würde mit ihrer Haltung zu „friedens-, sozialismus- und verfassungsfeindlichen Aktionen" aufrufen; außerdem vergäßen sie, „daß unsere ganze Republik sozialer Friedensdienst ist" (zit. nach Süddeutsche Zeitung, 23. 11. 81).
Unter dem Motto *„Der Frieden muß verteidigt werden – Der Frieden muß bewaffnet sein"* wurde dann im März von der SED eine großangelegte Kampagne gestartet. Radio DDR bezeichnete in einem Kommentar die Anhänger der christlichen Friedensbewegung als „blind, taub und heuchlerisch". Unter Anspielung auf den Friedensaufnäher warf Radio DDR der Friedensbewegung vor, sie trete für ein Verschrotten der Waffen im eigenen Land ein, während im Westen „Pflugscharen in Schwerter verwandelt werden und der Prozeß der Militarisierung des gesamten Lebens immer schneller voranschreitet". Das Zentralorgan der FDJ, „Junge Welt", veröffentlichte gleichzeitig laufend Briefe von jungen Lesern, die sich freiwillig zum Dienst in der Volksarmee bereit erklären.
Auch durch die Zeitschrift der Pädagogen in der DDR, die in Ostberlin erscheinende „Deutsche Lehrerzeitung", wurde die Friedensbewegung in scharfer Form verurteilt. Ihre Anhänger würden „nicht klar denken" können. Die Formel „Frieden schaffen ohne Waffen" verwandle sich „wie unter den Händen von Magiern in die totale Kapitulation des Menschen vor der sehr realen, weil bis an die Zähne bewaffneten Kräften des Bösen", erklärte das Blatt. Zur Abstützung der Kampagne und zur Werbung für den „bewaffneten Frieden" widmete das Zentralorgan der SED Anfang April der Volksarmee eine ganze Seite. Gleichzeitig begann die FDJ in Betrieben und Schulen eine Wehrkampagne für den Dienst in der Armee und die vormilitärische Ausbildung. Von der Volksarmee werden dabei vor allem Reservisten eingesetzt.

DDR-Verteidigungsminister *Heinz Hoffmann* hatte am 25. März vor der Volkskammer in Ostberlin schließlich erklärt: „So gern wir unsere Waffen dereinst verschrotten werden – noch braucht der Sozialismus unsere Pflugscharen und Schwerter." Offenbar als flankierende Maßnahme zu der im Frühjahr verfügten Verschärfung des allgemeinen Wehrpflichtgesetzes in der DDR und das rigorose Vorgehen gegen die christliche Friedensbewegung hatte in Potsdam Ende März eine staatlich gelenkte Tagung zum Thema Frieden und Abrüstung stattgefunden, an der laut einem Bericht im „Neuen Deutschland" 125 kirchliche Amtsträger, Theologen, Laien und Persönlichkeiten des öffentlichen Lebens teilgenommen haben sollen. Die Zeitung zitiert dazu einen Pfarrer aus Neuenzittau, der erklärte, daß er von seinem Innersten her zwar Pazifist sein möchte, aber einsehen müsse, „daß der Frieden nicht ohne Waffen erhalten werden kann". An der Trennungslinie zwischen den großen politischen und militärischen Machtblöcken dürfe die DDR „nicht entblößt einem Angriff ausgesetzt werden".

Die Kirche erklärt sich

Offensichtlich legt es die Partei- und Staatsführung mit ihrer Reaktion auf eine Verhärtung der Fronten zwischen Kirche und Staat an. Die ideologische Propaganda der DDR-Medien legt die Vermutung nahe, daß man mit einer Duldung von Friedensmanifestationen wie in der Dresdner Kreuzkirche am 13. Februar aufhören will.
Die in Dresden tagende Synode der Evangelischen Landeskirche Sachsens wies als erste die im Zusammenhang mit dem Verbot des Aufnähers geäußerten Beschuldigungen zurück; inzwischen reagierten fünf weitere Landeskirchen mit Protest und bekräftigten ihre Bereitschaft, die betroffenen Jugendlichen und ihr Anliegen zu unterstützen (epd, 31. 3. 82). Die sächsische Landessynode hat zum Verbot eine *Kanzelerklärung* verabschiedet, die am 28. März in den Gottesdiensten verlesen wurde. Sie hat ferner in einem *Brief an die betroffenen Jugendlichen* zu der vom Staat eingenommenen Konfrontationshaltung Stellung genommen. In ihrer Kanzelabkündigung hieß es, die Kirche nehme das Verbot „mit tiefer Betroffenheit" zur Kenntnis und weise die Unterstellung staatsfeindlicher Absichten zurück. Die Synode nannte das Vorgehen der DDR-Regierung gegen Jugendliche, die das Friedenssymbol tragen, einen „schwerwiegenden Fehler". Das Verbot zerstöre „auf nachhaltige Weise das Vertrauen dieser jungen Menschen".

Ebenfalls einstimmig angenommen hatte die Synode den an die Jugendlichen gerichteten Brief. Darin wurde u. a. auf die staatlich angedrohten Konsequenzen für diejenigen hingewiesen, die sich weigern, den Aufnäher von ihrer Kleidung zu entfernen. Der Staat droht ihnen mit der Verweisung von der Schule oder dem Verlust ihrer Lehrstelle.
In den schon erfolgten Maßnahmen und neuerlichen Drohungen sieht die Synode eine *„Einschränkung der Glaubens- und Gewissensfreiheit"* (lwi, 14/82, S. 6). Der Brief stellt aber auch unmißverständlich fest, daß die Kirche unter diesen Bedingungen nicht in der Lage sei, die Jugendlichen „vor Konsequenzen, die das Tragen des Aufnähers mit sich bringt, zu schützen".

Daß aber die Kirchen in der DDR nicht gewillt sind, dem sich zuspitzenden Konflikt mit dem Staat aus dem Weg zu gehen, zeigt eine *Mitteilung des Vorsitzenden des DDR-Kirchenbundes,* die am Ostersonntag in den evangelischen Kirchen verlesen wurde. Der Mitteilung war am 7. April ein Gespräch zwischen der Konferenz der evangelischen Kirchenleitungen und Staatssekretär *Klaus Gysi* vorausgegangen, in dem dieser erneut deutlich gemacht hatte, daß der Aufnäher mißbräuchlich zur Schwächung der Wehrbereitschaft benutzt werde und deshalb nicht geduldet werden könne. Bischof *Werner Krusche* erklärte in einem Brief an die Gemeinden, die Kirche betreibe eine *„eigenständige Friedensarbeit"* und sei „nicht einfach Verstärker der Außenpolitik des Staates". Die Kriminalisierung der Träger des Symbols „durch *weithin unangemessene Maßnahmen*" verletze deren persönliche Würde. Man befürchte „schwerwiegende Folgen" für das Verhältnis der überwiegend gutwilligen Jugendlichen zum Staat. In den Gottesdiensten der Kirche von Berlin-Brandenburg wurde zusätzlich ein Wort von Bischof *Gottfried Forck* verlesen. Darin dankt Forck allen, die den Aufnäher getragen und sich trotz aller Schwierigkeiten „dabei eine wirklich friedliche Gesinnung bewahrt haben". Es müsse aber klar sein, daß christliche Friedensverantwortung weiter reiche als das Tragen der Aufnäher.

Noch hat die evangelische Kirche aber nicht offiziell beim Ministerpräsident oder bei *Erich Honecker* selbst Protest gegen die Diskriminierung christlicher Friedensinitiativen erhoben. Sie versucht innerhalb des Rahmens zu bleiben, der am 6. März 1978 in einem Spitzengespräch zwischen Vertretern des DDR-Kirchenbundes und Erich Honecker abgesteckt und damals als großer Fortschritt gewertet wurde (vgl. HK, Mai 1978, 216ff.).

Rückwirkungen auf den katholischen Bereich?

Auch katholische Christen haben sich inzwischen der Friedensbewegung angeschlossen. Die Tatsache, daß die *katholische Kirche* selbst bisher zur aktuellen Friedensdiskussion nicht Stellung genommen hat, wird von manchen mit wachsendem Unbehagen registriert. In einem Papier des *„Aktionskreises Halle"*, eines 1969 gegründeten freien Zusammenschlusses katholischer Priester und Laien im kirchlichen Gebiet Magdeburg, heißt es: „Viele Christen empfinden die nicht mehr zu überhörende ‚Sprachlosigkeit' der katholischen Kirche in der DDR zu den gegenwärtigen Bedrohungen des Friedens als Ärgernis" (zit. nach KNA, 2. 4. 82). In einem beigefügten Papier erklärte *Joachim Garstecki,* katholischer Mitarbeiter beim „Bund der evangelischen Kirchen in der DDR", daß sich das „unbestimmte Gefühl" vor allem junger Menschen, in der Friedensfrage allein gelassen zu sein, zunehmend in kritischen Rückfragen an die Kirche selbst ausdrücke. Die katholische Kirche in der DDR stehe dieser Situation seelsorglich und in der Sache „nahezu unvorbereitet" gegenüber.

Diese Kritik wurde vom Sprecher des bischöflichen Ordinariats in Westberlin, *Wolfgang Knauft,* allerdings nachdrücklich zurückgewiesen. Die Tatsache, daß sich die Berliner Bischofskonferenz bisher nicht offiziell in die Friedensdiskussion eingeschaltet habe, bedeute nicht, daß die Diskussionen in den katholischen Gemeinden ausgespart blieben.

Zwar liegen aus den Jahren 1975 und 1978 kirchenamtliche Aussagen zu Fragen des Friedens vor, in denen sich die katholische Kirche der DDR zu Themen wie Friedenserziehung und Wehrdienst klar geäußert hat (vgl. u. a. HK, Juli 1978, 325f.). Aber anders als die evangelische Kirche verfolgen die katholischen Bischöfe die Linie, durch politische Abstinenz nach allen Seiten die für die Fortexistenz der Kirche zentralen Bereiche der *Seelsorge und Caritas zu sichern.* Das bedeutet einerseits, daß man sich bisher erfolgreich etwaigen Beeinflussungsversuchen von seiten der Ost-CDU entziehen konnte, daß aber bestimmte Themenbereiche nicht zum Gegenstand offizieller Erklärungen gemacht werden und so manche an die Kirche herangetragenen Erwartungen nicht erfüllt werden können.

Cordelia Rambacher

Interview

Was ist heute Protestantismus?

Ein Gespräch mit Kirchenpräsident Helmut Hild

Die christlichen Kirchen hierzulande sind mit gewichtigen Herausforderungen konfrontiert, sei es durch gesellschaftliche Entwicklungen, sei es beim Bemühen, den Glauben auszulegen und zu vermitteln. Wie bewältigt der deutsche Protestantismus mit seinem spezifischen konfessionell-geschichtlichen Profil und seinen inneren Spannungen diese Herausforderungen? Wo findet er heute seine Identität? Darüber sprachen wir mit dem Kirchenpräsidenten der Evangelischen Kirche in

Hessen und Nassau und stellvertretenden Ratsvorsitzenden der EKD, Helmut Hild. Die Fragen stellte Ulrich Ruh.

HK: Herr Kirchenpräsident Hild, der deutsche Protestantismus hat sich gegenwärtig mit allerhand Problemen herumzuschlagen. Es herrscht angesichts schrumpfender Kirchlichkeit Unsicherheit über die Zukunft der Volkskirche, es gibt starke Spannungen mit dem evangelikalen Flügel und eine recht breite Diskussion über die Grenzen des politischen Engagements der Kirche. Ist der Protestantismus drauf und dran, seine Identität zu verlieren?

Hild: Die Schwierigkeiten, die der Protestantismus, jedenfalls hierzulande, gegenwärtig durchmacht, ergeben sich nach meinem Empfinden vor allem aus der Spannung zwischen dem reformatorischen Erbe mit dessen konkreter Geschichte im evangelischen Kirchentum und den seit der Reformationszeit veränderten historischen Bedingungen. Angesichts des geschichtlichen Wandels reichen die Antworten der Reformationszeit in vieler Hinsicht nicht mehr aus.

HK: Hat diese Unsicherheit mit den besonderen Herausforderungen der gegenwärtigen gesellschaftlichen Situation zu tun oder wird daran nicht eher ein durchgängiges Charakteristikum des Protestantismus überhaupt sichtbar?

Hild: Protestantismus ist seinem Wesen nach nie unabhängig von der jeweiligen geschichtlichen Herausforderung zu denken. Es fehlt ihm im Vergleich mit dem Katholizismus eine sicher definierte Kontinuität, trotz der Gültigkeit der Bekenntnisse. Das hängt zusammen mit dem reformatorischen Prinzip schlechthin, daß die Auslegung der Heiligen Schrift über den Glauben und die Gestalt der Kirche entscheidet. Dadurch wird grundsätzlich ein sehr subjektives Verhältnis zwischen dem Christen und seinem Glauben begründet, und diese Subjektivität schlägt auch auf die Kirche durch. Ich möchte das aber überhaupt nicht kritisch angesehen wissen, sondern für ein eher positives Merkmal evangelischen Christseins halten.

HK: Genügt dieses Herausstellen der Autonomie des glaubenden Subjekts angesichts des beträchtlichen Substanz- und Traditionsverlusts, wie er sich gerade im Protestantismus im Zuge der neuzeitlichen Säkularisation vollzogen hat?

Hild: Die protestantischen Kirchen und Christen waren im Laufe der Geschichte immer wieder angefochten von dem Sog zur Verweltlichung, der sich aus der spezifischen Herausforderung des subjektiven Glaubensbekenntnisses durch die zeitlichen Umstände ergab. Damit meine ich aber nicht die Säkularisation; ich stimme der Grundthese von Gogarten zu, daß die Säkularisation nicht eine Verkehrung oder ein Übel ist, sondern eine Folge des christlichen Glaubens, weil dieser den Menschen dazu befreit, Verantwortung für seine Welt zu übernehmen. Verweltlichung bedeutet für mich viel mehr das Nachlassen oder sogar den Verlust der reformatorischen Spannung zwischen der Notwendigkeit immer neuer Rückbesinnung auf die Mitte der Heiligen Schrift und der Umsetzung dieser Rückbesinnung in der konkreten Situation.

„Wir haben es in der evangelischen Christenheit mit einer Frömmigkeitskrise zu tun"

HK: Worauf würden Sie den Verlust dieser Spannung zurückführen?

Hild: Die gegenwärtigen Identitätsprobleme hängen sicher damit zusammen, daß wir es in der evangelischen Christenheit mit einer Frömmigkeitskrise zu tun haben, insofern die für die Reformation charakteristische Bestimmtheit durch die Heilige Schrift und die Gewißheit im Umgang mit ihr nicht mehr in gleichem Maße prägend sind. Dieses Defizit wird allerdings durchaus wahrgenommen, und es gibt zahlreiche Bemühungen, ihm zu begegnen...

HK: Klare Konsequenzen angesichts dieses Defizits hat vor allem der evangelikale Flügel im deutschen Protestantismus gezogen, der dem Gros der Volkskirche mangelnde Bekenntnisbindung, Schwund von Frömmigkeit und schädlichen theologischen Pluralismus vorhält. Wird damit der Finger nicht auf unbestreitbare Wunden gelegt?

Hild: Die Bedeutung der evangelikalen Bewegung sollte überhaupt nicht herabgemindert werden. Ich halte es für sehr wichtig, daß dieser Kontrapunkt gesetzt wird. Auf der anderen Seite können die Evangelikalen das notwendige Hier und Jetzt der Ecclesia semper reformanda auch nicht einbringen, weil ihnen weitgehend der andere Pol der Spannung fehlt. Die evangelikale Bewegung ist zwar biblisch fundiert und liegt daher in der Tendenz unbestreitbar richtig; sie ist aber nicht zu reformatorischer Kraft in dem Maße fähig, wie das notwendig wäre, weil ihre Aussagen zu subjektiv, zu abstrakt und zu alt wirken. Sie helfen wenig dazu, Antworten auf die Herausforderungen zu geben, die sich heute in der Orientierung an der Schrift für den Glauben stellen.

HK: Zeigt sich aber nicht gerade an der Diskussion über den Platz der Evangelikalen im deutschen Protestantismus, daß protestantische Identität gegenwärtig auf sehr unterschiedliche Weise verstanden wird? Ist das eine notwendige Folgeerscheinung reformatorischer Grundentscheidungen und ihrer Wirkungsgeschichte oder eine überwindbare Fehlentwicklung?

Hild: Die spezifischen Probleme des neueren Protestantismus dürfen nicht isoliert betrachtet werden. Die gesamte Geschichte des Christentums ist ja dadurch geprägt, daß sich zahlreiche Kirchen entwickelt haben,was eigentlich erst angesichts der einen Welt, in der wir alle zusammenleben, und der gemeinsamen Verantwortung der Christen gegenüber dieser Welt als Problem erkannt wurde. Seitdem bemüht man sich auf den verschiedensten Ebenen der ökumenischen Bewegung, diesen Pluralismus zu bewältigen, zunächst mit dem Ziel, zu einer versöhnten

Pluralität zu gelangen. Aber darauf möchte ich mich nicht herausreden: Weil im neueren Protestantismus die Rückbesinnung auf den tragenden Grund nicht in der Konzentration und auch nicht in der Gemeinschaft erfolgte, wie es wünschenswert wäre, konnten sich verschiedene theologische Schulrichtungen, unterschiedliche Auffassungen vom Verhältnis von Kirche und Welt, aber auch weltanschauliche Komponenten und Ideologien, die ihre Wurzeln überhaupt nicht in der christlichen Tradition haben, relativ selbständig nebeneinander entfalten. Da dem evangelischen Kirchendenken aber von seinem Grundansatz her das Element der Freiheit wesentlicher ist als das der Ordnung, sind auch die Kirchenordnungen so großzügig, daß diese Entwicklungen dadurch nicht behindert wurden.

HK: Müssen Ordnung und Freiheit, verbindliche Basis und plurale Auslegung einander entgegengesetzt werden? Wäre es nicht gerade eine Chance des Protestantismus, beides auf eine glaubwürdige und seiner Tradition entsprechende Weise miteinander zu verbinden?

Hild: So etwas kann durchaus glücken: Als meine Generation aus dem Krieg nach Hause kam, war sie, sofern sie es überhaupt neu mit dem christlichen Glauben versuchte, vor allem von der dialektischen Theologie fasziniert, ganz gleich, ob in der Barthschen, der Bultmannschen oder der Gogartenschen Form. In der dialektischen Theologie verband sich das typisch protestantische Element des glaubensbezogenen individuellen Umgangs mit der Bibel mit der Erarbeitung allgemeiner, gleichzeitiger persönlich verbindlicher und für die Gesellschaft hilfreicher Entscheidungen. Wir sahen: von diesem Grundansatz aus lassen sich die geistlichen Antworten geben, um die wir selber ringen, vor allem auf die Frage von Schuld und Vergebung, von Versöhnung und Neuanfang, und gleichzeitig können wir einen hilfreichen Beitrag für ein Neuwerden des Volkes wie der Gemeinschaft unter Christen leisten.

„Es herrscht immer noch der Zug zur Polarisierung vor"

HK: Aber die dialektische Theologie war ja in sich kein spannungsfreies Gebilde ...

Hild: Schon, auch damals gab es durchaus Gegensätze, die keinesfalls geringer waren als diejenigen, die wir heute in einer so polarisierten Form emotional erleben: Barth hatte zu Bultmann zu dieser Zeit kein Verhältnis mehr, das über den persönlichen Respekt hinausging, noch gar etwa Barth zu Gogarten. Aber ihre Schüler konnten sich eigentlich trotz heftiger theologischer und auch damals zum Teil schon politisch bestimmter Auseinandersetzungen immer wieder auf einem gemeinsamen Grund zusammenfinden.

HK: Wenn das damals so war, so scheint inzwischen von dieser Gemeinschaft nicht viel übriggeblieben zu sein.

Hild: Von meinen Erfahrungen aus scheint mir bei der Beurteilung der gegenwärtigen Entwicklung einige Skepsis geboten. Es herrscht noch immer der Zug zur Polarisierung vor, wie er sich etwa in den stark politisch engagierten Gruppen auf der einen Seite und der evangelikalen Bewegung auf der anderen Seite abzeichnet. In der Theologie allerdings sieht es, soweit man das in meinem Amt überhaupt überblicken kann, doch etwas anders aus. Dort haben wir, wenn ich etwa an Ebeling oder Jüngel denke, Leute mit einer ganz erstaunlichen Integrationskraft, bei denen man die Erfahrung machen kann, daß sich ihr Denken um die Mitte bewegt und darum auch auf die miteinander im Streit befindlichen Pole ausstrahlt.

HK: Gehört es nicht zu den Eigenarten des gegenwärtigen Protestantismus, daß die Kluft zwischen der wissenschaftlichen Theologie und den Gemeinden bzw. dem normalen Glaubensvollzug vielfach zu groß ist, als daß die integrative Kraft der Theologie auf das kirchliche Umfeld ausstrahlen könnte.?

Hild: Ich möchte dem insofern zustimmen, als die evangelische Theologie nach der Periode, der ich noch entstamme, eine ganz erhebliche Krise durchmachen mußte. Diese Krise ergab sich einmal dadurch, daß die ganzen Weltherausforderungen mit den damit verbundenen Grundsatzfragen auf die Theologie hereinbrachen. Sie wurde plötzlich nicht nur akademisch und kirchlich, sondern auch gesellschaftlich herausgefordert. Dabei war sie zeitweilig in manchen ihrer Erscheinungsformen in der Gefahr, von ihrem eigentlichen Gegenstand wegzudriften. Das hatte zur Folge, daß gegenläufige Strömungen besonders eng bei dem vermeintlich eigentlichen Gegenstand bleiben wollten, aber damit auch nicht viel in die Breite der Kirche hinein vermitteln konnten. So kam es dazu, daß viele Theologen aufgrund ihrer theologischen Ausbildung mit der Vorstellung in die pfarramtliche Praxis kamen, es handle sich dabei in erster Linie um einen gesellschaftlichen Dienst, sei es der Veränderung oder der bloßen Erwartungserfüllung.

HK: Zeichnen sich aber bei den jungen Pfarrern nicht ganz andere Akzentsetzungen ab?

Hild: Ich meine, die jungen Pfarrer haben inzwischen zu einem erheblichen Teil gelernt, daß ihre Ausbildung und auch ihre Erwartungen an den zukünftigen Dienst nicht ausreichen, ja oft nicht einmal dessen eigentliche Probleme getroffen haben. Sie haben sich in Lernprozessen umgestellt, für die das Hören auf die Brüder im Laienstand in der Kirche und das Eingehen auf die Gemeinden entscheidend waren. Es gab natürlich auch Pfarrer, die frustriert waren, weil sich ihre Erwartungen nicht erfüllten, und daraus Engführungen in ihren Einstellungen und in ihrem Dienst entwickelten, die sich heute durchaus noch auswirken. Diese Engführungen werden noch einmal dadurch überdimensioniert, daß die Publizistik vor allen Dingen auf solche auffälligen Erscheinungen reagiert.

HK: Die jungen Pfarrer kommen in Gemeinden, die in den letzten 10 bis 15 Jahren weiter zusammengeschrumpft sind. Verfügt der deutsche Protestantismus kirchlich-soziologisch gesehen überhaupt noch über eine ausreichende volkskirchliche Basis, die nicht nur das institutionelle Gefüge der evangelischen Kirche trägt, sondern einen prägenden Einfluß auf die Lebensverhältnisse hat?

Hild: Quantität ist nicht immer Ausdruck der Qualität. Es gibt auch statistisch erfaßbare Hinweise, die ein ganz anderes Bild ergeben. So ist die außergewöhnliche Zunahme des Abendmahlbesuches Zeichen eines Verlangens nach unmittelbarer Glaubenserfahrung und nach gestalthafter Spiritualität. Ich möchte daneben die Tatsache nennen, daß wir in der evangelischen Kirche in Hessen und Nassau über 700 Lektoren und Prädikanten haben, fast so viele wie Gemeindepfarrer, die bevollmächtigt sind, Gottesdienst zu halten. Eine solche geistliche Potenz hat es bisher in der wesentlich von Pfarrern dominierten evangelischen Kirche noch nicht gegeben. Man kann auch beobachten, daß in vielen Gottesdiensten die Beteiligung dichter und bewußter geworden ist.

„Wir können uns nicht mit einem Kulturprotestantismus abfinden"

HK: Aber der Gottesdienstbesuch ist doch auf einem sehr niedrigen Niveau angelangt ...

Hild: Das Nachlassen des Gottesdienstbesuches, das sich übrigens in den letzten Jahren nicht mehr fortgesetzt hat, hängt mit dem Verlust an formalem Traditionsbewußtsein zusammen und auch mit der allgemeinen Verweltlichung, von der wir alle betroffen sind. Damit will ich natürlich nichts entschuldigen. Aber immerhin bringt beispielsweise die evangelische Kirche in Hessen und Nassau jeden Sonntag 150 000 Leute auf die Beine, die zum Gottesdienst gehen. Es bedeutet doch schon sehr viel, wenn diese Menschen nicht nur in den Gottesdienst gehen, weil es zur sonntäglichen Pflicht gehört, sondern um zu beten und zu hören, und wenn sie dabei wirklich auch geistlich engagiert sind.

HK: Sie setzen auf eine Reaktivierung und Intensivierung des Lebens der verbliebenen Kerngemeinden, um von da aus dann auch in die Breite der Volkskirche zu wirken. Wie verträgt sich das mit der beträchtlichen Toleranz gegenüber einer eher kirchendistanzierten Religiosität, wie sie für gewichtige Strömungen im Protestantismus seit der Aufklärung kennzeichnend ist?

Hild: Die Kirche als Institution und selbstverständlich auch als Glaubensgemeinschaft kann sich in ihrer Arbeit in der heutigen Situation eigentlich nur darauf konzentrieren, missionarische Impulse zur Mitte hin zu vermitteln. Wir können uns nicht mit einem Kulturprotestantismus oder mit einem Gesellschaftsprotestantismus abfinden, der sich auf gewisse ethische Werte und Normen beschränkt, die vielleicht einer breiteren Anerkennung fähig sind. Deswegen können wir auch keinesfalls so ohne weiteres der Fülle von Erwartungen entsprechen, die aus den sehr unterschiedlichen Traditionen evangelischen Selbstverständnisses heraus heute an die Kirche gerichtet werden. Wir müssen konsequent reformatorisch denken, daß nämlich Hinwendung zu Christus die Grundvoraussetzung des Glaubens und der Zugehörigkeit zur Kirche ist und daß Kirchengemeinschaft überhaupt nur da besteht, wo sich Menschen wirklich in diesem Geist zusammenfinden.

HK: Ist das eine Absage an das gegenwärtig noch weithin vorherrschende Leitbild der Volkskirche?

Hild: Wir sollten nicht darauf aus sein, angesichts einer so gewordenen Volkskirche eine säuberliche Scheidung vorzunehmen zwischen den bewußten Christen und den anderen. Die Volkskirche gibt uns immer noch großartige missionarische und diakonische Möglichkeiten, und deswegen müssen wir sie bejahen. Aber wenn sie sich selber in einem falschen Verständnis von evangelischem Erbe zum bloß pluralistischen Prinzip erklärte oder das pluralistische Prinzip zu ihrer Norm machte, könnte die Zeit kommen, daß man zu ihr nein sagen und andere Lebensformen finden müßte. Soweit sind wir im Augenblick noch nicht.

HK: Wie kann der Protestantismus dann mit den unleugbaren Risiken seiner volkskirchlichen Gestalt zu Rande kommen?

Hild: Dazu braucht es eine entscheidende Voraussetzung: Es muß deutlich werden, daß in der Heiligen Schrift nicht alle Fragen beantwortet sind, daß sie aber trotzdem den tragenden Grund, die Mitte bildet. In vielen Fragen können Christen zu ganz unterschiedlichen Vorstellungen kommen. Wichtig dabei ist, daß sie um die Gabe des Heiligen Geistes beten und einander in Liebe begegnen. Das sind die für Christen unerläßlichen Voraussetzungen, um Gemeinschaft zu begründen und nach außen herzustellen. Es ist die wichtigste Aufgabe der Kirche gegenüber einer Gesellschaft, die in Gegensätzen auseinanderzubrechen droht, gleichsam modellhaft zu zeigen, daß um die Mitte des christlichen Glaubens herum das Leben in Gegensätzen denkbar und möglich ist. Anders lassen sich Gegensätze ohne geistige oder physische Gewaltanwendung ja nicht überwinden.

HK: Wie würden Sie die Mitte des Glaubens, von der jetzt so oft die Rede war, bestimmen? Ist nicht gerade im neueren Protestantismus diese Mitte sehr unterschiedlich ausgelegt worden?

Hild: Ich bin an diesem Punkt ein Sohn oder ein Enkel der Bekennenden Kirche, in der man die Erfahrung gemacht hat, wie sie in der ersten Barmer These zum Ausdruck kommt: Jesus Christus als das eine Wort, dem wir im Leben und Sterben zu vertrauen und zu gehorchen haben. Diese These kann meines Erachtens immer noch die Richtung für das Leben der Kirche und auch für ihren Dienst in der Welt bezeichnen. Wirklich wieder in die

Mitte rücken kann man diesen tragenden Punkt allerdings nur über eine neue Ernstnahme von Predigt und Gottesdienst und eine Konzentration auch aller anderen kirchlichen Dienste auf die Heilige Schrift, die nach dem reformatorischen Schriftprinzip interpretiert wird: Was Christum nicht treibt, das ist nicht apostolisch.

„Es bedarf gewisser Symbole und verbindlicher Formen, die nicht in völlige Gegenwärtigkeit hinein aufgelöst werden dürfen"

HK: Sind Entwicklungen, wie die von Ihnen genannte größere Abendmahlsfreudigkeit zum Teil auch unter jungen Protestanten ernstzunehmende für eine Neuorientierung der Spiritualität gegenüber der oft beklagten, dennoch aber für den Protestantismus weithin charakteristischen Dominanz des Wortes und der damit verbundenen Intellektualisierung?

Hild: Ich zögere etwas mit der Antwort. Teilweise ja; wenn etwa Jugendliche sich zusammenlagern und dann Abendmahl halten wollen oder eine Beatmesse feiern, dann sind das Versuche, sowohl über die gewohnte protestantische Pfarrerzentriertheit wie über eine einseitige Wortorientierung hinauszukommen. Aber es gibt daneben auch viele Versuche, bei denen solche herkömmlichen Orientierungen lediglich aktualisiert werden. Es findet sich sogar, und das halte ich für äußerst problematisch, ein von einem eher säkularen und elitären Amtsverständnis getragenes Selbstverständnis von Pfarrern mit den groteskesten Ausdrucksformen. Neulich habe ich einen Gottesdienst erlebt, den der Pfarrer mit den Worten eröffnete: Liebe Gemeinde, ich wünsche Ihnen einen schönen guten Morgen, im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes. Wenn der Kirchenvorstand vor dem Eingangslied der Gemeinde sagt: „Ich begrüße Sie herzlich hier in unserer Kirche", dann ist das in Ordnung; wenn aber der Pfarrer sich allein als Veranstalter des Gottesdienstes sieht, dann wird dieser zur Volkshochschule. Das hat mit christlicher Gemeinde wenig zu tun.

HK: Steckt dahinter nicht letztlich die im Protestantismus notwendigerweise strittige Frage nach dem Stellenwert und der Bedeutung von Kirchenordnung, von verbindlichen Formen für das kirchliche Leben überhaupt? Wie läßt sich den von Ihnen beklagten Fehlentwicklungen gegensteuern?

Hild: Wir brauchen zunächst mehr Bereitschaft dazu, uns in den Adiaphora, und dazu gehören ja die Ordnungsfragen, auf mehr Gemeinsamkeit zu besinnen, d.h. die von Synoden beschlossenen Ordnungen auch in der Konsequenz zu beachten, die ihnen zugedacht ist. Für noch wichtiger halte ich hier allerdings den ökumenischen Kontext: Katholiken, aber auch etwa griechisch-orthodoxe Christen, die ja in nicht geringer Zahl unter uns leben, sind oft ratlos im Blick auf das Bild, das ihnen die evangelischen Kirchen bieten. Es ist so unterschiedlich und disparat, daß sie nicht wissen, woran sie sind. Daraus kann sich leicht eine Art Protestantophobie entwickeln, weil dieses Durcheinander eher abschreckt als einlädt. Christen anderer Konfessionen können häufig aufgrund des willkürlichen Umgangs auch mit grundlegenden Daten innerhalb des Protestantismus nicht mehr die Sache erkennen, die sie mit uns verbindet. Um sich zu verstehen, bedarf es gewisser Symbole, verbindlicher Formen und bestimmter Worte, die nicht jeweils in völlige Gegenwärtigkeit hinein aufgelöst werden dürfen, sondern vielmehr ihre eigene traditionelle Wertigkeit heute bewähren müssen.

HK: Wenn ich Sie recht verstehe, plädieren Sie insgesamt für eine stärkere Verkirchlichung des Protestantismus als Voraussetzung für die Rückgewinnung von Identität und mehr Deutlichkeit. Warum diese im Blick auf die neuere Geschichte des Protestantismus durchaus nicht selbstverständliche Akzentsetzung?

Hild: In einer pluralistischen Gesellschaft muß die evangelische Kirche bei aller Anerkennung des „Ubi et quando deo visum est" darauf achten, daß sie gegenüber anderen Gruppen, die auch um den Geist und die Seele der Menschen kämpfen, gegenüber anderen Ideologien und Weltanschauungen ein erkennbares Profil hat. Dieses Profil soll sich nicht nur immer neu und aktuell in der Sache bewähren, sondern auch in einer kontinuierlichen Gestalt greifbar sein. Das ist so etwas wie ein missionarisches Strukturprinzip. Aber es kommt mehr hinzu: Wir haben doch in allen Kirchen, auch in der römisch-katholischen Kirche, die mehr Selbstbewußtsein hat als andere, längst erkannt, daß das Zeugnis der Christenheit gegenüber der Welt von heute verdunkelt wird, wenn die Christen nicht in Gemeinschaft miteinander leben.

„Die Kirche kann sich nicht einfach denen anschließen, die in Sachen Umwelt oder Friedenssicherung zu radikalen Konsequenzen kommen"

HK: Parallel zu den Anzeichen für eine stärkere spirituelle Konzentration gibt es heute in Teilen des deutschen Protestantismus ein massives Engagement in der Antikernkraft-, Umwelt- und nicht zuletzt der Friedensbewegung, das der evangelischen Kirche zahlreiche öffentliche Vorhaltungen eingebracht hat. Ist angesichts der damit verbundenen innerkirchlichen Polarisierungen und Kommunikationsstörungen das von Ihnen gezeichnete Bild christlicher Gemeinschaft nicht mehr Wunsch als Wirklichkeit?

Hild: Man kann mit guten Gründen sowohl von einer Zerreißprobe wie von einer Bewährungsprobe reden. Die Entwicklung an sich ist nur zu verständlich und schlägt auch bereits in die katholische Kirche durch. Heute stehen Fragen zur Debatte, die nur noch unter dem eschato-

logischen Vorbehalt als relativ angesehen werden können, in dem Sinn, daß die Hoffnung, die wir predigen müssen, auch über die atomare Katastrophe hinausgeht. Nur noch in dieser Hinsicht sind für viele Menschen diese Fragen relativer Natur, ansonsten führen sie an Grenzen, wo die Existenz auf dem Spiel steht. In einer Welt, in der die beiden Supermächte die Möglichkeit zum acht- bis zehnfachen Overkill besitzen und in der schon ein Fehler in einem Informationssystem zur Totalvernichtung führen kann, stellen sich Fragen von so grundsätzlicher Bedeutung für das Leben, daß man sich nicht wundern darf, wenn in der Kirche darüber gestritten wird.

HK: Es ist aber wohl kaum eine solche Existenzfrage, ob die Startbahn West für den Frankfurter Flughafen notwendig ist oder nicht ...

Hild: Sie haben Recht; im Fall der Startbahn West handelt es sich um eine relative Frage. Sie ist allerdings zu einem Symbol dafür geworden, daß wir in dem Konflikt zwischen sozialer Sicherung und Lebensqualität an eine Grenze stoßen. Es gibt jedenfalls diese Unmittelbarkeit der Herausforderung, und ich habe viel Verständnis dafür, daß sie wahrgenommen wird. Die Aufgabe der Kirche besteht aber nicht darin, sich als Kirche einfach denen anzuschließen, die in Sachen Umwelt und Friedenssicherung zu radikalen Konsequenzen kommen, sondern den verschiedenen Richtungen trotz der Grenzsituation zu ermöglichen, unter dem Evangelium zusammenzubleiben.

HK: Inwieweit ist gegenwärtiges Engagement in der evangelischen Kirche in Sachen Frieden oder Umwelt wirklich stellvertretender Dienst an der Gesellschaft und inwieweit ist es doch mehr ein Flucht- und Surrogatphänomen, das der Verlegenheit hinsichtlich des eigentlichen Auftrags der Kirche entspringt?

Hild: Es ist beides zu beobachten. Die für den Protestantismus charakteristische Spannung zwischen Christusbezogenheit und aktueller Herausforderung ist oft nur schwer auszuhalten. Das hat bei dem einen oder anderen Mitchristen dazu geführt, daß er der eigentlichen Aufgabe der Kirche und der Mitte des Glaubens gegenüber ratlos und resigniert ist. Damit ist die Gefahr gegeben, daß er dann bei einem gesellschaftlichen Problem die Realisierung seiner Confessio gegeben sieht und es zum Status confessionis erklärt. Aber ich beobachte daneben – und das ist ein interessantes Phänomen – bei jüngeren Pietisten, etwa aus dem CVJM, daß auch immer mehr junge Menschen, die sich auf eine Bekehrung berufen, zu den konsequenten Entscheidungen der Friedensbewegung oder der Antikernkraftbewegung kommen.

„Wir tragen die Gegensätze, die diese Zeit bestimmen, in unseren Reihen besonders stark aus"

HK: In Deutschland haben sich Katholizismus und Protestantismus seit dem letzten Jahrhundert als konfessionelle Kulturen immer auch gegeneinander definiert. Nun konnte man nicht zuletzt an nicht wenigen protestantischen Reaktionen im Umkreis des Papstbesuches in der Bundesrepublik den Eindruck gewinnen, für manche Protestanten hierzulande bestünde ihr spezifisches konfessionelles Profil vor allem aus Ressentiments gegen das, was sie für katholisch halten. Sind das Restbestände aus der Vergangenheit oder Anzeichen für Identitätsprobleme des Protestantismus im Blick auf den katholischen Partner?

Hild: Es gibt dieses Phänomen auf beiden Seiten. Ich halte das für Restbestände, auch wenn sie natürlich ein zähes Leben führen und bei Gelegenheit immer wieder revitalisiert werden können. Wer bei Stereotypen und Klischees stehenbleibt, der setzt wirklich alte Hüte auf. Die Herausforderung ist heute eine ganz andere, nämlich die der Bereitschaft für einen Weg zur Gemeinsamkeit. Auf diesem Weg kann man dann auch das jeweilige konfessionelle Profil durchaus hervortreten lassen.

HK: Wie weit sind Katholiken und Protestanten in der Bundesrepublik auf diesem Weg zu mehr Gemeinsamkeit schon vorangekommen?

Hild: Ich sehe im Augenblick auf beiden Seiten Stärken und Schwächen. Bei unseren katholischen Mitchristen in den Gemeinden, an der gerne sogenannten Basis ist die ökumenische Sehnsucht deutlich größer als auf evangelischer Seite. Darum müßten wir dem ökumenischen Verlangen unserer katholischen Partner dadurch entgegenkommen, daß wir mehr mit einer Stimme sprechen. Auf der anderen Seite sehe ich mit einer gewissen Sorge, daß auf der Ebene der Kirchenleitungen katholischerseits die Bedenken gegenüber einer zu schnellen ökumenischen Entwicklung größer sind als auf evangelischer Seite. Wir würden uns mehr Fortschritte wünschen. Es bräuchte dazu auf katholischer Seite eine größere Bereitschaft, über gewisse Erscheinungen im Protestantismus hinwegzusehen, weil sie doch letztlich marginal sind und das Eigentliche nicht in dem Maße betreffen, in dem man das fürchtet.

HK: Hängen nicht manche Schwierigkeiten im evangelisch-katholischen Verhältnis auch damit zusammen, daß in der Öffentlichkeit gegenwärtig Spezifika katholischer Kirchlichkeit wie sichtbare Identität und Geschlossenheit höher im Kurs stehen als, abgekürzt formuliert, protestantische Uneinigkeit? Gibt es nicht eingestandene oder uneingestandene protestantische Selbstzweifel gerade etwa im Blick auf die Gestalt des gegenwärtigen Papstes?

Hild: Wir haben zur Zeit tatsächlich nicht den Kairos für eine positive Bewertung der Vorgänge im Protestantismus durch die öffentliche Meinung, weder national noch international. Schließlich tragen wir die Gegensätze, die diese Zeit bestimmen, in unseren Reihen besonders stark und tiefgehend aus. In einer solchen Zeit ist aber die Sehnsucht nach einer Größe mit Integrationskraft außerordentlich groß. Darum hat die katholische Kirche, die

über sehr viel Integrationskraft verfügt, einen ausgesprochenen Kairos. Der gegenwärtige Papst ist so auch für viele Evangelische zur Symbolfigur dieser Integration geworden. Ich könnte Ihnen Dutzende von Briefen zeigen, wo die Kritik an der evangelischen Kirche mit dem lobenden Hinweis auf die katholische Kirche Hand in Hand geht. Ich habe allerdings die Hoffnung, daß die Leiden, die die evangelische Kirche zur Zeit mit all den genannten Schwierigkeiten tragen muß, schließlich dazu führen, daß die Menschen eines Tages diesen Weg zu schätzen wissen. Die Fähigkeit, Gegensätze auszuhalten und zu bewältigen, ohne dabei unterzugehen, verweist doch auf die Botschaft vom Kreuz, wenn man sie auf die Gemeinde auslegt. Diese Hoffnung verpflichtet allerdings dazu, daß wir sie durch unsere Arbeit und unseren Dienst auch öffentlich bekunden.

Dokumentation

Die universalkirchliche Stellung des Papstamtes

Der Bericht „Die Autorität in der Kirche II" der Anglikanisch-Katholischen Kommission

Am 29. März hat die vor 12 Jahren eingesetzte gemeinsame anglikanisch-römisch-katholische Kommission mit Zustimmung beider Kirchen ihren Abschlußbericht vorgelegt. Neben den bereits früher veröffentlichten Konsenserklärungen (vgl. HK, Februar 1974, 93–97 und April 1977, 191–195) enthält der Schlußbericht als neuverfaßtes Dokument den Bericht „Die Autorität in der Kirche II", der sich vor allem mit der Stellung des Papstes in der Gesamtkirche auseinandersetzt (vgl. dazu auch ds. Heft, S. 214f). Zur Vervollständigung unserer Dokumentation über den anglikanisch-katholischen Dialog geben wir diesen Teil des Abschlußberichts im Wortlaut wieder. Die deutsche Übersetzung des authentischen englischen Textes (Wortlaut in: Anglican-Roman Catholic International Commission, The Final Report. Windsor, September 1981. CTS/SPCK London 1982, S. 81–98) wurde von P. Johannes Lütticken OSB, Abtei St. Matthias/Trier, besorgt.

Einführung

1. Am Schluß unserer ersten Erklärung über die Autorität in der Kirche haben wir festgestellt, daß wir einen „Konsens über die Autorität und insbesondere über die grundlegenden Prinzipien des primatialen Strukturelementes in der Kirche" erreicht hatten, dem wir „fundamentale Bedeutung" beimaßen. Zugleich zeigten wir jedoch auf, daß vier besonders schwierige Probleme im Zusammenhang dieses Themas noch weiter untersucht werden müßten, da sie unserem Zusammenwachsen zu voller Gemeinschaft, solange sie ungelöst bleiben, wohl schwerwiegende Hindernisse in den Weg legen würden. Diese vier Schwierigkeiten waren: die Interpretation der petrinischen Texte, die Bedeutung der Redeweise vom „göttlichen Recht", die Behauptung päpstlicher Unfehlbarkeit und das Wesen der dem Bischof von Rom als universalem Primas zugeschriebenen Jurisdiktion. Nach fünf Jahren weiterer Untersuchung sind wir nun in der Lage, eine neue Beurteilung ihres Stellenwerts und ihrer Tragweite vorzulegen.

Die petrinischen Texte

2. Die Stellung des Petrus unter den Aposteln ist oft behandelt worden im Hinblick auf die Bedeutung des Bischofs von Rom unter den Bischöfen. Wir müssen daher den Befund des Neuen Testaments und der allgemein sogenannten petrinischen Texte prüfen.

3. Das Neue Testament betont ausdrücklich den Willen Christi, die Kirche auf Zeugnis und Vollmacht der Apostel zu gründen; dabei schreibt es unter den Aposteln dem Petrus eine besondere Stellung zu. Ob die petrinischen Texte nun die authentischen Worte Jesu enthalten oder nicht, sie bezeugen eine frühe Tradition, nach der Petrus diese Stellung bereits zur Zeit des öffentlichen Wirkens Jesu innehatte. Für sich genommen mögen die einzelnen Stellen zu keinem Schluß berechtigen; zusammen ergeben sie jedoch ein allgemeines Bild seiner hervorgehobenen Stellung. Die wichtigsten sind: Die Verleihung des Namens Kephas an Simon; seine Erwähnung an erster Stelle unter den Zwölfen sowie in dem kleineren Kreis der drei (Petrus, Jakobus und Johannes); der Glaube, in dem er Jesus als den Messias zu bekennen vermochte (Mt. 16,16; Mk. 8,29; Lk. 9,20; und Joh. 6,69), und die Antwort Jesu (Mt. 16,18), in der er der Fels genannt wird; der Auftrag, seine Brüder zu stärken (Lk. 22,31–32) und die Schafe zu weiden (Joh. 21,16–17) und die eigene Erscheinung des Auferstandenen vor ihm (z.B. Lk. 24,34; 1 Kor. 15,5). Obwohl der Verfasser der Apostelgeschichte im zweiten Teil seines Buches die apostolische Autorität des Paulus unterstreicht, legt er im ersten Teil den Schwerpunkt auf die Führungsrolle des Petrus. Zum Beispiel ist es Petrus, der im Namen der apostolischen Gemeinschaft spricht

(Apg. 3,15; 10,41); er verkündet als erster das Evangelium den Juden und öffnet ebenso als erster die Gemeinschaft der Christen für die Heiden. Paulus scheint diese hervorragende Stellung des Petrus anerkannt zu haben ebenso wie die Bedeutung des Jakobus (Gal. 1,18–19). Er scheint auch die führende Rolle des Petrus beim Konzil in Jerusalem (Apg. 15) akzeptiert zu haben, selbst wenn er durchaus bereit war, dem Petrus Widerstand zu leisten, wo dieser nach seiner Überzeugung im Unrecht war (Gal. 2,11).

4. Die Verantwortung pastoraler Leitung war nicht auf Petrus beschränkt. Der Ausdruck „binden und lösen", der für die ausdrückliche Beauftragung des Petrus in Mt. 16,19 verwendet wird, erscheint nochmals in Mt. 18,18 in der Verheißung, die Christus allen Jüngern gibt. Ähnlich ist das Fundament, auf das die Kirche aufgebaut wird, in Mt. 16,18 auf Petrus bezogen, und ansonsten im Neuen Testament (z.B. Eph. 2,20) auf das ganze Apostelkollegium. Auch wenn Petrus am Pfingsttag der Sprecher war, so hatte der Auferstandene den Auftrag, das Evangelium aller Welt zu verkünden, zuvor an die Elf gerichtet (Apg. 1,2–8). Obgleich Paulus nicht zu den Zwölfen zählte, übte auch er eine herausragende Führungsrolle aus, zu der er sich vom Herrn selbst bevollmächtigt wußte, und beanspruchte, mit Petrus und anderen gleiche Verantwortung und apostolische Autorität zu teilen.

5. Trotz heftiger Zurechtweisung durch Christus und dramatischen Versagens in seiner Verleugnung hat Petrus in den Augen der Verfasser des Neuen Testamentes eine Stellung von besonderer Wichtigkeit inne. Diese verdankt er nicht seiner Begabung und seinem Charakter, wenn er auch der erste war, der Christus als Messias bekannt hat. Sie ist begründet in einer besonderen Berufung durch Christus (Lk. 6,14; Joh. 21,15–17). Doch auch wenn die besonderen Züge des dem Petrus übertragenen Amtes betont werden, es ist doch das Amt eines Apostels und isoliert ihn nicht von dem der anderen Apostel. In Übereinstimmung mit der Lehre Jesu, daß der Führende nicht über die anderen herrschen, sondern werden soll wie der Dienende (Lk. 22,24ff.), bedeutet auch die Aufgabe des Petrus, seine Brüder zu stärken (Lk. 22,32), eine Führungsrolle im Dienst an den andern. Petrus dient demnach der Kirche, indem er ihr hilft, Gefährdungen ihrer Einheit zu überwinden (z.B. Apg. 1,1–18), auch wenn er in seiner Schwäche seinerseits der Hilfe oder Korrektur bedarf, wie es an seiner Zurechtweisung durch Paulus deutlich wid. Diese Erwägungen können zur Klärung der Analogie beitragen, die man zwischen der Rolle des Petrus unter den Aposteln und der des Bischofs von Rom unter seinen Mitbischöfen gesehen hat.

6. Das Neue Testament enthält keinen ausdrücklichen Bericht über eine Weitergabe der Führungsrolle des Petrus; aber auch die Weitergabe apostolischer Autorität im allgemeinen ist nicht sehr deutlich. Ferner unterlagen die petrinischen Texte bereits zur Zeit der Kirchenväter unterschiedlicher Interpretation. Doch wurde die Kirche von Rom, der Stadt, in der Petrus und Paulus lehrten und das Martyrium erlitten, allmählich als Inhaberin einer besonderen Verantwortung unter den Kirchen anerkannt: in ihrem Bischof sah man den Träger eines besonderen Dienstes an der Einheit der Kirchen und an der Treue zum apostolischen Erbe; die Funktionen, die er damit unter seinen Mitbischöfen ausübte, sah man in Analogie zu den Petrus zugeschriebenen, dessen Nachfolger der Bischof von Rom zu sein beanspruchte.

7. Die Väter und Lehrer der Kirche begannen allmählich den Befund des Neuen Testaments als Hinweise in ebendiese Richtung zu deuten. Diese Deutung wurde in Frage gestellt und der Einwand erhoben, daß sie dem Versuch entsprang, eine bereits abgeschlossene Entwicklung nachträglich zu legitimieren. Doch es ist denkbar, daß ein Primat des Bischofs von Rom dem Neuen Testament nicht widerspricht und Teil des Planes Gottes für die Einheit und Katholizität seiner Kirche ist – auch wenn man zugesteht, daß die neutestamentlichen Texte keine hinreichende Grundlage dafür bieten.

8. Unsere beiden Traditionen stimmen darin überein, daß nicht alles, was von den Aposteln als den Zeugen der Auferstehung und des Heilswerkes Christi (Apg. 1,21–22) gesagt wird, weitergegeben wurde an die, die ihre Sendung fortzusetzen erwählt waren. Die Apostel sind die Fundamente, eben weil sie die einzigartigen, beauftragten Zeugen des ein für allemal vollzogenen Heilswerkes Christi sind. Die Rolle des Petrus ist nie von der des Apostelkollegiums getrennt; was von der Übertragbarkeit der Sendung des apostolischen Kollegiums gilt, trifft auch für Petrus als dessen Mitglied zu. Daher sind die Worte „Auf diesen Felsen werde ich meine Kirche bauen", auch wenn sie an Petrus gerichtet sind, damit nicht auch schon in derselben Bedeutung auf den Bischof von Rom anwendbar. Selbst wenn demnach die Rolle des Petrus nicht in ihrer Gesamtheit weitergegeben werden kann, schließt dies jedoch nicht die Weiterführung eines vom Geist geleiteten Dienstes der Einheit unter denen aus, die die apostolische Sendung fortsetzen.

9. Die Führungsrolle des Bischofs von Rom ist freilich von manchen abgewiesen worden, da sie nach ihrer Auffassung nicht mit der Wahrheit des Evangeliums vereinbar war und darum auch keinen wahren Brennpunkt der Einheit darstellte; dennoch kommen wir darin überein, daß ein universaler Primat in einer wiedervereinigten Kirche erforderlich sein wird und angemessenerweise der Primat des Bischofs von Rom sein sollte, wie wir bereits dargelegt haben (Autorität I, Abs. 23). Das Neue Testament als Ganzes zeigt Petrus zwar in einer klaren Führungsrolle, doch stellt es die Einheit und Universalität der Kirche nicht ausschließlich im Blick auf Petrus dar. Die universale Gemeinschaft der Kirchen – das ist die Schar der Gläubigen, durch den Glauben an Christus, die Predigt des Wortes und die Teilnahme an den Sakramenten geeint, die ihnen durch ein auf apostolischer Weihe gründendes Hirtenamt vermittelt werden. In einer wiederver-

einigten Kirche wird ein nach der Rolle des Petrus gestaltetes Amt Zeichen und Garant einer solchen Einheit sein.

Göttliches Recht

10. Die erste Erklärung über die Autorität stellt hinsichtlich der Redeweise vom „göttlichen Recht", wie sie das Erste Vatikanische Konzil auf den römischen Primat anwendet, zwei Fragen: Was bedeutet diese Redeweise eigentlich? Welche Konsequenzen hat sie für den kirchlichen Status von nicht-römisch-katholischen Gemeinschaften (Autorität I, Abs. 24b)? Unsere Absicht ist es, den römisch-katholischen Standpunkt in diesen Fragen zu klären; eine mögliche anglikanische Antwort auf diesen römisch-katholischen Standpunkt vorzuschlagen; und die Erklärung eines Konsenses zu versuchen.

11. Die römisch-katholische Überzeugung hinsichtlich der Stellung des römischen Primates in Gottes Plan für seine Kirche ist in der Tradition mit der Redeweise vom *jus divinum* (göttliches Recht) zum Ausdruck gebracht worden. Diese Bezeichnung hat das Erste Vatikanische Konzil verwendet, um den Primat des „Nachfolgers auf dem Stuhl des Petrus" zu umschreiben, als welchen das Konzil den Bischof von Rom anerkannte. Das Erste Vatikanische Konzil gebrauchte die Bezeichnung *jure divino,* um auszusagen, daß dieser Primat sich von Christus herleitet. [Anmerkung 1: „ex ipsius Christi Domini institutione seu iure divino" („Pastor Aeternus", Kap. 2)] Freilich gibt es keine allgemein angenommene Interpretation dieser Redeweise; doch für alle bedeutet sie zumindest, daß dieser Primat Gottes Absicht für seine Kirche zum Ausdruck bringt. *Jus divinum* braucht in diesem Zusammenhang nicht unbedingt in dem Sinn verstanden zu werden, daß der universale Primat von Jesus während seines irdischen Lebens direkt als eine bleibende Institution gestiftet worden sei. Ebensowenig bedeutet dieser Ausdruck, daß der universale Primas eine „Quelle der Kirche" sei, so, als ob das Heilswerk Christi durch ihn vermittelt werden müßte. Er ist vielmehr das Zeichen der sichtbaren *koinonia,* das Gott für seine Kirche will, und ein Werkzeug, durch das Einheit in Vielfalt verwirklicht wird. Auf einen in dieser Weise aufgefaßten universalen Primas innerhalb der Kollegialität der Bischöfe und der *koinonia* der ganzen Kirche kann die Qualifikation *jure divino* angewandt werden.

12. Die Lehre, daß ein universaler Primat den Willen Gottes zum Ausdruck bringe, zieht nicht die Konsequenz nach sich, daß eine christliche Gemeinschaft, die nicht mit dem römischen Stuhl verbunden ist, nicht zur Kirche Gottes gehört. In kanonischer Gemeinschaft mit dem Bischof von Rom zu stehen, zählt nicht zu den notwendigen Elementen, aufgrund deren eine christliche Gemeinschaft als Kirche anerkannt wird. Zum Beispiel hat die römisch-katholische Kirche die orthodoxen Kirchen stets als Kirchen anerkannt trotz ihres gegensätzlichen Standpunktes in der Frage des Primats (Zweites Vatikanisches Konzil, „Unitatis Redintegratio", Abs. 14). Das Zweite Vatikanische Konzil lehrt, daß die Kirche Gottes in der römisch-katholischen Kirche subsistiere, und verwirft dabei zugleich die Auffassung, daß die Kirche Gottes mit der römisch-katholischen Kirche deckungsgleich und ausschließlich in ihr verkörpert sei. Das Zweite Vatikanische Konzil läßt die Möglichkeit offen, daß eine befindliche Kirche nicht in Gemeinschaft mit dem römischen Stuhl vom Gesichtspunkt der römisch-katholischen Kirche aus keinen Mangel aufweist außer, daß sie nicht zu der sichtbaren Manifestation voller christlicher Gemeinschaft hinzugehört, die in der römisch-katholischen Kirche bewahrt worden ist („Lumen Gentium", Abs. 8; „Unitatis Redintegratio", Abs. 13).

13. Die Beziehungen zwischen unseren beiden Gemeinschaften haben in der Vergangenheit die Anglikaner nicht dazu ermutigt, über die positive Bedeutung des römischen Primats im Leben der Universalkirche nachzudenken. Nichtsdestoweniger haben anglikanische Theologen von Zeit zu Zeit die Meinung vertreten, daß es in gewandelten Verhältnissen für die Kirchen der anglikanischen Gemeinschaft möglich werden könnte, die Entwicklung des römischen Primates als eine Gabe der göttlichen Vorsehung anzuerkennen – mit anderen Worten als eine Wirkung des die Kirche leitenden Heiligen Geistes. Wenn man die oben gegebene Interpretation der Redeweise vom göttlichen Recht auf dem Ersten Vatikanischen Konzil voraussetzt, so hat man guten Grund zu fragen, ob wirklich eine Kluft besteht zwischen der Behauptung eines Primates aufgrund göttlichen Rechts *(jure divino)* und der Anerkennung seiner Entstehung aufgrund göttlicher Vorsehung *(divina providentia).*

14. Die Anglikaner haben im allgemeinen angenommen, daß der Anspruch göttlichen Rechts für den römischen Primat die Nichtanerkennung der Kirchen der anglikanischen Gemeinschaft als Kirchen nach sich ziehe. Von daher haben sie gefolgert, daß jede Versöhnung mit Rom für sie mit der Forderung verbunden sei, ihrer vergangenen Geschichte, ihrem Leben und ihrer Erfahrung abzusagen, – was auf einen Verrat an ihrer eigenen Integrität hinauslaufen würde. Doch angesichts der neueren Entwicklung im römisch-katholischen Verständnis des Status der anderen christlichen Kirchen kann diese Schwierigkeit nun nicht mehr ein Hindernis für die Anglikaner sein, einen universalen Primat des Bischofs von Rom anzunehmen, wie er in der ersten Erklärung über die Autorität beschrieben worden ist (Abs. 23).

15. In der Vergangenheit haben Anglikaner die römisch-katholische Lehre, daß der Bischof von Rom aufgrund göttlichen Rechtes der universale Primas ist, als unannehmbar betrachtet. Doch glauben wir, daß der Primat des Bischofs von Rom verstanden werden kann als Teil des Planes Gottes für die universale *koinonia* – auf eine mit unseren beiderseitigen Traditionen vereinbare Weise. Angesichts dieses Konsenses muß die Redeweise vom göttlichen Recht, die das Erste Vatikanische Konzil verwendet, nicht mehr als ein Grund zur Meinungsverschiedenheit zwischen uns betrachtet werden.

Jurisdiktion

16. Die Jurisdiktion in der Kirche kann definiert werden als die Autorität oder Vollmacht *(potestas)*, die zur Ausübung eines Amtes erfordert ist. In unseren beiden Gemeinschaften wird sie zur wirksamen Wahrnehmung eines Amtes verliehen, und diese Tatsache bestimmt ihre Ausübung und ihre Grenzen. Sie gestaltet sich in unterschiedlicher Weise, je nach den Funktionen der *episcope*, um die es sich handelt. Die Jurisdiktionen auf den verschiedenen Ebenen der *episcope* (z. B. der eines Primas, eines Metropoliten oder Diözesanbischofs) sind nicht in jeder Hinsicht miteinander identisch.

Der Gebrauch desselben juridischen Ausdrucks bedeutet nicht, daß genau dieselbe Autorität allen zugemessen wird, die auf den unterschiedlichen Ebenen *episcope* ausüben. Wo etwa ein Metropolit in seiner Provinz Jurisdiktion besitzt, ist diese nicht einfach eine Ausübung der von einem Bischof in seiner Diözese ausgeübten, nur in einem breiteren Kontext: sie wird durch die besonderen Funktionen bestimmt, die er in bezug auf seine Mitbischöfe wahrnehmen soll.

17. Jedem Bischof ist die pastorale Autorität anvertraut, die er zur Ausübung seiner *episcope* braucht. Diese Autorität wird zugleich gefordert und begrenzt von der Aufgabe des Bischofs, durch Verkündigung und Auslegung des Wortes Gottes den Glauben zu lehren, für die Verwaltung der Sakramente in seiner Diözese Sorge zu tragen und seine Kirche in Heiligkeit und Wahrheit zu erhalten (vgl. Autorität I, Abs. 5). Von daher haben die vom Bischof in der Wahrnehmung seiner Aufgabe getroffenen Entscheidungen eine Autorität, die die Gläubigen seiner Diözese verpflichtet sind anzunehmen. Diese Autorität des Bischofs, gewöhnlich Jurisdiktion genannt, schließt die Verantwortung ein, alle die Entscheidungen zu treffen und durchzuführen, die um der *koinonia* willen von seinem Amte gefordert sind. Sie ist nicht eine willkürliche Macht eines Menschen über die Freiheit der anderen, sondern eine Notwendigkeit, wenn der Bischof seiner Herde als Hirte dienen soll (vgl. Autorität/Erläuterungen, Abs. 5). In diesem Sinne übt auch der universale Primas innerhalb der universalen *koinonia* und der Kollegialität der Bischöfe die Jurisdiktion aus, deren er zur Ausübung seiner Funktionen bedarf, unter denen die wichtigste ist, dem Glauben und der Einheit der ganzen Kirche zu dienen.

18. Schwierigkeiten sind entstanden aus der universalen, ordentlichen und unmittelbaren Jurisdiktion, die das Erste Vatikanische Konzil dem Bischof von Rom zuschreibt. Mißverständnisse dieser termini technici haben diese Schwierigkeiten noch verstärkt. Die Jurisdiktion des Bischofs von Rom als dem universalen Primas wird ordentliche und unmittelbare (d. h. nicht vermittelte) genannt, weil sie mit dem Amt selbst gegeben ist; sie wird universale genannt, ganz einfach weil sie ihn befähigen muß, der Einheit und dem Einklang der *koinonia* als ganzer und in all ihren Teilen zu dienen.

Daß dem Bischof von Rom eine solche Jurisdiktion zugeschrieben wird, ist für Anglikaner eine Quelle von Befürchtungen (Autorität I, Abs. 24d); sie befürchten z. B., daß er die Rechte eines Metropoliten in dessen Provinz oder die eines Bischofs in dessen Diözese für sich beanspruchen könnte; daß eine zentralisierte Autorität den örtlichen Bedingungen nicht immer mit Verständnis oder den legitimen kulturellen Verschiedenheiten nicht immer mit Achtung begegnen könnte; daß berechtigte Freiheit des Gewissens, des Denkens und Handelns gefährdet werden könnte.

19. Der universale Primas sollte sein Amt – und zwar für alle erkennbar – nicht in Isolierung, sondern in kollegialer Verbundenheit mit den Bischöfen ausüben (Autorität I, Abs. 21 und 23). Dies vermindert in keiner Weise seine eigene Verantwortlichkeit, bei Gelegenheit für die ganze Kirche zu sprechen und zu handeln. Mit jedem bischöflichen Amt ist die Sorge für die universale Kirche verbunden; ein Diözesanbischof wird in der konkreten Verwirklichung dieser Sorge durch die universale Jurisdiktion des universalen Primas gestützt. Doch der universale Primas ist nicht die Quelle, von der die Diözesanbischöfe ihre Autorität ableiten, noch untergräbt seine Autorität die des Metropoliten oder Diözesanbischofs. Der Primat ist nicht eine autokratische Gewalt über die Kirche, sondern ein Dienst innerhalb der Kirche und an der Kirche, die sich als eine Gemeinschaft von Ortskirchen im Glauben und in der Liebe versteht.

20. Wenn die Reichweite universaler Jurisdiktion auch nicht genau kanonisch umschrieben werden kann, so gibt es doch moralische Grenzen ihrer Ausübung: sie leiten sich ab von der Natur der Kirche und dem pastoralen Auftrag des universalen Primas. Kraft der ihm zur Auferbauung der Kirche übertragenen Jurisdiktion hat der universale Primas in besonderen Fällen das Recht, in den Angelegenheiten einer Diözese zu intervenieren und Appelle gegen die Entscheidung eines Diözesanbischofs entgegenzunehmen. Darin, daß der universale Primas, in kollegialer Verbundenheit mit seinen Mitbischöfen, die Aufgabe hat, den Glauben und die Einheit der universalen Kirche zu schützen, ist die Unterordnung des Diözesanbischofs unter seine Autorität begründet.

21. Die Jurisdiktion des universalen Primas hat ihren Sinn in dessen Befähigung, die Katholizität ebenso wie die Einheit zu fördern und die Reichtümer der verschiedenen Traditionen der Kirchen zu pflegen und zusammenzuführen. Die kollegiale und primatiale Verantwortung für die Bewahrung des Eigenlebens der Ortskirchen fordert die angemessene Hochachtung für ihre Gebräuche und Überlieferungen, soweit sie nicht dem Glauben widersprechen oder die Gemeinschaft zerstören. Das Streben nach der Einheit und die Sorge für die Katholizität dürfen nicht voneinander getrennt werden.

22. Auch wenn diese Grundsätze hinsichtlich des Wesens der Jurisdiktion – aufgrund ihrer Übereinstimmung mit einer von Anglikanern und Katholiken geteilten Sicht der

Struktur der Kirche – angenommen werden, bleiben noch einige besondere Fragen bezüglich ihrer praktischen Anwendung in einer vereinigten Kirche. Die Anglikaner haben einen Anspruch auf die Zusicherung, daß die Anerkennung des universalen Primats des Bischofs von Rom nicht die Unterdrückung von theologischen, liturgischen und sonstigen Traditionen, die ihnen viel bedeuten, oder die Aufnötigung völlig fremder Traditionen nach sich ziehen würde. Wir meinen, daß das oben Gesagte Grund zu solcher Sicherheit gibt. In diesem Zusammenhang erinnern wir an die Worte Pauls VI. im Jahre 1970: „Da wird es keinen Versuch geben, das legitime Ansehen oder das ehrwürdige Erbe an Frömmigkeitsformen und Gebräuchen zu mindern, das der anglikanischen Kirche eigen ist ...". [Anmerkung 2: „Da wird es keinen Versuch geben, das legitime Ansehen oder das ehrwürdige Erbe an Frömmigkeitsformen und Gebräuchen zu mindern, das der Anglikanischen Kirche eigen ist, wenn die römisch-katholische Kirche – dieser demütige ‚Diener der Diener Gottes' – ihre stets geliebte Schwester in der einen, authentischen Gemeinschaft der Familie Christi umarmen kann ..." (AAS 62 [1970], S. 763)].

Unfehlbarkeit

23. Christus, der Weg, die Wahrheit und das Leben, – er selbst vertraut uns das Evangelium an und gibt seiner Kirche eine Lehrautorität, die unseren Gehorsam beansprucht. Die Kirche – nach der Verheißung Christi von dem in ihr wohnenden Geist geleitet und ausgerichtet am Zeugnis der Propheten, Heiligen und Martyrer aller Zeiten – ist als Ganze Zeuge, Lehrer und Hüter der Wahrheit (vgl. Autorität I, Abs. 18). Die Kirche lebt in der Zuversicht, daß der Heilige Geist sie wirksam instandsetzt, ihre Sendung zu erfüllen, so daß sie weder ihren wesenhaften Charakter verlieren noch ihr Ziel verfehlen wird. [Anmerkung 3: Das ist die Bedeutung von *„Indefektibilität"*, ein Ausdruck, der nicht sagen möchte, daß es an der Kirche keinerlei Fehler (Defekte) gäbe, der vielmehr bekennt, daß trotz all ihrer vielen Schwächen und Unvollkommenheiten Christus seiner Verheißung treu bleibt, daß die Pforten der Hölle sie nicht überwältigen werden.] Gemeinsam sind wir der Auffassung, daß die Lehrentscheidungen der rechtmäßigen Autorität übereinstimmen müssen mit dem in der Schrift begründeten und im Sinn der Kirche ausgelegten Glauben der Gemeinschaft, und daß keine Lehrautorität dem ursprünglichen apostolischen Glauben eine neue Offenbarung hinzufügen kann (vgl. Autorität I, Abs. 2 und 18). So müssen wir fragen, ob es eine besondere, mit dem Amt verbundene Gabe der Wahrheitserkenntnis und der Lehre gibt, die in entscheidenden Augenblicken einer Person verliehen wird, damit sie verbindlich im Namen der Kirche sprechen und so das Volk Gottes in der Wahrheit erhalten kann.

24. Die Erhaltung der Kirche in der Wahrheit macht es erforderlich, daß die Kirche in bestimmten Augenblicken ein entscheidendes Urteil über wesentliche Fragen der Lehre fällen kann, das zu einem Teil ihres bleibenden Zeugnisses wird. [Anmerkung 4: Daß dies anglikanischem Glauben entspricht, wird in den Neununddreißig Artikeln deutlich: „Die Kirche hat ... Autorität in Streitfragen des Glaubens" (Artikel 20)]. Solch ein Lehrurteil klärt, was die Wahrheit ist, und stärkt die Gewißheit der Kirche in der Verkündigung des Evangeliums. Auf der Hand liegende Beispiele für solche Urteile sind Anlässe, bei denen allgemeine Konzilien den Glauben definieren. Diese Urteile sind kraft ihrer Begründung in der Offenbarung und ihrer Angepaßtheit an die Bedürfnisse der Zeit Ausdruck einer erneuerten Einheit im Glauben, zu der sie die Kirche aufrufen.

25. Die Kirche ist mit all ihren Gliedern an einer solchen Definition beteiligt, die daher allen in ihrem Verständnis der Wahrheit Klärung und Bereicherung bringt. Die aktive Reflexion aller Glieder der Kirche über die Definition klärt ihrerseits wiederum deren Bedeutung. Ferner – wenn eine Definition auch nicht erst durch ihre Rezeption von seiten des Volkes Gottes ihre Verbindlichkeit erhält, so ist die Zustimmung der Gläubigen doch das letztgültige Anzeichen dafür, daß die verbindliche Entscheidung der Kirche in einer Glaubensfrage in Wahrheit durch den Heiligen Geist vor Irrtum bewahrt worden ist. Der Heilige Geist, der die Kirche in der Wahrheit erhält, wird ihre Glieder bewegen, die Definition als wahr zu rezipieren und sich anzueignen, wenn das von ihr Ausgesagte die Offenbarung in gültiger Weise auslegt.

26. Die Kirche übt ihre Lehrautorität durch verschiedene Instrumente und Instanzen und auf unterschiedlichen Ebenen aus (vgl. Autorität I, Abs. 9 und 18–22). Wenn Dinge des Glaubens auf dem Spiele stehen, kann die Kirche darüber auf allgemeinen Konzilien Entscheidungen fällen; wir sind übereinstimmend der Auffassung, daß diese Entscheidungen verbindlich sind (vgl. Autorität I, Abs. 19). Wir haben auch anerkannt, daß eine vereinigte Kirche einen universalen Primas braucht, der in der *koinonia* den Vorsitz führt und daher verbindlich im Namen der Kirche sprechen kann (vgl. Autorität I, Abs. 23). Durch diese beiden Instanzen kann die Kirche in Glaubenssachen ein entscheidendes Urteil fällen und so den Irrtum ausschließen.

27. Der Sinn dieses Dienstes kann nicht darin liegen, dem Inhalt der Offenbarung etwas hinzuzufügen; er soll irgendeine wichtige Wahrheit neu ins Gedächtnis rufen und hervorheben; den Irrtum aufdecken; unzureichend erkannte Konsequenzen ans Licht bringen; und deutlich machen, wie die christliche Wahrheit auf zeitgenössische Fragen anzuwenden ist. Diesen Verlautbarungen würde es darum gehen, Dinge des Glaubens ins Wort zu fassen, zu erläutern oder zu definieren, die die Gemeinschaft wenigstens einschlußweise glaubt. Für das Wohlergehen der *koinonia* ist es nicht erfordert, daß alle Erklärungen derer, die verbindlich im Namen der Kirche sprechen, als bleibender Ausdruck der Wahrheit betrachtet werden. Doch es kann Situationen geben, in denen tiefgehende Gegen-

sätze bezüglich entscheidender Fragen von pastoraler Dringlichkeit ein endgültigeres Urteil verlangen. Jedes Lehrurteil dieser Art wäre darauf ausgerichtet, das Glaubensverständnis der Kirche zum Ausdruck zu bringen – nicht nur im jeweiligen Kontext von Raum und Zeit, sondern auch im Licht der ganzen Erfahrung und Tradition der Kirche. Alle solche Definitionen werden durch bestimmte geschichtliche Situationen veranlaßt und sind stets vom Verständnis und von den Rahmenbedingungen ihrer Zeit geprägt (vgl. Autorität I, Abs. 15). Doch wenn sie die Substanz des Glaubens schützen, behalten sie in dem fortdauernden Leben der Kirche eine bleibende Bedeutung.
Die Lehrautorität der Kirche ist ein Dienst, von dem die Gläubigen besonders in Zeiten der Ungewißheit Führung erwarten; doch beruht die Sicherheit hinsichtlich der Wahrhaftigkeit ihrer Lehre letztlich eher auf ihrer Treue gegenüber dem Evangelium als auf dem Charakter oder Amt der Person, die sie verkündet. Die Lehre der Kirche wird verkündet, weil sie wahr ist; sie ist nicht einfach darum wahr, weil sie verkündet wird. Der Wert solch verbindlicher Verkündigung liegt in der Führung, die sie den Gläubigen gibt. Doch sind weder allgemeine Konzilien noch die Inhaber des universalen Primats ausnahmslos vor Irrtum bewahrt – selbst in ihren offiziellen Erklärungen (vgl. Autorität/Erläuterungen, Abs. 3).

28. Das Urteil der Kirche erfolgt normalerweise durch eine synodale Entscheidung, doch gelegentlich kann ein Primas – in Gemeinschaft mit seinen Mitbischöfen – die Entscheidung auch außerhalb einer Synode aussprechen. Wenn auch die Verantwortung dafür, die Kirche vor grundlegenden Irrtümern zu bewahren, der ganzen Kirche obliegt, so kann sie doch an ihrer Stelle durch einen universalen Primas wahrgenommen werden. Die Ausübung von Autorität in der Kirche muß sich nicht so auswirken, daß sie die Freiheit des Heiligen Geistes einengt, andere Instanzen oder Personen zu inspirieren. In der Geschichte der Kirche hat es tatsächlich Fälle gegeben, in denen gleichermaßen Konzilien wie Inhaber des universalen Primates die angegriffenen, rechtmäßigen Standpunkte verteidigt haben.

29. Den Dienst, die Kirche vor Irrtum zu bewahren, hat der Bischof von Rom als universaler Primas sowohl innerhalb wie auch außerhalb synodaler Beratungsprozesse wahrgenommen. Das Urteil Leos I. in seinem Brief an das Konzil von Chalkedon zum Beispiel trug dazu bei, eine ausgewogene Sicht der beiden Naturen in Christus aufrechtzuerhalten. Damit sollen andere Bischöfe nicht auf eine bloß beratende Rolle eingeschränkt werden; und es ist auch nicht so, daß jede Erklärung des Bischofs von Rom das vorliegende Problem augenblicklich löst oder die in Frage stehende Sache für immer entscheidet. Damit es ein entscheidender Akt der Wahrheitsfindung ist, muß das Urteil des Bischofs von Rom strikte Bedingungen erfüllen. Er muß ausdrücklich als Brennpunkt innerhalb der *koinonia* sprechen; er darf nicht unter dem Zwang äußeren Drucks stehen; er muß sich bemüht haben, die Meinung seiner Mitbischöfe und der Kirche als Ganzer einzuholen; und er muß deutlich seine Absicht äußern, in Fragen des Glaubens oder der Sitten eine bindende Entscheidung vorzulegen. Einige dieser Bedingungen hat das Erste Vatikanische Konzil festgelegt. [Anmerkung 5: Die Formulierung „eiusmodi ... definitiones ex sese, non autem ex consensu ecclesiae irreformabiles esse" – „solche Definitionen sind irreformabel aus sich und nicht aufgrund der Zustimmung der Kirche" („Pastor Aeternus" cap. 4) leugnet nicht die Wichtigkeit der Rezeption von Lehräußerungen in der römisch-katholischen Kirche. Die Formulierung wurde von dem Konzil verwendet, um die Auffassung derer auszuschließen, nach denen solche Verlautbarungen erst nachträglich, aufgrund ihrer Approbation durch die Bischöfe, „irreformabel" werden. Der Ausdruck „irreformabel" bedeutet, daß die in der Definition zum Ausdruck gebrachte Wahrheit nicht mehr in Frage gestellt werden kann. „Irreformabel" bedeutet nicht, daß die Definition das letzte Wort der Kirche in der Angelegenheit ist und daß die Definition nicht in andere Worte gefaßt werden kann.] Wenn es klar ist, daß alle diese Bedingungen erfüllt worden sind, gehen die Katholiken davon aus, daß das Lehrurteil vor Irrtum bewahrt und seine Aussage wahr ist. Die Anglikaner sähen es jedoch, wenn die zur Annahme vorgelegte Definition nicht offenkundig eine legitime Interpretation des biblischen Glaubens darstellt und sich in Übereinstimmung mit der rechtgläubigen Tradition befindet, als ihre Pflicht, die Rezeption der Definition weiterem Gespräch und Studium vorzubehalten.

30. Diese Betrachtungsweise zeigt sich in der Einstellung vieler Anglikaner gegenüber den marianischen Definitionen, den einzigen Beispielen von Dogmen, die der Bischof von Rom seit der Trennung unserer beiden Gemeinschaften außerhalb einer Synode promulgiert hat. Anglikaner und Katholiken können in einem großen Teil der Wahrheit übereinstimmen, die diese beiden Dogmen bekräftigen sollen. Wir stimmen darin überein, daß es nur einen Mittler geben kann zwischen Gott und den Menschen, Jesus Christus, und verwerfen jede Deutung der Stellung Marias, die diese Aussage verdunkelt. Gemeinsam erkennen wir an, daß ein christliches Verständnis Marias untrennbar verbunden ist mit der Lehre über Christus und die Kirche. Wir erkennen gemeinsam die Gnade und einzigartige Berufung Marias, der Mutter des menschgewordenen Gottes *(Theotokos)* an, indem wir ihre Festtage begehen und ihr in der Gemeinschaft der Heiligen Ehre erweisen. Wir glauben gemeinsam, daß sie durch Gottes Gnade bereitet wurde, die Mutter unseres Erlösers zu werden, durch den sie selbst erlöst und in die Herrlichkeit aufgenommen worden ist. Wir erkennen ferner in Maria gemeinsam ein Vorbild der Heiligkeit, des Gehorsams und des Glaubens für alle Christen. Wir bejahen, daß sie als eine prophetische Gestalt der Kirche Gottes, sowohl vor wie nach der Menschwerdung, betrachtet werden kann. [Anmerkung 6: Die Lehre der römisch-katholischen Kirche, daß Maria ohne Erbsünde empfangen ist, gründet auf der Anerkennung ihrer einzigartigen Stellung im Ge-

heimnis der Menschwerdung. Sie wurde in dieser Weise nicht nur dafür bereitet, die Mutter unseres Erlösers zu werden; sie wurde auch zum Zeichen, daß die von Christus bewirkte Erlösung vor seiner Geburt in der ganzen Menschheit wirksam war. Die Lehre, daß ihre himmlische Herrlichkeit die volle Teilhabe an den Früchten der Erlösung darstellt, verdeutlicht und bekräftigt unseren Glauben, daß das Leben der kommenden Welt bereits in das Leben unserer Welt eingebrochen ist. Die Katholiken sind überzeugt, daß die marianischen Dogmen einen Glauben aussagen, der mit der Schrift im Einklang steht.]

31. Trotz unserer Übereinstimmung hinsichtlich der Notwendigkeit eines universalen Primats in einer vereinigten Kirche akzeptieren die Anglikaner nicht, als notwendig mit dem Amt des Bischofs von Rom verbunden, den garantierten Besitz einer Gabe göttlichen Beistandes in Lehrurteilen, kraft deren seine formellen Entscheidungen als vollkommen gesichert gelten können, vorgängig zu ihrer Rezeption durch die Gläubigen. Jedoch ist das Problem der Rezeption von der Sache her schwierig. Es wäre nicht richtig zu meinen, daß in Glaubensstreitigkeiten keine konziliare oder päpstliche Definition Anspruch auf wohlwollende Aufmerksamkeit und Annahme hat, bis sie von jedem einzelnen Christen begutachtet und der Prüfung durch sein persönliches Gewissensurteil unterworfen worden ist. Gemeinsam sind wir der Auffassung, daß die Kirche auch ohne ein besonderes Charisma, das das Urteil des universalen Primas vor Irrtum bewahrt, noch über Mittel verfügen würde, die Wahrheit der Offenbarung zu rezipieren und sich ihrer zu vergewissern. Dies wird deutlich durch die anerkannten Gaben der Gnade und Wahrheit in Kirchen, die sich nicht in der vollen Gemeinschaft mit Rom befinden.

32. Die römisch-katholische Tradition hat den Ausdruck Unfehlbarkeit verwendet, um die garantierte Freiheit von grundlegendem Irrtum in Lehrurteilen zu beschreiben. [Anmerkung 7: In der römisch-katholischen Lehre bedeutet *Unfehlbarkeit* nur die Bewahrung des Lehrurteils vor Irrtum, zum Zweck der Erhaltung der Kirche in der Wahrheit, nicht eine positive Inspiration oder Offenbarung. Ferner stellt die dem Bischof von Rom zugeschriebene Unfehlbarkeit eine Gabe dar, die ihn befähigt, unter bestimmten Umständen und genau umschriebenen Bedingungen ein Organ der Unfehlbarkeit der Kirche zu sein.] Wir sind uns einig, daß dieser Ausdruck in uneingeschränktem Sinn nur auf Gott anwendbar ist, und daß seine Anwendung auf ein menschliches Wesen, selbst in äußerst eingegrenzten Bedingungen, viele Mißverständnisse hervorrufen kann. Aus diesem Grunde haben wir vermieden, diesen Ausdruck dort, wo wir unseren Glauben an die Bewahrung der Kirche vor Irrtum aussagen, zu verwenden. Die Tatsache, daß dem Bischof von Rom unter bestimmten Bedingungen Unfehlbarkeit zugeschrieben wurde, hat – auch dies erkennen wir gemeinsam an – vielfach dazu geführt, allen seinen Verlautbarungen eine übertriebene Bedeutung zu geben.

33. Wir haben bereits unsere Übereinstimmung darüber erklärt, daß Konziliarität und Primat einander ergänzen (Autorität I, Abs. 22–23). Wir können nun gemeinsam erklären, daß die Kirche sowohl eine vielfältige, weitgestreute Autorität braucht, an der alle Glieder des Gottesvolkes aktiv beteiligt sind, als auch einen universalen Primas als Diener und Brennpunkt der sichtbaren Einheit in Wahrheit und Liebe. Das heißt nicht, daß alle Unterschiede beseitigt worden sind; doch wenn überhaupt eine petrinische Funktion oder ein petrinisches Amt in der lebendigen Kirche ausgeübt wird, in der ein universaler Primas als sichtbarer Brennpunkt zu dienen gerufen ist, dann ist es mit seinem Amt gegeben, daß er eine eindeutig umschriebene Verantwortlichkeit der Lehre hat wie auch die entsprechenden Gaben des Geistes, die ihn zu ihrer Wahrnehmung befähigen.
Die gegenwärtigen Diskussionen über Konziliarität und Primat in unseren beiden Gemeinschaften sind ein Indiz, daß wir es nicht mit Standpunkten zu tun haben, die unveränderlich feststehen müssen. Wir meinen, daß einige Schwierigkeiten wohl nie gänzlich gelöst werden, bevor eine praktische Initiative ergriffen worden ist und unsere beiden Kirchen in größerer Sichtbarkeit innerhalb der einen *koinonia* zusammenleben.

Zeitgeschehen

Geknebelt, und dennoch lebensfähig

Die Russisch-Orthodoxe Kirche in der Ära Breschnew

Die Oktoberrevolution hatte die Russisch-Orthodoxe Kirche härter als die anderen Religionsgemeinschaften getroffen. Sie war als Staatskirche und wegen ihres – insgesamt gesehen – fortschrittsfeindlichen geistigen Profils den neuen Machthabern besonders verhaßt. Die Kirche verlor nun plötzlich ihren *status privilegii* und vertauschte ihn mit einem *status discriminationis:* Der Sowjetstaat enteignete sie – daran bis heute festhaltend – völlig, unter

Einschluß der Kirchengebäude, geistlichen Lehranstalten und Klöster, ja selbst der sakralen Gegenstände, und zwang ihr, unter souveräner Mißachtung ihrer kanonischen Traditionen und insbesondere des orthodoxen Amtsverständnisses, eine laizistisch-demokratische Verbandsverfassung auf der Grundlage nichtrechtsfähiger Vereine (Gemeinden) auf. Die öffentliche Atmosphäre war von kämpferischer Religionsfeindlichkeit erfüllt, die der Einstellung breiter Bevölkerungsschichten, vor allem aber der Intelligenz und der Arbeiterschaft entsprach. Gleichwohl, trotz der Verhaftungen vieler Geistlicher, der Emigrationsverluste und der Spaltung des Klerus in Reformer und Traditionalisten lebte die Russisch-Orthoxe Kirche weitgehend in ihren herkömmlichen Formen fort.

Die Verfolgungswellen unter Stalin und Chruschtschow

Dies änderte sich entscheidend nach 1928, als die Sowjetregierung mit dem Ersten Fünfjahresplan die Industrialiesierung, die Kollektivierung der Landwirtschaft und die ideologische Gleichschaltung der Bevölkerung zum Programm erhob. Ein Sturm der Verwüstung brach nun über die Kirche herein: Kirchenschließungen, Gemeindeauflösungen und Verhaftungen brachten sie bis 1939 an den Rand der Vernichtung. Die bis *heute fortgeltenden rechtlichen Ergebnisse dieser Zeit* sind die Beschränkung der Kirche auf die schlichte Kultausübung sowie die administrative Beherrschung der Kirche durch die staatlichen Aufsichtsbehörden. Für die innere Bindung der Bevölkerung an die Orthodoxie besagte das natürlich nichts. Selbst der Gottlosenverband hielt 1940 noch die Hälfte der Einwohner der Sowjetunion für Gläubige; und so ist es keineswegs verwunderlich, daß die Russisch-Orthodoxe Kirche während des Zweiten Weltkrieges beiderseits der Fronten innerhalb weniger Monate wiedererstand. Der Krieg stärkte ihr Ansehen als Volkskirche und führte mittelbar auch zur Erweiterung ihres rechtlichen Handlungsspielraumes, die ihr im Prinzip bis heute erhalten blieb: In engen Grenzen wurden die Organe der Kirche wieder rechts- und eigentumsfähig; sie durften einige Werkstätten für religiöse Gegenstände (Kerzen, Devotionalien usw.) betreiben, in zwei geistlichen Akademien und acht Seminaren Priester ausbilden sowie in sehr engen Grenzen religiöse Literatur herausgeben. In Abkehr von den demokratischen Ansätzen der auf dem Landeskonzil von 1917/18 erarbeiteten Kirchenverfassung, wurde die Autorität der Geistlichkeit in einem straff hierarchischen Aufbau der Kirche mit der traditionell starken Stellung des Bischofs wiederhergestellt. Allein, in einem wesentlichen Punkte blieb der Staat, und dies bis heute, unnachgiebig: Er hielt das Verbot der kirchlichen Kindererziehung, der kirchlichen Caritas, der Laienarbeit verschiedenster Art aufrecht.

Die Russisch-Orthodoxe Kirche zählte aber immer noch über 20000 Gemeinden und mindestens ebenso viele Geistliche bei einer Anhängerschaft von ca. 40 Millionen, als 1958 bis 1964 unter Chruschtschow eine neue *Welle der offenen Verfolgung* über ihr zusammenschlug. Der Staat vervollkommnete nun sein Instrumentarium bürokratischer Gängelung, Knebelung und Mitentscheidung in kirchlichen Angelegenheiten durch die gesetzliche Anordnung neuer Verbote (z. B. von Sammlungen außerhalb der Kirche; von Wallfahrten) und Genehmigungsfälle (z. B. für Amtshandlungen in Privathäusern) und setzte diese Instrumente rigoros ein, um von neuem Kirchen, Klöster und Seminare zu schließen, Gemeinden aufzulösen, Geistliche zu verjagen, zu kriminalisieren und einzuschüchtern. Ein neuer Zug dieser Verfolgung war, daß der Staat das Moskauer Patriarchat und die Bischöfe durch Verlockung und Nötigung dahin zu bringen versuchte, mißliebige Geistliche zu disziplinieren und durch innerdienstliche Anordnungen gottesdienstliche Feiern und Amtshandlungen einzuschränken. Die Willfährigkeit des Patriarchats wurde honoriert durch großzügiges Entgegenkommen bei der Aufnahme internationaler Kontakte der Kirche, welche nun in der Tätigkeit der Bischöfe immer größeren Raum einnahmen. Zugleich wurden die Bischöfe und die Gemeindegeistlichen durch eine vom Staat erzwungene Änderung des Kirchenstatuts aus der Wirtschafts- und Finanzverwaltung der Gemeinden verdrängt, der Gemeindegeistliche darüber hinaus von der Mitgliedschaft in den Organen der Gemeinde überhaupt ausgeschlossen. Diese und weitere Maßnahmen haben zutiefst *desintegrierend* auf die Russisch-Orthodoxe Kirche gewirkt und vielerorts ihre Funktionsfähigkeit in Frage gestellt. Sie sind bis heute unverändert in Kraft und – in institutioneller Hinsicht – eine der Hauptursachen für die Zerrissenheit und innere Schwäche der Kirche. Aufgrund der Verfolgungen war 1965 die Zahl der geöffneten orthodoxen Kirchen auf 7500, die der Priester und Diakone auf etwa die gleiche Zahl abgesunken. Fünf geistliche Seminare und etwa vierzig Klöster waren zu jener Zeit geschlossen worden.

Kirchenpolitik unter Breschnew. Der Furov-Bericht

Mit der Machtübernahme durch *Breschnew* und *Kossygin* wurde zwar die offene Verfolgung der Kirche eingestellt und das antireligiöse Strafrecht etwas entschärft, aber eine Rückkehr zum Status quo ante von 1958 unterblieb (vgl. *W. Kasack* [Hrsg.] Die Russische Orthodoxe Kirche in der Gegenwart, München 1979, S. 71 ff.). Die Kirche blieb auf den Gottesdienst innerhalb der Kirchenmauern, die Priesterausbildung und die Mitarbeit in den internationalen kirchlichen Gremien beschränkt und hatte den Staat innen- und außenpolitisch durch ihre Mitarbeit in den Friedensorganisationen zu unterstützen. Der Staat stellte den Kampf gegen die Kirche damit aber keineswegs ein. Vielmehr betreibt der 1965/66 in seinen Zuständigkeiten noch gestärkte, unverändert von *V. A. Kuroedov* geleitete *„Rat für die Angelegenheiten der Religionen beim*

Ministerrat der UdSSR" im Auftrage des ZK der KPdSU eine *Religionspolitik,* die darauf abzielt, Geistliche und Laien durch bürokratische Schikanen, willkürliche, meist mündliche (und folglich als Beweismittel von den Betroffenen unverwertbare) Anweisungen, Verbote und Gebote, zu zermürben, sie zu manipulieren und in die Resignation zu treiben, um so die Kirche dem „Absterben" näher zu bringen, wobei die Behörden, mit Rücksicht vor allem auf das Ausland, intensiv darum bemüht sind, ihre Praktiken als „Wahrung der Gesetzlichkeit" zu verschleiern. Die Strategie des Staates ließe sich anhand zahlreicher Fälle belegen. Gänzlich unverhüllt aber spricht sie aus dem Rechenschaftsbericht, den der stellvertretende Vorsitzende des „Rates", *Vasilij Furov,* 1975 dem ZK der KPdSU unter dem Titel *„Die kirchlichen Kader und die Maßnahmen zur Einschränkung ihrer Tätigkeit im Rahmen des Gesetzes"* vorlegte und der 1979 in wesentlichen Teilen im Westen bekannt wurde (deutsche Übersetzung: Verlag ‚Glaube in der 2. Welt', Zollikon 1981), ein religionspolitisches Dokument von erstrangiger Bedeutung, das nach Geist und Inhalt eine einzige Verhöhnung des Menschenrechts der Religions- und Gewissensfreiheit darstellt. Es liefert uns für die Breschnew-Ära ein authentisches Bild der staatlichen Kirchenpolitik.

Danach nutzt der „Rat" die ihm gesetzlich eingeräumte umfassende Kontrollermächtigung und insbesondere das Instrument der *„Registrierung"*, d. h. die in sein freies Ermessen gestellte Genehmigung kirchlicher Personal- und Organisationsentscheidungen, planmäßig dazu, Kirchenleitung und Episkopat einer dichten personellen und administrativen Aufsicht zu unterwerfen: „Der Synod steht unter der Kontrolle des Rates. Auswahl und Einsatz seiner ständigen Mitglieder verbleiben wie früher auch heute vollständig in Händen des Rates. Auch die Kandidaturen der nichtständigen Mitglieder werden mit den leitenden Mitarbeitern des Rates vorher abgesprochen. Alle (!) Fragen, die zur Erörterung im Synod anstehen, werden im voraus von Patriarch Pimen und den ständigen Synodalmitgliedern mit der Leitung des Rates und seinen Abteilungen besprochen. Ebenso wird Vereinbarung auch über die endgültigen Beschlüsse des Hl. Synod erzielt. Durch Ausübung einer ständigen und unablässigen Kontrolle über die Tätigkeit des Synods leisten die leitenden Mitarbeiter des Rates systematische Erziehungs- und Aufklärungsarbeit an den Synodalmitgliedern, stellen vertrauliche Kontakte (!) mit ihnen her, wecken in ihnen patriotische Gefühle und machen über sie und mit ihrer Hilfe einen entsprechenden Einfluß auf den Gesamtepiskopat geltend" (a. a. O. S. 1/2).

Diese „Erziehungsarbeit" hat die Ziele, die Geistlichen 1. zu Lobsängern der sowjetischen Innen- und Außenpolitik zu machen, sie dahin zu bringen, daß sie 2. ihren geistlichen Dienst ohne inneres Engagement auf das Allernötigste beschränken und 3. mit dem „Rat" bei der Bekämpfung der Kirche zusammenarbeiten. Erklärtermaßen genügen dem „Rat" keine „loyalen Gefühle zum Staat", sondern es kommt ihm darauf an, daß die Geistlichen „nicht nur die politischen, sondern auch die ideologischen Interessen des Staates in der Außen- wie in der Innenpolitik verstehen" und zur Grundlage ihrer „patriotischen Überzeugung" machen (S. 3).

Nach dem Grad der Kollaborationsbereitschaft glaubt *Furov* die 58 Eparchialbischöfe in drei etwa gleich große Gruppen einteilen zu können (S. 2): 1. die „Patrioten" ohne besondere geistliche Aktivität (17), zu denen er Patriarch *Pimen,* den Geschäftsführer des Patriarchats, Metropolit *Aleksij* (Ridiger) von Talinn und Estland, sowie den Leiter des Außenamtes Metropolit *Juvenalij* von Tula und Belev – also die Prominenz des Moskauer Patriarchats – zählt; 2. die größte Gruppe der „nur" Loyalen (23), die im Rahmen der Gesetze alles ihnen Mögliche zur Stärkung der Kirche täten, angeführt von dem (auch innerhalb der katholischen Kirche angesehenen, 1978 verstorbenen) Metropoliten *Nikodim* von Leningrad und Novgorod und 3. solche Bischöfe (17), die in ihrem Dienst den Konflikt mit den Behörden nicht vermeiden und gelegentlich versuchen, den gesetzlichen Rahmen zu überschreiten. „Eine gewisse Besorgnis", so *Furov* (S. 6), rufe hier „die Tätigkeit einiger junger Eparchialbischöfe hervor, die verschiedentlich zur Auslandsarbeit herangezogen wurden, im Lande aber oft (!) großen religiösen Eifer an den Tag legen und sich nicht um die Empfehlungen der Bevollmächtigten und der örtlichen Staatsorgane kümmern". Diese Kritik ist sehr bemerkenswert. Sie sollte dazu veranlassen, die Wirkungen der kirchlichen Auslandstätigkeit differenzierter zu beurteilen, als dies in westlichen Ländern gegenüber der russischen Kirche bisher häufig geschehen ist.

Der „Rat" für religiöse Angelegenheiten als Machtinstrument

Furov weist selbst darauf hin, daß seine Einteilung nur mit Vorbehalten gelten könne, da die Übergänge fließend seien. In der Tat, der „Rat" kann sich nicht darauf verlassen, daß die genannten Personen in ihren „Schubladen" bleiben. Ein Beispiel dafür ist der Bischof von Poltava und Kremenčuk, *Feodosij,* den der Bericht der zweiten Gruppe zugeschlagen hatte. Dieser verfaßte 1977 eine Eingabe an Breschnew, in der er sich mutig über die Willkürmaßnahmen des ihm zugeordneten Ratsbevollmächtigten beschwerte und einen Katalog von Liberalisierungsforderungen daran anknüpfte (Text: Glaube in der 2. Welt 1982, Nr. 2, S. 55–75).

Auf der anderen Seite hat der „Rat" seit Jahren immer wieder Erfolg damit, seine kirchenfeindlichen, inhaltlich von seinen statuarischen Kompetenzen an sich nicht gedeckten *„Empfehlungen"* über den Hl. Synod oder einzelne Bischöfe im Wege kircheninterner Anordnungen (häufig unter Verletzung des kanonischen Rechts) durchzusetzen. Ein Beispiel dafür ist das Vorgehen gegen den bekannten Geistlichen *Dimitrij Dudko,* dessen Gottes-

dienste große Ausstrahlungskraft entfaltet hatten. Furov schreibt (S. 23): „Nach Absprache mit den Organen d. h. des KGB führten wir eine entsprechende Arbeit mit dem Patriarchen Pimen und dem Metropoliten Seraphim von Krutícy und Kolomna durch, die darauf Maßnahmen zur Versetzung des Priesters Dudko aus Moskau in den Rayon Orechovo-Zuevo des Moskauer Gebiets ergriffen. Metropolit Seraphim hatte mit dem Priester Dudko zwei ausführliche Unterredungen, nach denen dieser schriftlich erklärte: ‚Ich verspreche, in meinen Predigten keine Themen zu berühren, die mehr oder weniger mit Politik zu tun haben; ich werde über evangelische Themen predigen und den Leuten das Wesen der christlichen Wahrheiten erläutern.'"

Über diesen – prominenten – Einzelfall hinausgehend, erließ *Seraphim* – dies ein weiteres Beispiel kirchlicher Fügsamkeit – am 14. Dezember 1974 an seine Pröpste eine Verfügung (Text: G2W 1976, Nr. 7/8, S. 58–60), welche u. a. Gottesdienste und Amtshandlungen durch sachfremde Form- und Terminerfordernisse sowie den Inhalt der Predigten einschränkend reglementierte („Die Predigt darf keinerlei politische oder gesellschaftliche Fragen oder Beispiele enthalten.") Beide Maßnahmen veranlaßten *Furov,* Seraphim in die erste Gruppe zu befördern (S. 2).

Daß der „Rat" auch auf die theologisch-kirchliche Ausrichtung des Moskauer Patriarchats Einfluß nimmt, belegt nicht nur seine zitierte Mitwirkung an „allen" Beschlüssen des Synod, sondern vor allem der Abschnitt im *Furov-Bericht* über die geistlichen Lehranstalten und die Gestaltung der Lehrpläne, speziell im Bereich der Moraltheologie (a. a. O., S. 26). Die betreffenden Maßnahmen, so Furov, verschafften der Partei die Möglichkeit, auf die zukünftigen Kultdiener in der ihr nötig erscheinenden Richtung in bestimmtem Maße einzuwirken und ihre theoretischen und praktischen Kenntnisse im *materialistischen Geiste* zu erweitern. Dies werde die religiös-mystischen Ideale des künftigen Seelenhirten zum Schwanken bringen und im Verein mit anderen objektiven und subjektiven Faktoren dazu führen, daß er seine eigene Nutzlosigkeit als Kultdiener einsehe (S. 27/28). Dies ist eine typisch sowjetische Psychostrategie: Eine schizophren angelegte Moraltheologie soll den Spaltpilz des Atheismus hervortreiben. Im Klartext: Man will aus dem Geistlichen einen „Atheisten im Priesterrock" machen, und vielerorts scheint den Behörden dies auch gelungen zu sein, wie nicht zuletzt der Furov-Bericht in seinem zweiten Abschnitt über den Gemeindeklerus zeigt.

Die Folge der anhaltenden Unterdrückung der Kirche, des zynischen „Katz-und-Maus-Spiels", das der Staat mit ihr treibt, ist ihr weiteres *Schrumpfen als Institution.* So bestanden am 1. Januar 1975 nur noch knapp 7 000 Kirchen, für die weniger als 6 000 Priester und etwa 600 Diakone tätig waren (Furov, S. 14). Der Klerus ist zudem stark überaltert und kann nur unzureichend ersetzt werden, da der Staat den Zugang zu den geistlichen Lehranstalten künstlich drosselt. In dieser Notlage sind die Bischöfe zunehmend dazu übergegangen, aktive Laien zu weihen, mit der Folge, daß 1975 bereits 40% der Geistlichen keine qualifizierte theologische Ausbildung mehr besaßen. 1978 lockerte der Staat den Numerus clausus etwas. Die Zahl der Theologiestudenten erreichte danach etwa 900 (G2W 1979, Nr. 1, S. II). Einige, vornehmlich in den östlichen Landesteilen gelegene Gemeinden erhielten sogar die Registrierung – dürftige Zugeständnisse, wie es sie auch in früheren Jahren gegeben hatte und die keine wirkliche Wende zum Besseren signalisieren, sondern vor allem eine Alibi-Funktion im Rahmen der Gegenpropaganda zur Abwehr der Auslandskritik erfüllen.

Die *Zermürbungsstrategie* des „Rates", die Anpassungsbereitschaft der Kirchenleitung und eines Teils des Episkopats haben die Bischöfe nahezu vollständig von Gemeindeklerus und Kirchenvolk isoliert, dies gerade auch im räumlichen Sinne, da sich die meisten von ihnen, hierzu vom „Rat" angehalten, wenig in den Gemeinden sehen lassen. Unter solchen Umständen hängt die innere Kraft der Gemeinde ganz wesentlich von der Fähigkeit des aus Laien gebildeten Gemeinderates und des Klerus ab, einträchtig zusammenzustehen. Doch gerade dieses suchen die Ratsbevollmächtigten planmäßig zu verhindern. Verzweifelt schrieb Dudko 1979: „Alle Gemeindeältesten betreiben heute das Geschäft der Gottlosen. Oder ist ihnen wenigstens dem Hörensagen nach schon einmal begegnet, daß es Kirchenältesten (besonders in den Städten) um das Wohl der Kirche ginge, daß sie die Interessen der Kirche verteidigten oder sich gar für Priester einsetzten? Sie tun doch immer nur, was ihnen befohlen wird ..." (‚Im Lichte der Verklärung', zit. nach G2W 1979, Nr. 4, S. IV). Natürlich gibt es – nachweislich – auch andere Kirchenälteste, und insofern ist Dudkos pauschale Anklage ungerecht. Allein, den Normalfall hat er damit durchaus zutreffend beschrieben.

Orthodoxie und religiöse Erneuerung

Aber trotz dieses beklagenswerten Zustandes, ihrer inneren Zerrissenheit, der starken Bedrängnis ihrer Glieder, ihrer vielen größeren und kleineren Niederlagen und ihrer Ausgeliefertheit an ein ihr bösartig gesonnenes Regime ist die Russisch-Orthodoxe Kirche noch immer eine Stätte wirkenden Christentums, gelebten Glaubens und moralischer Standhaftigkeit, eine Stätte, welche den Menschen einer gottfeindlichen oder indifferenten Umwelt die Begegnung mit dem Wort Gottes offenhält, und somit eine der vielen Keimzellen christlicher Erneuerung im Lande bleibt.

Diese Erneuerung ist in der Sowjetunion seit längerer Zeit im Gange; sie ist Teil eines umfassenderen Gärungsprozesses, der in allen, sowohl vom Christentum, als auch vom Islam geprägten Regionen des Landes spürbar ist und vielfältige geistige und soziale Ursachen hat:

– *das Absterben des Marxismus-Leninismus als Weltanschauung* bei seiner gleichzeitigen Fortexistenz als toter

Stoff destruktiver sozialer bzw. institutioneller Mechanismen, deren Nutznießer – Ideologiefunktionäre, Machtpolitiker und Karrieristen – die ideelle Leere in der Öffentlichkeit durch die von ihnen betriebene Vergewaltigung und Verwahrlosung des Geisteslebens immer weiter ausbreiten und die moralische Krise der Gesellschaft verschärfen;
- die *unbefriedigte Suche vieler nach Antworten auf die existentiellen Sinnfragen des Menschen,* ihr Bedürfnis nach fester sittlicher Orientierung, nach Anerkennung ihres Selbstwertes als individuelle Persönlichkeit;
- die sich vertiefende geistige Spaltung der Sowjetgesellschaft, ihre *Zweigleisigkeit und Doppelbödigkeit* von öffentlicher Zustimmung zu den fassadenhaften Selbstdarstellungen einerseits und inoffizieller Alternativkultur, „Parallelwirtschaft", privatem „Wegtauchen", Nonkonformismus andererseits; das dem Sowjetmenschen zur „ersten Natur" gewordene Pendeln zwischen öffentlichem Konformismus und privater Auflehnung;
- das *wachsende Eigenbewußtsein der Nationalitäten,* die angesichts der Uniformierung der Lebensverhältnisse unter dem Einfluß der industriell-technischen Entwicklung und der Sowjetisierung bzw. Russifizierung um ihre soziokulturelle Identität fürchten (vgl. *Gerhard Simon:* Nationalismus und Nationalitätenpolitik in der Sowjetunion seit Stalin, Berichte des Bundesinstituts für ostwissenschaftliche und internationale Studien, Köln 1979, Nr. 34);
- die zunehmende *schichtenmäßige Differenzierung der Sowjetgesellschaft,* die „Verbürgerlichung" und „Individualisierung" des Lebensstils und Bewußtseins der wirtschaftlich besser gestellten Schichten, namentlich der (groß-)städtischen Intelligenz (im weiteren Sinne).

So verschieden diese Ursachen sind, so vielfältig sind die Aspekte der religiösen „Erweckung", „Wiedergeburt" oder „Erneuerung", von der die betroffenen Sowjetbürger sprechen. Diese Bewegung ist weder klar eingrenzbar noch quantifizierbar oder an der Oberfläche der Sowjetgesellschaft so leicht zu erkennen, wie das bei vergleichbaren Erscheinungen in einer freien Gesellschaft der Fall wäre. Das Phänomen erschließt sich erst, wenn der Beobachter eine *Vielzahl von Vorgängen* wie Mosaiksteine zusammensetzt. Es äußert sich in der Themenwahl mancher Schriftsteller, in der starken Anziehungskraft sakraler Kunst und Musik, im zur Mode gewordenen Tragen religiöser Symbole, in der auffallenden Zunahme der Beteiligung Jugendlicher an Gottesdiensten, vor allem aber in einem weitverbreiteten Interesse an religiösen Informationen, an theologischer Literatur, am persönlichen Gedankenaustausch über religiöse Fragen, ferner in dem Aufkommen und der breiten thematischen Auffächerung des religiösen Samizdat sowie, nicht zuletzt, in der Formierung des religiösen Widerstandes.

Wie dauerhaft die Bewegung sein wird, wie nachhaltig sie die Menschen berührt, ist schwer zu sagen. Doch ist die Tatsache, daß sie von einem keineswegs unbedeutenden Teil der jungen, ganz und gar atheistisch aufgewachsenen Generation getragen wird, schon in sich bedeutsam. Sie ist es noch mehr, wenn man bedenkt, wie sehr das Regime mit Hilfe der Bildungseinrichtungen, des Komsomol und der Gewerkschaften den *Zwang zum Atheismus* auf die Jugendlichen konzentriert und selbst deren Kirchgang durch Polizeieinsätze immer wieder zu verhindern sucht. Dessen ungeachtet bestimmen heute neben den alten Frauen vor allem junge Menschen mit einem Anteil bis zu 40% das Bild orthodoxer Gottesdienste. Daran läßt sich zugleich ablesen, daß die religiöse Erweckungsbewegung gerade auch in die Russisch-Orthodoxe Kirche hineindrängt. Geistlichkeit und Gemeinderäte scheinen allerdings auf diese Entwicklung eher mit gemischten Gefühlen zu reagieren. Einerseits ist ihnen der Zustrom willkommen; andererseits aber befürchten sie, die neuen Kräfte könnten Unruhe und Konflikte in den Gemeinden auslösen oder das prekäre Verhältnis zu den Behörden durch offene Kritik an der Lage der Kirche im Staat noch erschweren.

Solche Besorgnisse dürften indes weitgehend unbegründet sein. Denn die Hauptströmung der religiösen Bewegung ist nicht auf eine entschiedene kirchliche Interessenvertretung in der Gesellschaft oder gar politisch ausgerichtet, sondern sie setzt sich aus Menschen zusammen, die aus Überdruß an der „sowjetischen Lebensweise" im Sakralen das ganz andere suchen, die nach Sinngebung, innerem Frieden, Geborgenheit und sicherer ethischer Fundierung streben. Die meisten von ihnen kommen von einer ihnen häufig selbst unklaren Sehnsucht getrieben, mit äußerst vagen Vorstellungen von der christlichen Lehre in der Kirche, wo ihnen bis hin zur Gottesdienstsprache zunächst nahezu alles unverständlich ist. Diesen *religiösen Analphabetismus* können sie wegen der enormen Schwierigkeiten, an religiöse Literatur heranzukommen, nur mit großen persönlichen Anstrengungen überwinden. Es sind gleichwohl erstaunlich viele, die sich davon nicht abschrecken lassen.

Solchen Menschen geht es primär um ihr persönliches Heil, um ihre Befreiung im Spirituellen, jenseits aller gesellschaftlichen Gebundenheiten. Das aber heißt: Auch sie verhalten sich im Sinne der besagten Zweigleisigkeit durchaus *systemkonform;* bewegen sich im Rahmen eines „Schismas von Kirche und Welt" *(Evgenij Barabanov),* von Christ und Bürger, das durch die in der Orthodoxie mächtig fortwirkende Traditionslinie der Weltflucht theologisch noch gerechtfertigt wird, mögen sie auch versuchen, ihre Zugeständnisse an das System auf ein Minimum zu reduzieren. Freilich, völlig unpolitisch ist dieser Hauptstrom der religiösen Bewegung nicht, da angesichts der Anforderungen des totalitären Staates bereits die Hinwendung zur Kirche als solche eine, wenn auch leise Form des Protestes darstellt.

Aufgrund des sehr engen Handlungsspielraumes der Amtskirche und ihrer scharfen Beaufsichtigung kann sich die „Erweckung" in ihrem Rahmen nur recht begrenzt entfalten. Zwangsläufig haben sich daher die aktiveren Kräfte der Bewegung *vorwiegend außerhalb der Kirche* for-

miert, wo sie auf der Grundlage weitverzweigter Netzwerke persönlicher Beziehungen in lockerem Kontakt mit der Amtskirche freier agieren können. Hier finden sich auch in größerer Zahl diejenigen, die bereit sind, offen gegen die Unterdrückung der Gläubigen aufzutreten und politische Konsequenzen aus ihren religiösen Überzeugungen zu ziehen. Natürlich bestehen auch unter ihnen ziemlich unterschiedliche theologische und politische Standpunkte; davon gewinnt man aus dem *orthodoxen Samizdat* einen lebendigen Eindruck. Stärker aber sind ihre Gemeinsamkeiten, die sich vor allem in den thematischen Interessenschwerpunkten widerspiegeln. Typisch sind insofern die Rubriken der 1977 gegründeten und bis 1980 in fünf Nummern erschienenen Zeitschrift „Nadeshda" (Hoffnung) aus Moskau: Kirchenväter, Leben in Christus, orthodoxe Seelsorge, russische Schicksale, russisches Erbe, orthodoxe und russische Literatur.

Die *starke Betonung der Einheit von Orthodoxie und russischer Nation,* die sich bei manchen Gruppen des politischen Untergrundes bisweilen zu Messianismus und Chauvinismus steigert, ist charakteristisch. Sie darf aber keinesfalls mit letzterem vorschnell gleichgesetzt werden, resultiert sie doch aus der schmerzlichen Erfahrung, daß im Sowjetstaat – paradoxerweise – kaum ein Volk seiner gewachsenen Kultur so entfremdet wurde (und wird) wie das russische, weswegen man seine geistige Gesundung und Reorientierung nur über die Rückgewinnung seines verschütteten und entstellten Erbes, also gerade auch der Orthodoxie, bewirken zu können meint.

Wichtiger als die nationale Neubesinnung ist den Autoren freilich die sittliche Gesundung des einzelnen und die Führung eines Lebens in der Übereinstimmung von Glauben, Denken und Handeln unter Überwindung der ängstlichen Zweigleisigkeit, welche den religiösen Bürger noch besonders bedroht (vgl. *Gerhard Simon:* Die russische orthodoxe Kirche in der sowjetsozialistischen Gesellschaft, Berichte des Bundesinstituts, a. a. O., 1978, Nr. 2, S. 17). In diesen Horizont werden auch die säkularen Ideen von Freiheit und Menschenrechten eingeordnet. Weit über die Sowjetgesellschaft hinausgreifend, schrieb *Zoja Krachmal'nikova* im Vorwort zu „Nadeshda" Nr. 1: „Das verirrte, verdorbene Wort zerstört Fleisch und Blut der Welt; die gottlosen Ideen töten die Natur, den Menschen, die Nationen – in welchen Kulturformen sich diese Ideen immer verkörpern. Dies drückt sich in unserer tragischen Golgatha- und Todeserfahrung aus. Und diese Erfahrung lehrt uns, daß nur der sittliche christliche Maximalismus unter den heutigen Bedingungen rettend sein, daß man nur in der Gegenwart Gottes Menschenrechte erkennen kann, denn es gibt keine Rechte des Menschen, wenn er keine Verpflichtungen vor Gott und dem Nächsten besitzt. Und der Mensch hat keine Freiheit, wenn er Gott in seinem Bewußtsein tötet, die Erinnerung an ihn begraben hat" (Text: Posev-Verlag, Frankfurt/M 1978). Der beherrschenden Sorge um eine christliche Lebensführung entspricht der hohe Rang, dem man *Gebet und Seelsorge* beimißt, und nicht zuletzt darin liegt einer der Gründe dafür, daß die in der Bewegung Aktiven nicht nur in heimlichen Gesprächskreisen und „Seminaren" Gemeinschaft bilden, sondern auch den Kontakt zur Amtskirche, trotz ihres unveränderlich erscheinenden, bedrückenden Zustandes, nicht abreißen lassen.

Ein weiterer wichtiger Faktor der Erneuerungsbewegung, vor allem unter Intellektuellen, sind die *religiös-philosophischen (Jugend-)Seminare.* Sie haben sich während der 70er Jahre über viele Städte der UdSSR ausgebreitet und haben, Augenzeugen zufolge, Tausende angezogen. Die Seminare sind zwar durch die 1979/80 eingeleiteten Verhaftungen und Prozesse gegen maßgebliche Organisatoren in Moskau (*A. Ogorodnikov* u. a.) und Leningrad *(T. Goriceva)* schwer getroffen, aber nicht zerstört worden.

Ein Bewußtseins- und Klimawechsel

Anders freilich als bei den Evangeliumschristen-Baptisten (vgl. HK, August 1970, 370ff.) hat im Bereich der Russisch-Orthodoxen Kirche der Widerstand gegen die Unterdrückung *keinen Massencharakter* angenommen, und dies ist angesichts der ganz unterschiedlichen Gestalt beider Religionsgemeinschaften verständlich, denn die Reformbaptisten hatten und haben es aufgrund der demokratischen Struktur, der liturgischen Beweglichkeit und der langen Untergrunderfahrung der Freikirchen in Rußland hier wesentlich leichter als die Glieder der einstigen Staatskirche, die wegen ihrer starken liturgischen Bindung an das Kirchengebäude (chram) und ihrer hierarchischen Struktur vom Staat viel wirkungsvoller kontrolliert werden kann.

Sie kann sich deshalb nur in sehr engen Grenzen der Bewegung öffnen und bestenfalls im Verborgenen zur institutionellen Stütze des Widerstandes werden. Zwar sind einzelne Geistliche zu Kristallisationspunkten der Erweckung in der Kirche geworden, aber gerade der Fall Dudko beweist, daß das Regime nicht bereit ist, eine selbstbewußte Kirche hinzunehmen, und in der Lage ist, selbst Gestalten wie ihn, den 10 Jahre Straflager unter Stalin nicht hatten brechen können, in die Knie zu zwingen: Der KGB brachte Dudko, der im Januar 1980 verhaftet worden war, im Juni dazu, seine Predigten in öffentlichen Reueerklärungen als antisowjetische Verleumdungen zu qualifizieren und „Besserung" zu geloben (vgl. Izvestija vom 21. Juni 1980). Dieser bittere Vorgang zwingt zur Nüchternheit, aber er rechtfertigt nicht, zu resignieren. Viele Beobachter bezeugen, daß die Furcht, sich als Gläubiger, als Christ zu bekennen und zur Kirche zu gehen, im Rückgang begriffen sei, während das Interesse an religiöser Information immer weniger durch antikirchliche Vorurteile behindert werde. Die Existenz der Russisch-Orthodoxen Kirche als unterdrückte und verfolgte Kirche überlagert heute im Bewußtsein der Menschen immer mehr ihre einstige Stellung als Teil des staatlichen Machtapparates. Dieser Bewußtseins-Klimawechsel dürfte von wesentlicher Bedeutung für die weitere geistige Evolution der Sowjetgesellschaft sein. *Otto Luchterhandt*

Von Isolierung und Nivellierung bedroht

Zur Problematik kirchlicher Entwicklungsarbeit

Der folgende Beitrag geht auf einen in den Anfangs- und Schlußpassagen leicht gekürzten Vortrag zurück, den Stephan Puhl, *Grundsatzreferent bei Misereor, im Januar dieses Jahres im Rahmen einer Ringvorlesung an der katholischen Universität Eichstätt gehalten hat. Puhl gibt darin eine „Diagnose von Übeln", die vor allem im kulturellen Vorfeld (auf seiten der Kirche, auf seiten der mit Entwicklungspolitik befaßten angewandten Wissenschaften, auf seiten der Gesellschaften bei uns und in Entwicklungsländern selbst) angesiedelt sind. Puhl diagnostiziert dabei mit einer bei Vertretern von Hilfswerken selten anzutreffenden Offenheit.*

Zum 20jährigen Bestehen der Fastenaktion Misereor erschien 1978 eine kleine Schrift „Damit die Hoffnung lebt ...". In einem Beitrag zu diesem Buch sagte Bischof *Klaus Hemmerle:* „Misereor geht der Kirche ans Mark"; und er stellt seinen Überlegungen die Aussage voraus, daß Menschsein und Christsein gleichermaßen von Isolierung und Nivellierung bedroht sind. Da sich in Texten über die kirchliche Entwicklungsarbeit – Analoges gilt für das entwicklungspolitische Schrifttum insgesamt – sehr häufig die Stichworte „Dialog", „Zusammenarbeit" und „Partnerschaft" finden, alles Vokabeln, welche Gemeinschaft und Miteinander ausdrücken, so schien es mir reizvoll, die Problematik, in der die kirchliche Entwicklungsarbeit als solche steckt (und nicht die Probleme, auf die die kirchliche Entwicklungsarbeit lediglich stößt), einmal unter dem Aspekt der Isolierung zu betrachten, denn es könnte ja sein, daß das häufige Reden von Zusammenarbeit und Gemeinschaft ein Indiz dafür ist, daß wir lediglich eine Sehnsucht verbalisieren und nicht etwas Bestehendes aussagen.
In diesem Sinne greife ich drei Bereiche heraus: 1. die Isolierung in der Kirche 2. die Isolierung zwischen Praxis und Wissenschaft 3. die Isolierung der Kulturen (interkulturelle Sprachlosigkeit).

1. Die Isolierung in der Kirche

Wenn Entwicklungsarbeit der Kirche oder auch Entwicklungshilfe überhaupt mehr ist als eine gelegentlich vom Gläubigen oder vom Steuerzahler erbetene milde Gabe, um in anderen Teilen der Welt Gutes zu tun, dann müssen wir immer wieder feststellen, daß das eigentliche Anliegen der Entwicklungsarbeit weder in den Parteien noch in den Gewerkschaften, noch in der Kirche ein mehrheitsfähiges Thema ist. Immer wieder ist festzustellen, daß die Tendenz besteht, in der Entwicklungshilfe eine Spielwiese zu sehen, die man für Träumer und utopische Weltverbesserer bereithält, damit sie im eigenen Gehege nicht im Wege stehen. Man paßt lediglich auf, daß sie nicht zu wild werden und ihre Weide nicht verlassen. Die kirchliche Öffentlichkeit wird erst dann aufmerksam, wenn mit dem sozialen Engagement Äußerungen verbunden sind, die mit der Lehre oder der Disziplin der Kirche nicht in Einklang zu stehen scheinen. Theologie der Befreiung, marxistische Gesellschaftsanalyse, kirchliche Basisgemeinschaften mögen hierfür als Hinweise genügen. Zwei Beispiele aus Lateinamerika können dies noch verdeutlichen:
Von 1950 – 1981 arbeitete von Europa aus ein lateinamerikanischer Radiodienst; die Verantwortlichen dieses Radiodienstes suchten immer wieder den Kontakt mit der Hierarchie – vielleicht nicht immer in der geeignetsten Form –, aber es gelang ihnen nicht, eine generelle und ihrer Arbeit entsprechende Aufmerksamkeit zu erzielen, bis dieser Radiodienst im Frühjahr 1981 mit einer Produktion bei verschiedenen lateinamerikanischen Bischöfen größte Bedenken gegen die darin sich widerspiegelnde Christologie und Ekklesiologie hervorrief. Der Sturm war groß und endete mit der Selbstauflösung des Radiodienstes im November 1981.
Das zweite Beispiel: 1975 mußte ich nach Ecuador reisen, da die christliche Gewerkschaftsbewegung sich in einen marxistischen und einen nichtmarxistischen Flügel gespalten hatte. Die Bischöfe waren sehr besorgt und Misereor natürlich auch; wie mir aber Betroffene vor Ort sagten, ist es ihnen in den Jahren zuvor nie gelungen, die Bischöfe für die Arbeit der christlichen Gewerkschaftsbewegung zu interessieren.
Mit beiden Beispielen beabsichtige ich nicht eine Kritik an bestimmten Bischöfen; es handelte sich ja um eine Personengruppe, die meist hoffnungslos überfordert ist und sich nicht retten kann vor Verpflichtungen.
Die Träger kirchlicher Entwicklungsarbeit in der Dritten Welt und die europäischen Hilfswerke, die mit ihnen zusammenarbeiten, stehen manchmal in dem Ruf, ihre *Sorge um die Rechtgläubigkeit* stehe ihrer Sorge um die soziale Entwicklung etwas nach und sie nähmen es mit der Disziplin in der Kirche nicht gar zu ernst. Ein Nährboden für diesen Verdacht ist die ohnehin in fast jeder Ortskirche seit den 60er Jahren sich abzeichnende Polarisierung, die dazu führt, daß das Gespräch schwieriger wird, wenn nicht gar verstummt. Das gemeinsame Suchen oder auch Ringen um Antworten auf brennende Fragen wird in einer solchen Situation leicht abgelöst durch Taktieren. Das Ergebnis ist dann nur allzu oft, daß man nicht mehr das Gespräch sucht, um gemeinsam Lösungen zu finden; vielmehr schottet man sich ab zur Wahrung – durchaus berechtigter – institutioneller Interessen. Man will sich nicht

gefährden. Ist einmal der Weg der Taktik eingeschlagen, so zeugt er zusätzliche Schwierigkeiten, da die jeweils andere Seite Mangel an Loyalität und ungenügende Information vermutet.
Vielleicht gelingt es unseren Partnern in der Dritten Welt und den Hilfswerken in Europa, durch mühsame Kleinarbeit doch nachzuweisen, daß die Bewahrung des rechten Glaubens und die Einhaltung von Sitte und Disziplin auf der einen Seite und die sprengende sowie befreiende Kraft dieses Glaubens im gesellschaftlichen, politischen und kulturellen Leben auf der anderen Seite durchaus vereinbar sind, ja miteinander vereinbar sein müssen. Nur so kann kirchliche Entwicklungsarbeit sich von dem *latent* vorhandenen Verdacht, kirchlichen Ordnungen abträglich zu sein, befreien.
Jede Diözese und jede Bischofskonferenz wie auch jeder Orden und jede Kongregation hat bei dem ihr zur Verfügung stehenden Personal eine funktionale Arbeitsteilung vorgenommen. Übliche Abteilungen mit dem dazugehörigen Personal sind Pastoral, Schule und Erziehung, Medien, Liturgie und eben auch Entwicklung. Naturgemäß arbeiten Hilfswerke wie Misereor enger mit jenen zusammen, die unmittelbar in der Entwicklungsarbeit stehen. Es kann geschehen, daß dadurch eine *nicht nur finanzielle Schieflage* in der Ortskirche entsteht. Andere Bereiche fühlen sich vernachlässigt; Eifersucht kommt auf, und die sich benachteiligt fühlen, versuchen manchmal krampfhaft, die Entwicklungsrelevanz ihrer Tätigkeiten in Projektanträgen an Hilfswerke unter Beweis zu stellen, um so ebenfalls an die Fleischtöpfe europäischer Hilfswerke zu gelangen. Tatsächlich besteht die Gefahr, daß für soziale Anliegen und Entwicklungsarbeit mehr Geld vorhanden ist, so daß diese Aktivitäten möglicherweise unter Vernachlässigung anderer wichtiger Bereiche überstark aufgebläht werden.
Ein anderer Aspekt der Isolierung, sogar der inneren Zerrissenheit, ergibt sich daraus, daß kirchliche Entwicklungsarbeit fast immer von *verlorenen kleinen* Gruppen oder gar *Einzelkämpfern* getragen wird. Darin liegt ihre Stärke, aber auch ihre Schwäche. Die einzelnen sehen angesichts der ungeheuren Ausmaße des Elends und der Ungerechtigkeit die – menschlich gesprochen – Hoffnungslosigkeit ihres Ansatzes und ihrer Möglichkeiten, etwas zum Besseren zu wenden. In Anbetracht dieser aufreibenden Erfahrung mag es in ihren Ohren wie Hohn klingen, wenn man ihnen sagt, ihr Einsatz müsse ausgewogen sein, die Kirche müsse sich um alle kümmern. Die Option für die Armen mag für den einzelnen eine radikale, das gesamte Leben prägende Einstellung sein, welche die Vernachlässigung anderer Sorgen durchaus rechtfertigt. Die Kirche insgesamt darf sich jedoch nicht auf Einseitigkeiten festlegen lassen, deswegen haben z. B. die lateinamerikanischen Bischöfe in Puebla (vgl. La Evangelizacion en el Presente y en el Futuro en América Latina; III. Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, Bogotá 1979, S. 180 Ziff. 733) festgestellt, die Option der Kirche für die Armen sei eine „opción preferencial" und nicht etwa eine „opción exclusiva". Daneben besteht auch die Gefahr, daß der einzelne sein Aktionsgebiet losgelöst und isoliert von anderen ebenfalls wichtigen Tätigkeitsbereichen sieht und absolut setzt. Wer z. B. die Bedeutung der nichtformalen Bildung erkannt hat und sich darin voll und ganz engagiert, neigt unter Umständen dazu, nicht nur in seiner persönlichen Arbeit, sondern auch theoretisch formale Bildung nicht nur zu vernachlässigen, sondern ihr die Existenzberechtigung geradezu abzusprechen, was natürlich bei all jenen, die ihr Leben dem Schuldienst gewidmet haben, eine Gegenreaktion hervorruft und den an sich guten Ansatz der nichtformalen Bildung bei ihnen in Verruf bringt. So haben wir es immer wieder mit der *Versuchung zur Ausschließlichkeit,* zum trennenden „Entweder – Oder" anstelle des verbindenden „Sowohl – Als auch" zu tun ... Wie nahe Stärke und Schwäche kirchlicher Entwicklungsarbeit in diesem Zusammenhang beieinanderliegen, zeigt eine Weltbankstudie aus dem Jahre 1978 über kirchliche Radioschulen in Lateinamerika (vgl. *Antonio und Rosario Cabezas:* La Emisora Regional para el Desarrollo; Quito 1980, S. 20), die zu dem Ergebnis kommt, vielleicht sei die einzige Konstante, die den Schlüssel zum Erfolg in vielen Radioschulen darstelle, die Leitung durch eine charismatische Person. Dieses Ergebnis mag zwar für die kirchlichen Radioschulen in Lateinamerika als Kompliment verstanden worden sein, es weist aber auch unmißverständlich auf einen großen Nachteil hin, denn Charisma läßt sich nicht durch Statuten festschreiben und durch Institutionen absichern. Die Stärke kirchlicher Entwicklungsarbeit, von unten, unbürokratisch neue Wege zu weisen, ist auch ihre Schwäche, nämlich die Kontinuität des Vorhabens nicht genügend absichern zu können.

Ein anderer isolierender Faktor in Entwicklungsländern liegt oft an den äußeren Umständen, die einen Erfahrungsaustausch oder gar eine Abstimmung mit anderen kirchlichen Entwicklungsaktivitäten einfach nicht zulassen. So konnte ich auf einem Seminar über vocational training, an dem ich 1978 in Ghana teilnahm, feststellen, daß Misereor über die Regierungspolitik des Landes im Berufsschulwesen mehr wußte als die Vertreter der kirchlichen Einrichtungen in Ghana selbst. Und noch größer war meine Überraschung, als ich feststellen mußte, daß die Einrichtungen aus den verschiedenen Diözesen nichts oder kaum etwas voneinander wußten.
Was Hilfswerke hierzu tun können, ist helfen, Brücken zu schlagen, Verbindungen herzustellen und zu versuchen, das Gespräch nach Möglichkeit mit allen Gruppierungen der Kirche in einem Lande weiterzupflegen, damit die Polarisierung nicht verschärft wird.

2. Die Isolierung zwischen Praxis und Wissenschaft

Als Praktiker kirchlicher Entwicklungsarbeit sind Projektverantwortliche und Hilfswerke oft daran interessiert, von Wissenschaftlern und anderen Fachleuten nicht nur zu hören, was sie in der Vergangenheit falsch gemacht ha-

ben, sondern was und wie sie es künftig besser machen könnten. Solange es dabei um „handfeste" Fragen im technischen oder wirtschaftlichen Bereich eines Projektes geht, macht dies in der Regel kaum Schwierigkeiten grundsätzlicher Art. Alles, was sich nach Maß, Zahl oder Gewicht quantifizieren läßt, ist kein Problem. Schwieriger wird es dort, wo es nicht nur um Quantität und Zwecke, sondern um Qualitäten und Sinn geht. Die Gründe hierfür sind vielschichtig. Hier sei nur kurz versucht, auf Zusammenhänge einzugehen, wie ich sie sehe:
Philosophische Schulstreitigkeiten und der vor allem in den Sozialwissenschaften ausgetragene *wissenschaftstheoretische Streit* führt manchmal anscheinend zu einem Wissenschaftspositivismus und Relativismus, in dessen Folge der Eindruck entsteht, als habe die Anerkennung des Wahrheitsanspruchs rational begründeter Wissenschaft ein Ende gefunden. Ein Karikaturist könnte es wie folgt zeichnen: Früher vermochte die Vernunft viel, dann maßte sie sich alles an, heute kann sie nichts mehr. Mit der hieraus resultierenden Legitimationskrise der Wissenschaft ist das verbunden, was Johannes Paul II. am 15. November 1980 im Kölner Dom vor Wissenschaftlern die „Orientierungskrise unserer gesamten wissenschaftlichen Kultur" nannte. Auf die Objektivität in wissenschaftlichen Arbeiten wird mitunter unter Berufung auf vorwissenschaftliche erkenntnisleitende Interessen ausdrücklich verzichtet. Wahrheit wird verzichtbar, als Erkenntnis gilt, was zum Erfolg führt, und dieser wird durch das erkenntnisleitende Interesse definiert. Statt einem Wahrheitsbegriff, der auf *Einsicht in die Wirklichkeit* abstellt, wird eine Wahrheit postuliert, die nicht mehr ist als Konsens in der Einsicht. Dies ist Konsenstheorie der Wahrheit unter Selbstpreisgabe der kritischen Urteilskraft (vgl. *Martin Kriele:* Befreiung und Aufklärung. Plädoyer für die Würde des Menschen; Freiburg, Basel, Wien 1980, S. 91 und S. 157. Diese Erscheinungen sind an den theologischen Wissenschaften und an der Soziallehre der Kirche, der christlichen Sozialethik und verwandten Bereichen, die sich in besonderer Weise für Fragen der kirchlichen Entwicklungsarbeit interessieren, nicht spurlos vorbeigegangen.
Es ist wahrhaftig nichts dagegen einzuwenden, wenn ein Verfasser an den Beginn seiner soziologischen Untersuchung das Bekenntnis setzt, von welchen vorsoziologischen Positionen er ausgeht, welches sein Anliegen ist, worauf er hinaus will, welche erkenntnistheoretischen oder ethischen Optionen er seiner Arbeit zugrunde legt. Wenn diesem Bekenntnis aber die Annahme zugrunde liegt, die Soziologie oder andere Einzelwissenschaften hätten sich mit Fakten zu befassen, Fakten seien wertneutral und Objektivität der Wissenschaft erweise sich in der klugen Einschränkung auf deskriptive Analysen der Fakten und in der Meidung normativer Aussagen (die ja dann nur subjektiv sein können), dann ist es nur noch ein Schritt zu der These, Wissenschaft sei rational, objektiv und wertfrei und dementsprechend seien Werte subjektiv und entzögen sich wissenschaftlichem oder rationalem Diskurs. Wenn dem so wäre, müßten Projektträger oder Hilfswerke, die an einer wissenschaftlich fundierten Auswertung ihrer Arbeit interessiert sind, sich nicht nach dem Experten umsehen, der fachlich ausgewiesen ist, sondern nach dem, der die „rechte" Gesinnung aufweist, das gewünschte erkenntnisleitende Interesse glaubhaft macht: dem Haus-Evaluierer als Hofberichterstatter.

Auf dieser Basis betriebene *angewandte Forschung* steht vor zwei Gefahren. Entweder bekennt sich der Forschende zu seinem erkenntnisleitenden Interesse und sieht in diesem Bekenntnis einen Freibrief dafür, den Fakten Gewalt anzutun; oder er scheut sich vor diesem Bekenntnis und liefert nur nach diversen Rastern durchkämmte und sortierte Fakten, die niemandem Orientierungs- und Entscheidungshilfe sind. Beide Alternativen sind in gleichem Maße steril und ungeeignet für ein spannendes und weiterführendes Gespräch zwischen Entwicklungsarbeit und der sie so begleitenden Wissenschaft.
Sie werden einem Praktiker die Kühnheit verzeihen, hier unumwunden durch diese grobe Schilderung seinen Eindruck wiederzugeben von dem, was er mit Unbehagen feststellt, wenn er um sich blickt und statt Orientierung oft mehr *Verunsicherung seitens der Theorie* erfährt. Vielleicht bin ich arglos zu weit gegangen. Ich will jedoch anhand einiger konkreter Beispiele noch verdeutlichen, worum es mir geht. Jesuitengeneral *Pedro Arrupe* in einem Brief an die Regionaloberen der Gesellschaft Jesu in Lateinamerika (Können Christen die marxistische Gesellschaftsanalyse übernehmen? In: HK, Mai 1981, 242–246) oder auch der lateinamerikanische Episkopat (vgl. CELAM [Hrsg.]: Fe Cristiana y Compromiso Social. Elementos para una reflexión sobre América Latina a la luz de la Doctrina Social de la Iglesia: Lima 1981) warnen vor der kritiklosen Übernahme der marxistischen Gesellschaftsanalyse. Dem gegenüber stehen andere Publikationen (vgl. *Michael van Lay:* Kirche im Entkolonisierungskonflikt. Eine Fallstudie zum Krieg um die Entkolonisierung Mosambiks 1964–1974; In: Entwicklung und Frieden. Wissenschaftliche Reihe 23. Herausgeber: Wissenschaftliche Kommission des Katholischen Arbeitskreises Entwicklung und Frieden. München 1981, S. 356), in denen eindeutig gefordert wird, die Kirche müsse sich von einem innerkirchlichen Meinungs- und Standpunktpluralismus gegenüber den politisch-sozialen Grundfragen der westdeutschen und der Weltgesellschaft abwenden, wobei ihr die marxistisch orientierte Kapitalismus- und Imperialismusanalyse helfen könne. Selbstverständlich werden mit solchen Grundforderungen auch Erwartungen an die Arbeit der kirchlichen Hilfswerke verbunden.

Die Zeitschrift „Bildung und Erziehung" widmete ihr Heft vom Oktober 1980 dem Thema *Bildungspolitik und Bildungsreform* in der Dritten Welt. Da Misereor täglich mit Anträgen für Schulen und nichtformale Bildungsprogramme aus der Dritten Welt konfrontiert wird und immer zu einer Entscheidung kommen muß – sei sie nun negativ oder positiv –, studierte ich alle Beiträge in der Erwartung, für die konkrete Projektarbeit Entscheidungshilfen und eine Orientierung zu finden – und war

enttäuscht. In einem abschließenden Beitrag wird rückblickend die Frage behandelt, welchen Beitrag die deutsche sozial- und erziehungswissenschaftliche Forschung der letzten 20 Jahre zur Erhellung der *Wechselbeziehungen zwischen Erziehungswesen und den sozio-ökonomischen sowie politischen Gegebenheiten* in der Dritten Welt geleistet hat *(Michael Fremerey:* Erziehung und Entwicklung als Gegenstand deutscher Forschung. Rückblick auf eine annähernd 20jährige Suche nach Zusammenhängen, Erklärungen und Perspektiven: In: Bildung und Erziehung. 33. Jahrgang, Heft 5 1980, Stuttgart 1980, S. 475–489).

Das Ergebnis ist sehr bescheiden und lautet: „Die Destruktion unrealistischer Konzepte hat Fortschritte gemacht, zur Konstruktion angemessener Modelle konnten jedoch vorerst nur wenige Bausteine zusammengetragen werden" (a. a. O. S. 488). Das heißt, die Wissenschaft kann mir zwar sagen, wie es nicht gehen soll, sie gerät jedoch ins Stottern, wenn es darum geht, mir zu sagen, wie es gehen sollte. Das Dilemma ist jedoch, daß zwar die Forschung, wie es ein anderer Verfasser in dem Heft „Bildung und Erziehung" im Zusammenhang mit dem formalen Bildungswesen in der Dritten Welt sagt, sich in eine Art *Wartestand* begeben kann (vgl. *Theodor Hanf:* Die Schule der Staatsoligarchie. Zur Reformunfähigkeit des Bildungswesens in der Dritten Welt; ebd. S. 426). Dies können aber nicht die Kirche und Erzieher in der Dritten Welt und die Hilfswerke: ars longa, vita brevis est.

Sie mögen nun nach diesen Beispielen mir aufmunternd auf die Schulter klopfen und sagen: „Nur Mut, mit Pioniergeist und Entscheidungsfreude an die Arbeit!" Ich danke Ihnen für diesen gut gemeinten Rat und versichere Ihnen, an uns soll es nicht liegen. Unsere Partner und wir leiden nicht an übertriebener Wissenschaftsgläubigkeit. Aber, gnade uns Gott, ein Diplomand oder Doktorand nimmt ein von uns gefördertes Projekt oder unsere Arbeit im allgemeinen kritisch unter die Lupe, ja entdeckt gar noch unbestreitbare Mängel darin. Wir könnten die Kritik ja noch ertragen, und Insider könnten sie wahrscheinlich noch substantiell anreichern, aber uns graut vor den Auswirkungen in vorschnellen Trugschlüssen derer, die sich in ihren Vorurteilen rasch bestätigt sehen. Wir wissen um die Verwundbarkeit unserer und unserer Partner Arbeit und neigen deswegen dazu zu beschönigen; dies wiederum nährt finstere Verdächtigungen bei denen, die uns argwöhnisch beobachten. Dieser Teufelskreis wäre bei gutem Willen aller Beteiligten leicht zu durchbrechen, aber so einfach ist dies nicht: Denn wo nüchtern ausgewogene Gedankenführung bereits im wissenschaftlichen Raum schwer anzutreffen ist, dort sind in der ohnehin rauheren Atmosphäre der politischen Praxis schwerlich gedeihliche und ersprießliche Auseinandersetzungen zu erwarten. Und noch eins ist zu bedenken: Wo Objektivität und Gelassenheit fehlen und wo Begeisterung allzu oft Wissen ersetzt, und dies ist im Bereich der Entwicklungspolitik leider zu häufig der Fall, dort halten leicht moralisierende, monokausale Erklärungsversuche Einzug. Statt nüchternem Angehen komplexer Fragestellungen im Bemühen um eine umfassende Sicht, werden inbrünstig Sehnsüchte und Ängste in unbefleckter Philosophentoga schwärmerisch kultiviert, während andererseits die Praktiker sich ihrer schwieligen Hände schämen und sich in blinden Aktivismus stürzen, um ihres Pragmatismus und ihrer Phantasielosigkeit nicht gewahr zu werden. All das mag nur als eine karikierende Vision erscheinen, aber auffallend muß bleiben, wie oft in Fragen der Entwicklungspolitik und der Entwicklungshilfe *Beschwörungsformeln* – Neue-Welt-Wirtschaftsordnung, der Dritte Weg, Authentizität, Identität, Befreiung, alternativer Lebensstil etc. – und Sündenböcke – Multis, Ausbeutung, Imperialismus, Judentum, Kulturimperialismus etc. – den Ton angeben und die Szene beherrschen.

3. Interkulturelle Sprachlosigkeit

Kultur „als neue Dimension der Entwicklungspolitik" ist nicht mehr umstritten (vgl. Entwicklung und Zusammenarbeit, Beiträge zur Entwicklungspolitik, Bonn 7/8/1981). Aussagen wie: „Die Welt ist kleiner geworden" oder „Es geht um unsere Entwicklung" oder „Wir müssen die fremden Kulturen besser kennen" sind heute allgemein akzeptierte Floskeln, die kein Aufsehen mehr erregen. Freilich, die Praxis sieht anders aus. Hier zählt noch, was man zählen kann. Daher ist es vielleicht treffender, von interkultureller Sprachlosigkeit zu sprechen als von interkultureller Kommunikation – dieser Ausdruck ist zu glatt und trifft nicht die Realität. Da kirchliche Entwicklungsarbeit für sich in Anspruch nimmt, Ziel und Weg ihres Mühens sei der Mensch, und zwar nur der Mensch und der ganze Mensch, ist sie vielleicht in besonderer Weise dazu berufen, feinfühlig Probleme in diesem Bereich festzustellen und auf sie hinzuweisen. Es geht darum zu vermeiden, in Naivität durch Entwicklungshilfe mehr zu zerstören als aufzubauen, die Förderung von Menschen in einem Bereich nicht durch die Zersetzung von Werten in anderen Bereichen zu erkaufen. Wir können für uns nicht mehr die Unschuld der Europäer – Missionare, Eroberer, Kaufleute, Politiker – des ausgehenden Mittelalters oder des 19. Jahrhunderts in Anspruch nehmen, die davon ausgingen, das Abendland, unsere Kultur und Technik seien unbesehen nicht nur anderen Kulturen überlegen, sondern hätten auch zweifellos das Recht, sich auf Kosten anderer Kulturen und Techniken breitzumachen. Aus dem *Zusammenhang zwischen Mission und Entwicklung* ergeben sich hier bestimmte Fragestellungen für die kirchliche Entwicklungsarbeit mit besonderer Schärfe. Es dreht sich nicht nur darum, den Kurzschluß abzuwehren, als sei die einzige menschliche Logik mit Daseinsberechtigung unsere europäische Rationalität oder als sei die einzig legitime Form des Wirtschaftens die Erwerbswirtschaft oder als sei die einzige Form von Glück und Befriedigung der Gewinn an Macht, Lust oder Geld. Solche Engführungen sind in unserer alten Welt zu Hause und wir haben sie inzwischen überall eingeschleppt. De facto le-

ben wir doch so, als zähle nicht die Wahrheit oder die Erkenntnis, sondern der Erfolg (vgl. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz [Hrsg.] ebd. S. 26–34). Die eigentliche Gefahr geht aber m. E. nicht von dem offenen, vielleicht sogar zynischen Eurozentrismus aus, sondern von dem gutgläubigen und wohlmeinenden – von dem *schleichenden Eurozentrismus,* dem wir alle erliegen, ohne uns Rechenschaft darüber abzulegen. Es ist doch niemand von uns dagegen gefeit, unsere Probleme und Ansichten auf Situationen fremder Kulturen zu projizieren und die Beseitigung der daraus resultierenden Diskrepanz auch noch großzügig Entwicklungshilfe zu nennen.

Sind wir nicht ständig gezwungen oder wenigstens versucht, von unseren eigenen Vorstellungen, Werten, Erfahrungen, Ängsten und Hoffnungen auszugehen, sie zur *Grundlage der Beurteilung fremder Situationen* zu nehmen und unser Hilfsangebot entsprechend zu formulieren? Oder anders gefragt: Orientieren sich unsere Projekte oder die von uns geförderten Projekte an den Bedürfnissen der Menschen in der Dritten Welt oder orientieren sie sich an unserem Bedürfnis, sog. Hilfe zu leisten? Diese Fragestellung habe ich nicht erfunden, sie steckt implizit in dem Vorwurf, den wir manchmal hören, die von uns geförderten Vorhaben in der Dritten Welt entsprächen eher unserer Hilfsbereitschaft als der tatsächlich empfundenen Not vor Ort, ja die schlichte Existenz von Hilfswerken in Europa führe zu mehr Not in der Dritten Welt. Um Mißverständnissen vorzubeugen: Es geht nicht um nicht gewollte Nebenwirkungen, sondern darum, ob wir überhaupt in der Lage sind, Entwicklungshilfe anders als durch Zerstörung einheimischer Kulturen, soweit sie sich uns nicht anpassen, zu leisten.

Die *vom Westen ausgeformten Organisationsweisen des staatlichen und gesellschaftlichen Zusammenlebens,* unsere Rechts- und Werteordnung, die Art und Weise zu denken, zu wirtschaften und zu produzieren sind doch im wesentlichen Früchte unserer Kultur, die – ob wir wollen oder nicht – geprägt sind von Judentum und Christentum, griechischer Philosophie und römischer Staatskunst, wie sie uns in der europäischen Geschichte überkommen sind. Diese Zivilisation und Technik als Früchte unserer Kultur sind in ihrem Siegeszug um den Globus ungebrochen – wenn auch bei uns nicht mehr unangefochten. Diese Früchte lassen sich jedoch nicht ohne erhebliche Rückwirkungen auf die verschiedensten Gastkulturen übertragen, ohne diese bis in ihre Wurzeln zu erschüttern. Ich kann bei den Turkan im Norden Kenias keinen Brunnen bohren, ohne ihren Glauben an Gottheiten und Geister zu zerstören. Ich kann ebensowenig eine Massai-Gemeinschaft seßhaft machen und zum Ackerbau anhalten, ohne ihre Familien- und Gesellschaftsstruktur in Innersten zu treffen.
Notgedrungen müssen viele Kulturen sich anpassen oder untergehen (vgl. *Arnold Toynbee:* Change and Habit. London 1966, S. 151); ich sehe keine andere Wahl, denn bei aller Skepsis gegen die „Segnungen" unserer Zivilisation und Technik sehe ich keine Alternative zu ihnen in ihrer umfassenden Gesamtheit. Gäbe es eine solche *Alternative* doch, so müßte man immer noch zweifeln, ob es irgendwo den politischen Willen gäbe, diese Alternative durchzusetzen. In dem eben bereits erwähnten Buch „Fe cristiana y compromiso social" wird darauf hingewiesen, daß neben der wirtschaftlichen und politischen Aggression die schwerwiegendste Aggression, unter der Lateinamerika leidet, die kulturelle Aggression sei (vgl. CELAM Hrsg.: Fe Cristiana y Compromiso Social, ebd.). So sehen es die Bischöfe für Lateinamerika bereits in Puebla (vgl. CELAM: Puebla, ebd. S. 64). Die kulturelle Aggression, die im Kielwasser des Technologietransfers vonstatten geht, schafft in den traditionellen Wert- und Rechtsordnungen ein Vakuum, das auszufüllen uns selbst äußerst schwerfällt. Insofern sehe ich den jetzigen Zeitpunkt für denkbar ungünstig für den sog. interkulturellen Dialog, denn wir sind in unserem eigenen kulturellen Selbstverständnis sehr unsicher.
Wer nicht unumschränkt *seine eigene Geschichte und seine menschliche Existenz* in all ihren Dimensionen einschließlich der Religion akzeptiert, bringt wohl kaum die Voraussetzungen für interkulturelle Kommunikation mit. Jeder Gesprächspartner muß sich selbst in dem ihm zu eigen gewordenen Instrumentarium selbst bestimmen können und wollen, ehe er das Gespräch mit dem Partner mit anderem kulturellen Hintergrund aufzunehmen in der Lage ist.
Es ist sicher richtig zu fordern, unser normatives Denken müsse sich für das der anderen Kulturen öffnen, wie dies *Johannes Schwartländer* im Zusammenhang mit den Menschenrechten tut, wobei er hinzufügt, dies dürfe nicht zu einer Relativierung des Verbindlichkeitsanspruchs der Menschenrechte noch zu einer Leugnung unserer eigenen Tradition führen (vgl. *Johannes Schwartländer:* Demokratie und Menschenrechte im Horizont sittlich-autonomer Freiheit S. 44; In: Modernes Freiheitsethos und christlicher Glaube. Beiträge zur Bestimmung der Menschenrechte, Entwicklung und Frieden, München 1981). Es ist aber nicht klar, was von der geforderten Öffnung übrig bleibt, wenn etwas später gesagt wird, wer zu Menschenrechten ja sage, müsse auch ja sagen zur modernen (parlamentarischen) Demokratie (vgl. *Schwartländer,* ebd. S. 57; vgl. dazu *Josef Isensee:* Menschenrechte – Staatsordnung – Sittliche Autonomie, ebd. S. 87).
Wie oft kommen uns bei der Beobachtung bestimmter Situationen z. B. in Afrika und Indonesien vorwurfsvoll die Worte „Bestechung" und „Korruption" in den Sinn, und es fällt uns schwer zu begreifen, daß der Sachverhalt vor dem Hintergrund örtlicher Wertmaßstäbe nichts anderes bedeutet als das selbstverständliche Erfüllen einer moralischen Verpflichtung als Teil des traditionellen sozialen Netzes in der Großfamilie, im Clan oder im Stamm. – Und ein letztes Beispiel: Ich nehme an, alle Mitarbeiter bei Misereor stehen auf dem Boden des Grundgesetzes; wir alle versuchen, aufrechte Demokraten zu sein, und doch müssen wir uns draußen davor hüten, die parlamentarische Demokratie, wie wir sie als höchste Errungenschaft unserer politischen Kultur vielleicht empfinden,

zum Maßstab der Beurteilung z. B. der zahlreichen Einparteiendemokratien, die uns wie Diktaturen erscheinen, zu nehmen. Andererseits stehen z. B. viele Asiaten fassungslos vor dem inhumanen System der parlamentarischen Demokratie bei uns in Europa, das ja darauf angelegt ist, daß permanent eine doch sehr erhebliche Minderheit in Abstimmungen ihr Gesicht verlieren und Abstimmungsniederlagen einstecken muß. Das ist einfach barbarisch für sie.

Die drei von mir skizzierten Bereiche möglicher Isolierung: in der Kirche, von Wissenschaft und Praxis, zwischen den Kulturen, welche kirchliche Entwicklungsarbeit belasten können, treten natürlich nicht säuberlich getrennt nebeneinander auf, sondern durchwirken und potenzieren einander. Mir scheint wichtig, daß wir uns der Schwierigkeiten bewußt sind und nicht in Kulturbehäbigkeit und Problemwehleidigkeit verfallen. Die Probleme der Menschen in der Dritten Welt sind eben leider Gottes oft nicht so, wie wir es uns wünschten oder wie sie uns ins Konzept paßten. Wir müssen die Isolierung als Gefahr und als Herausforderung sehen und sie nicht resignierend einfach hinnehmen. *Stephan Puhl*

Länderberichte

Großbritannien vor dem Papstbesuch

Der beschwerliche Auszug der katholischen Kirche aus dem Getto

Der historische erste Besuch eines Papstes in England, Schottland und Wales am Pfingstwochenende war dem ursprünglichen Konzept nach als *pastorale Visite bei der katholischen Minderheit* geplant, „bei meinen katholischen Untertanen", wie die englische Königin gesagt hatte, um seinen Besuch von dem eines Staatsbesuches zu unterscheiden. Die „katholische" Dimension wurde jedoch sehr bald in der außerordentlich heftigen britischen Debatte, die dem Ereignis voranging, gesprengt. Der Umstand, daß Johannes Paul II. in der Kathedrale von Canterbury gemeinsam mit dem anglikanischen Primas einen Gottesdienst feiert und der englischen Königin, die verfassungsrechtlich „Governor" der Church of England und auch oberste Autorität der presbyterianischen Staatskirche in Schottland ist, einen Besuch abstattet, hat symbolische Bedeutung für die gesamte britische Insel.

Zwischen Sympathie und Protest

Für den Papst, dessen Weltsicht stark von seinem polnischen Verständnis des Nationalstaats als Ausdruck der Kultur und Religion eines Volkes geprägt ist, hatte sich bereits der Besuch in der irischen Republik 1979, so triumphal dieser auch verlaufen war, schwieriger erwiesen, als dieser vorher aufgrund gewisser äußerlicher polnischer und irischer Gemeinsamkeiten gedacht haben mochte. Im vereinten Königreich begegnet der Papst einer ganz anderen Welt. Das keltische Wales und Schottland mit ihrem kulturellen Nationalbewußtsein mögen ihn bekannt anmuten. England aber präsentiert eine kompliziertere Situation. Die Engländer sind in neueren Zeiten nicht als besonders religiöses Volk bekannt, aber *„die Religion"* hat in ihrer Geschichte und Kultur eine wichtige Rolle gespielt, und in dieser Rolle war das Verhältnis zum Papsttum entscheidend.

Sogar die *Proteste,* die der Papstbesuch bei fanatischen protestantischen Sektenführern wie Pastor *Paisley* in Nordirland und Pastor *Glass* in Schottland auslöste, zeugen zumindest von einem tiefen religiösen Gefühl, das sich, so abstoßend und haßerfüllt es auch ist, immerhin von der totalen religiösen Indifferenz der heutigen Gesellschaft abhebt. Die Iren dagegen wehrten sich mit allen Kräften, von der britischen und schottischen protestantischen Union verschluckt zu werden, und bewahrten um so entschlossener ihre Bande mit Rom. Dieser *Irische Faktor* prägt auch das britische historische Verhältnis zur katholischen Kirche. Die „irische Frage" hat die britische Politik in den letzten 150 Jahren dominiert, und noch heute ist im Rahmen des nordirischen Konflikts der Begriff „katholisch" praktisch gleichbedeutend mit „irisch-nationalistisch" oder „republikanisch", d. h. englandfeindlich.

Der von Heinrich VIII. ausgelöste Bruch mit Rom führte 25 Jahre später unter seiner Tochter Elisabeth I. zur Entwicklung der englischen Staatskirche, die stark romfeindlich war und geblieben ist. Zugleich war sie aber bemüht, einen Ausgleich zwischen Katholizismus und dem „radikalen" Protestantismus Luthers und Kalvins zu schaffen. Die protestantische Unzufriedenheit mit diesem Kompromiß rief das Entstehen von Dissidentengruppen, nämlich den *non-konformistischen Kirchen,* hervor, die heute mit ihrer presbyterianischen Ordnung genauso weiterbestehen wie die elisabethanische Church of England, wenngleich letztere sich mehr als anglikanische Weltgemeinschaft (mit 70 Millionen Anhängern) denn als englische Staatskirche versteht. Die Unruhe, die der Papstbesuch bei den Nonkonformisten erweckt hat, geht auf ihre alte Furcht zurück, von der Staatskirche übervorteilt zu werden, die einen solchen Anlaß für sich monopolisieren würde.

Die Erwartung des Besuchs scheint auf die britischen christlichen Kirchen eine Art *Katalysator-Effekt* gehabt zu haben. Das breite und nicht religiöse oder christlich gebundene Publikum wurde von Sympathie für die Persönlichkeit des Papstes gepackt. Einer letzten Nop-Umfrage zufolge (Observer, 11. 4. 82) wird er als „religiöse Persönlichkeit" von 78 Prozent der Befragten gesehen, wobei seine polnische Abstammung ein positives Element ist, aber nur 45 Prozent sehen in ihm eine „weltführende Persönlichkeit". Für die meisten Katholiken ist er selbstverständlich der Brennpunkt der christlichen Einheit. „Progressive" Katholiken aber weisen seine unnachgiebige Haltung zu Scheidung, Empfängnisverhütung, Zölibat und anderen sozialen und theologischen Fragen zurück. Katholische Traditionalisten wollen seine Unterstützung, um die seit dem II. Vatikanum gültigen liturgischen und ökumenischen Neuerungen rückgängig zu machen. Anglikaner und Non-Konformisten würde es verstimmen, wenn er zu wenig bzw. zu viel über die Annäherung zwischen Rom und Canterbury sagen würde, und gar nichts zu sagen würde alle Lager verstimmen. Viele Protestanten sehen ein Zusammengehen der nichtkatholischen Christen in Großbritannien als wünschenswerter und realistischer an als die Wiedervereinigung mit Rom. Zumal die presbyterianischen Schotten wollen nichts mit einer enger nach Rom orientierten anglikanischen Kirche zu tun haben.
Die Gallup-Umfrage, die das katholische Wochenblatt „Universe" am 24. März 1982 veröffentlichte, verzeichnete eine generelle Billigung des Papstbesuches von nur 50 Prozent der britischen Bevölkerung. Was die Ansichten der einzelnen Konfessionsgruppen anbelangt, waren die Non-Konformisten am stärksten gespalten, nämlich 53 Prozent dafür und 19 Prozent dagegen, die Anglikaner mit 46 Prozent dafür und 12 Prozent dagegen. Eigentliche religiöse Einwände gegen den Besuch, weil Großbritannien „ein protestantisches Land" oder „die katholische Kirche zu mächtig" ist, wurden dagegen nur von 13 bzw. 8 Prozent geäußert.

Das geschichtliche und aktuelle Profil der katholischen Minderheit

Die britische *katholische Minderheit,* die durch den Papstbesuch zweifellos aufgewertet wird, war nicht ganz die homogene, zusammenhaltende, von gleichen Werten geeinte, priestertreue, konfliktfreie Gemeinschaft, die inmitten einer katholikenfeindlichen Umwelt zu leben hatte und daher bemüht war, nur nicht unangenehm aufzufallen. Das eher romantische Bild der Vergangenheit hält den neuen Untersuchungen nicht stand.
Die *Stammkatholiken,* die den „wahren Glauben" durch die der Reformation folgende Unterdrückung bewahrten, waren auf eine ganz kleine Schar adliger Familien oder in abseits gelegenen Gegenden lebenden Katholiken zusammengeschmolzen. Die Landadligen waren wohlhabend genug, um die Strafen zu zahlen, die der britische Staat für die Beherbergung von Priestern und Abhaltung von Gottesdiensten erhob. Zumal von der irischen Hungersnot ausgelöst, kam dann „Verstärkung" in verschiedenen Wellen verarmter, hungernder *irischer Arbeiter,* die in den Elendsvierteln von Glasgow, Liverpool, Cardiff und London Unterkunft fanden.
Das dritte Element des britischen Katholizismus wurde nach dem Übertritt Newmans im Jahr 1845 von dem *Zustrom englischer Intellektueller,* die, wenn auch nicht zahlreich, so doch einflußreich waren, gestellt. Diese Konvertiten, die bis um die Mitte des 20. Jahrhunderts, also bis zur Generation von *G. K. Chesterton, Graham Greene* und *Evelyn Waugh,* tonangebend waren, verliehen der katholischen Minderheit Englands eine geistige Bedeutung, die über ihre eigentlichen Dimensionen weit hinausreichte. In den letzten fünfzig Jahren sind außer weiteren irischen Einwanderern Flüchtlinge aus Osteuropa – allein 10000 Polen – hinzugekommen sowie Gastarbeiter aus Italien, Spanien und den neuen Commonwealthländern.

Die ethnischen, kulturellen und sozialen Unterschiede zwischen diesen Gruppen waren natürlich erheblich. In Schottland kam es Ende des 19. Jahrhunderts zwischen irischen Einwanderern und schottischen Bischöfen zu heftigen Konflikten, die fast zum Schisma führten. In England fand die modernistische Krise Ausdruck in den beiden, den irenischen *Newman* und den autoritären Kardinalerzbischof von Westminster *Manning* umgebenden Lagern. Klassendifferenzen bestehen noch heute zwischen Katholiken der oberen Schichten, wie sie Waugh in seinen Romanen schilderte, und der städtischen Arbeiter- und Mittelklasse. Der spanische Bürgerkrieg schied die englischen katholischen Geister in ein breites „Franco"-philes, auch mit Mussolini und dem „katholischen Österreicher" Hitler sympathisierendes Lager und eine winzige Schar liberal gesinnter oder demokratischer Katholiken.
Das traditionelle Bild der irischen Priester, die mit ihren Landsleuten nach England kamen, ihre Not teilten und sie vom Glaubensabfall in der Fremde bewahrten, muß heute revidiert werden. Zwischen 1841 und 1885 dürfte fast eine Million der zugewanderten Iren in England ihren Glauben aufgegeben haben. In London wurde der sonntägliche Gottesdienstbesuch um die Jahrhundertwende (bei Katholiken) auf nur 20 bis 30% geschätzt. Zwischen 1841 und 1861 kam nur ein Viertel der Iren in Cardiff ihrer Verpflichtung zur österlichen Kommunion nach. Die 1979 von der soziologischen Fakultät der Universität Sussex veröffentlichte *erste umfassende Meinungsanalyse* des englischen Katholizismus „A Study of Roman-Catholics in England and Wales in the 1970s" verweist auf diese, das bisherige Bild der katholischen Minderheit verändernden Befunde.

Vor der Restauration der Hierarchie in England und Wales (1850), in Schottland (1878), dominierte der Einfluß katholischer Laien. Manche Priester waren Seelsorger auf Landschlössern, von wo aus sie ihre Seelsorgedienste bei den Katholiken der Umgebung versahen. Mit der Errichtung der Hierarchie wurden die Priester der „Laienkontrolle" entzogen und strenger der römischen Ordnung un-

terworfen. Der Kampf zwischen dem neuen, Rom-ausgerichteten „Ultramontanen" Katholizismus und dem älteren, bodenständigeren, klerikal unabhängigen englischen „zisalpinen" Laientum bildete ein ähnliches, wenn auch heute nicht mehr gleichermaßen wirksames Element wie der Gallikanismus in Frankreich. Des weiteren sorgte die alte, von den Pfarrern ausgeübte massive Autorität, die häufig mit einem „spirituellen Totalitarismus" verglichen werden konnte, für ständige Auflehnungen. In seinen Studien der Religiosität in London um die Jahrhundertwende stellte der Soziologe *Charles Booth* zwei Priestertypen einander gegenüber: den engstirnigen Tyrannen und den väterlichen „Father Murphy". Letzterem wurde in den Bing Crosby-Filmen der Nachkriegsjahrzehnte romantische Unsterblichkeit verliehen.

Erst seit dem Zweiten Weltkrieg wuchs das Ressentiment der Laien, das Gefühl, sie würden von ihren Bischöfen und Priestern als spirituelles Proletariat behandelt. Das Verhältnis gebildeter katholischer Laien zu den Gemeindestrukturen änderte sich, je mehr das erzieherische Nievau der noch in der geistigen „Treibhausatmosphäre" der Seminare aufwachsenden und von den „gottlosen" Universitäten bewußt ferngehaltenen Priesterkandidaten in den Rückstand geriet. Das Porträt eines typischen Angehörigen einer irisch-katholischen Gemeinde in Liverpool zu Beginn des Zweiten Weltkriegs kann in folgenden Konturen umrissen werden: streng ritualistisch, institutionell, selbstsicher-konservativ im religiösen Sinn, pharisäisch, in sich gekehrt, mit dubioser Sozialmoral, die Empfängnisregelung ablehnte, nicht aber Abtreibung bis zu drei Monaten. Ein Typ, der nichts mit „der bösen Welt" zu tun haben wollte, der jeden Gottesdienst, ja jedes mit Nicht-Katholiken gebetete Vaterunser ablehnte und die Mischehe verwarf, weil diese den Glauben des katholischen Partners gefährde.

Die katholische religiöse Statistik ist unverläßlich, da sie allein auf diözesanen Aufstellungen beruht, die wieder von Pfarreien abhängig sind, die ihre Abgaben an den Bischof jeweils nach dem Kirchenbesuch bemessen und wohl eher ein Interesse haben dürften, die Zahlen und damit die Abgaben niedrig zu halten. Für England und Wales wird dem „Catholic Directory" zufolge eine katholische Bevölkerung von 4,2 Millionen geführt, von denen 2,2 Millionen als „aktiv" gelten und 2 Millionen sich zwar als katholisch bezeichnen, wenngleich ihre religiöse Praxis einiges zu wünschen übriglassen mag.

Schottische Schattierungen

Der schottische Katholizismus (800 000 Katholiken bei einer Gesamtbevölkerung Schottlands von 5 Millionen) wird separat geführt, entsprechend wurde auch der Besuch des Papstes im schottischen Teil des Vereinigten Königreiches nicht von der Londoner katholischen Zentrale aus organisiert. Die nachreformatorische, von England unabhängige Kirchentradition erklärt sich aus der geographischen Absonderung Schottlands im britischen Norden. Erst 1707 kam es zur Union der schottischen und der englischen Krone, während die geographische Lage von Wales den englischen Nachbarn ein leichteres Einfallsgebiet präsentierte, die schon im 16. Jahrhundert zur Einverleibung von Wales geführt hatte. Schottland bewahrt nicht nur auf religiösem Gebiet, sondern auch in seinem Erziehungs- und Rechtswesen seine Eigenständigkeit.

Die *schottischen Reformationskämpfe* fanden ihren Höhepunkt in dem Konflikt zwischen John Knox und Maria Stuart und deren Flucht nach England in die Gefangenschaft ihrer Kusine Elisabeth, die später den Tod der Rivalin verfügte. Mehr als in England, wo die Reformation als reine Staatsaktion mit Polizeigewalt durchgesetzt wurde, war die schottische Reformation eine explosive Volksbewegung gegen das von Frankreich her beeinflußte Königshaus, gegen einen schwachen Episkopat und gegen die Verfallserscheinungen im Klerus und in den Klöstern. Wie in England, aber mit noch rücksichtsloserer Gewalt wurden die Klöster ausgerottet, die Geistlichkeit vertrieben, die Kathedralen zerstört. Das vormals „hart" katholische Schottland war nach 1560 fast restlos und ebenso „hart" protestantisch geworden. Den vatikanischen Akten zufolge gab es 1611 noch vier Priester in Schottland, die von Verstecken aus die wenigen verbleibenden Katholiken betreuten. Erst im 19. Jahrhundert kehrten – als Konsequenz des Emanzipationsgesetzes von 1829 – wieder Klostergemeinschaften nach Schottland zurück, 1834 als erste die Ursulinen, dann die Jesuiten und Benediktiner.

Heute zählt der *schottische Katholizismus* 1650 Ordensangehörige, 1187 Weltpriester, 470 Gemeinden und 150 weibliche Gemeinschaften. Der schottische Katholizismus unterscheidet sich vom englischen durch sein besonders enges Verhältnis zwischen Bischöfen, Klerus und Laien. Feste religiöse Trennungslinien waren den Schotten schon immer wichtig. Ihrem Nationalcharakter ist auch ein weit stärkeres religiöses Interesse anzumerken als den weniger metaphysisch veranlagten Engländern. Die ökumenische Bewegung macht in Schottland mehr sozial als theologisch bedingte Fortschritte. Toleranz und Nächstenliebe sind keine schottischen katholischen Tugenden.

70 Prozent der schottischen Katholiken leben in den drei Clydeside-Diözesen Glasgow, Motherwell und Paisley, die Industrieregionen sind, der Hauptteil in Glasgow. Im weniger bevölkerten Hochland liegen die Gottesdienststationen weit auseinander. Mehrere schottische Schulorden haben in neuerer Zeit ihre eigenen Schulen aufgegeben und haben sich auf das Erziehungsapostolat in Form kleiner Teams, die in den Gemeinden assistieren, verlegt. Bemerkenswert im schottischen Rahmen sind die heute von schottischen Ordensleuten betriebenen Werke der Barmherzigkeit sowie die von Jesuiten, Maristen, den Sacré-Cœur- und Downhill-Schwestern geführten Elementar- und Mittelschulen, die dem *Aufbau eines katholischen Mittelstands* in Schottland gedient haben. Allerdings vermag diese gesteigerte Tätigkeit der aktiven Orden den steilen Niedergang der Priesterberufe nicht auszugleichen.

Glasgow präsentierte durch Jahrzehnte hindurch geradezu einen Abklatsch des Konfliktherdes zwischen irischen Katholiken und irischen Protestanten, wie dieser in den letzten 12 Jahren aus Nordirland weltbekannt geworden ist. Der fanatische Haß zwischen den beiden Volksgemeinschaften wurde unter den Einwanderern fortgesetzt. Die Protestanten brachen ihre Oranierordensmitgliedschaft und ihre Anhänglichkeit an die von Wilhelm von Oranien in Großbritannien besiegelte protestantische Thronfolge mit sich. Über ein Jahrhundert lang wurde dieser Konflikt in den Slums von Glasgow, zumal am Samstag von billigem Whiskyfusel bestärkt, mit jeweils blutigsten Ausschreitungen zwischen „Papisten" und „Oranieranhängern" ausgetragen. „Nieder mit dem Papst" und „Verdammter Billyboy" waren die beiden von Kindheit an eingetrichterten Schlachtrufe. Es ist für den Ausländer schwer, sich in den Geisteszustand hineinzuversetzen, in dem der Ruf „Denke an den Boyne" – gemeint ist die Schlacht an den Ufern des Boyne im Jahr 1690, in der Wilhelm von Oranien den katholischen Jakob II. schlug – noch heute mit allem Ernst ausgestoßen und ihm Gehör geschenkt werden kann.

„Celtic Glasgow" ist der katholische Fußballverein, dessen Spieler und Manager aber längst nicht mehr nur Katholiken sind; „Glasgow Rangers" sind die Protestanten, deren Vereinsbestimmungen zwar kein Verbot, Katholiken zu beschäftigen, enthalten, es sind aber auch keine unter ihnen zu finden. Diese Fußballspiele sind nicht mehr die regelmäßigen Auslöser von späteren Straßenschlachten und Messerstechereien von einst. Daß der konservative Kandidat in der kürzlich ausgefochtenen Nachwahl von Glasgow-Hillhead, einem Fabriks- und bürgerlichen Residenzviertel, ein Glasgower katholischer Rechtsanwalt irischer Abstammung namens *Gerry Malone* war, mußte gerade in der konservativen Partei wie auch in Glasgow als bemerkenswertes Zeichen gewandelter Zeiten wirken. Die Labour Party war einst die einzig denkbare politische Heimat der in Großbritannien lebenden Iren. Die Konservativen waren die nationalistische „Unionistische" Partei, die für die Verbindung mit der nordirischen (protestantischen) Mehrheit stand. Inzwischen ist die Labouranhänglichkeit der Katholiken gebrochen. Der erstandene katholische Mittelstand wählt heute konservativ und wahrscheinlich auch SDP.

Wer sich nicht geändert hat, sind die Vertreter des extremen Oranier-Protestantismus, wie etwa der Pastor *Jack Glass,* der in der Nachwahl von Glasgow-Hillhead als Repräsentant des „Kreuzzugs gegen den Papstbesuch" auftrat und von etwa 30 000 abgegebenen Stimmen immerhin 388 für sich buchen konnte. Sein fanatischer Katholikenhaß übertrumpft noch den des nordirischen Pastors Paisley. Als in einem Glasgower Park einige Bäume für die große religiöse Kundgebung anläßlich des Papstbesuches verpflanzt wurden, um den Massen eine bessere Sicht zu ermöglichen, sagte Pastor Glass: „Heute sind es Bäume, morgen Protestanten, falls sie dem Papst von Rom im Wege stehen sollten." Derselbe Pastor war es auch, der in Liverpool den Erzbischof von Canterbury in einer Predigt unterbrach und von Gleichgesinnten begleitet ihn mit „Judas" und „Verräter" beschimpfte und zum Verlassen der Kirche zwang. Sie protestierten dagegen, daß der anglikanische Primas den Papst zu einem gemeinsamen Gottesdienst im Dom von Canterbury eingeladen hatte. „Kein Papst hier", „Unser Glaube ist die Bibel" ist der traditionelle Protestruf dieser protestantischen Fanatiker, die außerhalb der anglikanischen Staatskirche stehenden, nonkonformistischen christlichen Gemeinschaften angehören. Die im Arbeitsbereich ausgeübte Diskriminierung – „Nur Katholiken" oder „Nur Protestanten brauchen sich zu bewerben" hieß es einst – gehört der Vergangenheit an, geht aber im verborgenen weiter, wie auch dem Farbigen- oder Judenhaß mit gesetzlichen Bestimmungen allein nicht beizukommen ist.

Auswirkungen des Zweiten Vatikanums

Heute ist die katholische Bevölkerung Großbritanniens noch immer in Nordengland, zumal in der Liverpooler Region des Nordwestens, besonders konzentriert, aber zwei Fünftel der Katholiken leben in London und im Südosten. Südwestengland und Wales sind wirtschaftlich kaum anziehend für sie. Im Vergleich mit der Gesamtbevölkerung sind Katholiken mehr unter der Arbeiterschaft und weniger unter Facharbeitern zu finden und sind auch in den Manager- und freien Berufen noch wenig vertreten. Daß die Katholiken sich trotzdem in dem von ihnen erzielten Erziehungsniveau nicht merkbar von der allgemeinen Bevölkerung unterscheiden, war einer der interessanten Befunde der Sussex-Untersuchung, die zeigte, daß der Ruf der katholischen Schulen, kein sehr hohes geistiges Niveau zu vermitteln, keineswegs erhärtet werden konnte.

Die Untersuchung ließ auch erkennen, daß die *Auswirkungen des Zweiten Vatikanums,* das die britische Hierarchie weitgehend unvorbereitet antraf, weniger dramatisch waren, als man angenommen hatte. Die vom Konzil herbeigeführten Veränderungen sind generell akzeptiert worden. Eindeutige Blockbildungen von „Traditionalisten" und „Fortschrittlichen" sind nicht erkennbar. Immerhin fanden sich an die tausend „Traditionalisten" zu einer ganztägigen Londoner Kundgebung ein, die kurz vor dem Papstbesuch in einer Reihe von zur Unterrichtung des Papstes bestimmten Resolutionen ihr Mißfallen über die unschöne, englische liturgische Übersetzung, den möglichen Mißbrauch der in die Hand erteilten Kommunion sowie der möglichen Verwischung der Glaubens- und Moralpositionen in ökumenischen Kontakten bekundeten. Eindeutige Abweichungen von der Morallehre der Kirche, was Empfängnisverhütung, Scheidung, vorehelichen Geschlechtsverkehr, Abtreibung und Euthanasie anbelangt, sind deutlich erkennbar. Die britischen Katholiken zeichnen sich nach wie vor durch den ihren Priestern gezollten Respekt aus. Ein antiklerikaler Trend ist nicht zu bemerken. Kritik an den Priestern beschränkt sich

weitgehend auf die mangelnde Qualität ihrer Predigten und das Ausmaß ihrer Besuchsrunden in den Gemeinden.
Das traditionelle Image des britischen Katholiken als nachgiebig und *im unpolitischen Sinn konservativ* ist in jüngster Zeit durch wachsende Bekenntnisse zu einseitiger Kernwaffenabrüstung, christlichem Pazifismus, sozialer Gerechtigkeit, Hilfe für Drittweltländer verändert worden.

Wandlungen in der Hierarchie

Der Pastoralkongreß von Liverpool 1980 (vgl. HK, Juni 1980, 275 ff) zeigte in Äußerungen über die Wahrung einer Gewissenshaltung in der Frage der Empfängnisverhütung, daß die britischen Katholiken keineswegs eine in allem kirchenkonforme Meinung vertreten: Die ökumenische Grundströmung im heutigen britischen Katholizismus drückt die Forderung von Liverpool aus. „In ihrer Trennung sollten die Christen heutzutage alles gemeinsam tun außer dem, was ihr Gewissen ihnen getrennt zu tun gebietet." Seinen Entschluß, Großbritannien zu besuchen, faßte der Papst bezeichnenderweise erst, als er von der positiven Reaktion der englischen Bischöfe auf diesen ersten Laienkongreß erfuhr.
Offenbar ist ihm darum zu tun, die englischen Bischöfe zu ermahnen, sich mehr als lenkende Hirten ihrer Herde zu erweisen denn als demokratische Sachwalter von Laienansichten. Das mag dem Papst um so notwendiger erscheinen, als Erzbischof *Worlock* sich auf der letzten Bischofssynode auf den Liverpooler Kongreß berief und an die Katholiken appellierte, Geschiedenen und Wiederverheirateten mehr Verständnis zu zeigen. Der Liverpooler Erzbischof, durch sein Eintreten für Laienrechte und rassische Gerechtigkeit bekannt, steht im Ruf eines autokratischen Progressiven, der mit Kardinal Hume zu den wenigen führenden Vertretern der englischen Hierarchie gehört, die sich ganz zum Zweiten Vatikanum bekannt haben und seinen Geist in ihrer pastoralen Praxis zu realisieren bemüht sind.
Anders als Erzbischof Worlock, der als Sekretär von drei Erzbischöfen von Westminster aufgestiegen war, verkörpert Kardinal *Hume*, der ehemalige Abt der Benediktinerabtei Ampleforth, einen Typ der englischen Oberschicht, wie er unter den Erzbischöfen von Westminster selten war. Seine Vorgänger standen der irischen, Labour-wählenden Arbeiterschicht näher, die die katholische Mehrheit Englands bildete. Humes Vater war Chirurg und Protestant, seine Mutter französische Katholikin, sein Schwager Kabinettssekretär. Der englische Katholizismus hat mit ihm eine nicht unwichtige gesellschaftliche Anerkennung erfahren. Humes milde benediktinische Art – er ist seiner geistigen Fasson nach der wahre christliche „Gentleman", der, der newmanschen Definition zufolge, niemand bewußt Leid zufügt – imponiert Anglikanern besonders. Seine Religiosität ist sehr englisch, das heißt nicht besonders metaphysisch veranlagt, wohl aber spirituell, tolerant, demütig, wagt sogar Zweifel und Unsicherheiten einzugestehen. Der Kardinal äußert moderne Ansichten zu innerkirchlichen Streitfragen. Er ist ein Mann der Tradition, der zugleich mit der Zeit zu gehen imstande ist. Seine Amtsvorgänger waren eher kluge, wenn nicht gar politisch und taktisch gewiegte Prälaten, Kirchenrechtler, Seminarprofessoren. Kardinal Hume steht mit seiner Abtserfahrung mehr im Leben, aber er ist aus rein menschlicher und humaner Güte zu leicht geneigt, den verschiedensten Pressuregruppen, die auf ihn eindringen, nachzugeben und Erklärungen abzugeben, die ihm dann von anderen Gruppen übelgenommen werden. Sein nach Meinung mancher Kritiker nicht besonders ausgeprägtes politisches Talent wird von seinem außerordentlich anziehenden Wesen wettgemacht. Die Hierarchie hat in dem neuernannten Erzbischof von Birmingham, *Couve de Murville*, dem früheren Seelsorger der Universität Cambridge, einen hervorragenden und offenen Geist hinzugewonnen.
Seine Ernennung wie auch die von Hume und anderen Bischöfen ist dem Einfluß des Pro-Nuntius Erzbischof *Bruno Heim* zu danken, der sich um die Hebung des intellektuellen Niveaus der Hierarchie in England und Wales verdient gemacht hat. Das Image der Hierarchie beginnt sich daher sehr zu verändern. Die bisherige „Norm" ist durch mehrere heiligmäßige, geistig-offene, pragmatische bischöfliche Persönlichkeiten durchbrochen worden. Der einzige, nach wie vor das gesamte Feld überragende Theologe im englischen katholischen Raum bleibt indessen der ehemalige Konzilstheologe und Benediktinerabt *Christopher Butler*, Weihbischof von Westminster, der auch der anglikanisch-katholischen Theologenkommission angehörte. Die Stärke des englischen katholischen Beitrags lag immer schon eher auf dem Gebiet der moralischen und Glaubenspraxis als auf dem der Theologie und geistigen Spekulation.

Roland Hill

Kuba: die etablierte Revolution

Kirchliches Leben unter kommunistischer Herrschaft

Die revolutionären Aufbrüche in den mittelamerikanischen Staaten El Salvador, Guatemala und die Etablierung der sandinistischen Revolution in Nicaragua werden von den Politikern der westlichen Welt, vor allem der USA, zunehmend unter dem globalen Blickwinkel des Ost-West-Konflikts gesehen. Während die politischen Kräfte in den betroffenen Ländern sich verbal immer wieder gegen interventionistische Pläne ausländischer Mächte wenden und propagieren, jedes Land müsse allein über seine politische Zukunft bestimmen, bedienen sich

die Aufständischen wie die herrschenden Regierungen sehr wohl und in beträchtlichem Umfang fremder Hilfe (vgl. HK, März 1982, 117ff.). Die Spekulationen über das tatsächliche Ausmaß dieser militärische Unterstützung einschließenden Hilfeleistungen für die Guerilla beschäftigte insbesondere die amerikanische Regierung bisher mehr als die Frage der Opportunität amerikanischer Hilfe für die etablierten Regime. Der wachsende Widerstand in der amerikanischen Bevölkerung gegen das militärische Engagement in El Salvador zwingt Washington gegenwärtig jedoch zu einer flexibleren Mittelamerika-Politik, die auch die Bereitschaft zu Verhandlungen auf breiterer Basis einschließen könnte (unter Beteiligung der Aufständischen und lateinamerikanischer Vermittler wie zum Beispiel Mexiko und der mit den Aufständischen sympathisierenden Regime wie Nicaragua und eventuell sogar Kuba). Das derzeit an einem Ausbruch der Isolierung wieder interessierte Kuba wäre möglicherweise geneigt, auf eine solche Initiative einzugehen. Dadurch rückt gerade dieses Land wieder stärker in den Mittelpunkt des Interesses.

„Kuba ist sich seiner heiligen Pflicht gegenüber den Brudervölkern unseres Kontinents bewußt", erklärte das kubanische Staatsoberhaupt, Regierungs- und Parteichef *Fidel Castro,* zum 20. Jahrestag der Revolution. „Unser Sieg war im Grunde genommen ein Sieg aller lateinamerikanischen Völker, und die Geschichte erkennt das an. Zum erstenmal wurde in Amerika vor den USA eine Barriere errichtet, wurde der Expansion, den politischen Intrigen, der subversiven Tätigkeit und der bewaffneten Einmischung ein vernichtender Schlag versetzt." Die Äußerung Castros vom 1. Januar 1979 kann zu Recht als formelle Bestätigung für die Absicht gewertet werden, die kubanische Revolution in andere Länder Lateinamerikas zu exportieren, in denen soziale Unruhen revolutionäre Potentiale freisetzen. Schon damals ließ Castro die Öffentlichkeit im unklaren darüber, wann, wo und mit welchen politischen Mitteln Kuba dieser „heiligen Pflicht" nachkommen wollte. Die *Lateinamerika-Politik Kubas* ist nach dem gründlich gestörten Verhältnis zum Hauptgegner USA der heikelste Bereich der kubanischen Außenpolitik. Sie wird von dem Zwiespalt geprägt, der aus der historischen und kulturellen Zugehörigkeit zur hispano-amerikanischen Welt und der ideologischen und machtpolitischen Bindung an die Sowjetunion erwächst. Die im großen und ganzen diskrete Unterstützung revolutionärer Unruhen auf dem lateinamerikanischen Kontinent entspringt dem ideologischen Expansionswillen des marxistisch-leninistischen Regimes und einer von Moskau gelenkten taktischen Welt-Außenpolitik, deren Aggressivität je nach Interessenlage auf die sogenannte Entspannungspolitik abgestimmt wird. Die militärische Unterstützung Kubas für die Aufständischen in El Salvador und Guatemala besteht vermutlich in einem geringeren als dem vom amerikanischen Geheimdienst befürchteten Ausmaß. Sie reicht jedoch aus, die revolutionäre Unruhe zu schüren und die westliche Weltmacht politisch und auch militärisch zu provozieren.

Belastetes Verhältnis zu den USA

Zu den theoretischen Grundlagen der *kubanischen Außenpolitik* zählt an erster Stelle der aktive Kampf gegen das „weltweite kapitalistische System", das sich noch immer in seiner imperialistischen Phase befinde. Die angestrebte Lösung des historischen Konflikts zwischen Kapitalismus und Sozialismus mit dem Ziel der sozialistischen Weltherrschaft sei nicht durch Konvergenz der Systeme, sondern nur durch einen revolutionären Bruch zu erreichen (*Carlos Rafael Rodriguez* in „Cuba Socialista", Dezember 1981, theoretische Zeitschrift der Kommunistischen Partei Kubas.) Dieser Bruch müsse jedoch nicht unbedingt mit Waffengewalt herbeigeführt werden, sondern könne friedlich und sogar auf parlamentarischem Wege erfolgen. Der Sieg des Sozialismus sei nicht unvereinbar mit friedlicher Koexistenz.

Die *praktische* Außenpolitik Kubas orientiert sich jedoch an zusätzlichen Kriterien: Ein ausgeprägter Prestige-Wille wird als „internationalistische" Gesinnung oder nationales „Ehrgefühl" propagiert und zum östlichen Verbündeten hin als Patriotismus getarnt. Seit der Kuba-Krise 1962, bei der Kennedy und Chruschtschow über die kubanische Führung hinweg verhandelten, versucht Fidel Castro im Ausland wie vor seinen Landsleuten zumindest den Eindruck zu erwecken, sein Regime genieße trotz de facto begrenzter Souveränität eine gewisse Eigenständigkeit gegenüber Moskau.

Als Fidel Castro im Januar 1959 in Havanna die Macht übernahm, ahnte niemand, daß sich bereits ein Jahr später der Aufstand gegen die Diktatur Batistas in ein marxistisch-leninistisches Revolutionsregime totalitären Zuschnitts umgekehrt haben würde. Die Kommunisten hatten sich Castro erst in letzter Minute angeschlossen. Aber innerhalb weniger Monate wurde der gesamte amerikanische Besitz auf Kuba verstaatlicht; die Entschädigungssummen waren nur geringfügig. Nordamerikanische Interventionen, die verhindern sollten, daß sich das kommunistische Regime weiter etabliert, dienten der kubanischen Führung propagandistisch zur Rechtfertigung einer enormen Rüstungspolitik und führten zu einem noch engeren Anschluß an den sowjetischen Verbündeten. Dieser Propaganda-Effekt ist bis heute wirksam: Die bis vor wenigen Jahren (und nach unbestätigten Meldungen jetzt erneut) vom amerikanischen Geheimdienst finanzierten exilkubanischen paramilitärischen Truppen in Florida ermöglichen es Castro, die These von der akuten Bedrohung durch die Vereinigten Staaten weiter aufrechtzuerhalten.

Was die antiamerikanischen Ressentiments in der kubanischen Führung und unter der Bevölkerung jedoch auch ohne Propaganda-Tiraden wachhält, ist das Faktum der jetzt 20 Jahre dauernden amerikanischen Blockade. „Warum trifft uns der Zorn des USA-Imperialismus? Offensichtlich hatte er sich als absoluter Herrscher dieser Hemisphäre betrachtet, und kein Land Lateinamerikas oder der Karibik ‚hatte das Recht', sich für ein anderes

Wirtschaftssystem zu entscheiden. Wegen der unversöhnlichen Feindschaft des USA-Imperialismus und seiner aggressiven Politik gegenüber der kubanischen Revolution kann unser Land schon seit 20 Jahren aus den Vereinigten Staaten weder ein einfaches Medikament beziehen noch ein Gramm Zucker dorthin exportieren. Die Geschichte wird jeden auf ewig brandmarken, der auf derart verbrecherische Weise versucht, ein Land abzuwürgen und es dem ökonomischen Genozid auszusetzen ..." (Rede am 1. 1. 1979 vor der Nationalversammlung.) Diese und ähnliche Äußerungen Castros lassen hinter der demagogischen Rhetorik auch den verletzten Stolz eines nicht ganz souveränen und zusätzlich geopolitisch isolierten Staates erkennen.

Das hochgerüstete und wirtschaftlich nicht gerade prosperierende Kuba kostet die Sowjetunion täglich zwischen acht und zwölf Millionen Dollar. Dieser Kostenpunkt, das unveränderte politische und militärische Interesse der UdSSR an einem sicheren Stützpunkt in der westlichen Hemisphäre und indirekt auch die *amerikanische Blockade* bestimmen das Verhältnis Kubas zu seinem östlichen Verbündeten. Die historisch interessante Frage, ob sich Kuba unter dem gegebenen außen- und innenpolitischen Kräfteverhältnis zwangsläufig zu einem moskautreuen marxistisch-leninistischen Staat entwickeln mußte, ist nachträglich kaum schlüssig zu beantworten. Von Politikern wurde diese hypothetische Frage meist in Übereinstimmung mit dem eigenen ideologischen Standort beantwortet. Daß die in erster Linie antikommunistisch ausgerichtete amerikanische Politik keinerlei Einfluß auf den endgültigen Anschluß Kubas an den Ostblock gehabt habe, entspricht der historischen Wahrheit wohl ebensowenig wie die andere These, es hätte lediglich einer geschickteren amerikanischen Politik bedurft, und Kuba hätte sich zu einem „blockfreien" Staat, Jugoslawien vergleichbar, entwickelt.

Innenpolitische Widersprüche

Kuba leidet unter der amerikanischen Blockade um so mehr, je länger sie andauert. Die Auswirkungen sind längst nicht nur mehr wirtschaftlicher Art, das kulturelle und das von lateinamerikanischen Lebensformen mitgeprägte nationale Leben fand in den vergangenen 20 Jahren mit wenigen Ausnahmen isoliert vom Kontinent statt. Mit dem *Import der Ideologie* gelangten vor allem über die Medien Bilder und Beispiele einer Kultur ins Land, die den Kubanern bis heute unvermindert fremd geblieben ist. Unvermindert attraktiv hingegen ist trotz aller offiziellen Gegenpropaganda der amerikanische Lebensstil und seine materiellen Derivate. Dieser Attraktivität der westlichen Welt begegnet das kubanische Regime mit der unermüdlichen Verteufelung des Erzfeindes USA, ein die radikale ideologische Umerziehung so wirkungsvoll legitimierender Propaganda-Trick, daß Jean-Paul Sartre einmal schrieb, die kubanische Revolution „hätte die Vereinigten Staaten erfinden müssen, wenn sie nicht existiert hätten" (Zit. nach France Soir, 12. 7. 60).

Zur mächtigsten innenpolitischen Kraft entwickelte sich in den siebziger Jahren die *kommunistische Partei Kubas,* deren rund 440 000 Mitglieder nach strengen Aufnahmekriterien ausgesucht wurden. Der alles dominierenden Partei zentralistisch zugeordnet sind Militär, Regierung und die Massenorganisationen; die Komitees zur Verteidigung der Revolution erreichen über ein dichtgespanntes Netz die gesamte Bevölkerung. Das staatlich gelenkte Wirtschaftssystem hat sich als so instabil erwiesen, daß Kuba von der Sowjetunion quasi künstlich ernährt werden muß. Als Gegenleistungen hat es Verpflichtungen für den Comecon übernommen, dem es 1972 beitrat. Obwohl die Arbeitsproduktivität nach Einführung der Planwirtschaft rapide sank, konnte mittels strenger Rationierung aller Nahrungsmittel und auch vieler Gebrauchsgüter die Versorgung des Landes einigermaßen gewährleistet werden.

Extreme Armut wie in den anderen lateinamerikanischen Ländern ist in Kuba nicht zu finden. Die hohen Investitionen in das Gesundheitswesen haben die Kindersterblichkeitsrate auf ein den Industrienationen vergleichbares Niveau gesenkt. Für den Bereich Erziehung, wie das Gesundheitswesen ein Schwerpunkt staatlicher Förderung, wurden im vergangenen Jahr acht Prozent des Bruttosozialprodukts ausgegeben. Das Analphabetentum ist beseitigt; es besteht Schulpflicht bis zum 15. Lebensjahr. Ein Teil der Wissenschaftler und Spezialisten, vor allem Ärzte, werden für „internationalistische" Aufgaben ausgebildet. Kubanische Experten arbeiten derzeit in 30 Ländern der Welt. Westeuropäische Besucher Kubas berichten über ein wachsendes Interesse an intensiveren Kontakten zu den Staaten Westeuropas. Neben dem allgemeinen Wunsch nach außenpolitischer Anerkennung dürfte auch der Gedanke der Rückversicherung mitspielen für den Fall, daß die Sowjetunion die gigantische Wirtschaftshilfe irgendwann nicht mehr in vollem Umfang leisten kann.

Als im Frühjahr 1980 nach der Besetzung der peruanischen Botschaft 120 000 von mehreren Millionen ausreisewilligen Kubanern das Land verlassen durften, versuchte Castro, den Massenexodus herunterzuspielen, indem er die Exilanten als „Lumpen" und „vaterlandslose Gesellen" bezeichnete. Wenn man die bei dieser Gelegenheit abgeschobenen Kriminellen ausklammert, zeigte sich die Mehrheit dieser Exilkubaner in Befragungen eingeengt und angeödet vom strapaziösen und gleichzeitig eintönigen sozialistischen Alltag. Unbefriedigte Konsumwünsche standen bei vielen im Vordergrund. Obwohl der Durchschnittskubaner die positiven Errungenschaften der Revolution im Bildungs-, im Gesundheitswesen und im Arbeitsleben anerkennt, wachsen doch Bitterkeit und Unmut darüber, daß er „immer mit der Masse gehen" muß, daß er „nie etwas besonders Gutes" bekommt (so können die Kubaner von ihrem hervorragenden Tabak nur den drittklassigen kaufen, da alles andere Exportware ist). Die Glorifizierung amerikanischen Lebens steht in scharfem Kontrast zu dem schlechten Image der Russen, die ihrerseits den Kubanern mit kränkender Überheblichkeit begegnen.

Castro und der Katholizismus

Das Leben der Kirche hat sich mit dem Sieg der castristischen Revolution radikal umstellen müssen. Der traditionelle kubanische Katholizismus trug die Merkmale einer *karibisch geprägten Religiosität:* Afrikanische Kultformen verbanden sich locker mit christlichem Glaubensgut, die leichtlebige Mentalität der Kariben entglitt allen Versuchen, die Kirche und ihren Glauben fest im Volk zu verankern. Vor der Machtübernahme Castros rief die Kirche mit Hilfe der Katholischen Aktion eine Erneuerungsbewegung ins Leben, die zu einem Teil auch das liberalistische und freimaurerisch gesonnene Bürgertum erreichte. Mit der Verstaatlichung des gesamten Bildungswesens im Jahre 1961 wurde der kubanischen Kirche, die von ihren Privatschulen lebte und dort die Mehrzahl ihres Personals eingesetzt hatte, die Existenzgrundlage entzogen. Mit der Verordnung vom 1. Mai 1961 verlor die katholische Kirche 325 Kollegien mit über 67 000 Schülern und die katholische Universität Santo Tomás; den Protestanten wurden 60 Schulen genommen. Die kirchenfeindliche Stimmung im Land und die Propaganda vor allem der spanischen Botschaft in Havanna, die das gesamte kirchliche Personal aus Spanien drängte, in die Heimat zurückzukehren, wo es die als sicher geltende Invasion und „Befreiung" Kubas durch die Amerikaner abwarten sollte, bewirkten, daß zahlreiche Priester und Ordensfrauen die Insel verließen. Im Jahre 1960 waren rund 600 Priester und mehr als 2000 Schwestern auf Kuba tätig; 1970 waren es noch 230 Priester und 200 Ordensfrauen.

Der *Massenexodus des kirchlichen Personals* erfolgte nicht unter staatlichem Zwang, sondern glich eher einer überstürzten Flucht vor einer unsicheren Zukunft. Nach kirchlichen Aussagen waren es nur zehn von 80 Prozent, die Kuba verließen, weil staatliche Stellen es ihnen nahegelegt hatten. Einige wenige Priester wurden zwangsausgewiesen. Angesichts der heutigen Existenzsorgen der kubanischen Kirche ist man geneigt, ihr diese freiwillige Dezimierung des Seelsorge-Personals als folgenschweren Irrtum anzulasten. Aus heutiger nachkonziliarer Sicht der erstarkten lateinamerikanischen Ortskirchen mag das berechtigt scheinen. Um 1960 stellte sich die kubanische Kirche jedoch als oligarchienahe und dem Großbürgertum zuneigende Institution dar, zu der sie sich nach einer Epoche der Unterdrückung mit Hilfe ihrer überwiegend elitären Bildungseinrichtungen entwickelt hatte.

Zehn Jahre später und mit den Erfahrungen des Konzils und der lateinamerikanischen Bischofskonferenz von Medellín hätte das „arbeitslos" gewordene kirchliche Lehrpersonal wahrscheinlich ohne Zögern andere pastorale Aufgaben innerhalb der kubanischen Kirche übernommen, die der umfassenden Evangelisierung der Kubaner gewiß dienlicher hätte sein können. Als dann in den sechziger Jahren die gesellschaftlichen Veränderungen in das kirchliche Bewußtsein traten, als sich unter Johannes XXIII. die Kirche öffnete und mit dem Konzil die Vorstellung einer Kirche, die im Volk lebt, heranreifte, war der kubanischen Kirche der Zugang zur Weltkirche weitgehend versperrt.

Die erste Sorge der Kirche unter Castro war es von Anfang an, ihre *institutionelle Existenz* zu retten. Im Dezember 1961 bekannte Fidel Castro sich offen zum Marxismus-Leninismus. Die Feindseligkeiten gegen die katholische Kirche als einem konterrevolutionären Störfaktor hatten zugenommen, und mit dem Beginn der systematischen ideologischen Umerziehung hatte die Kirche als gesellschaftliche Kraft aufgehört zu existieren.

Als der neue, im Dezember 1981 in sein Amt eingeführte Erzbischof von Havanna, *Jaime Ortega y Alamino,* die Beziehungen zwischen Kirche und Staat in Kuba kürzlich als „gut" bezeichnete, wurde das in den westlichen Ländern mit Erstaunen registriert. Die Einschätzung des neuen Erzbischofs ist zutreffend insofern, als es für seine Kirche schwerere Zeiten gegeben hat und das Erreichte am – relativen – Maßstab dessen gemessen wurde, was unter einem diktatorischen kommunistischen Regime möglich ist. In den sechziger Jahren, für die Kirche eine Phase gettoähnlicher Isolation, hatten die Bischöfe und das verbliebene kirchliche Personal in einer furchtsamen Erwartungshaltung gelebt, die sich auf die Wiederherstellung der alten Verhältnisse konzentrierte.

Die führende kirchenpolitische Figur der kubanischen Kirche war in dieser ersten entscheidenden Phase des neuen Staat-Kirche-Verhältnisses Msgr. *Cesare Zacchi,* der spätere Apostolische Nuntius in Havanna. Ihm ist es vor allem zu verdanken, daß der kubanischen Kirche – von einigen Ausschreitungen abgesehen – eine blutige Kirchenverfolgung erspart geblieben ist. Zacchi führte die Verhandlungen mit dem Regime und ermutigte die Bischöfe, den äußerst engen Spielraum zu nutzen, der der Kirche innerhalb der eigenen Wände verblieben war. Schon in den 60er Jahren vertrat er die Auffassung, die Kirche müsse mit dem Volk leben und sein Schicksal teilen. Es gelang ihm, die unter dem Batista-Regime amtierenden und mit diesem teilweise sympathisierenden Bischöfe durch eine neue Bischofsgeneration abzulösen und die diplomatischen Beziehungen zwischen Kuba und dem Vatikan ohne Unterbrechung aufrechtzuerhalten.

Heute wird die Kirche in Kuba systematisch und *auf subtile Weise diskriminiert,* ohne daß man von einer regelrechten Kirchenverfolgung sprechen könnte. Ihr Wirkungsfeld ist buchstäblich auf den kirchlichen Raum beschränkt. Die einzige Ausnahme bilden einige von Schwestern geführte Altenheime. Auch in den zahlreichen verfallenden und verfallenen Kirchen der Insel werden noch Sakramente gespendet und Religionsunterricht erteilt. Neue Gotteshäuser dürfen erfahrungsgemäß nicht gebaut werden, bestehende können erweitert oder umgebaut werden. Die Restaurierung der wertvollen Kolonialkirchen behält sich der Staat vor, der aber offensichtlich kaum in der Lage oder willens ist, sie vor dem Verfall zu retten. (Nach offiziellen Angaben sind seit der Revolution für Restaurierungsarbeiten an Kirchen in der Hauptstadt Havanna insgesamt 200 000 Dollar bereitgestellt worden.)

Erzwungene Privatisierung des Glaubens

Die *kirchliche Jugendarbeit* wird wirksam behindert dadurch, daß Parteiveranstaltungen, das System der Mittelpunktschulen auf dem Lande, wo die Schüler kaserniert leben, die sogenannten freiwilligen Arbeitsdienste (ein Sonntag pro Monat und 45 Tage in der Sommerpause) und die dreijährige Militärzeit die Freizeit auf ein Minimum reduzieren. Über die religiöse Praxis gibt es nur wenige statistische Daten. Die Zahl der praktizierenden Katholiken in den sieben Diözesen des Landes wird mit etwa einem Prozent angegeben, das sind bei einer Gesamtbevölkerung von 9,5 Millionen und 8 Millionen Katholiken höchstens 80000. Nur ca. 12 Prozent der kubanischen Kinder werden durchschnittlich noch getauft; im letzten Jahr waren es jedoch 25 Prozent. Es gibt Laienbewegungen, sogenannte „laicos comprometidos", die als Hilfskräfte der 215 Priester fungieren, aber keine nachkonziliaren Gemeindeformen und Ämter wie kirchliche Basisgemeinschaften, Katecheten oder „agentes de pastoral", wie sie sich auf dem lateinamerikanischen Kontinent bilden. In den beiden Priesterseminaren – Eigentum der Kirche wie auch die Gotteshäuser – studieren gegenwärtig 57 Seminaristen. Pro Jahr werden durchschnittlich 10 Priester geweiht. Die Seminaristen und Priester sind vom Wehrdienst faktisch befreit. Mit wenigen Ausnahmen hat das Regime ausländischen Priestern und Ordensleuten, die in Kuba arbeiten wollten, die Einreise verweigert. Auch die 1960 emigrierten vorwiegend spanischen Priester durften bis heute größtenteils nicht mehr zurückkehren.

Ein praktizierender Katholik in Kuba sei ein „hombre marcado", ein gezeichneter Mensch, sagte einer der führenden Kirchenmänner im Gespräch. Ein bekennender Christ geht das *Risiko beruflicher und gesellschaftlicher Nachteile* ein und wird in der offiziellen Propaganda ironisiert oder lächerlich gemacht. Im arbeitsreichen kubanischen Alltag entsteht jedoch nach kirchlicher Erfahrung allmählich ein gewisser Respekt vor den gläubigen Christen, wo diese sich inmitten von Ämterhascherei und Opportunismus durch Gradlinigkeit und Unbestechlichkeit auszeichnen. Das erste Angriffsziel der offiziellen Propaganda ist unverändert die Kirche als Hort konterrevolutionärer Aktivitäten, ein Vorwurf, der die Kirche als eine durch die Kollaboration mit dem Batista-Regime diskreditierte Institution treffen soll. Heute geben kubanische Kirchenvertreter mit selbstkritischem Unterton zu, daß die Kirche sich zu Beginn der 60er Jahre auf ungute Weise am Kampf gegen das Castro-Regime beteiligt hat. „Man muß daran erinnern, daß der CIA sich das religiöse Empfinden der Kubaner zunutze gemacht hat. Die Naivität unter den kubanischen Katholiken und Protestanten im Exil war groß; sie ließen sich von den Amerikanern für deren Ziel, die Zerschlagung der Revolution, einspannen" (*Carlos Manuel de Céspedes*, Sekretär der Kubanischen Bischofskonferenz in „Vida Nueva", 17. 11. 79). Durchaus richtig eingeschätzt hätten die Katholiken aber die Gefahr eines totalitären und doktrinären Kommunismus. Der Sekretär der Bischofskonferenz hält das „ständige Zurückblättern" zu den Ereignissen von 1960/61, aus denen die Konfrontation von Kirche und Staat entstand, für schädlich. „Beide Seiten müssen umblättern und neu anfangen. Ich weiß nicht, ob der Mut dazu bei beiden vorhanden ist" (ebd.).

Im Augenblick sieht es nicht so aus, als würde das Regime diese Einladung, auf sein liebstes Propagandamittel gegen die Kirche zu verzichten, annehmen. Das Gespräch mit den staatlichen Behörden scheint aber wieder in Gang gekommen zu sein. An einem „wissenschaftlichen" Dialog zwischen Marxisten und Christen scheint beiderseits wenig Interesse zu bestehen. Die Kirche würde darin wahrscheinlich kaum mehr als den taktischen Versuch der anderen Seite sehen, sich auf ihre Kosten zu profilieren. Zudem mangelt es ihr an entsprechend vorbereitetem Personal. Daß die Kirche in Kuba weder Zugang zu Radio und Fernsehen hat, noch selbst Zeitschriften oder Bücher herstellen und vertreiben darf, empfinden die Bischöfe als eine mit jedem Jahr belastendere Behinderung ihrer pastoralen Arbeit. Der auch durch die langjährige staatliche Zensur entstandene Mangel an geistiger Anregung, wissenschaftlicher und theologischer Literatur sowie an pastoralem Erfahrungsaustausch haben im Leben der Kirche – parallel zur stagnierenden geistigen Verfassung der kubanischen Gesellschaft – eine Situation geschaffen, die der Sekretär der Bischofskonferenz mit „interner Blokkade" kennzeichnete.

Löst sich die Kirche aus einer Haltung der Resignation?

In letzter Zeit versuchen die Bischöfe, den *negativen Folgen einer aufgezwungenen Privatisierung des Glaubenslebens* mit neuen pastoralen Anstößen im Sinne der umfassenden Evangelisierung des Menschen zu begegnen, wie sie die Kirchen auf dem lateinamerikanischen Festland seit Medellín in Puebla praktizieren. Die Kirche, das Kirchengebäude, wird von den Gläubigen ähnlich wie in den Ländern des Ostblocks als geheiligter Ort und sicherer Hort verstanden. Sie zieht zunehmend auch Jugendliche an, deren Altersgenossen nicht einmal mehr das Symbol des Kreuzes kennen. Wie in der DDR und anderen Ländern unter kommunistischer Herrschaft ist unter der kubanischen Jugend ansatzweise ein *Trend zum Religiösen* feststellbar, der zunächst mit der Flucht aus den Zwängen und der Eintönigkeit staatlich verordneter Freizeitgestaltung zu erklären ist. Ihr Anteil an den Gottesdienstbesuchern wird auf ca. 20 Prozent geschätzt. Die Liturgie der Gottesdienste verwendet einheimische populäre Elemente und zeichnet sich durch die lebendige Teilnahme der Gemeinde an der Gestaltung der Meßfeier aus. Nach dem Gottesdienst – auch das erinnert an die europäischen Diaspora-Kirchen – bleibt die Gemeinde vielfach noch lange zusammen.

Die kubanische Kirche steht heute vor derselben gigantischen pastoralen Aufgabe wie die anderen lateinamerikanischen Ortskirchen: der Evangelisierung eines Volkes, das zwar christianisiert ist, dessen Glauben aber nur flache Wurzeln bilden konnte. Dies gilt besonders für die Völker des karibischen Raums, in deren Mentalität sich indianisches, europäisches und afrikanisches Erbe mit den psychologischen Folgen eines jahrhundertealten kolonialen Drucks vermischt. In den Jahren vor der Revolution Castros lag der Gottesdienstbesuch in Kuba auch nur bei 5 bis 10 Prozent; die Seelsorge trug weitgehend Züge des Zufalls. Heute scheint es, als löse sich die Kirche aus der abwartenden, resignativen Haltung, in die sie nach dem Schock der Revolution verfallen war. Von den Hilfswerken ermöglichte häufigere Kontakte mit den lateinamerikanischen Schwesterkirchen haben dazu beigetragen; die Nuntiatur in Havanna hat den Bischöfen einen Teil der kirchenpolitischen Verantwortung zurückgegeben, für die sie lange Zeit allein zuständig war.

Im Dezember 1981 ließen die Bischöfe in allen Kirchen des Landes einen eminent politischen Hirtenbrief verlesen, in dem sie für eine friedliche Lösung der Konflikte im mittelamerikanischen Raum plädieren. Das Hirtenschreiben kritisiert in kaum verdeckter Form die Mittelamerika-Politik der Vereinigten Staaten und beruft sich unter anderem auf die nordamerikanische Bischofskonferenz, die sich im Herbst vergangenen Jahres energisch gegen die militärische Unterstützung El Salvadors ausgesprochen und bereits 1972 die Aufhebung der Kuba-Blockade gefordert hatte. In dem Hirtenbrief heißt es wörtlich: „Verbale Attacken und feindselige Akte werden bereits seit einiger Zeit ausgetauscht und überschatten die Zukunft. Die Ankündigung von nicht genau definierten Maßnahmen, drohende Stimmen und Gebärden sind immer eine Gefahr in den Beziehungen zwischen den Staaten, und diese Gefahr vergrößert sich noch, wenn die Mächtigsten die Schwächsten bedrohen ... Wir widersetzen uns ebensosehr einem bewaffneten Angriff wie auch jeglicher Form der Blockade, und wir wehren uns auch – als dem echten Frieden widersprechend – gegen den psychologischen Krieg, der durch Drohungen, Druck und Spannung erzeugende Mittel das normale Leben unserer Völker beunruhigt. Wir halten die Zeit für gekommen, daß alle betroffenen Parteien erneut überdenken, ob ihre Intentionen und ihr Verhalten einen Beitrag zum Frieden leisten" (Weltkirche 1, 1982). Mit dieser deutlichen Stellungnahme mögen die Bischöfe auf der Linie der offiziellen kubanischen Politik liegen. Man sollte den Hirtenbrief jedoch nicht als opportunistische Geste interpretieren, sondern als eine kirchliche Stimme mehr, die in den drohenden Gebärden der amerikanischen Regierung und den verbalen Demonstrationen ihrer Macht eine moralische und politische Fehlleistung sieht. Trotz solch deutlich formulierter Haltung muß das noch keine Parteinahme für die andere Seite bedeuten.

Den europäischen Kirchen sollte an Kontakten zu der kubanischen Kirche gelegen sein. Das ist auf bischöflicher Ebene möglich, auch die Priester haben Gelegenheit zu Auslandskontakten. Am ärgsten leidet das katholische Volk. Es muß in seinem Lebensraum dem Druck des totalitären Systems standhalten und die Doppelzüngigkeit eines Diktators hinnehmen, der die Bibel vor aller Welt „ein wunderbares Buch" nennt (Fidel Castro vor der Kirchenversammlung auf Jamaica, Oktober 1977), aber in seinem Land in den 23 Jahren seiner Herrschaft kein einziges Exemplar drucken ließ. *Gabriele Burchardt*

Notizen

Sakramentalität der Kirche als ökumenisches Problem

Zu einem Jubiläumssymposium des Johann-Adam-Möhler-Instituts

Das Johann-Adam-Möhler-Institut für Ökumenische Theologie in Paderborn wurde vor 25 Jahren, am 19. Januar 1957, gegründet. Es ist das älteste jener wissenschaftlichen Institute, die inzwischen an vielen Fakultäten sich mit der theologischen Grundlagenproblematik in bezug auf die ersehnte Einigung der Kirchen beschäftigen. Paderborn nimmt nicht nur wegen seines Erstgeburtsrechtes eine Sonderstellung ein. Im Unterschied zu den Schwesterinstituten ist es nicht in eine theologische Fakultär eingeordnet, auch wenn es der Fakultät in Paderborn, Nachfolgerin der früheren Theologischen Akademie, wissenschaftlich verbunden ist. Auch ist das Möhler-Institut nicht, wie oft angenommen wird, der Deutschen Bischofskonferenz zugeordnet, sondern erster Träger ist das Erzbistum Paderborn, derzeitiger Präsident Erzbischof *Johannes Joachim Degenhardt.* Seit 1981 wird das Institut von Prof. *Peter Bläser* geleitet, dem drei weitere Direktoren und etwa ein Dutzend haupt- und nebenamtliche Kräfte

zur Seite stehen. Untergebracht ist das Institut in einem modernen Zweckbau, der 1960 im Garten des Paderborner Priesterseminars errichtet wurde. Hier befindet sich auch die größte wissenschaftliche Fachbibliothek der ganzen Welt für Ökumenische Theologie, über 140000 Bände umfassend. Sie wird ständig von Wissenschaftlern und Studierenden aus aller Welt konsultiert.

Sakramentalität im Dialog

Das Jubiläum selbst wurde in einem äußerlich bescheidenen Rahmen begangen. Neben einer Vorlesungsreihe an der Theologischen Fakultät und einem ökumenischen Gottesdienst im Paderborner Dom (mit Erzbischof Degenhardt und dem Präses der evangelischen Kirche Westfalens, *Heinrich Reiß*) ist bemerkenswert ein *wissenschaftliches Symposion*, das vom 25. bis 27. März 1982 rund sechzig Gelehrte und ökumenisch Interessierte vor allem aus dem katholischen Bereich, unter ihnen viele Mitglieder des Wissenschaftlichen Beirates des Instituts, versammelte. Das Thema lautete „Die sakramentale Struktur der Kirche in der ökumenischen Diskussion". Prominenteste Gäste, die auch an den Debatten teilnahmen, waren der Präsident des römischen Sekretariats für die Einheit der Christen, Kardinal *Jan Willebrands*, Kardinal *Hermann Volk* von Mainz, Bischof *Martensen* von Kopenhagen und Bischof *Paul-Werner Scheele* von Würzburg, Ökumene-Referent der Deutschen Bischofskonferenz und von 1971 bis 1979 selber Direktor des Instituts.

Das Treffen war so aufgebaut, daß einem Kurzreferat, das kaum mehr als eine halbe Stunde in Anspruch nahm, eine Podiumsdiskussion der Referenten folgte, die dann nach einiger Zeit dem Plenum geöffnet wurde. Ein Festvortrag von Prof. *Peter Hünermann* am Freitagabend in der „Kaiserpfalz", der ein zahlreiches Publikum anzog, war integrierter Bestandteil der Veranstaltung, wurde aber nicht diskutiert, weil Hünermann am Symposium selbst nicht teilnehmen konnte. Die Ergebnisse der Aussprachen sollen mit allen Referenten möglichst noch in diesem Jahr in Buchform dokumentiert werden.

Der erste Tag begann mit einer einleitenden Begrüßung durch Erzbischof Degenhardt und einem Kurz-Vortrag von Kardinal Willebrands zu dem Thema „Die Bedeutung der Verhandlungen der römisch-katholischen Kirche mit den orthodoxen Kirchen und der Anglikanischen Gemeinschaft für die Lehre von der sakramentalen Struktur der Kirche". Willebrands engte also das eigentlich weiter gefaßte Thema auf den ekklesiologischen Aspekt ein, was auch bei den meisten anderen Referaten der Fall war. Er konnte überzeugend aufzeigen, wie wichtig die Theologie der Sakramente und des Sakramentalen für das ökumenisch-theologische Gespräch ist, von Möhler, der in seiner „Symbolik" zum erstenmal in neuerer Zeit unter ökumenischen Gesichtspunkten die Kirche als sakramentale Wirklichkeit erörtert habe, bis zum Zweiten Vatikanum, das die Kirche als universales Zeichen des Heils der ganzen Menschheit definierte. Es sei bemerkenswert, daß der sakramentale Aspekt der Ekklesiologie von Anfang an bei den offiziellen Dialogen zwischen der römisch-katholischen Kirche und den orthodoxen Kirchen, wie sie in den siebziger Jahren begannen, eine bedeutende Rolle gespielt habe. Der Bogen reiche von den einzelnen Sakramenten über die Eucharistie als zentralem Mysterium der Kirche bis hin zu einer trinitarischen Sicht von Schöpfung und Heilsgeschichte. So lautete ein Thema des katholisch-orthodoxen Dialogs: Wie ist die sakramentale Struktur der Kirche in bezug auf Christus und den Heiligen Geist zu verstehen? Wie ist diese Wirklichkeit trinitarisch zu deuten?

Auch bei den anglikanisch-römisch-katholischen Dialogen bildet die sakramentale Struktur der Kirche nach Willebrands einen wichtigen Schwerpunkt, auch wenn dort mit anderen Worten darüber gesprochen werde. Der am 29. März 1982 veröffentlichte Abschlußbericht (vgl. ds. Heft, 226ff) habe in seiner Einleitung den Begriff der Koinonia dahingehend aufgegriffen, daß diese sich in der eucharistischen, also sakramentalen Gemeinschaft verwirklichte Kirchengemeinschaft in erster Linie Sakramentengemeinschaft sei. Auch den umstrittenen Primat des römischen Bischofs müsse man von der sakramentalen Struktur der Kirche her verstehen: der Papst sei Vorsteher der eucharistischen Koinonia der einen Kirche.

In der anschließenden Debatte wurde unter anderem nach der Stellung des reformiert-calvinistischen Flügels der Reformationskirchen gefragt: dieser habe doch starke Vorbehalte gegen eine solche sakramentale Sicht der Kirche. Willebrands wies in seiner Antwort auf die Bedeutung des Wortes in sakramentalem Geschehen hin, daß also eine legitime Theologie des Wortes – und eine Kirche, die das Wort in den Mittelpunkt stelle – Zugang zu einer Theologie der sakramentalen Struktur gewinnen könne. Aber natürlich sei hier die Situation viel schwieriger als bei den Orthodoxen und den Anglikanern.

Die zweite Runde des Symposions wurde eingeleitet durch ein Referat von Prof. *Heinrich Döring*: „Die sakramentale Struktur der Kirche in katholischer Sicht." Der Nachfolger von Fries auf dem Lehrstuhl für Fundamentaltheologie in München trug in guter systematischer Zusammenfassung die Sicht der Konzilstheologie vor, indem er zuerst über die „durchlaufende Denkstruktur des Ekklesiologischen und ihre Legitimierung" und dann über deren „Bewährung" (vor allem im ökumenischen Dialog) sprach. Döring legte viel Wert auf die Unterscheidung zwischen „Zeichen"- und „Ausdrucksfunktion" der Kirche, das heißt: daß sie in der Welt Zeichen für den ganz anderen Gott sei, für die Ferne und Andersartigkeit Gottes. Zweitens aber sei sie „thematischer Ausdruck dessen, was die Welt vor Gott sein soll". „So gesehen wäre die Kirche bei aller Andersartigkeit eine heilsgeschichtliche Funktion der Welt: die geschichtliche, rechtliche und gesellschaftliche Objektivation und die sakramentale Gegenwart der Gnade Gottes für alle Menschen."

Der Ansatz Dörings machte deutlich, wie auch von einem gegenwartsbezogenen philosophischen Konzept her ein

Zugang zur sakramentalen Struktur möglich ist, so mißverständlich auch die Differenz zwischen der traditionell-theologischen und der phänomenologisch-modernen Begriffswelt sein mag.

Bleibende Divergenzen

Als ergänzend zum Statement von Döring konnte man den Festvortrag von Prof. *Peter Hünermann* empfinden. Dieser sprach über „Die sakramentale Struktur der Wirklichkeit und die Sakramente der Kirche". Die moderne Geisteswelt sei von zwei Grundströmungen beherrscht, einerseits, von Descartes ausgehend, durch die rationalwissenschaftliche Weltbeherrschung, andererseits, durch Pascal zum erstenmal zum Ausdruck gebracht: durch die „andere Ordnung" des Herzens, die „ihr Recht" behalten müsse, wenn die Welt im Gleichgewicht bleiben solle. Die Sakramententheologie der Reformation wie der Gegenreformation habe diesen Pascalschen Ansatz nicht begriffen. Dort wurden die Sakramente zweckhaft instrumentalisiert, als reine Werkzeuge der Gnadenvermittlung definiert, wodurch sie die inkarnatorische Leuchtkraft für die Erhellung menschlichen Daseins verloren hätten. In einer Analyse der Art. 6–10 der Liturgiekonstitution des Konzils erarbeitete Hünermann Neuansätze einer Sakramententheologie. In Fortführung des Konzils müßten die Sakramente als „Konfigurationen des Unverfügbaren" entdeckt und in der Praxis der Kirche lebendig werden.

In den weiteren beiden Diskussionsrunden des Symposions standen wieder Fragen ökumenischer Theologie im engeren Sinn zur Debatte. Dabei bestand manchmal die Gefahr, wieder in die unfruchtbaren Schemata einer überholten Kontroverstheologie abzurutschen. Der Würzburger Patrologe Prof. *Heinz-Joachim Schulz* referierte über „die sakramentale Struktur der Kirche in orthodoxer Sicht". Er stellte das Thema in die historische Perspektive des ersten Jahrtausends und erläuterte das Verständnis von Sakramentalität bei den Kirchenvätern und die entsprechenden Aussagen der alten Konzilien, vor allem des ersten Konzils von Konstantinopel (381). 1 Kor 10,16f. bezeichnete Schulz als „das Urdokument eucharistischer Ekklesiologie". „Die gemeinsamen sakramentalen Strukturen der Kirche reichen weit hinter die Spaltung des 1. Jahrtausends zurück, aber auch noch weit hinter jene Spaltungen, die nach den Konzilien von Ephesus und Chalkedon im 5. Jahrhundert aufbrachen. Sie führen uns in die entscheidende Entwicklung der Kirche ..." Die orthodoxen Kirchen gebrauchten zwar nicht Begriffe wie „Sakrament" oder „sakramentale Struktur", aber der Sache nach stehen sie auch hier ungebrochen in der gemeinsamen altkirchlichen Tradition, die in den frühen Bekenntnistexten den ursprünglichen Zusammenhang von Bekenntnis und Sakrament (in Gestalt von Taufe und der Eucharistie) bewahrt. Auch für die Gläubigen der heutigen Orthodoxie habe sich das Bewußtsein erhalten, „daß die sakramentale Struktur der Kirche, die in der Liturgie erlebt wird, nicht ein sekundäres Charakteristikum der Kirche darstellt".

Das letzte Statement trug Prof. *Günther Gaßmann,* Präsident des Lutherischen Kirchenamtes in Hannover, vor: „Die Rezeption der sakramentalen Struktur durch die nichtkatholischen Kirchen in der ökumenischen Diskussion". Der einzige Nichtkatholik unter den Referenten machte die deutlichen Vorbehalte der reformatorischen, auch der lutherischen Kirchen und ihrer Theologie gegenüber einem thematisierten Sakramentsbegriff deutlich, zeigte andererseits aber auch wertvolle Ansätze vor allem in den ökumenischen Konsensustexten von Faith and Order, bis zu den sog. „Lima-Papieren" des Jahres 1982 (vgl. HK, März 1982, 115f.). Gaßmann konstatierte in den reformatorischen Kirchen eine „differenzierte Rezeption des Zeichen-Begriffs". Die Kirche werde von ihnen durchaus als Abbild der Gegenwart Christi verstanden und zugleich als „Instrument des göttlichen Plans für seine Welt". Doch sei der „eschatologische Vorbehalt" bei den Protestanten stärker ausgeprägt als bei Katholiken und Orthodoxen. Alle kirchliche Wirklichkeit sei vorläufig und eher gebrechlicher Hinweis auf das Kommende als göttliche Wirklichkeit inmitten dieser Welt. In der Debatte sowohl zu den Ausführungen von Schulz wie von Gaßmann wurde deutlich, wie divergierend nicht nur die Meinungen der verschiedenen Kirchen, sondern auch der mehrheitlich katholischen Teilnehmer waren. Teilweise wurde grundsätzlicher Protest gegen das Sprechen von der Kirche als „Ursakrament" angemeldet.

Manfred Plate

Muslime in Westeuropa

Zu einer Konsultativtagung der Wanderungsexperten

Unter dem Generalthema „Islam in den westeuropäischen Ländern" stand die diesjährige Konferenz des Katholischen Komitees für innereuropäische Wanderung (CCMIE) Anfang März in der Katholischen Akademie Stuttgart-Hohenheim. Das Komitee stellt eine Unterorganisation der nach dem Krieg gegründeten internationalen katholischen Flüchtlingsorganisation mit Sitz in Genf dar. Die jährlichen Konsultationstagungen der vor allem aus den nationalen Caritasverbänden stammenden Migrationsexperten widmen sich jeweils einem eingegrenzten Themenbereich. Zentraler Teil der einwöchigen Konferenz sind die sogenannten „Länderberichte", die dem Meinungsaustausch und der Orientierung dienen und Perspektiven für kirchliche Sozialarbeit liefern sollen.

Herkunft und Zugehörigkeit

Vierzig Delegierte versuchten in Hohenheim sich ein Bild der in Westeuropa sehr heterogenen Situation eingewanderter Muslime zu machen. Es gab dabei deutliche Unsicherheiten in der Beurteilung des Phänomens. Die Gründe hierfür sind vielfältig: Zum einen konzentriert sich kirchliche Sozialarbeit mit Ausländern in erster Linie auf Glaubensgenossen. Schon diese Arbeit wird von Kennern als immer noch relativ randständig beurteilt. Zum anderen ist auf den ersten Blick nicht erkennbar, wie sich die „andere Seite" zusammensetzt: Den Religionsgemeinschaften adäquate Strukturen fehlen im westeuropäischen Islam weithin. Darüber hinaus zeigen sich im europäischen Vergleich Unterschiede in den kirchlichen Voraussetzungen:Eine Einschränkung erfuhren die Aussagen der Tagung insofern, als von Großbritannien und den Niederlanden keine Berichte vorlagen.

Gegenwärtig leben in Westeuropa zwischen *sechs bis sieben Millionen Muslime,* deren Religionszugehörigkeit von keiner offiziellen Statistik der jeweiligen Aufnahmeländer erfaßt wird. Man ist deshalb zur Beurteilung des Phänomens auf Schätzungen und Näherungsrechnungen angewiesen. Entsprechende Rückschlüsse können vor allem aus der Nationalität der ausländischen Minderheiten gezogen werden.
Herkunft und Schichtzugehörigkeit der Muslime sind in den einzelnen westeuropäischen Staaten sehr unterschiedlich: Während in der Bundesrepublik ein ausgesprochen türkisch geprägter Islam vorherrscht, ist in Frankreich, Spanien, Italien und Portugal ein maghrebinisch geprägter Islam anzutreffen. In den Niederlanden und Belgien sind maghrebinische und türkische Muslime jeweils zur Hälfte vertreten.
Abgesehen von den illegalen in Spanien lebenden Muslimen sind es dort vor allem Intellektuelle und Studenten – im Gegensatz hierzu in der Bundesrepublik türkische Arbeiter. Muslime in selbständigen Tätigkeiten sind bisher nur in Frankreich und in Großbritannien in größerer Zahl anzutreffen.
Allen Länderberichten war gemeinsam, daß sie von einer bedeutsamen Minderheit von Muslimen ausgehen, die bereits eingewandert oder in einem Einwanderungsprozeß begriffen ist.

Trotz restriktiver werdender Ausländerpolitik in einzelnen europäischen Staaten – gegenwärtig vor allem in der Bundesrepublik Deutschland – ist mit einem weiteren Ansteigen der Muslime zu rechnen, da die Familienzusammenführung noch nicht abgeschlossen ist und sich das Wirtschaftsgefälle der beteiligten Staaten und Regionen nicht vermindert, sondern eher vergrößert.
In *Portugal* leben ca. 3000–5000 Muslime, die vorwiegend aus Mozambique stammen. Sie treiben meist Kleinhandel oder sind Besitzer von Hotels oder Vergnügungsstätten. Die muslimische Bevölkerung konzentriert sich im wesentlichen im Großraum Lissabon. Zwischen den Verantwortlichen von Kirche und Islam bestehen von gegenseitigem Respekt getragene Beziehungen. Die Religionsausübung ist frei; gesetzlich, kirchlich und gesellschaftlich gibt es keine Probleme, vor allem auch keine Diskriminierung.
In der *Schweiz* gehen Schätzungen von ca. 70 000 Muslimen aus. Vorwiegend stammen sie aus der Türkei und aus Jugoslawien. Etwa 8% der Ausländer in der Schweiz sind islamischer Religionszugehörigkeit, ein Drittel der türkisch/islamischen Bevölkerung sind Kinder unter 16 Jahren.

In *Österreich* leben ebenso viele Muslime (70 000) und ungefähr die gleiche Anzahl Türken (40 000) wie in der Schweiz. Während in der Schweiz der Anteil der Männer an der türkischen Bevölkerung bei 56% liegt, sind es in Österreich 70%. Die Kinder sind in Österreich wesentlich unterrepräsentiert. Diese Zahlen deuten darauf hin, daß es sich in Österreich erst um ein Anfangsstadium der Einwanderung handelt.
In *Belgien* sind fast 30% (250 000) der 900 000 Ausländer muslimischen Glaubens. Die Marokkaner bilden mit 130 000 die größte Gruppe, gefolgt von Türken (85 000), Algeriern (14 000) und Tunesiern (9000) – In Belgien sind 50% der muslimischen Bevölkerung Kinder. Dies läßt – im Gegensatz zu Österreich – auf einen weit fortgeschrittenen Einwanderungsprozeß schließen.
In *Spanien* ist die Datenlage äußerst dürftig. Schätzungen gehen von 40 000 bis 100 000 – meist illegalen – muslimischen Einwanderern aus, die vorwiegend aus Marokko stammen. Im vorliegenden Länderbericht wurde die Rolle Spaniens als Durchreiseland nordafrikanischer Muslime auf der Suche nach Arbeit in den westeuropäischen Industriestaaten hervorgehoben.
Ebenso unsicher, aber in anderen Dimensionen, sind die Zahlen zwischen 200 000 und 300 000 aus *Italien.* Dort können zwangsläufig keine verläßlichen Angaben gemacht werden, da es sich bei der muslimischen Einwanderung zum größten Teil um eine illegale handelt, die nicht strukturiert ist. Naturgemäß überwiegen bei einem illegalen Einwanderungsprozeß ganz eindeutig die Männer, während Kinder und Jugendliche unter 18 Jahren völlig unterrepräsentiert sind. Die islamische Bevölkerung konzentriert sich vor allem auf Sizilien, wo es wegen der Nähe zu Nordafrika eine lang zurückreichende Einwanderung gibt.

In *Frankreich* gehören fast die Hälfte der Ausländer unter Einschluß der Illegalen dem Islam an, wobei die Algerier (805 000) an erster Stelle stehen. Es folgen Marokkaner (421 000), Tunesier (181 000), Türken (100 000) und Muslime aus Schwarzafrika (65 000). Eine besondere Gruppe stellen die 200 000 französischen Muslime dar. Es handelt sich um Algerier, die beim Abzug der Franzosen aus Algerien nach Frankreich eingewandert sind.
Mit fast zwei Millionen gibt es in der *Bundesrepublik Deutschland* eine ähnlich große muslimische Minderheit wie in Frankreich. Vergleichbar ist auch deren Anteil an der gesamten ausländischen Bevölkerung, der um 40% liegt. Ein entscheidender Unterschied zu Frankreich liegt

in der Tatsache, daß über 80% der Muslime in der Bundesrepublik türkischer Staatsangehörigkeit sind, und zwar 1,5 Millionen. Muslimische Jugoslawen gibt es schätzungsweise 140 000. Aus Asien stammen 107 000, aus Afrika – hierbei vor allem aus Marokko und Tunesien – knapp 80 000 Muslime. Bei den angegebenen Zahlen handelt es sich um legal in der Bundesrepublik lebende Muslime. Ähnlich wie in Frankreich müssen auch in der Bundesrepublik mindestens 20 000 Illegale hinzugerechnet werden. Ein Drittel aller Muslime sind Kinder unter 15 Jahren.

Auch in Deutschland zeigt sich der Reifegrad des Einwanderungsprozesses in dem Anteil der Kinder. Von den 1,5 Millionen Türken sind ein Drittel, also eine halbe Million Kinder unter 15 Jahren.

Noch kein Islam zweiter Generation

Alle Berichte stimmten darin überein, daß es sich bei den eingewanderten muslimischen Minderheiten um nicht nur national, sondern auch religiös und politisch *äußerst differenzierte Gruppierungen* handelt. Sie reproduzieren in starkem Umfang die religiösen und politischen Verhältnisse ihrer Herkunftsländer. Wie dort gibt es auch in den Einwanderer- bzw. Aufnahmeländern konservative, liberale oder auch laizistische Tendenzen. Politisch ist ebenfalls das ganze aus den jeweiligen Herkunftsländern bekannte Spektrum vertreten: mit einer stärkeren Akzentuierung der bei Linken und Rechten ins Extremistische hineinreichenden Flügel. Muslime, die wie in der Bundesrepublik nahezu ausnahmslos der Arbeiterschicht angehören, leben zum größten Teil in Ballungsräumen. Nicht zuletzt ein fehlendes Wohnungsangebot bringt vielfach ungewollt Gettoisierungstendenzen mit sich. Kommen starke Vorbehalte von seiten der Aufnahmegesellschaft hinzu, sind Gegenreaktionen vor allem der muslimischen Bevölkerung unvermeidbar: religiöse Herrschaftsansprüche werden zur Kompensation gesellschaftlich erfahrener Geringschätzung und zur Erhaltung nationaler und individueller Selbstachtung erhoben.

Bemerkenswert ist, daß sich alle Äußerungen von staatlicher, kirchlicher oder auch islamischer Seite selbst auf einen Islam berufen, der im Herkunftsland vermittelt wurde. Einen „Islam der zweiten Generation", der die Erfahrung westeuropäischer, industriell geprägter pluralistischer Gesellschaften der muslimischen Kinder antizipiert, artikuliert sich bisher nicht. Das Dilemma liegt offen zutage: Neben starken Anpassungs- und Säkularisierungsprozessen, gerade auch unter der Jugend, spielt die Suche nach einer eigenen islamischen Identität in einer vom Christentum beeinflußten Umwelt eine im Herkunftsland nicht gekannte Rolle. Während Versuche von Einzelpersonen und Gruppierungen einer Integration muslimischer Religiosität in die Lebenspraxis pluralistischer Staaten z. Zt. fast völlig übertönt werden durch die Ereignisse in der islamischen Welt und durch fundamentalistische Strömungen auch in Westeuropa, wächst gleichzeitig die Zahl der Muslime, die ihrem Glauben gegenüber angesichts der für sie täglich erlebbaren Widersprüche zunehmend indifferent werden.

Dies bietet wiederum *fundamentalistisch geprägten Gruppierungen* die Chance, ihre Glaubensbrüder von der Notwendigkeit einer von der sie umgebenden Gesellschaft weitgehend losgelösten kulturellen Infrastruktur zu überzeugen.
Die auf Vermittlung bedachte Gruppe der *Reformmuslime* besitzt keine ausgeprägten Verbands-Strukturen. Hingegen hat die fundamentalistische Richtung, die die traditionelle Rechtslehre der Scharia vertritt, in ihrem „Islamic councel of Europe (London) und in der Islamic foundation (Leicester) Instanzen, die Organisationen wie etwa der Süleimanli-Bewegung, die in den Niederlanden, Belgien und der Schweiz anzutreffen ist und in der Bundesrepublik ca. 200 Gebetsräume besitzt, Argumentationen auf angehobenem Niveau liefern. Auch die sogenannte Nurdschuluk-Bewegung, die ebenfalls der fundamentalistischen Richtung zuzuordnen ist, bezieht sich auf diese Instanzen. Politische Affinitäten – vor allem in der Bundesrepublik – bestehen zu rechtsorientiertem Parteienspektrum der Türkei, wie der nationalen Heilspartei von Necmettin Erbaken sowie zu den Nationalisten von Alparslan Türkesch.
Soweit die Berichte die religiöse Praxis einzuschätzen versuchten, kamen sie zu der Feststellung einer *beachtlichen religiösen Aktivität*, wobei für die Einhaltung des Fastenmonats Ramadan 80% und für die Verrichtung der Gebete 20% angegeben werden. Der Bericht aus Belgien ging davon aus, daß 20% der islamischen Bevölkerung ihr Almosen entrichten und 8% einmal nach Mekka pilgern.
Dennoch ist bei Muslimen in der Bundesrepublik eine abnehmende Tendenz in der religiösen Praxis zu beobachten. Auch hat sich das Klima zwischen den Praktizierenden und Nichtpraktizierenden in den letzten Jahren offensichtlich erheblich verschlechtert. Man macht sich gegenseitig Vorwürfe, die „Frommen" nennen die andere Seite pauschal „Kommunisten" und „Atheisten", die man um des Glaubens willen bekämpfen müsse.

Die *religiöse Unterweisung* und die Weitergabe muslimischen Glaubens erfolgt bekanntlich in Kursen der Koranschulen, die gerade in der Bundesrepublik in den Verdacht geraten sind, durch politisch extreme Kräfte mißbraucht zu werden. Andererseits gibt es Bemühungen, islamischen Unterricht in das Angebot der Regelschule zu integrieren. Nordrhein-Westfalen hat für Muslime den islamischen Religionsunterricht bereits eingeführt. Daneben wird dort Koranunterricht in den Moscheen erteilt. Noch in diesem Jahr soll dies auch in den öffentlichen Schulen Österreichs ermöglicht werden. In der Schweiz und in Frankreich werden Korankurse außerhalb der Schulzeit veranstaltet, während beispielsweise in Italien der Koranunterricht nur auf privater Basis möglich ist.
Daß es sich bei der Anwesenheit muslimischer Minderheiten in Westeuropa um kein vorübergehendes Phänomen

handelt, wird nicht nur durch die zunehmende Aufenthaltsdauer oder durch die bestehende religiöse Praxis und ihre organisatorischen Ausfächerungen deutlich. Auch der Aufbau von Strukturen seitens der Kirche in den verschiedenen Ländern läßt darauf schließen, daß die Notwendigkeit einer Begegnung akzeptiert ist und bereits entsprechende Voraussetzungen geschaffen werden.

Was tut die Kirche?

In *Frankreich* wurde bereits im Jahre 1973 ein Sekretariat für die Beziehungen von Christen und Muslimen eingerichtet. In *Spanien* besteht ein Sekretariat bei der nationalen Bischofskonferenz, das auch im sozialen Bereich tätig ist und sprachliche Angebote macht. *Belgien* besitzt seit 1978 in der „Kalima" ein Instrument, das wie in der Bundesrepublik „CIBEDO" (Christlich-islamische Begegnung – Dokumentationsleitstelle der Weißen Väter in Frankfurt) bemüht ist, praxisorientierte Arbeitshilfen für Begegnungen auf den verschiedenen Ebenen zu erarbeiten. Der belgischen „C.I.R.I." (Commission Interdiocésaine des Relations avec l'Islam) entspricht in der Bundesrepublik die 1977 gegründete „Ständige Arbeitsgruppe für christlich-islamische Beziehungen und für Kontakte zu anderen Weltkirchen". Daneben besteht in Köln bereits seit 1973 eine Ökumenische Kontaktstelle für die Nichtchristen, weitere wurden später in München und Münster errichtet. Anläßlich ihrer diesjährigen Frühjahrskonferenz wiesen die deutschen Bischöfe besorgt auf die schwierige Lage der muslimischen Bevölkerung in der Bundesrepublik hin und nannten die große Zahl von Muslimen für die Kirche eine „pastorale Herausforderung". Die Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland hatte, so betonen die Bischöfe, „Offenheit und Sensibilität für eine ganz anders geprägte Mentalität" gefordert. Wo die katholische Kirche von diesen Gruppen angegangen werde, da solle sie Hilfe leisten. Die Bischöfe verabschiedeten eine Erklärung, die sich in erster Linie an die Pfarrer, Pfarrgemeinderäte und Verbände wendet. Diese Erklärung nach „innen" soll „Verständnis" wecken und informieren, zum anderen aber auch auf Probleme aufmerksam machen wie die Frage der Präsenz muslimischer Kinder in katholischen Kindergärten oder die zunehmende Zahl von Ehen zwischen muslimischen und katholischen Partnern. In den *Niederlanden* werden die Kontakte zu den muslimischen Minderheiten von einem Mitglied der „Cura migratorum" wahrgenommen. Auf *europäischer Ebene* treffen sich seit 1980 die in den einzelnen Ländern mit diesen Fragen befaßten kirchlichen Mitarbeiter in den sogenannten „Journées d'Arras".

Nimmt man die verschiedenen Länderberichte und die dazu in Hohenheim geführten Diskussionen zusammen, laßt sich als Resumée festhalten: Die Heterogenität des Islam verbietet eine einseitige Beurteilung, wie sie vielfach in unserem Land anzutreffen ist: Es gibt nicht *den* „Chomeini-Islam", der – in türkischen Gettos bundesdeutscher Großstädte – von der religiösen und politischen Beherrschung Westeuropas nicht nur träumt, sondern schon jetzt ganz konkret darauf hinarbeitet.

Bestrebungen in den muslimischen Populationen Westeuropas nach Kongruenz von religiöser Praxis und gesellschaftlichen Erfordernissen sind im Gange. Sie sollten aufmerksamer als bisher beobachtet werden.

Bemühungen um eine intensivere Begegnung von seiten der westeuropäischen christlichen Kirchen werden vor allem auch in den Teilen der Welt aufmerksam registriert, in denen Christen als Minderheiten in muslimisch geprägten Gesellschaften leben.

Die seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil deutlich hervorgehobene Anwaltsfunktion der Kirche für gesellschaftliche Minderheiten ist in dieser Frage höchst bedeutsam. In einer zunehmend ausländerfeindlich werdenden Situation sind es vor allem die Kirchen und ihre Wohlfahrtsverbände, deren soziales Engagement und gesellschaftspolitische Argumentation friedensstiftend und vertrauensbildend wirken können und müssen.

Klaus Barwig

Kurzinformationen

Unter dem Datum vom 22. März 1982 veröffentlichten die Bischöfe von Basel-Solothurn, Freiburg und Straßburg eine gemeinsame Stellungnahme zum „Verhalten des Christen im Konflikt um die Kernenergie". Die Bischöfe der Diözesen am Hoch- und Oberrhein stellen „die Sorge vor falschen Entscheidungen und die Ängste vor unübersehbaren Folgewirkungen" in den Mittelpunkt ihrer Überlegungen, warnen aber zugleich vor „eigenmächtigem Handeln" und fordern „einen neuen Stil des öffentlichen Miteinander". Gleichzeitig vermeiden die Bischöfe unter Hinweis auf fehlende Sachkompetenz in technischen Fragen, für oder wider den Ausbau der Kernenergie Stellung zu nehmen und beschränken sich auf die *Darlegung einiger allgemeiner Handlungsgrundsätze.* An der Spitze steht die Forderung nach einem sachgerechten Informationsaustausch: Die Fragen um die Anwendung der Kernenergie seien so komplex und spezialisiert geworden, daß sie selbst für Fachwissenschaftler nicht umfassend durchschaubar seien. Diese Tatsache erfordere eine Kommunikation, deren „erste Kennzeichen gegenseitige Verläßlichkeit und kritisches Vertrauen sind". Eigene Interessen und Motive, aber auch die Grenzen fachlicher Zuständigkeit müßten offen benannt werden. Sehr entschieden setzen sich die Bischöfe für die *Einhaltung rechtsstaatlicher Spielregeln* in der öffentlichen Auseinandersetzung ein: Wer sich über ein Gerichtsurteil hinwegsetze, erschwere oder verbaue den weiteren Weg zu gemeinsamer

Entscheidungsfindung. Von den Kriterien für die Lösung der Probleme um die Kernenergie, die die Bischöfe aufführen, sagen diese selbst, sie seien wenig konkret, doch wer sie anzuwenden versuche, werde deren unmittelbare Dringlichkeit für die Entscheidungsprozesse erfahren. Im einzelnen fordern die Bischöfe von allen Beteiligten, sich angesichts polarisierender Tendenzen und mitunter verdeckter Interessen, dem *Gebot der Wahrhaftigkeit* zu unterstellen und dadurch Verläßlichkeit und Vertrauen zu ermöglichen, um so die Prüfungen, die von der Auseinandersetzung mit der Kernenergie für den Rechtsstaat ausgehen, zu bestehen. Darüber hinaus fordern die Bischöfe eine „vertiefte Sicht der Welt als Schöpfung", denn die Weiterentwicklung unserer technischen Zivilisation umfasse nicht alle Dimensionen des Menschseins und regle deshalb auch nicht alle Möglichkeiten zur Welt- und Lebensgestaltung.

Vom 22. bis 26. März fand im Vatikan ein internationaler theologischer Kongreß zur Lehre vom Heiligen Geist statt, an dem neben katholischen Theologen auch Vertreter der orthodoxen, anglikanischen, lutherischen, reformierten und methodistischen Theologie beteiligt waren. Der Kongreß, der von den Rektoren der Päpstlichen Universitäten Roms vorbereitet und organisiert wurde, sollte auf der wissenschaftlichen Ebene die Feiern zum Jubiläum der *Konzilien von Konstantinopel und Ephesus* im vergangenen Jahr (vgl. HK, Juli 1981, 324 f.) ergänzen und vertiefen. In zahlreichen Referaten und Arbeitsgruppen wurde ein *breites Themenspektrum* behandelt: Probleme der altkirchlichen Pneumatologie, die neutestamentlichen Aussagen über den Heiligen Geist, Fragen der gegenwärtigen Theologie des Heiligen Geistes und pneumatologische Ansätze in den verschiedenen konfessionellen Traditionen. Die deutsche Theologie war durch Referate von *Leo Scheffczyk* (München), *Rudolf Schnackenburg* (Würzburg) und des evangelischen Systematikers *Jürgen Moltmann* (Tübingen) vertreten. In seiner Ansprache an die Teilnehmer des Kongresses am 26. März (vgl. Osservatore Romano, 27. 3. 82) hob *Johannes Paul II.* hervor, es sei sein Wunsch gewesen, daß dieser Kongreß abgehalten werde. Der Glaube der Konzilien von Konstantinopel und Ephesus, der alle Jahrhunderte hindurch bekannt und gelebt worden sei, sei auch ein gewichtiger Impuls, die volle Einheit wiederzuerlangen. Der Papst gab seiner Überzeugung Ausdruck, daß die *ernsthafte und kompetente theologische Arbeit* mehr als je zuvor für die Kirche und für alle Gläubigen zur Stützung ihres Glaubens *notwendig* sei: „Der Glaube braucht sich vor dem theologischen Nachdenken nicht zu fürchten; er verlangt im Gegenteil danach, allerdings unter der Voraussetzung, daß es mit der für den Forscher notwendigen Strenge und mit dem Glaubenssinn betrieben wird, ohne den es die Bezeichnung Theologie nicht beanspruchen kann."

Am 10. April wurde vom Vatikan die Ernennung von fünf Bischöfen für die ungarische Kirche bekanntgegeben. Wenige Tage zuvor war Sondernuntius *Luigi Poggi* von Gesprächen mit der ungarischen Regierung nach Rom zurückgekehrt. Zum neuen Bischof von Székesfehérvár wurde *Gyula Szakos* ernannt, seit April 1979 Weihbischof dieser Diözese. Der bisherige Bischof von Veszprém, *László Paskai,* wurde zum Erzbischöflichen Koadjutor mir dem Recht der Nachfolge für das Erzbistum Kalocsa ernannt. (Erzbischof *József Ijjas* von Kalocsa ist 81 Jahre alt.) Die Leitung der Diözese Vezsprém übernimmt der zum Titularbischof ernannte bisherige Theologieprofessor *József Szendi* als Apostolischer Administrator „ad nutum Sanctae Sedis". Zum Weihbischof für die Diözese Szombathely wurde *György Póka* ernannt, seit 1978 Rektor der Theologischen Hochschule von Györ. Weihbischof für das Bistum Pécs wurde *Gellért Belon,* der schon 1959 vom Heiligen Stuhl zum Bischof ernannt, aber auf Betreiben der ungarischen Regierung bisher nicht geweiht worden war. – Während damit wichtige anstehende *Personalfragen* für die ungarische Kirche gelöst sind, bleibt der *Konflikt* zwischen dem Episkopat und Teilen der Basisgemeinschaften auf der Tagesordnung (vgl. HK, April 1982, 168 ff.). Inzwischen hat die ungarische Bischofskonferenz (nach Abschluß der Prüfung durch 3 Theologen) theologische Aussagen von *György Bulányi* verurteilt. Bulányi wurde von der Bischofskonferenz aufgefordert, seine als irrig eingestuften „theologischen Erörterungen" zu widerrufen und eine Erklärung abzugeben, „wie er das Gleichgewicht mit der herkömmlichen kirchlichen Lehre wieder herzustellen gedenkt". Weiter wurde er aufgefordert, jegliche Widersetzlichkeit aufzugeben und sich dem „pastoralen Konzept" der Bischofskonferenz zu unterwerfen. Die Erklärung der Bischofskonferenz stellt fest, die ganze ungarische Kirche leide mehr und mehr darunter, „daß einige unter dem Deckmantel erleuchteter Reformer sich unter Mißachtung der Hierarchie gegen die kirchliche Obrigkeit auflehnen ...; mit Berufung darauf, vom Heiligen Geist eigens begnadet zu sein, wollen sie verschiedene Textstellen der Heiligen Schrift neu interpretieren." Die *markanteste Abweichung* der Ansichten Bulányis von der Lehre der Kirche sei in den Fragen der durch Christus gegründeten kirchlichen Hierarchie, des unfehlbaren Lehramts und der kirchlichen Gerichtsbarkeit festzustellen. Bulányi selbst bestreitet solche Abweichungen.

Bücher

PETER NEUNER/FRANZ WOLFINGER (Hrsg.). **Auf Wegen der Versöhnung.** Beiträge zum ökumenischen Gespräch. Verlag Josef Knecht, Frankfurt am Main 1982. 302 S. 34,– DM.

Es gibt Festschriften, die nur für einen begrenzten Kreis von Spezialisten von Interesse sind, und solche, die ein mehr oder weniger buntes Sammelsurium thematisch sehr heterogener Beiträge enthalten. Der vorliegende Band, *Heinrich Fries* zum 70 Geburtstag gewidmet, gehört in keine dieser beiden Kategorien. Vielmehr summieren sich die einzelnen Beiträge katholischer und evangelischer Autoren – darunter viele Schüler oder frühere wissenschaftliche Mitarbeiter des Jubilars – zu einem aufschlußreichen und durchweg interessanten ökumenischen Lesebuch. Im Mittelpunkt steht die ökumenische Grundfrage, was Einheit der Christen meint und auf welchen Wegen ihr näherzukommen ist. Der thematische Bogen spannt sich von *Ferdinand Hahns* Überlegungen zur Bedeutung des Apostelkonzils für die Einheit der Christen einst und jetzt bis zu den Aufsätzen von *Franz Wolfinger* und *Peter Neuner,* denen es um die Klärung der gegenwärtig diskutierten Einheitsmodelle und um Perspektiven für den weiteren

Weg geht. Nur auf einige Beiträge sei eigens hingewiesen, da sie Gesichtspunkte ins ökumenische Gespräch einbringen, die oft nicht genügend bedacht werden. So stellt *Karl-Ernst Apfelbacher* die Frage, ob nicht die Ansätze der Reformationszeit zu einer „dritten Konfession" mit ihrer verzweigten Wirkungsgeschichte bei den gegenwärtigen Bemühungen um die Einheit der Christen stärker berücksichtigt werden müßten. Der evangelische Systematiker *Joachim Track* leistet einen wertvollen Beitrag zur Verständigung über die evangelisch-katholischen Grunddifferenzen, indem er die Aporien der reformatorischen Rechtfertigungslehre aufdeckt und ihre bleibende Grundintention neu mit der menschlichen Erfahrung und Lebensgestaltung zu vermitteln versucht. Schließlich ist der Beitrag von *Jürgen Werbick* zu nennen: Seine Überlegungen zum Verhältnis von Eindeutigkeit und Beziehungsreichtum religiöser Sprache machen auf einen Sachverhalt aufmerksam, der noch längst nicht in seiner Bedeutung voll erkannt wird, daß nämlich Eindeutigkeit im Glauben nie einfach als solche festzumachen ist, sondern jeweils in einem Beziehungsgefüge steht. Jeder, der in irgendeiner Weise mit der ökumenischen Arbeit zu tun hat, wird in diesem Band nachdenkenswerte Anregungen und Perspektiven finden. *U. R.*

ROBERT SPAEMANN, **Moralische Grundbegriffe.** Verlag C. H. Beck, München 1982. 109 S. 14,80 DM.

Um eine Darstellung von Grundbegriffen handelt es sich, obwohl der Autor jedem der acht Kapitel ein entsprechendes Stichwort voranstellt – philosophische Ethik, Erziehung, Bildung, Gerechtigkeit, Gesinnung und Verantwortung, der einzelne, das Unbedingte, Gelassenheit –, insofern nicht, als weder begriffssystematische noch begriffsgeschichtliche Analysen geboten werden. Wie Spaemann in der Einleitung selbst feststellt, bewegt sich seine Argumentation vielmehr „auf einer mittleren Ebene der Abstraktion" (S. 8), auf der Grundlegungsfragen und kasuistische Anwendungen auf ethische Einzelfragen gleichsam im Vorübergehen zu einer punktuellen Analyse ethischer Handlungsstrukturen verbunden werden. Charakteristisch für die Gedankenführung Spaemanns ist seine sophistisch-sokratische Argumentationsmethode, durch die er einzelne Strömungen oder Richtungen – auf unaufdringliche Weise zeitbezogen – aufspießt und (man vergleiche dazu das Stichwort „Hedonismus" S. 24ff.) auf ihren berechtigten und zugleich widerlegbaren Kern bringt. Dabei ist er nicht nur bei der Analyse einzelner Begriffe und Handlungsstrukturen von bestechender Präzision, sondern versteht das Moralische, ohne den Leser überfordernde Argumentationsketten in die Gesamtwirklichkeit menschlichen Handelns einzuordnen: „Der moralische Gesichtspunkt ist ... nicht ein zusätzlicher Gesichtspunkt, der zu den vielen Sachgesichtspunkten, die uns beim Handeln leiten, hinzuträte. Er ist nichts anderes als die richtige, die wirklichkeitsgemäße Ordnung der Sachgesichtspunkte" (S. 89). Das Provisorische – es handelt sich um die gedanklich unveränderte Niederschrift von Rundfunkbeiträgen – merkt man sowohl dem gedanklichen Duktus wie der sprachlichen Formulierung an. Aber gerade in der dadurch möglichen größeren Unmittelbarkeit und Anschaulichkeit liegt „pädagogischer" Gewinn – eine anregende Lektüre für Laien wie für philosophisch Initiierte. *D. S.*

Zeitschriftenschau

Theologie und Religion

SOBRINO, JON. **Der Glaube an den Sohn Gottes aus der Sicht eines gekreuzigten Volkes.** In: Concilium Jhg. 18 Heft 3 (März 1982) S. 171–176.

Im Rahmen eines Concilium-Heftes, das dem Bekenntnis zu Jesus als dem Sohn Gottes gewidmet ist, stellt der Befreiungstheologe Sobrino die Bedeutung des Glaubens an den Sohn Gottes „vom Standpunkt der Unterdrückten aus" dar. Unterdrückung, so der Ausgangspunkt, sei de facto in Situationen der Dritten Welt der geeignetste Ort und auch derjenige, der in der Schrift immer wieder auftauche, um die Erlösungsbotschaft zu erfassen. Aus der Situation der Unterdrückung glaube man an den Sohn Gottes in erster Linie wegen der Ähnlichkeit zwischen einem gekreuzigten Volk und dem Sohn Gottes als dem leidenden Gottesknecht: „Dieses Volk sind die armen Mehrheiten, die durch die Unterdrückung der strukturellen Ungerechtigkeit einen langsamen Tod oder durch die Unterdrückung durch die institutionalisierte Gewalt einen schnellen Tod sterben." Aus der Ähnlichkeit entwickle sich die Nachfolge als praktische, aber reale Art und Weise, aus der Unterdrückung an den Sohn Gottes zu glauben. Dadurch lerne das unterdrückte Volk Jesus „inwendig" kennen, nicht mehr bloß als den nahen Bruder.

WIEDENHOFER, SIEGFRIED. **„Erbsünde" – eine universale Erbschuld?** In: Theologische Quartalschrift Jhg. 162 Heft 1 (1982) S. 30–44.

In Absetzung von der Schuldogmatik wie von den bisherigen Neuansätzen versucht Wiedenhofer eine Antwort auf die Grundfrage der jüngeren katholischen Erbsündendiskussion: „Wie sind die beiden Elemente des Erbsündenbegriffs: das Vererbtsein, das Vorgegebensein, das Überkommensein der Sünde einerseits und die Sündhaftigkeit bzw. Schuldhaftigkeit des Vererbten, Überkommenen andererseits ... aufeinander zu beziehen?" Im Anschluß an Ricœur formuliert er zwei Thesen: Das kirchliche Erbsündendogma sei sinnvoll und notwendig, weil und soweit es als Metadogma zu verstehen sei. Metadogma meint: Das Erbsündendogma macht eine Aussage über zwei andere dogmatische Aussagen, daß Sünde einerseits aus individueller Freiheit stammt, andererseits dem Bewußtsein und Wollen des einzelnen immer schon vorausliegt. Die zweite These: Der theologische Erbsündenbegriff könne nur in syntaktischer oder pragmatischer Funktion, nicht aber mit semantischer Funktion sinnvoll verwendet werden. Der Erbsündenbegriff werde sinnlos, wenn nach seiner Bedeutung gesucht werde: „Der theologische Erbsündenbegriff ‚bedeutet' zwar nichts und ist deshalb semantisch ‚sinnlos', aber deswegen ist er in der Theologie noch nicht schlechthin sinnlos." Würde die Polyfunktionalität der Sprache in der Dogmatik ernster genommen, so die Schlußfolgerung Wiedenhofers, käme man wahrscheinlich auch mit anderen Schwierigkeiten besser zurecht.

Kultur und Gesellschaft

VON DER LIETH, ELISABETH. **Tendenzwende in der Pädagogik?** In: Stimmen der Zeit, Jhg. 107 Heft 4 (April 1982) S. 233–244.

Wenn die oft beschworene „Tendenzwende in der Pädagogik" mehr sein will als Selbstbestätigung oder Irreführung, müssen Tatsachen für diese Behauptung sprechen. Elisabeth von der Lieth weitet die ideologisch fixierte Sicht, bringt den Einfluß amerikanischer Forschungsmethoden und der Psychoanalyse in den Blick und kommt zu dem Schluß, daß bei den Bildungsreformen der 70er Jahre nur von einer Kurskorrektur die Rede sein kann. Zwar gäbe es „Signale einer Tendenzwende" so z. B. die Herauslösung des Begabungsbegriffs aus seiner starren Fixierung an die Erbanlage und die Problematisierung eines unreflektierten Autoritätsbegriffs. Wer angesichts der nahezu unvermeidlichen negativen Nebenwirkungen z. B. der Oberstufenreform aber den Schluß ziehe, daß die gesamte Bildungs-

reform gescheitert sei, „der beweist gefährliche Ignoranz". Gehe man von den bildungspolitischen Reformmaßnahmen zu den pädagogischen Erkenntnissen, die ihnen einst Bahn gebrochen haben, so sei „eher ein Konsolidierungsprozeß als eine Tendenzwende" auszumachen.

Devant le totalitarisme. In: Esprit Nr. 64 (April 1982) S. 1–172.

Wodurch haben sich die Europäer angesichts der sowjetischen Übergriffe auf die Tschechoslowakei, Afghanistan und Polen schuldig gemacht: durch Blindheit, Panik, Widerstand oder Einmischung? Wie gelingt es den Afghanen, dauerhaft Widerstand zu leisten? Wie verhält sich die Bundesrepublik angesichts der von den Franzosen gefürchteten „neutralistischen Versuchung"? Die Aufsätze dieser Ausgabe von Esprit beschäftigen sich mit den vielfältigen Fragen, die sich angesichts der in sich kontrastreichen totalitären Einflußbereiche in Ost und West bzw. in Ost und Süd stellen. Als Folie dienen dafür insbesondere folgende Überlegungen: Der Sozialismus genannte Totalitarismus ist eine „Nicht-Lösung" der Probleme der Dritten Welt. Für die Revolutionäre z. B. in Nicaragua „bedarf" das Volk immer der Erziehung, es ist niemals „reif" für die Pressefreiheit noch für freie Wahlen. Das bietet allerdings keine Rechtfertigung dafür, südamerikanische Militärregime zu stützen, sondern verpflichtet dazu, einen politischen Weg finden zu helfen, der den Bedürfnissen und Hoffnungen der betreffenden Völker entgegenkommt. Die zu erstrebende Reform schließlich sei gleichermaßen politischer wie moralischer Art.

Kirche und Ökumene

SCHILLEBEECKX, EDWARD. **De sociale context van de verschuivingen in het kerkelijke ambt.** In: Tijdschrift voor Theologie Jhg. 22 Heft 1 (Januar–März 1982) S. 24–59.

Mit diesem Beitrag will Schillebeeckx die Aussagen seines inzwischen auch in deutscher Übersetzung vorliegenden Buchs über das kirchliche Amt durch eine differenziertere Darstellung des historischen Befunds präzisieren. Dabei beschränkt er sich auf die Entwicklung vom 2. bis zum 13. Jahrhundert. Stärker als in seinem Buch stellt er den sozialen und geschichtlichen Hintergrund für Veränderungen im Amtsverständnis heraus. Den ersten entscheidenden Einschnitt sieht er im vierten Jahrhundert, mit der stärker hervortretenden Deutung des Priestertums von der Eucharistie. Im Mittelalter unterscheidet Schillebeeckx drei Perioden: das ritualistische Amtsverständnis des frühen Mittelalters, das Mönchsleben als Leitbild für den Priester im Gefolge der gregorianischen Reform, die Deutung des Priesters von der „cura animarum" im 12. Jahrhundert. Als Resultat der historischen Rückfrage wiederholt Schillebeeckx seine bekannte These: Der Blick auf die Entwicklung des kirchlichen Amtes in der Geschichte mache deutlich, daß der Kirche auch heute verschiedene Möglichkeiten zur Verfügung stünden und sie dabei nicht durch Schrift oder Dogma eingeschränkt sei. Man dürfe nicht die Amtsstruktur, wie sie erst in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts entstanden sei, verabsolutieren.

SCHULZ, FRIEDER. **Gottes Werktage.** Die Heiligung der Zeit in den Kirchen der Reformation bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts. In: Kerygma und Dogma Jhg. 28 Heft 2 (April–Juni 1982) S. 90–112.

Der Aufsatz informiert über die theologische Konzeption der Reformatoren im Blick auf Sonn- und Feiertage, über den daraus entstandenen, gegenüber dem Mittelalter vereinfachten und gestrafften Festkalender und die Ausgestaltung des Propriums für die reformatorische Messe, wobei in der lutherischen Tradition die aus der lateinischen Tradition übernommenen biblischen Perikopen prägend wirkten. Der herkömmliche Heiligenkalender wurde abgeschafft; vom Stundengebet hielten sich z. T. Mette und Vesper, oft auch nur Wochenpredigten. In der Epoche des Rationalismus wurde die gottesdienstliche Zeit zur „Lern-Zeit", das Gebet zur predigtartigen Belehrung und das Abendmahl zur gesonderten Privatfeier. Die Erbauungsliteratur führte zur Ausbildung einer vom Gemeindegottesdienst gelösten privaten und familiären Frömmigkeit. Mit der Restauration des 19. Jahrhunderts setzte eine Gegenbewegung ein: „Das Erscheinen der Preußischen Agende 1822 markiert den Übergang von der Liturgik der Aufklärung zur Wiederaufnahme der reformatorischen Tradition des 16. Jahrhunderts." Als Konsens in den reformatorischen Kirchen um die Mitte des 20. Jahrhunderts hält Schulz fest: Der Sonntag sei als Tag des Herrn mit Bibelpredigt und Herrenmahl zur bestimmenden Größe für die Strukturierung der Woche und des Jahres geworden.

Personen und Ereignisse

Bei der Eröffnung eines internationalen Symposions der Päpstlichen Kommission „Iustitia et Pax" zum Thema ‚Rerum novarum' zu ‚Laborem exercens', in Richtung auf das Jahr 2000 betonte *Johannes Paul II.*, die historische Phase, die sich an der Schwelle des dritten Jahrtausends ankündige, sei von zahlreichen Fragezeichen, von Unsicherheit und Ohnmacht gekennzeichnet. Er sprach sich für die Verwirklichung einer internationalen Wirtschaftsordnung aus, die in Überwindung unzureichender und unpassender Modelle der Vergangenheit der Menschheit eine gerechte Anteilnahme an den Gütern der Schöpfung unter besonderer Berücksichtigung der Völker im Entwicklungsstadium sicherstellen müsse. Die Kirche habe zwar keine direkte Kompetenz für wirtschaftspolitische Fragen, sie lade jedoch zu einer ständigen Überprüfung aller Systeme nach dem Kriterium der Menschenwürde ein.

Im Alter von 70 Jahren starb am 22. März Kardinal *Pericle Felici*, Präfekt des Obersten Gerichtshofes der Apostolischen Signatur. Von Johannes XXIII. wurde Felici 1960 zum Bischof geweiht und zunächst zum Sekretär der Vorbereitungskommission und später zum Generalsekretär des Zweiten Vatikanischen Konzils ernannt. Paul VI. nahm ihn 1967 in das Kardinalskollegium auf. Seit 1967 leitete Felici die Kommission für die Revision des Codex iuris canonici, die ihre Arbeit im vergangenen Herbst abschloß. Nach dem Tod von Kardinal Felici zählt das Kardinalskollegium 123 Mitglieder, von denen 15 über 80 Jahre alt und deswegen nicht zur Teilnahme an einem Konklave berechtigt sind.

Der Vorsitzende der Französischen Bischofskonferenz, Bischof *Jean Vilnet* von Saint Dié, hat sich bei einer Sitzung des Ständigen Rates der Konferenz nachdrücklich gegen die Absicht der Regierung gewandt, die Kosten für nach dem Gesetz erlaubte Abtreibungen von der Sozialversicherung erstatten zu lassen. Wenn die Abtreibung wie jede andere ärztliche Verrichtung erstattungspflichtig werde, werde sie auf eine Stufe mit der normalen Gesundheitsfürsorge gestellt. Die französische Kirche habe seit der Verabschiedung des Gesetzes über den Schwangerschaftsabbruch im Jahr 1974 nicht aufgehört, die Abtreibung als unzulässig zu verurteilen.

Bei einer Konferenz zur Vorbereitung der UNO-Sondersitzung über Abrüstung im Frühsommer, zu der sich in Genf über 400 Vertreter von nichtstaatlichen Organisationen trafen, kritisierte der Generalsekretär des Weltkirchenrates, *Philip Potter*, daß das konventionelle und atomare Wettrüsten in den vier Jahren seit der ersten Abrüstungs-Sondersitzung der UNO rapide zugenommen habe. Als ermutigend bezeichnete er die „Welle von Massendemonstrationen gegen die nukleare Bedrohung" in den letzten Monaten. Streitbare Ungeduld und Ernüchterung brächten die in die Regierungen gesetzte Erwartung zum Ausdruck, das auf totale Vernichtung gerichtete Wettrüsten zu stoppen.

In einem Interview mit KNA zum kommenden Katholikentag in Düsseldorf erklärte der Generalsekretär des Zentralkomitees der deutschen Katholiken, *Friedrich Kronenberg*, der Christ könne heute nicht nur sein persönliches Lebenszeugnis in Ehe, Familie und Beruf geben, sondern müsse sich auch auf die Verantwortung einlassen, die er gegenüber gesellschaftlichen und politischen Strukturen als sekundären Systemen habe. Dazu reiche es nicht aus, nur schlicht als Christ zu leben, vielmehr bedürfe es eines außerordentlichen Sachverstandes. Man gehe in die Irre, wenn man die Autonomie des Politischen nicht ernst nehme. Christen müßten ihr Lebenszeugnis auch in der Politik, in den Gewerkschaften, in den Unternehmensverbänden und in den internationalen Beziehungen geben.

Der Protest der amerikanischen Bischöfe gegen die nukleare Aufrüstung geht weiter. Der Erzbischof von Philadelphia, Kardinal *John Krol*, bezeichnete die atomare Rüstung bei der Eröffnung einer Serie von Massenkundgebungen, die seit Anfang April in allen Staaten der USA stattfinden, als „irrationale und selbstmörderische Weise, den Frieden erhalten zu wollen". An den Veranstaltungen beteiligen sich Christen aller Konfessionen. Im Zusammenhang mit diesen Aktionen haben die zwölf Bischöfe des Bundesstaates New Jersey in einer Erklärung festgestellt, daß der Rüstungswettlauf unmoralisch sei, da er die Armen schädige und die Gefahr einer nuklearen Vernichtung erhöhe.

Herder Korrespondenz

Heft 6
36. Jahrgang
Juni 1982

Wer die Politik nach seinem Lebenssinn fragt, bleibt sich selbst die Antwort schuldig.

Rolf Schroers

Unsere Sinnkrisen

Im Zusammenhang mit den gegenwärtig extrem hohen Arbeitslosenzahlen beschäftigte sich *Hans Heigert* vor einigen Wochen in der „Süddeutschen Zeitung" mit strukturellen und psychologischen Fragen der Veränderung der Arbeitswelt. Dabei berührte er einen Punkt, der wenig mit Arbeitslosigkeit, aber sehr viel mit der in den letzten Jahren so gern zitierten *Sinnfrage* zu tun hat. Heigert beschrieb die massive Verlagerung menschlicher Tätigkeit von der Produktion in die Bereiche Verteilung und Verwaltung und meinte dazu: Nach alter Erfahrung habe nur derjenige eine innere Beziehung zu seiner Arbeit, der etwas herstellt, der „sein" Produkt oder das Ergebnis seiner Leistung kenne und damit ein gewisses *Ich- oder Wir-Gefühl* verknüpfe. In den Großraumbüros und Verkaufshallen unserer Dienstleistungsgesellschaft könnten sich Menschen mit ihrer Arbeit kaum identifizieren. Arbeit werde da zum bloßen Vehikel des Geldverdienens. Wo aber Arbeit keinen über sie hinausgehenden Sinn mehr habe, gehe die Sinnempfindung generell zurück. Dies könnte, so Heigerts Schluß, die gegenwärtig verbreitete „Sinnsuche" und auch mancherlei Instabilität erklären.

Ein Symptom für vieles

Es ließe sich zurückfragen, ob Heigert damit ein allseits feststellbares Symptom nicht überzeichnet hat. Denn die Lebensverhältnisse insgesamt beginnen sich so stark von der *Arbeit* wegzuwandeln, daß dieser, jedenfalls als Erwerbsarbeit in der Lebensgestaltung des einzelnen kaum mehr der schlechthin zentrale Stellenwert zukommt, den ihr beispielsweise noch „Laborem exercens" zuschreibt.
Die Gegenüberstellung von produktnaher Arbeit – sie kann in Reinkultur wohl nur im handwerklichen Familienbetrieb verwirklicht werden – und produktferner, anonymer Dienstleistung ist zudem zu idealtypisch, als daß sie unsere Arbeitswelt insgesamt realistisch beschreiben würde. Ob Arbeit für die meisten Menschen je einen anderen Sinn hatte als den der Unterhaltssicherung, nur daß dieser unter sehr viel mühseligeren Voraussetzungen geleistet werden mußte, ist so sicher nicht. Und ob die *Durchschnittsmotive* einer anders motivierten Minderheit – Ehrgeiz, Machtwille, Gewinnstreben – letztlich ehrenwerter sinnhaltiger waren oder sind, mag ebenfalls dahingestellt bleiben, nützlich sind sie gewiß.
Dennoch hat es seinen Reiz und auch seine Richtigkeit, die Sinnfrage mit der heutigen Arbeitswelt bzw. gerade diese mit der Sinnfrage in Beziehung zu bringen. Der Mensch ist nun einmal ganz und gar Person oder -psychologischer formuliert – selbstbezogen. Alles, was unpersönlich ist oder *als unpersönlich erfahren* wird, führt früher oder später zu Sinnlosigkeitserlebnissen. Wo ein Du, ein Partner, eine *Bezugsperson* fehlt oder auch eine *Bezugssache* als Ausdruck und Nachweis persönlicher Leistung, wird sich stets sehr leicht das Gefühl einstellen: was ich tue, hat keinen Sinn. Wo vom Ergebnis der eigenen Arbeit nichts sichtbar wird oder wo diesem jede *Anschaulichkeit* fehlt, werde ich es als einzelner immer schwerer haben, einen Sinn zu finden, als wenn ich in einer überschaubaren Gemeinschaft wahrnehmbar produziere, was ich für mich und für andere zum Leben brauche. Wer sich aus der Dienstleistungsgesellschaft in das „einfache" Leben landwirtschaftlicher Produktionsstätten flüchtet, wer willentlich und bewußt von Schafzucht oder Gemüseanbau lebt, weil er das weniger langweilig findet, illustriert das Problem sehr genau. Die vielen, die sich aus dem Arbeitsprozeß in der Weise auf sich selbst zurückziehen, daß sie dort zwar gut verdienen wollen, im übrigen aber mit einer Mindestleistung auszukommen gedenken und „den anderen" überlassen, was aus dem Ganzen wird, tun es auf ihre Weise.
Ein Sinnproblem läßt sich an unserer Arbeitswelt also durchaus festmachen, und zwar als etwas, das das ganze Leben berührt. Aber richtig brisant wird dieses erst als Symptom für einen viel weiterreichenden Sachverhalt: *für die Art und Weise, wie sich die Sinnfrage in unserer Lebenswelt stellt und wie die allseits festgestellte zeitspezifische Sinnsuche zu deuten ist.* Dieses Problem ist vor allem im Blick auf bestimmte kirchliche und theologische Vorstellungswelten klärungsbedürftig.

Irdisch und wenig jenseitig

Theologen, kirchlich denkende Menschen, Gläubige insgesamt deuten aus ihrer „metaphysischen" Vorstellungswelt heraus die Frage nach Sinn und damit auch den, wie sie sagen, „spezifisch zeitgenössischen Hunger nach Sinn", ohne viel auf Übergänge und Zwischenstufen zu achten, vielfach *unmittelbar* religiös. Der Prototyp des Sinnsuchers ist für sie der junge Mann oder die junge Frau, der oder die sich mit dem „Materialismus unserer Zeit" nicht zufriedengibt, der oder die sich mit den vordergründigen Weltdeutungen und Glückserwartungen der Wohlfahrtsgesellschaft nicht abfindet und unaufhörlich, wenn manchmal auch ohne es recht zu wissen, nach Höherem trachtet, nach einem *letzten Sinn*, der, da er ein letzter ist, eigentlich nur Gott sein kann.

Ein nüchterner Blick auf unsere eigene seelische Verfassung und unsere Lebensverhältnisse zeigt aber, daß – der Hinweis von Heigert auf Sinnprobleme in der Arbeitswelt ist ein gutes Beispiel dafür – Sinnkrisen und Sinnsuche *als gegenwartsspezifischer Vorgang* – jedenfalls zunächst – eine für die meisten Menschen recht irdische Angelegenheit sind. Sehr einfach gesagt: wir haben gegenwärtig Sinnprobleme weniger im Verhältnis zu letzten Lebensfragen, sondern im Umgang mit dem, was wir im subjektiven Erleben, im Verhältnis zur gesellschaftlichen Umwelt im weitesten Sinn als *tägliche Wirklichkeit* erfahren.

Wir leben und arbeiten inmitten von Großorganisationen, sind deren Teil und folglich nicht nur in unserem Tun, sondern auch in unserem Wohlergehen von ihnen abhängig. Wir kennen ihre Funktionsgesetze nur ungenau, sind mit ihnen jeweils nur auf einer bestimmten Ebene vertraut. Wir kennen die politischen Repräsentanten des Staates, die leitenden Funktionäre einer Großorganisation oder die Geschäftsleitung einer Firma. Aber was das alles soll, was von ihnen an Strukturen, Gesetzen, Zuständen, Entwicklungen „produziert" wird, vermögen nur wenige, und die nur mit selektivem Überblick, zu „realisieren".

Wir haben auch allerhand Informationen: von dem, was uns unmittelbar angeht, und auch vom großen Weltgeschehen. Aber selbst der erste bleibt vielfach unanschaulich, macht das ganze der Wirklichkeit gerade nicht erfahrbar; das zweite ist zwar anschaulich, aber *irreführend.* Wir meinen durch das, was wir optisch oder akustisch aus dem Äther vernehmen, würden wir Politkongresse in Moskau oder Kampfhandlungen um die fernen Falkland-Inseln so in uns aufnehmen, wie sie sich abspielen. In Wirklichkeit bleiben uns die Ereignisse und deren Zusammenhänge fremd, fern und undurchsichtig. Wir vermögen selten Zusammenhang und Wirkung zu ermessen. Um so mehr wächst der Eindruck, einem insgesamt nicht sinnvollen Geschehen ausgeliefert zu sein oder in einer Welt zu leben, die *als ganze* keine sinnvolle Entwicklung nimmt.

Dabei wird dieses Gefühl noch verschärft durch eine eigenartige Spannung. Auf der einen Seite bestehen hohe Ansprüche und Erwartungen in die Effizienz sozialer und politischer Systeme. Auf der anderen Seite steigt das Mißtrauen gegen die im System Verantwortlichen in dem Maße, in dem nicht erfüllbare Erwartungen enttäuscht werden. Sinnerwartungen von fast religiöser Intensität werden so in die Politik projiziert, fallen aber an der Gesellschaft auf den einzelnen zurück.

Noch mehr Sinnprobleme schafft uns unser *Verhältnis zur selbstgemachten technischen Umwelt in der gegenwärtigen Etappe geschichtlicher Entwicklung* und die Art von *Wirklichkeitsbezug*, den uns diese diktiert. Gemeint ist zunächst der *große Bruch im Glauben an die Sinnhaftigkeit technischer Fortschritte;* denn gegenwärtig bündeln sich diese so, daß sie uns an die Existenz gehen. Kann die Ansammlung von Overkillkapazitäten eigentlich als etwas Sinnvolles verstanden werden, selbst wenn diese niemals zur Anwendung kommen und uns der Weg atomarer Selbstvernichtung erspart bleibt? Oder manipuliert sich der Mensch durch technischen Fortschritt zu Tode, indem er durch Beeinflussung seines Erbgutes sein Wesen, sein Personsein verändert? *Schon die Möglichkeit solcher Fragen* zieht die andere nach sich: ob denn unsere Welt überhaupt sinnvoll strukturiert ist oder ob der Mensch am Ende gar nicht die Fähigkeit hat, diese sinnvoll zu seinem eigenen Wohl und Fortkommen zu gestalten. Verschärft werden diese Fragen durch die durch technische Entwicklung aufgezwungene abstrakte Lebensanschauung. Wir nehmen Wirklichkeit ganz überwiegend in Apparaturen und Systemen wahr oder über lange Prozesse der Vermittlung. Unser Wirklichkeitsbezug ist dadurch wenig konkret, eher schablonenhaft. Soweit handlungsbezogen, ist er zudem nur über tausend Abhängigkeiten von Personen und Sachen „zu haben". Als „Selbstverwirklicher" neigen wir aber dazu, Abhängigkeiten und Sachzwänge nicht anzunehmen und zu begrenzen, sondern notfalls über Schuldzuweisung an andere zu verdrängen. Damit nehmen wir uns selbst die Möglichkeit, Alltagswelt, vor allem zwischenmenschlich, als Sinn zu erfahren.

Mehr Orientierungs- als Sinnprobleme

Sinnprobleme gehen auch noch auf andere Weise an die Wurzeln unserer Existenz. Unser *Kulturzustand* schafft bei aller Verstrickung in Abhängigkeiten doch *viel Freiheit im Privaten.* Autoritäten, pädagogische und andere, haben sich weitgehend zurückgenommen, es gibt wenig feste Regeln für alltägliches Verhalten, für Jugendliche wie für Erwachsene. Das bedeutet: mit der privaten Freiheit ist auch der *tägliche Entscheidungszwang* gewachsen. So verbissen manche Jugendliche ihre Freiheitsrechte selbst dort verteidigen, wo sie gar nicht gefährdet sind, so sehr sieht man ihnen doch auch an, wie sie durch das tägliche Sich-entscheiden-Müssen überfordert werden und sich gerade dadurch in Sinnkrisen stürzen, in Zustände von Langeweile und Ekel geraten. Wenn auch nirgends nur eine Ursache wirksam ist, so erklärt sich daraus doch manche Flucht in die Drogenabhängigkeit ebenso wie die

Hinwendung Jugendlicher zu autoritär geführten Sekten. Solche Sinnkrisen „passieren" dort besonders häufig und gründlich, wo es an erlebter Mitmenschlichkeit oder an emotionaler Beheimatung fehlt oder wo Jugendliche, aus der Nestwärme eines behüteten Milieus plötzlich entlassen, sich unvermittelt der Zugluft einer *radikal widersprüchlichen Öffentlichkeit* ausgesetzt werden. Letztere scheitern am rauhen Wind pluralistischer Denk- und Lebensformen, erstere, weil sie keine mitmenschliche Umgebung finden, auf die sie sich einlassen können oder wollen. Wir kennen das Phänomen aus der Selbstmordforschung: Menschen, die einen Selbstmordversuch unternehmen, weil sie meinen, ihr Leben habe keinen Sinn mehr, finden den nötigen Lebenssinn sehr bald, wenn eine menschliche Bindung glückt.

Mit den hier skizzierten Verhaltens- und Empfindungszuständen sollte also dreierlei gesagt sein.

Erstens provoziert unser Kulturzustand auf vielfältige Weisen tatsächlich Sinnfragen und Sinnkrisen. Sie haben mit der unmittelbaren menschlichen Umgebung, mit der gesellschaftlich-technischen Entwicklung und mit der veränderten Wahrnehmung von Wirklichkeit zu tun.

Zweitens: Wenn es auch Anzeichen dafür gibt, daß neu nach Sinn gesucht wird, nach Sinn im Detail eines bestimmten Lebensvorgangs (Beruf, menschliches Zusammenleben, Wirklichkeitserfahrung) und in der Entwicklung unserer Lebensverhältnisse insgesamt (bewußtere Versuche der Bewältigung gesellschaftlichen und technischen Fortschritts), so zeigt die Art, wie Sinnprobleme sich stellen oder formuliert werden, doch, daß sie zunächst einmal mehr erfahren als aufgearbeitet, *mehr erlitten als schon bewältigt werden können.* Die ganze Debatte um die Sinnfrage selbst lebt noch mehr von Verlustanzeigen als von Vorarbeit für neuen Sinngewinn.

Das Dritte und, wie mir scheint, Wichtigste: Was sich in der öffentlichen Debatte als Sinnkrise artikuliert, erweist sich spätestens beim zweiten Blick – auf die Alltagswelt des einzelnen – als eine *Anhäufung von Orientierungskrisen.* Man findet sich einfach in der Lebenswirklichkeit so, wie sie ist, schwer zurecht. Die Schwerkraft solcher Orientierungskrisen kommt aber aus den menschlichen Defiziten unserer Zivilisation, *das Interesse an ihrer Bewältigung orientiert sich in erster Linie an innergesellschaftlichen Möglichkeiten.* Jenseitiges ist dabei kaum im Spiel.

Was Christen beitragen können

Eröffnet also die Sinnfrage als psychologisch-geistiger Ausdruck unserer Zeitsituation in keiner Weise neue Zugänge zum Glauben? Mit Sicherheit ist sie *kein Ausdruck gestiegener Glaubensbereitschaft,* auch wenn neue religiöse Erweckungsbewegungen und in Teilen der Bevölkerung ein neues Interesse an religiösen Fragen dazu parallel laufen. Christen würden sich in die Tasche lügen, wollten sie es anders sehen. Aber als Christen müssen wir auch nicht stumm zusehen, wohin sich die sich abzeichnenden Sinnkrisen entwickeln. Wir haben aus der Perspektive unseres Glaubens Wesentliches zu ihrer Überwindung beizutragen.

Erstens: Nicht wenige der vorhin skizzierten Orientierungsschwierigkeiten kommen aus einer Fehleinschätzung menschlichen Fortschritts. Vorher war man naiv wissenschafts- und fortschrittsgläubig, jetzt zweifelt man am Sinn technischer Errungenschaften. Das Christentum war in seinem Kern nie wissenschaftsgläubig, in diesem Sinne nie naiv, gelegentlich freilich wissenschaftsfeindlich. Kann das nicht gerade jetzt helfen, der Fortschrittsidee *das rechte Maß zu geben und damit die Orientierungsprobleme, die aus einer technisch geprägten Weltkultur kommen, rational zu bewältigen?* Christen können der Technik als Mittel werkzeuglicher Welterschließung ihren Nutzwert lassen, ohne diesen in einen Heilswert zu verwandeln. Vertritt das Christentum dieses Welt- und Technikverständnis offensiv, können viele mit der Gegenwartskultur zusammenhängende Orientierungsprobleme gelöst oder wenigstens gemildert werden.

Das Zweite: Für Christen ist das *Gebot der Nächstenliebe* gleichrangig mit dem der Gottesliebe. So selbstverständlich das ist, bleibt es für die meisten Menschen doch ein ganz schwieriger Punkt. Alte und Junge sind sich in der Regel sehr bald einig, daß allein die persönlichen Interessen den Ausschlag geben und das, was andere tun oder was ihnen geschieht, „mich" nichts angeht. So sehr Gemeinschaft gefragt ist, so sehr verbohren sich viele in einen *krassen Individualismus,* ohne zu merken, wie viele Orientierungsprobleme sie sich damit schaffen, wie unpersönlich und deshalb sinnlos ein rein individualistischer Wirklichkeitsbezug, der allein auf Freiheit setzt und Spielregeln der Mitmenschlichkeit nicht akzeptiert, werden kann. Christen können so Mitmenschlichkeit schaffen und *gesellschaftliche Verantwortung* – aller für das Ganze – *provozieren.* Vermutlich liegt hier der strategische Ansatz für eine zeit- und sachgemäße Umsetzung der christlichen Soziallehre.

Ein Drittes: Kern des Christentums ist der Glaube an einen persönlichen Gott, und zwar an einen menschgewordenen. Dadurch erhält das Dasein insgesamt *eine personale Struktur* als Schöpfungswirklichkeit. Auch soweit diese Schöpfungswirklichkeit menschengemacht ist, wird sie dadurch erlebbarer und in ihrer Sinnstruktur erfahrbarer. *Der Glaube an einen persönlichen Gott ist also grundlegend für die Bewältigung von Sinnproblemen, die aus einem abstrakt und unpersönlich gewordenen Welt- und Wirklichkeitsbezug kommen.* Hier, aber erst hier, wird die Sinnfrage dann doch zur Gottesfrage.

Schließlich: Sinnerfahrung „gelingt" ganz überwiegend nur, wenn sie *durch Vorbilder personalisiert* wird. Wir kennen solche Vorbilder auch gegenwärtig zur Genüge (vgl. auch ds. Heft, S. 283). Freilich tun es einige große Gestalten in Rom, in Taizé oder in Kalkutta nicht. Gefragt sind Persönlichkeiten, die Sinn im Alltag vorleben und von Mensch zu Mensch ansteckend wirken. Über großen Reichtum verfügen die Kirchen diesbezüglich nicht. Es spricht aber einiges dafür, daß sich Bild und Wirklichkeit der Kirche in dieser Richtung zu verändern beginnen.

D. A. Seeber

Christenrechte: kein Allheilmittel

Im Dezember 1979 entstand als Reaktion auf den Entzug der kirchlichen Lehrerlaubnis für Hans Küng das „Komitee zur Verteidigung der Christenrechte in der Kirche", eine Initiative, in der sich Katholiken wie Protestanten zusammenfanden. Zu den Erstunterzeichnern der Gründungserklärung gehörten von katholischer Seite *Josef Blank, Walter Dirks, Norbert Greinacher* und *Johann Baptist Metz,* von evangelischer *Heinrich Albertz, Ernst Käsemann* und *Jürgen Moltmann.* Lapidar stellte die Erklärung damals fest: „Die Christenrechte in der Kirche sind bedroht. Es wird immer deutlicher, daß Willkürakte, Verletzung von Grundrechten und autoritäre Entscheidungen den kirchlichen Leitungsstil bestimmen." Vor einigen Wochen legte das Komitee, das nach eigenen Angaben gegenwärtig etwa 7 000 Mitglieder zählt und 1981 ein erstes Bundestreffen in Würzburg abhielt (vgl. HK, April 1981, 212), nun ein 20seitiges *Memorandum* vor, das allen katholischen Bischöfen in der Bundesrepublik sowie allen Leitungen der Gliedkirchen der EKD zugeleitet wurde. Das Papier, das weitgehend auf bisherige Verlautbarungen des Komitees zurückgreift (vgl. vor allem *Norbert Greinacher / Inge Jens,* Freiheitsrechte für Christen?, München 1980), versucht eine theologische Grundlegung des Begriffs der Christenrechte, zählt eine stattliche Anzahl solcher Rechte auf und geht auf Gruppen in der Kirche ein, die „unter einer Verletzung der Christenrechte besonders zu leiden haben": Frauen, wiederverheiratete Geschiedene, Homosexuelle, Arbeitnehmer im kirchlichen Dienst, laisierte Priester, „Frauen und Männer, die in kirchlicher Lehre und theologischer Forschung tätig sind".

Ein Kommentar des „Deutschen Allgemeinen Sonntagsblatts" meinte zum Memorandum, es entpuppe sich als eine bunte Sammlung zusammenhangloser Forderungen, „die aus Grundrechtkatalogen, Arbeitsverträgen und moralischen Plädoyers zusammengelesen scheinen" (DAS, 7. 5. 82). In der Tat ist weder die Zusammenstellung der sehr heterogenen Problemgruppen im Memorandum noch die theologische Grundlegung, die von der „Sache Jesu" her argumentiert für eine gründliche Klärung dessen, was mit Christenrechten gemeint ist, besonders hilfreich. Es wird im ganzen mehr appelliert als analysiert. Dennoch rückt das Komitee ein Stichwort in den Vordergrund, das sich keinesfalls mit dem Hinweis auf Kurzschlüssigkeiten des Memorandums erledigen läßt.

Unter den Leitsätzen für die nachkonziliare Reform des Kirchenrechts, wie sie von der Vollversammlung der Bischofssynode 1967 verabschiedet wurden, fand sich auch die Forderung, der neue Kodex solle mehr als der bisherige auf den *Schutz der Rechte der Person* bedacht sein (vgl. HK, November 1967, 531). Diesem Anliegen versuchte die CIC-Reformkommission vor allem durch die Aufnahme von Rechten und Pflichten der Gläubigen in den verschiedenen Entwürfen zu einer „Lex fundamentalis" Rechnung zu tragen (vgl. die Kanones 9–24 im letzten bekanntgewordenen Entwurf; HK, Dezember 1978, 624 f.). Begleitet wurde die Reformarbeit von einer intensiven kanonistischen Diskussion über Begriff und Inhalt von Grundrechten des Christen, die ihren Niederschlag zuletzt in den Überlegungen auf dem vierten Internationalen Kongreß für Kirchenrecht in Fribourg fand (vgl. HK, November 1980, 573 ff.).

Neben den innerkirchlichen Strukturreformen nach dem Zweiten Vatikanum stand und steht im Hintergrund der Diskussion über Grundrechte der Gläubigen vor allem die Öffnung der katholischen Sozialethik und der kirchlichen Lehrverkündigung für das Thema *Menschenrechte:* Das Eintreten der Kirche für die in der unverlierbaren Würde des Menschen begründeten Menschenrechte, so das immer wieder gebrauchte Argument, könne nur überzeugend wirken, wenn die Kirche auch in ihrem eigenen Bereich diese Rechte voll und ganz respektiere. „Die Glaubwürdigkeit der katholischen Kirche in der heutigen Gesellschaft hängt entscheidend davon ab, ob sie in der Kirche selbst die Christenrechte verwirklicht" – so liest man jetzt im Memorandum.

Damit beginnen aber auch schon die Probleme: Der Begriff Christenrechte läßt zunächst *offen,* ob damit *allgemeine Menschenrechte* gemeint sind, die auch für den Menschen als Glied der Kirche Gültigkeit haben, oder um *spezifische Rechte,* die sich aus der Zugehörigkeit zur Kirche aufgrund von Taufe und Glauben ergeben. Daß es sinnvoll ist, beides auseinanderzuhalten, steht außer Frage. So haben etwa das Recht auf Wort und Sakrament, auf aktive Teilnahme am Gottesdienst oder zur Mitarbeit an der Sendung der Kirche keinen Platz in allgemeinen Grundrechtskatalogen, während auf der anderen Seite ein unbestrittenes Grundrecht wie das der Meinungsfreiheit nicht einfach als Christenrecht reklamiert werden kann. Die Formulierung des Memorandums, für Christen seien die allgemeinen Menschenrechte auch Christenrechte, weil alles Menschliche auch christlich sei, erweist sich als zu wenig differenziert. Letztlich hängt jede Position in Sachen Grundrechte des Christen mit *theologischen* und *ekklesiologischen Vorentscheidungen* zusammen. Das Memorandum des „Komitees Christenrechte in der Kirche" geht von der „befreienden Praxis" Jesus aus und leitet von daher seine Grundforderungen ab: „Dadurch, daß im Zentrum der Verkündigung Jesu die Wirklichkeit der Gottesherrschaft steht, wird jeglicher Herrschaft von Menschen über Menschen die Begründung entzogen." Diese keinesfalls unzulässige, wohl aber einseitige *Orientierung am auto-*

nomen religiösen Subjekt drängt die Kirche weitgehend in den Hintergrund. Sie erscheint fast ausschließlich als negative Größe, die durch Verbote und Diskriminierungen der Verwirklichung der Christenrechte im Wege steht, und durch ihr Kirchenrecht Christenrecht verdrängt. Daß aber etwa hinter der Ablehnung der Priesterweihe für die Frau theologische Gründe stehen, die zwar mit gutem Recht bestritten, nicht jedoch einfach mit der Berufung auf ein Christenrecht ausgehebelt werden können, fällt dabei unter den Tisch.

Damit ist noch nicht ein Verständnis der Grundrechte der Gläubigen in der Kirche gerechtfertigt, wie es hinter den einschlägigen Kanones der Entwürfe zur „Lex fundamentalis" steht. Dort werden zwar ausdrücklich Grundrechte genannt, diese aber durchgängig durch einen Hinweis auf die Prärogative des kirchlichen Amtes *eingeschränkt,* bis hin zu der Generalklausel, der kirchlichen Autorität komme es zu, „im Hinblick auf das Gemeinwohl den Gebrauch der Rechte, die den Christgläubigen eigen seien, zu regeln oder ihn durch irritierende und inhabilitierende Gesetze einzuschränken" (Kanon 24). Damit wird die Spannung zwischen den Ansprüchen der Kirche als Glaubensgemeinschaft und den Rechten des einzelnen Gläubigen nicht durchgehalten, sondern zu Gunsten der hierarchischen Struktur verkürzt. Wenn die Kirche ein Grundgesetz erhalten soll, dann müßten darin die grundlegenden Rechte der Gläubigen vielmehr unmißverständlich hervorgehoben werden, soweit sie sich überhaupt sinnvollerweise in die Form von Rechtssätzen bringen lassen.

Soviel läßt sich festhalten: Der Streit geht gegenwärtig nicht darum, ob es überhaupt Grundrechte des Christen geben kann, und auch nicht darum, daß die Kirchen zur Achtung der Menschenrechte gegenüber den einzelnen Gläubigen verpflichtet ist. Beides wird von allen Seiten grundsätzlich als Ausgangspunkt akzeptiert. Nur sind damit weder die Fragen nach der genaueren *Ausformung* und Kodifizierung solcher Grundrechte beantwortet, noch ist Klarheit darüber erzielt, welcher *Stellenwert* den Christenrechten zukommt und welche konkreten *Konsequenzen* sich daraus für kirchliche Strukturen und kirchliche Praxis ergeben.

Zum ersten Punkt: Bei Vorarbeiten für eine „Charta der Katholikenrechte" in den USA wurde eine Liste von nicht weniger als 65 solcher „Rechte" erstellt (vgl. Orientierung, 15./31. 7. 81). Schon daran zeigt es sich, daß es weder möglich noch auch sinnvoll sein dürfte, einen *erschöpfenden kirchlichen Grundrechtskatalog* aufzustellen. Bei einer gesamtkirchlichen Kodifizierung sollte man sich jedenfalls mit einigen wirklich grundlegenden Aussagen begnügen, da sonst, wie auch am Memorandum abzulesen, eine sehr heterogene Aneinanderreihung verschiedenwertiger Rechte entsteht. Schließlich lassen sich manche Grundprinzipien des kirchlichen Lebens auch nur mit Mühe in Rechtssätze umsetzen; damit ist ein *Grundproblem des neuen Kirchenrechts* angesprochen, die nicht wirklich bewältigte Spannung zwischen pastoraler Ausrichtung und Kodifizierungszwang.

Wichtiger ist die Frage nach dem Stellenwert von Grundrechten in der Kirche. Sie sind zunächst schon deshalb unerläßlich, weil die Kirche sich auch als Rechtsgemeinschaft versteht. Die *Achtung vor der Würde des Menschen,* wie sie sich in den profanen Grundrechtskatalogen niedergeschlagen hat und wie sie vom Evangelium gefordert wird, muß auf die Gestaltung rechtlicher Regelungen in der Kirche durchschlagen, gerade in Konfliktbereichen. „Klassische" Beispiele dafür sind das Verhältnis zwischen Lehramt und Theologen (Lehrbeanstandungsverfahren) oder das Laisierungsverfahren. Schließlich gehört hierher auch die Notwendigkeit einer Verwaltungsgerichtsbarkeit in der Kirche, die den Schutz der Rechte der Gläubigen sicherstellen kann. Solche und ähnliche Forderungen, die sich vor allem an das kirchliche Amt richten, können nicht mit negativ besetzten Reizworten wie „Demokratisierung" abgetan werden. Allerdings gibt es Bereiche und Ebenen, wo die Berufung auf Menschenrechte im allgemeinen oder die spezifischen Christenrechte ihre *Grenzen findet,* ohne daß die Forderung nach der Garantie und dem Schutz von solchen Rechten generell verdächtigt werden müßte. So scheint es fraglich, ob die Zulassung von wiederverheirateten Geschiedenen zu den Sakramenten mit der Begründung eingefordert werden kann, es gebe ein „Recht auf das Sakrament". Dafür gibt es andere, gewichtigere Argumente. Das gilt wohl auch von dem immer wieder angeführten „Recht auf einen ordinierten Gemeindeleiter". Gerade das Memorandum macht deutlich, daß es geboten ist, mit der Berufung auf Christenrechte *sorgfältig* umzugehen und die spezifischen Probleme einzelner Gruppen in der Kirche nicht vorschnell über diesen einen Leisten zu schlagen. Der Rückgriff auf Grundrechte der Gläubigen in der Kirche ist als allgemeines kritisches Korrektiv wie in einzelnen Bereichen unerläßlich; als Vehikel zur Beförderung kirchlicher Reformen kann er nur recht begrenzte Dienste leisten. *U. R.*

Enquête-Kommission: Zwischenbericht Probe aufs Exempel

Anfang Mai legte die vom Bundestag eingesetzte Enquête-Kommission *„Jugendprotest im demokratischen Staat"* mit einem Zwischenbericht ihr erstes Arbeitsergebnis vor. Die Kommission war vor einem Jahr vom Bundestag beschlossen und mit dem Auftrag versehen worden, „Formen und Ziele des Protestes junger Menschen, der sich beispielsweise in Demonstrationen, Gewaltanwendung, bewußtem Hinwenden zu alternativen Lebensformen oder teilweise auch in der resignativen Abwendung von der Gesellschaft äußert, zu untersuchen". Ferner sollte die Kommission „Möglichkeiten für

eine Verbesserung des Verständnisses zwischen den Generationen, zwischen Jugend und Politik sowie für eine Förderung von Demokratie- und Staatsverständnis der jungen Menschen aufzeigen". Und schließlich sollte die Frage geprüft werden, ob gesetzgeberische Maßnahmen in den einschlägigen politischen Sachbereichen – von der Jugend- und Familienpolitik bis zur Arbeitsmarkt- und Rechtspolitik – erforderlich sind.

Der Kommission unter Vorsitz des CDU-Bundestagsabgeordneten *Matthias Wissmann,* der gleichzeitig Bundesvorsitzender der Jugendorganisation seiner Partei ist, gehörten je drei Abgeordnete der CDU/CSU- und der SPD-Bundestagsfraktion sowie ein Abgeordneter der FDP-Fraktion an. Ferner hatten die Fraktionen fünf Sachverständige als Mitglieder benannt. Unter den Abgeordneten war das gesamte politische Spektrum des Bundestages vertreten, vom Vorsitzenden der bayerischen Jungen Union, *Alfred Sauter,* bis zum früheren Bundesvorsitzenden der Jusos, *Gerhard Schröder.* Auch die Gruppe der Experten hatte – von *P. Roman Bleistein SJ* bis zum SPD-Theoretiker *Johano Strasser* – eine erhebliche Bandbreite. Die Beratungen innerhalb der Kommission wurden ergänzt durch eine Gesprächsrunde mit jungen Menschen aus den Protestbewegungen und aus der Alternativszene, durch Anhörungen von Sachverständigen und Vertretern der Jugendverbände sowie durch Gespräche in Berlin über die dort besonders virulente Protestbewegung. Ferner hat die Kommission mit einem umfangreichen Fragenkatalog bei etwa 140 interessierten Behörden, Verbänden, Arbeitsgemeinschaften und Einzelpersönlichkeiten Stellungnahmen eingeholt und – was sich von selbst versteht – die bereits vorliegenden Untersuchungen wie die Studie „Jugend 81" des Jugendwerks der Deutschen Shell und die Arbeitsergebnisse der „Eidgenössischen Kommission für Jugendfragen" in ihre Beratungen einbezogen.

Die Breite des verarbeiteten Materials und die Verschiedenartigkeit der politischen bzw. wissenschaftlichen Ausgangspositionen machen sich naturgemäß in Form und Inhalt des Textes bemerkbar. Für den, der die bisher publizierten Jugendstudien kennt, wirkt er bisweilen wie eine *Zusammenfassung von bereits bekannten Aussagen,* wobei deren Konturen vielfach weniger scharf sind als anderswo. Dies ist aber dem Bericht nicht einfach als Schwäche auszulegen. Daß die Mitglieder der Kommission das eine oder andere in der Schwebe gelassen, ihre Zuflucht zu zahlreichen Einerseits-andererseits-Aussagen genommen und an einigen Stellen auch deutlich Mehrheits- und Minderheitsmeinungen im Text als solche registriert haben, ist allerdings kein zu hoher Preis für den doch recht breiten Konsens über die parteipolitischen Fronten und wissenschaftlichen Richtungen hinweg. Im übrigen sind die Kontroversen innerhalb der Kommission nicht immer parallel zur politischen Zuordnung, sondern auch quer zu den Parteigrenzen verlaufen.

Die Kommission schickt ihrer *Beschreibung der verschiedenen Erscheinungsformen des Jugendprotestes* in den letzten Jahren die allgemeine Bemerkung voraus, daß der heutige Jugendprotest im Unterschied zur Studentenbewegung der späten 60er Jahre, der es um die Durchsetzung politischer Ziele auf der Grundlage theoretischer Entwürfe gegangen sei, „von gefühlsmäßigen und spontanen Bedürfnissen" geprägt werde. Darin liegt in der Tat die Gemeinsamkeit der aufgeführten Sektoren der Protestszene von der Friedens- und Ökologiebewegung über die Hinwendung zu alternativen Lebensformen bis zum passiven Protest in seinen resignativen (Rückzug in die Gefühlswelt und die kleine Gruppe) bis tendenziell selbstzerstörerischen (Alkohol, Drogen) Gestalten.

Bei der Frage nach den *Ursachen und Hintergründen* geht die Kommission davon aus, daß es beim gegenwärtigen Protest nicht so sehr um spezifische Probleme der Jugend als um solche der Gesamtgesellschaft und um die Folgen einer verbreiteten Orientierungskrise geht. Politiker und Experten waren sich einig, „daß der Jugendprotest wesentlich als Reaktion auf ungelöste gesellschaftliche Probleme verstanden werden muß und nicht als klassischer Generationenkonflikt erklärt werden kann". Zugleich wird das *häufige Verstummen des Gesprächs zwischen den Generationen* als Ursache für Konflikt- und Gewaltbereitschaft namhaft gemacht. Alles deute aber darauf hin, daß die heutige Protestbewegung nicht allein die Folge von Verständigungsbarrieren zwischen Jugendlichen und Erwachsenen ist, sondern daß es sich bei ihr „um den Ausdruck eines tiefgreifenden Wandels von Auffassungen und Einstellungen in weiten, über die Jugendlichen hinausgehenden Teilen der Gesellschaft handelt". Mit dieser Aussage korrespondiert die Feststellung, daß die übergroße Mehrheit der protestierenden Jugendlichen nicht aus der Gesellschaft aussteigen, sondern in sie hineinwirken wolle, „wenn auch nicht unbedingt in den herkömmlichen Formen".

Bei der *Ursachenanalyse* beschränkt sich die Kommission nicht auf die Aufzählung der allseits bekannten Anlässe für jugendlichen Protest wie die Jugendarbeitslosigkeit, die Umweltgefahren, das Wettrüsten und die Veränderung der persönlichen Lebenswelt durch die Ausdehnung ökonomischer und bürokratischer Zweckrationalität in alle Bereiche, sondern lotet tiefer und stellt die Zukunftsangst, die sich auf die genannten und andere Probleme beruft, in einen Zusammenhang mit einem grundlegenden Einstellungs- und Wertwandel. Eine hervorgehobene Rolle spielt in diesem Kontext der Begriff des *„neuen Mangels"*, worunter die Autoren einen „Mangel an Zuwendung, an persönlicher Geborgenheit sowie an sozialem und gefühlsmäßigem Angenommensein" verstehen. Dieser Mangel erschwere es den Jugendlichen oft, für ihren künftigen Lebensweg einen beständigen Sinn und lebenswerte Ziele zu sehen (wenn es auch nicht direkt ausgesprochen wird, scheint die Kommission hier die Komplementarität von Freiheit und Bindung im Auge zu haben). „Lebensangst und die Vorstellung einer verschlossenen Zukunft werden also nicht nur von objektiven wirtschaftlichen und politischen Gegebenheiten hervorgerufen ... sondern wur-

zeln auch in dem individuellen Gefühl und Empfinden junger Menschen."

Mit einiger Bereitschaft zur kritischen Selbsteinschätzung, aber ohne unehrliche Demutsgesten geht der Kommissionsbericht der komplizierten Frage nach den *politischen Einstellungen Jugendlicher* nach. Man erkennt die Berechtigung jugendlicher Kritik an der Undurchschaubarkeit politischer Abläufe, an der Unfähigkeit zu zukunftsgerichtetem Handeln, an der Bürgerferne von politischen Entscheidungen durchaus an und konzediert dem entsprechenden Protest, daß er – solange er in friedlichem Formen erfolgt – „im wesentlichen pro-demokratisch" sei. Auf der anderen Seite wird kritisch auf das widersprüchliche Verhalten von Jugendlichen hingewiesen, die den Staat und seine Vertreter nur als Gegner oder Feinde wahrnehmen, aber gleichzeitig mit Vehemenz Forderungen an staatliche Stellen erheben (zur Illustration: Untersuchungen haben ergeben, daß 75% der Aktivisten der alternativen Projekte in Berlin aus sozialstaatlichen Mitteln versorgt werden).

Den Politikern wird empfohlen, dem „im Kern moralisch-idealistischen Politikverständnis" der Jugendlichen dadurch entgegenzukommen, daß sie sich um *Glaubwürdigkeit und Vertrauenswürdigkeit* sowohl in den Inhalten wie in Stil und Methode der Politik bemühen und die *Frage nach den Wertgrundlagen* ihres jeweiligen politischen Handelns nicht ausklammern. Zugleich sollen sie negativen Vorurteilen gegenüber Staat und Parteien sowie einem „wirklichkeitsfremden" Politikverständnis entgegenwirken, das „die Gefahr in sich birgt, daß auch undemokratische Traditionen der Parteienkritik wieder aufleben".

Die *Lösungsvorschläge* der Kommission sind vorläufiger Natur und sollen im Schlußbericht vertieft und konkretisiert werden. Sie bleiben bisher entweder recht allgemein, vergleichsweise harmlos oder nicht konsensfähig (z. B. beschäftigungspolitische Maßnahmen zur Bekämpfung der Jugendarbeitslosigkeit, Amnestie für bei Protestaktionen begangene Straftaten, Lösung der Hausbesetzerfrage). Geeinigt hat man sich darauf, daß das Prüfungsverfahren für Wehrdienstverweigerer abgeschafft und die Dauer des Zivildienstes angemessen verlängert werden sollte. Dieser Vorschlag hat freilich innerhalb des Berichtes nicht das Gewicht, das ihm in der aktuellen Berichterstattung in den Medien gegeben wird. Bei den schulpolitischen Vorschlägen fällt auf, daß man zu überschaubaren Schulgrößen und zur einst viel belächelten „Kontinuität der Lerngruppen" zurückkehren will.

Für die weiteren Beratungen liegt noch einiger Konfliktstoff vor der Kommission (etwa die bisher ausdrücklich ausgeklammerte Frage der nichtehelichen Lebensgemeinschaften, die Wohnungsbaupolitik, die Fernhaltung von Extremisten vom öffentlichen Dienst). Zudem wird sich die Kommission überlegen müssen, ob sie sich angesichts der von ihr diagnostizierten Orientierungskrise etwas deutlicher als im jetzigen Bericht zu *inhaltlichen Perspektiven, Werten und motivierenden Zielvorstellungen* äußern kann und will.

Bei allen Defiziten im einzelnen bleibt es ein Verdienst der Kommission, in einem relativ knappen Zeitraum eine im ganzen stimmige, über weite Strecken konsensfähige, zur weiteren Diskussion anregende und nicht zuletzt lesbare Darstellung des Jugendprotestes geliefert zu haben. Allerdings wäre es sicher besser gewesen, hätte man ein derartiges Unternehmen schon vor ein paar Jahren begonnen.

H. G. K.

Falkland-Konflikt: Friedensethische Probe aufs Exempel

Die *Vollversammlung des Zentralkomitees der deutschen Katholiken* (vgl. ds. Heft, S. 309) verfaßte Anfang Mai eine kurze Stellungnahme zum Falkland-Konflikt, die erst nach längerer Diskussion um Ausgewogenheit in Inhalt und Sprache zustande kam. „In ernster Sorge wegen der Besetzung der Falkland-Inseln und der sich daraus entwickelnden militärischen Konfrontation mit ihren nicht übersehbaren vielfältigen Gefahren für die beteiligten Völker und die Welt fordert die Vollversammlung des ZdK die am Konflikt beteiligten Regierungen auf, zum Prinzip der Gewaltlosigkeit bei der Lösung von internationalen Konflikten zurückzukehren, unverzüglich die militärischen Kampfhandlungen einzustellen und Verhandlungen zu einer friedlichen Lösung der Probleme aufzunehmen", hieß es darin.

Die *katholischen Bischöfe Englands und Argentiniens,* deren Staaten ein territorialer Streit niederer Ordnung in die blutige kriegerische Auseinandersetzung getrieben hat, äußerten sich nach Ausbruch der Feindseligkeiten hingegen in einer dezidiert patriotischen Weise. Die Erklärungen des Vorsitzenden der Bischofskonferenz von England und Wales und der Argentinischen Bischofskonferenz wurden allerdings am 30. bzw. 21. April veröffentlicht, entstanden also noch vor Beginn der Kampfhandlungen. Ihre symptomatische Bedeutung für die Position der beiden Episkopate in diesem politischen Konflikt erhalten die Erklärungen aber durch die Tatsache, daß sie auch nach den ersten Kämpfen, die auf beiden Seiten Menschenleben kosteten, nicht revidiert wurden.

Die Stellungnahme von Kardinal *Basil Hume* (Westminster) vom 30. April war geeignet, das Vorgehen der britischen Regierung, die zu diesem Zeitpunkt ihre Drohung militärischen Eingreifens gerade in die Tat umsetzte, von katholischer Seite grundsätzlich zu rechtfertigen. Der für die Zeitschriften „Universe" und „Catholic Herald" verfaßte Text bestand zu seinem größeren Teil aus einer korrekten Darstellung der geltenden Lehre der Kirche zu Krieg und Frieden. So zitiert der britische Kardinal die Verurteilung des Krieges durch das Zweite Vatikanum und das dort anerkannte *Recht auf Selbstverteidigung sowie die klassischen Bedingungen für den sogenannten gerechten Krieg.* In der dann folgenden Interpretation, der Anwendung auf den casus belli, hieß es wört-

lich: „150 Jahre lang galten die Falkland-Inseln nach internationalem Recht als britischer Besitz. Ihre einseitige Annexion durch eine bewaffnete Invasion ist ein Bruch des internationalen Rechts und eine Mißachtung der Rechte und Wünsche der Einwohner. Ein solches Vorgehen ist aus rechtlicher wie aus moralischer Sicht unannehmbar. In dieser Situation kann das Vereinigte Königreich das Recht geltend machen und sich der Invasion widersetzen. Es kann diplomatische, wirtschaftliche und in letzter Instanz auch militärische Mittel einsetzen, die notwendig sind, um diese gesetzlich verankerten Rechte zu wahren. Großbritannien mag sogar insofern eine zusätzliche Verantwortung zum Handeln drängen, als die Aggression häufig auf Tatenlosigkeit und ‚Appeasement' gedeiht. Konfrontiert mit einer Aggression, ist es nicht moralisch falsch, Widerstand zu leisten oder seine Rechte mit einem wohlabgewogenen Maß an Gewalt wieder geltend zu machen" (Catholic Herald, 30. 4. 82).

Demzufolge sah der Kardinal den in Artikel 79 der Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute genannten Fall für sein Land gegeben, wonach man, „wenn alle Möglichkeiten einer friedlichen Regelung erschöpft sind, einer Regierung das Recht auf sittlich erlaubte Verteidigung nicht absprechen (kann)". Abschließend verwies Hume auf die heutigen Risiken militärischer Aktionen, die Schrecken moderner Kriegführung und die Gefahr der Eskalation des Konflikts und erinnerte an den Grundsatz der Verhältnismäßigkeit der Mittel.

Trotz dieser einschränkenden Zusätze ist die Stellungnahme von Hume allgemein als Billigung der britischen Regierungspolitik – auch über den 1. Mai hinaus – verstanden worden. Es dürfte zutreffen, daß der Kardinal in einer nationalen Frage von solcher Brisanz mit seiner Erklärung den alten Vorwurf entkräften wollte, die britischen Katholiken seien immer mehr katholisch als britisch. Es ist aber kaum anzunehmen, daß die Kernaussage der Erklärung über die Anwendung von Waffengewalt allein von politischer Rücksichtnahme und Loyalität diktiert wurde. Im Oberhaupt der anglikanischen Kirche, dem Erzbischof von Canterbury, *Robert Runcie,* fand Kardinal Hume einen Gleichgesinnten, der seinen patriotischen Standpunkt auch ähnlich begründete. Während auf katholischer Seite der Vorsitzende der Schottischen Bischofskonferenz, Kardinal *John Joseph Gray,* am 5. Mai offenbar unter dem Eindruck der Kampfhandlungen die britische Regierung beschwor, weiteres Blutvergießen zu vermeiden, richteten beide Kardinäle am 9. Mai einen gemeinsamen Aufruf an alle Katholiken Großbritanniens, „in diesem Augenblick für eine gerechte Lösung der Falkland-Krise ohne weiteres Blutvergießen ... inständig zu beten". Zum gleichen Zeitpunkt revidierte auch Erzbischof Runcie in der „Times" seine frühere Äußerung dahingehend, „daß auch ein gerechter Krieg zuviel kosten kann". Der anglikanische Bischof *John Robinson,* Verfasser des weltweit bekannten Buches „Honest to God", hatte seine Kirche bereits am 20. April aufgefordert, sich eindeutig gegen die Anwendung von Waffengewalt auszusprechen: „Die letzten Lambeth-Konferenzen haben jeweils die Auffassung vertreten, daß ‚der Krieg als eine Methode zur Beilegung internationaler Konflikte mit der Lehre Jesu Christi unvereinbar' ist. Ich bin bestürzt, daß die Kirchenführer dies jetzt, wo es zum Ernstfall gekommen ist, den Regierungen von Großbritannien und Argentinien nicht laut und deutlich vorhalten" (Tablet, 24. 4. 82). Der Meinung Bischof Robinsons sekundierte auf katholischer Seite der Weihbischof von Westminster für Westlondon, *Victor Guazzelli,* als er in teilweise noch schärferen Worten in einer Predigt am 10. Mai von „nationalistischem Irrsinn" sprach und die britischen Angriffe gegen die argentinischen Streitkräfte als Akt „gegen den Geist des Evangeliums" bezeichnete (vgl. KNA, 11. 5. 82). Der Sprecher des Rates der Freikirchen, *Kenneth Greet,* äußerte sogar Zweifel am britischen Anspruch auf die Falkland-Inseln, die zu den kolonialistischen Abenteuern des Empire zu zählen seien.

Die beschwörenden Aufrufe des Papstes, die Kämpfe einzustellen, und sein Hinweis, er wolle den England-Besuch vom Waffenstillstand abhängig machen, lassen erkennen, daß Johannes Paul II. den Falkland-Konflikt von Anfang an anders beurteilte als der Erzbischof von Westminster. Typisch für das Zwei-Fronten-Denken, das sich in Großbritannien unter einem seit Anfang April eskalierenden Presse-Krieg in der Bevölkerung ausbreitete, war die spürbare Verschlechterung des ökumenischen Klimas, die in dem Vorwurf an die Katholiken gipfelte, ihr Papst sei ein Papst der Argentinier.

Ein Patriotismus ähnlich suspekter Natur kennzeichnet den *Standpunkt der argentinischen Bischöfe.* Ihre Erklärung vom 21. April ist „Bischöfliche Ermahnung zum Frieden" überschrieben und in einem bemerkenswert pastoralen Ton gehalten. Die Gläubigen werden ermahnt, die Briten nicht als Gegner, sondern als „Freunde und Brüder" zu sehen, „die Kinder desselben Vaters sind" (La Nación, 21. 4.).

Anders als in der Erklärung von Kardinal Hume klingt die Frage des gerechten Krieges nur an einer Stelle – und da in eher ausschließendem Sinn – an, wenn es heißt, der Frieden sei „am Verhandlungstisch zu finden, wie Johannes Paul II. in seiner Botschaft an den Präsidenten der Nation erbittet in der Hoffnung, daß alle Möglichkeiten genutzt werden, damit *im Rahmen der Gerechtigkeit* eine friedliche Lösung gefunden werden kann". Aber der eigentlich politische Passus der Erklärung kam einer *Sanktionierung der argentinischen Invasion* gleich: „Argentinien hat wieder die Besitzhoheit über die Malwinen mit einem Recht, das es seit 149 Jahren beansprucht und das es auf fast unblutige Weise erlangt hat. Wir teilen die Freude unserer Bürger über die Vollständigkeit unseres Grund und Bodens, aber auch die Angst aller vor einem Krieg mit unvorhersehbaren Folgen." Am 2. Mai appellierte der bisherige Vorsitzende und jetzige Vizepräsident der Bischofskonferenz, Kardinal *Raul Primatesta,* in einer Predigt an die Regierung, „den Frieden zu gewinnen",

ohne jedoch die mittlerweile ausgebrochenen Kämpfe auch nur zu erwähnen. Die demonstrative Anwesenheit von Priestern und Bischöfen etwa bei der Landung General Galtieris auf den Inseln und in den Propaganda-Sendungen des Fernsehens für den „Patriotischen Fonds", eine Spendenaktion „für die Kosten des Krieges", lassen vermuten, daß die argentinischen Bischöfe in ihrer Mehrheit auch die militärischen Entscheidungen ihrer Regierung im Zusammenhang mit dem Falkland-Konflikt billigen.
Es bleibt also festzuhalten, daß die Anwendung von Waffengewalt im Falkland-Konflikt *von keiner der direkt betroffenen katholischen Ortskirchen verurteilt* worden ist, auch nicht zu einem Zeitpunkt, als sogar von offizieller Seite mehrere Hunderte von Toten und Vermißten gemeldet wurden. So entsteht das grotesk anmutende Bild, daß ein bewaffneter Konflikt, den zumindest die übrige westliche Welt für völlig überflüssig hält, die auf Universalität haltende katholische Kirche da, wo sie betroffen ist, zur patriotischen Hilfstruppe ihrer Nation werden läßt. Dadurch erscheint auch die Übereinstimmung mit Rom gestört, denn die kritische Feststellung des Papstes in Portugal, er sei erschüttert über die Leichtigkeit, mit der heute noch der „Illusion stattgegeben wird, der Krieg könnte einen gerechten und dauerhaften Frieden bringen", mußte auch die Bischöfe Argentiniens und erst recht Großbritanniens zum Adressaten haben.
Es ist sicher leichter für die Kirche, in politischen Konflikten *als außenstehender Dritter* zu vermitteln, als innerhalb einer Gesellschaft, in der sie – in diesen beiden Fällen unter schwierigen Bedingungen – lebt und wirkt, innerlich unabhängig von diesem Umfeld Zeugnis zu geben. Daß beide Kirchen bei Ausbruch des Konflikts offenbar keinen Blick für die Unverhältnismäßigkeit haben, die diesen territorialen Streit zum Krieg auswachsen ließ, ist dennoch schwer verständlich. Am konkreten Fall wird deutlich, daß alle Friedensethik und -theologie nicht entscheidend in die Wirklichkeit kirchlichen Handelns dringen können, wo patriotische Betroffenheit und das Denken in nationalen Kleinwelten ins Spiel kommen. *G. B.*

Entwicklungen

Sozialismus und Kommunismus auf französisch

Die Parteien des gegenwärtigen Linksbündnisses

Dem französischen Präsidenten *François Mitterrand* schwebt ein „socialisme à la française" vor, sein kommunistischer Koalitionspartner *Georges Marchais* spricht schon lange von einem Kommunismus in den Farben Frankreichs und von einem französischen Weg zum Sozialismus. Dieser nationale Anstrich zweier Parteien, die Mitglieder ideologisch orientierter Internationalen sind, wirkt recht eigenartig. Es ist kaum vorstellbar, daß ein deutscher oder britischer Sozialist einen Sozialismus deutscher oder britischer Art anbietet. Selbst die italienischen Kommunisten kamen nie auf den Gedanken, sich einen nationalen Mantel umzuhängen, um ihre Eigenpersönlichkeit herauszustellen und sich von Moskau zu unterscheiden.

Parteien eigener nationaler Prägung

Sozialismus und Kommunismus besitzen in Frankreich aber tatsächlich eine besondere Prägung, die häufig nicht genügend berücksichtigt wird. Teilweise ist sie eine Folge des gegenseitigen Verhältnisses, das in einem Wechselspiel von Konkurrenz und aufgezwungener Zusammenarbeit besteht. Teilweise stützen sich die beiden Bewegungen aber auch auf eine gemeinsame, spezifisch französische Tradition, deren Ausgangspunkt die immer noch nicht ganz verblaßten Ideale der Großen Revolution von 1789 sowie deren in die Tiefe und in die Breite gehenden Auswirkungen während des 19. Jahrhunderts sind.
Während nach der Abkehr von Lassalle die innere Entwicklung der deutschen Arbeiterbewegung verhältnismäßig geradlinig verlief – Marxismus, Revisionismus und Abspaltung des kommunistischen Zweigs im Anschluß an die russische Oktoberrevolution mit der Rückkehr zum revolutionären Marxismus –, ging sie in Frankreich viel kompliziertere Wege. Ihr ideologischer Nährboden war unmittelbar – ohne die Vermittlung durch Marx – das *Gedankengut der Großen Revolution* mit ihrem heute noch maßgebenden Dreigestirn: Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit. Auf diesem revolutionären Boden trieb in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts der sozialistische Idealismus seine Blüten. Er war weitgehend französischer Prägung. Lediglich der härtere, ernstlich mit der Revolution spielende *Proudhon* drang über die Landesgrenzen hinaus, nicht zuletzt infolge seiner Auseinandersetzung mit Marx. Zu den Idealisten stießen die sozialen und republikanischen Romantiker, deren Prototyp *Victor Hugo* ist. Sie bereicherten nicht nur den weitgehend heute noch unausgeschöpften Wortschatz der Sozialisten, sondern be-

einflußten auch deren politische Orientierung, indem sie das Ideal zu Lasten des Wirklichkeitssinns aufwerteten. Ein bedeutender Wendepunkt war der deutsch-französische Krieg 1870/71 und die damit verbundene Pariser Kommune. Es erfolgte gleichzeitig eine *Stärkung des Nationalbewußtseins* und eine Aufrüttelung des sozialen Gewissens. Nach ihrer Konsolidierung schuf die III. Republik für die politischen Freiheiten einen größeren Spielraum, so daß die Arbeiterparteien Gestalt annehmen konnten. Die Marxisten unter *Jules Guesde* beherrschten zunächst die Szene auf dem linken Flügel, aber schon damals machte sich das heute noch das französische Gesellschaftsbild beherrschende kleinbürgerliche Element bemerkbar. Die später die III. Republik dominierende radikal-sozialistische Partei begann ihre Laufbahn in den letzten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts radikal und französisch-sozialistisch.

Man denke nur an die Rolle des ins nationalistisch-konservative Lager abgeglittenen *Georges Clémenceau.* Der Einfluß der Ideale der Großen Revolution blieb stark genug, um einen guten Teil der Kräfte der französischen Linken den Marxismus als überflüssig oder belanglos erscheinen zu lassen. Infolgedessen vermochte sich Jules Guesde mit seiner Arbeiterpartei nicht durchzusetzen. *Jean Jaurès,* in der französischen Tradition wurzelnd, stand ihm als zweiter Exponent des Sozialismus gegenüber. Gewiß, bereits damals gab es eine Verbindung mit der Sozialistischen Internationale, aber es wäre falsch, darauf auf eine echte ideologische Parallelität mit den anderen europäischen Parteien zu schließen. Während in Deutschland um die Jahrhundertwende das Ringen zwischen den orthodoxen und revisionistischen Marxisten bereits zugunsten der Revisionisten entschieden gewesen war und sich eine recht klar definierte Sozialdemokratie mit dem Schwergewicht auf der Demokratie und der Zurückweisung der Revolution herauskristallisierte, war in Frankreich ein *schwieriges Ringen um die Bildung einer aktionsfähigen sozialistischen Einheitspartei* im Gange. Es führte 1905 zu einem Kompromiß, der sich sehr schnell als Sieg Jaurès' gegen Guesde erwies.

Damals war trotz ihrer verschiedenartigen Wurzeln die französische Partei in ihrer politischen Aktion und auch aufgrund ihrer ideologischen Orientierung praktisch nicht sehr weit von der deutschen Sozialdemokratie entfernt. Jaurès gehörte außerdem zu der Minderheit der französischen Sozialisten, die an den *Internationalismus* ehrlich glaubten, im Gegensatz zu vielen anderen, die bis zum heutigen Tag in der sozialistischen Internationale kaum mehr sehen als ein gelegentliches Werkzeug und ein nützliches Aushängeschild. Aber die Formel Mitterrands traf bereits für die Partei Jaurès' zu: es war ein *Sozialismus auf französische Art.* Nach der Oktoberrevolution entstand in Frankreich keine neue kommunistische Partei, sondern die kommunistischen Kräfte innerhalb der sozialistischen Bewegung sicherten sich die Mehrheit und beschlossen den Anschluß an die dritte Internationale, d. h. die Gleichschaltung mit der Sowjetunion. Es waren die Sozialisten, die als Minderheit nach langen Diskussionen und nicht ohne Zögern eine selbständige eigene Partei gründeten. Dieser Bruch führte zu einer ideologischen Verunsicherung, denn der in der Zwischenkriegszeit maßgebende *Léon Blum* hatte nicht den Mut zu einer klaren Entscheidung zwischen der Sozialdemokratie und dem Marxismus. Die neue Partei gab sich nicht einmal einen richtigen Namen, sondern bezeichnete sich als „Französische Sektion der Arbeiterinternationale" (Section Française de l'Internationale Ouvrière), um mit der für die meisten unverständlichen Abkürzung *S.F.I.O.* in die Geschichte einzugehen. Ihr wesentliches Merkmal war die Zurückweisung des sowjetisch orientierten Kommunismus. Ziemlich schnell gelang es den Sozialisten, die durch ihre Moskauhörigkeit offensichtlich kompromittierten Kommunisten zu überflügeln, so daß *Léon Blum* mehr gegen die reaktionären Kräfte im eigenen Lande als unter dem Eindruck der faschistischen Bedrohung 1936 das Wagnis der Volksfront mit den Kommunisten einging.

Gleichgewichtsverschiebungen nach dem Zweiten Weltkrieg

Der Zweite Weltkrieg und die Widerstandsbewegung brachte den Kommunisten trotz ihrer offiziellen Billigung des Hitler-Stalin-Paktes einen starken Auftrieb, während sich die Sozialisten auf dem linken Flügel mit dem zweiten Platz begnügen mußten. Von de Gaulle aus taktischen Gründen in die Regierung aufgenommen, bereitete dieser Zusammenarbeit im Frühjahr 1947 der sozialistische Ministerpräsident *Ramadier* ein Ende, weil die Kommunisten mit allen Mitteln versuchten, die Macht an sich zu reißen und mit aller Objektivität nur als Werkzeug der Sowjetunion betrachtet werden konnten. Für die Sozialisten begann eine wenig glückliche Zeit. Ihr staatspolitisches Verantwortungsbewußtsein, aber auch die Anziehungskraft der Macht veranlaßten sie, mit der linken und rechten Mitte zusammenzuarbeiten. Sie übernahmen politisch und moralisch die *Last der Kolonialkriege,* wobei sie gelegentlich in ein rein nationalistisches Fahrwasser gerieten. Außerdem waren sie zu Kompromissen mit den konservativen Elementen gezwungen und hiermit zur teilweisen Verleugnung ihrer Ideale.
Die Folge war ein schrittweiser Niedergang, der seine endgültige Bestätigung im kläglichen Wahlergebnis des sozialistischen Präsidentschaftskandidaten *Gaston Deferre* 1969 fand. Von einigen Intellektuellen abgesehen, gab es während dieser Periode kaum ideologische Auseinandersetzungen. In einer Zwangslage begnügte sich die Partei mit rein pragmatischen Programmen.

Zwei Jahre nach dem *Zusammenbruch der alten S.F.I.O.* unter Führung Defferres sicherte sich François Mitterrand mit einer Schar Getreuer die Kontrolle der sozialistischen Partei, der er in einem zehnjährigen Ringen mit viel taktischem Geschick, und ohne sich durch Rückschläge entmutigen zu lassen, zu einem unbestreitbaren Erfolg

verhalf. Er gab ihr allerdings keinen klar definierten, einheitlichen Charakter und noch weniger ein ideologisch fundiertes Programm, sondern spielte mit ihren verschiedenen Tendenzen, die sich weniger auf Überzeugungen als auf Traditionen und Wählerinteressen stützten.

Da es ihm in der Präsidentschaftswahl 1965 nur mit Hilfe der Kommunisten gelungen war, gegen de Gaulle 45 Prozent der Stimmen zu erhalten, erkannte er sehr schnell die Notwendigkeit, sich mit den Kommunisten zur Eroberung der Macht zu verbinden. Er zog auch eine Lehre aus dem Niedergang der S.F.I.O. und *lehnte daher jede Verbindung mit den Parteien der Mitte entschieden ab.* Von Anfang an stand er vor der schwierigen Aufgabe, mit den Kommunisten zusammenzuarbeiten und gleichzeitig zu ihren Lasten durch eine betont sozialistische, aber demokratische und unabhängige Haltung seine Partei zu stärken. Er durfte aber auch nicht zu sozialistisch sein, denn um die Mehrheit zu erhalten, blieb er auf einen Zustrom aus der Mitte angewiesen. Schon deswegen wollte er sich ideologisch nicht binden lassen. Dies erklärt, weshalb man sich links und rechts in Frankreich unverändert die Frage stellt, *welcher Sozialismus* von Mitterrand zu erwarten oder zu befürchten ist. Bevor allerdings hierauf eine Antwort gewagt werden kann, müssen einige Grundtendenzen der „sozialistischen Familie" Frankreichs herausgearbeitet werden.

Geringer Einfluß des Marxismus

Zunächst stellt sich die Frage nach dem *Einfluß des Marxismus* sowohl bei den Sozialisten wie bei den Kommunisten. Das „Kommunistische Manifest" übte einen weit größeren Einfluß aus als „Das Kapital". Der Marxismus war daher *mehr ein Werkzeug für den politischen Kampf als* eine Doktrin, mit der man sich auseinandersetzte. Die ideologische Diskussion um die Jahrhundertwende über die Deutung des Marxismus, die Unterschiede zwischen Marx und Engels und dem Revisionismus gingen an Frankreich praktisch vorbei. Bemerkenswerte französische Beiträge zur marxistischen Literatur wurden erst nach dem Zweiten Weltkrieg veröffentlicht. Mit erheblicher Verspätung entdeckte man Rosa Luxemburg und Gramsci, ebenso wie Kautsky und Bernstein. Der ehemalige französische Ministerpräsident und langjährige sozialistische Generalsekretär *Guy Mollet* wartete bis zum letzten Abschnitt seiner Laufbahn, als er mit dem Niedergang der S.F.I.O. auf ein Nebengleis geriet, mit der Gründung einer marxistischen Studiengruppe, die dann auch nur ein geringes Echo fand. Mitterrand versicherte wiederholt, kein Marxist zu sein, und der erste Sekretär der sozialistischen Partei, Lionel Jospin, erklärte im Januar 1982 wörtlich: „Die sozialistische Partei ist *keine marxistische Partei* und hat niemals die offizielle Ideologie des Marxismus anerkannt."

Dessenungeachtet haben die Sozialisten einen Teil der marxistischen Terminologie übernommen, häufig ohne sich über deren Tragweite im klaren zu sein. Selbst Mitterrand sieht in der Linksunion eine Klassenfront. Die Klassenkampfidee ist besonders stark unter den neuen sozialistischen Parlamentariern vertreten. Sie stützt sich auf die in sich simple Unterscheidung zwischen Reichen und Armen und ist damit weit von jeder soziologischen Analyse entfernt.

Die französischen Sozialisten sind übrigens auch *nie eine Arbeiterpartei gewesen.* Selbst ihr Wahltriumph von 1981 brachte aus ihren Reihen nur eine kleine Zahl von Arbeitern in das Parlament. Ihre wiederholten Versuche, in den Fabriken durch die Bildung von Betriebszellen, dem kommunistischen Beispiel folgend, Fuß zu fassen, blieben ohne größere Erfolge. Sie verdanken ihren Wahlsieg dem Stimmungsumschwung der sog. Kader, der freien Berufe, der Handwerker und der Kaufleute. Die verantwortlichen Sozialisten wissen sehr genau, daß sich die Mehrheit der Franzosen 1981 lediglich für einen *politischen Wandel* ausgesprochen hatte, aber nicht zugunsten einer marxistischen oder kollektivistischen Gesellschaftsordnung und noch weniger zugunsten des Klassenkampfes.
Die Kommunisten berufen sich natürlich auf den Marxismus-Leninismus, aber die ideologische Schulung ihrer Führungskräfte läßt stark zu wünschen. Im Gegensatz zu den Italienern durften die Intellektuellen stets nur Nebenrollen spielen. Sie waren ein Aushängeschild und gewissermaßen ein Luxus der Partei, sollten jedoch ihre Politik nicht beeinflussen. Nach dem Zweiten Weltkrieg wurde nur ein einziger marxistisch geschulter Ideologe in das Politbüro aufgenommen (*Roger Garaudy*), dann aber als zu unfügsam aus der Partei ausgeschlossen. Etwas überspitzt darf man sagen, daß der Marxismus in den kommunistischen Kaderschulen nur ein „Nebenfach" ist. Die Partei begnügt sich mit einigen Schlagworten und vor allem mit dem sowjetischen Vorbild. Ihre internen Diskussionen gelten fast ausschließlich der Taktik und nur sehr selten ideologischen Fragen. Führende italienische Kommunisten bezeichneten in den letzten Jahren wiederholt eine ideologische Auseinandersetzung mit ihren französischen Genossen wegen deren mangelnder marxistischer Schulung als unmöglich.

Ersatzstücke für eine tragende Ideologie

Am stärksten gekennzeichnet ist der französische Sozialismus durch das Streben nach mehr Gleichheit und nach mehr Gerechtigkeit in Anlehnung an die Ideale der Großen Revolution. In diesem Sinne forderte Proudhon „einen Zustand sozialer Gleichheit, der weder eine Gemeinschaft ist noch Despotismus, noch Zersplitterung, noch Anarchie, sondern Freiheit in der Ordnung und Unabhängigkeit in der Einheit". Die Zurückweisung der „Gemeinschaft" (communauté) wendet sich gegen den Staat, der die Freiheit des Bürgers permanent bedroht. Hier lag stets die klare Trennungslinie zwischen dem Sozialismus und

dem Kommunismus aller Schattierungen. Soweit es in Frankreich eine sozialistische Doktrin gibt, fordert sie *weniger Staat* und mehr Unabhängigkeit für den Bürger, während der Kommunismus nur als „Staatsreligion" vorstellbar ist.

In der Praxis ist aber der französische Sozialismus *auf mehr Staat angewiesen.* In einem seiner Fernsehinterviews begründete Präsident Mitterrand die Notwendigkeit der Ausweitung des Beamtenapparats mit den zusätzlichen Aufgaben, die der Staat in einer sich dem Sozialismus zubewegenden Gesellschaft zu erfüllen hat. Deswegen besteht auch die nicht geringe Gefahr, daß die Dezentralisierungsbemühungen, so ehrlich sie auch gemeint sind, schließlich im Sande verlaufen werden, da Sozialismus auch immer ein Stück Dirigismus bedeutet und der Dirigismus ohne eine zentralisierte Staatsgewalt nicht auskommt. Die Große Revolution erwies sich als eines der wirkungsvollsten Werkzeuge der Zentralisierung.

Daneben besteht die Tendenz, die soziale Gerechtigkeit mit der Gleichheit gleichzusetzen. Die Losung Proudhons, „Eigentum ist Diebstahl", bestimmt immer noch das Unterbewußtsein des französischen Sozialismus. Seit nunmehr fast zwei Jahrhunderten empfindet die politische Welt die Ungleichheit als ständige Herausforderung, teilweise ohne zu merkan, daß sie im Laufe der Jahrzehnte erheblich zurückging, die Lohnhierarchie komprimiert wurde und die Angehörigen aller sozialen Schichten eingeräumten Privilegien das Gesellschaftsklima weit mehr belasten als die unterschiedlichen Einkommens- oder Vermögensverhältnisse.

Ein Ersatz für eine tragende politische Ideologie war lange der *Laizismus,* der an der Wiege der sozialistischen Bewegung Pate stand und dessen geistige Auswirkungen auch heute noch nicht verschwunden sind. Es wäre zu einfach, ihn als Antiklerikalismus zu deuten. Man darf beinahe von einer politischen Philosophie sprechen, deren Wurzeln auf die Aufklärungszeit zurückreichen und die eng mit der Vorstellungswelt einer fortschrittlich idealen Republik verbunden ist. Jedenfalls war dieser Laizismus während langer Jahrzehnte ein starkes Bindeglied für die verschiedenartigen Tendenzen des französischen Sozialismus, während sich die Kommunisten von ihm ziemlich schnell losgesagt hatten. Es ist kein Zufall, daß die jetzige Forderung eines nicht geringen Teils der Sozialisten nach Verstaatlichung der katholischen Privatschulen im kommunistischen Lager kaum ein Echo findet.

In etwas paradoxer Weise unterliegt der französische Sozialismus auch dem *Gallikanismus,* d. h., es erfolgt eine Absonderung gegenüber internationalen Bindungen. Bedingt ist dieser Zustand sowohl durch ein starkes Nationalgefühl wie durch eine weltweite Missionsidee, die sich zunächst auf den revolutionären Elan von 1789 stützte, sich aber inzwischen in den Dienst der Menschenrechte stellte. Ohne die französischen Sozialisten als nationalistisch bezeichnen zu wollen, muß man doch feststellen, daß sie für den Internationalismus selten echtes Verständnis aufbrachten. Nach dem Zweiten Weltkrieg waren sie mehrheitlich die letzten, die sich für die deutsch-französische Wiederaussöhnung mit Überzeugung einsetzten. Es bedurfte erheblicher Anstrengungen seiner politischen Freunde, um Guy Mollet für die europäische Einigungspolitik zu gewinnen. Auch Mitterrand hielt sich diesbezüglich lange zurück. Es ist kein Zufall, daß er jetzt von einem „socialisme à la française" spricht. Jaurès wendete sich zwar vor dem Ersten Weltkrieg ehrlich überzeugt dem Internationalismus zu, dann kam aber die bittere Enttäuschung, als die deutschen Sozialdemokraten im Reichstag in nationalem Eifer die Kriegskredite billigten.

Die Rolle Mitterrands

Die Definition des französischen Sozialismus erleichtert nicht seine politische Verkörperung durch den Außenseiter *François Mitterrand,* der als direkt gewählter Präsident einen maßgebenden Einfluß auf die Orientierung seiner Partei besitzt. Sein innerer Weg von der rechtskatholischen Studentenbewegung bis zur Linksunion ist weitgehend im Dunkeln geblieben. Seine Biographen wissen nur das, was er ihnen selbst erzählte, und er ist als geheimnisvoll schweigsam bekannt. Man glaubt immerhin annehmen zu dürfen, daß er sich während seiner politischen Isolierung in der Zeit de Gaulles eingehend mit der sozialistischen Literatur befaßte und zu der heute von ihm bekundeten Überzeugung gelangte, daß es möglich sein muß, in Frankreich eine *sozialistisch orientierte Gesellschaftsordnung in pluralistischem Geiste* unter Wahrung der demokratischen Freiheiten aufzubauen. Seine „Inspiration" fand er vorwiegend bei den idealistischen französischen Sozialisten des 19. Jahrhunderts und in etwas schlichterer Form bei Proudhon. Die marxistischen Schriften scheinen ihn nie angezogen zu haben. Trotz seiner konservativen Erziehung ist er in der Tradition der Menschenrechtserklärung und der Großen Revolution aufgewachsen. *Jules Michelet,* der die Revolution ohne allzu große Rücksicht auf die geschichtliche Wahrheit idealisierte, hat ihn wohl stärker beeindruckt als etwa Tocqueville, zumal ihm die Literatur stets mehr sagte als die Geschichte oder die politische Wissenschaft.

Deswegen ist Mitterrand aber kein Träumer. Ganz im Gegenteil liegt seine Stärke in der politischen Taktik, die ihn zu der These veranlaßte, daß die *Sozialdemokratie in Frankreich keine Chance* besitzt, da es eines kräftigeren Sozialismus bedarf, um den Kommunisten ihre Wähler wegzunehmen. Daher das ständige Bestreben, sich von der Sozialdemokratie zu unterscheiden. Ein wesentlicher Schritt sind in diesem Sinne die *Verstaatlichungen.* Für die Kontrolle der wichtigen Wirtschaftssektoren durch den Staat hätten bereits Minderheitsbeteiligungen von 35 Prozent genügt. Erforderlich war jedoch die Konkretisierung eines sozialistischen Mythos als Ausgangspunkt für den Bruch mit dem Kapitalismus. Nach dem sozialistischen Parteiprogramm ist es nicht das Ziel, den *Kapitalismus* zu modernisieren oder seine verhängnisvollsten Auswirkun-

gen zu mäßigen, sondern ihn mittel- oder langfristig *durch den Sozialismus zu ersetzen.*
Wenn ausländische Sozialisten die Zweckmäßigkeit der Verstaatlichungen bezweifeln, wird ihnen entgegengehalten, daß sie einer französischen Tradition entsprechen und deswegen auch von der öffentlichen Meinung ohne Schwierigkeiten hingenommen werden. Nur führte diese Tradition, die auf Colbert und seinen Staatskapitalismus zurückgeht, zur Abkapselung der französischen Wirtschaft und zu ihrem Niedergang. Die Überwindung dieses Colbertismus war das stetige Bemühen der IV. und V. Republik bis zum Sieg Mitterrands.

Gegenseitige Abhängigkeit

Die *Kommunisten* fühlen sich seit Jahrzehnten verpflichtet, ihre Moskautreue durch ein betont nationales und mitunter ausgesprochen nationalistisches Verhalten zu überdecken oder zu kompensieren. Während des Zweiten Weltkriegs folgte auf die Billigung des Paktes Hitler–Stalin ihre sehr aktive Beteiligung an der Widerstandsbewegung, dies allerdings weitgehend im Alleingang und nicht selten in Rivalität mit anderen Gruppen. Von dieser doppelten Taktik sind sie bisher nie abgewichen. Die *ideologische Abhängigkeit vom sowjetischen Modell* verbindet sich mit dem ständigen Ruf nach *nationaler Unabhängigkeit.* In deren Namen unterstützen sie die Kernkraft und die atomare Rüstung. Über die Gründe ihrer engen Verbindung mit Moskau wurde viel geschrieben. Wahrscheinlich ist ihr eigenes ideologisches Fundament für den Verzicht auf die sowjetische Rückendeckung zu schwach. Sie würden sich von den Sozialisten zu wenig unterscheiden, wenn sie sich mit den Ideen der Revolution von 1789 begnügten. Daher benötigen sie das sowjetische Modell, das für sie ein Leitstern auf dem Wege zum Sozialismus ist.

Schließlich besteht zwischen Sozialismus und Kommunismus in Frankreich eine *gegenseitige Abhängigkeit,* die nicht allein ihre Taktik beeinflußt, sondern teilweise auch ihr politisches Gedankengut. Sie bewegen sich in einem widerspruchsvollen Kräftefeld, dessen Pole der Konkurrenzkampf um die Vorrangstellung in der Linken und das Streben nach Wiederherstellung der 1920 verlorenen Einheit der französischen Arbeiterbewegung sind. Die beiden Pole verpflichten die Kommunisten zur permanenten taktischen Unehrlichkeit, indem sie moskautreue und revolutionäre Forderungen zurückstellen, die Sozialisten dagegen zur Verleugnung ihrer an sich stark vorhandenen sozialdemokratischen Neigung, weil sie den Wählern, die sie den Kommunisten wegnehmen wollen, einen kernigeren Sozialismus anbieten müssen und ein vorübergehender Regierungskompromiß mit den Kommunisten auf sozialdemokratischer Ebene unmöglich erscheint: Vieles spricht dafür, daß Mitterrand vier Kommunisten in seine Regierung aufnahm, um zu beweisen, daß er kein Sozialdemokrat ist. Keine der beiden Bewegungen ist jedoch gewillt, der anderen ihre Seele zu verkaufen. Gelegentliche Brückenschläge ändern nichts an der zwischen ihnen verbleibenden Kluft mit ihrem Treibhaus des gegenseitigen Mißtrauens.

Alfred Frisch

Literaturhinweise:
François Mitterrand: Ici et Maintenant, Fayard, 1980
François Mitterrand: Politique 1 und 2, Fayard, 1977 und 1982
Thierry Pfister: Les Socialistes, Albin Michel, 1977
Jean Touchard: La Gauche en France depuis 1900, Collection Points, Editions du Seuil
Claude Willard: La naissance des partis ouvriers français, Editions Sociales, 1982
Jean-François Sedouy: Voyage à l'intérieur du parti communiste, Editions du Seuil, 1974
Jean Poperen: La Gauche française (1958–1965), Fayard 1972.

In Bürokratie erstarrtes Imperium

Die Sowjetunion am Ende der Ära Breschnew

Die Ära Breschnew – bis über die Mitte der siebziger Jahre eine der erfolgreichsten und politisch stabilsten Abschnitte der sowjetischen Geschichte – geht ihrem Ende zu. Am 25. Januar dieses Jahres starb *Michail Suslow,* Chefideologe und graue Eminenz der „kollektiven Führung", die im Oktober 1964 Chruschtschow ablöste. Ministerpräsident Kossygin, der leitende Verwaltungs- und Wirtschaftsexperte des Politbüros, und als Sprecher der Außen- und Sicherheitspolitik bis 1971 auch der eigentliche geistige Vater der Koexistenzpolitik, starb ein Jahr zuvor. Breschnew selbst, dessen Gesundheit schon seit Ende 1974 offenkundig labil geworden ist, mußte nach seinem Auftritt auf dem Gewerkschaftskongreß im März und in Taschkent am 25. März hospitalisiert werden, ja es gab bereits Gerüchte über seinen vermeintlichen Tod. Inzwischen mehren sich aus der Sowjetunion Nachrichten, wie sie für heimliche Nachfolgekämpfe typisch sind: Korruptionsaffären, in die Mitglieder der Familie des Parteichefs verstrickt sein sollen; äsopische Kritik am Alter der Führung und speziell des „ersten Mannes", dessen Gebrechlichkeit und mangelnde Konzentrationsfähigkeit allzu ungeschminkt im Fernsehen gezeigt werden; Profilierungsversuche hoffnungsvoller Nachfolgekandidaten – vor allem von *Konstantin Tschernenko,* ZK-Sekretär und Leiter der „Allgemeinen Abteilung" (der „Kanzlei" des Politbüros) – und Rückschläge anderer. Zur letzteren zählt der aus institutioneller Sicht augenscheinlichste Kandidat, der „dritte" Sekretär *Andrej P. Kirilenko.*

Denn bis heute ist die Nachfolge im Sowjetregime nicht voll geregelt. Breschnew hat ganz bewußt keinen „Kronprinzen" gefördert. Das könnte schwerwiegende Folgen haben. Ist doch dieses so „regierungsintensive" Regime stets entscheidend vom ganz persönlichen Stil seiner Führer geprägt worden.

Entscheidungsverhalten erstaunlich gleich geblieben

Zugleich hat sich mit zunehmender Konsolidierung des Systems auch die Macht der „entropischen Infrastruktur", also in erster Linie die der großen Apparate, verstärkt und den Spielraum für politischen Voluntarismus in immer engere Grenzen verwiesen. Ja, in der Innenpolitik scheint mittlerweile die bloße Handlungsfähigkeit der Führung zum Problem geworden zu sein. Andererseits aber weisen zahlreiche Symptome auf eine mögliche Krise in den achtziger Jahren: Im Innern treffen eine ganze Reihe kritischer Probleme zusammen, die es womöglich nicht länger erlauben, *Grundsatzentscheidungen* auch künftig auszuweichen.

Dabei hat die Sowjetunion mit ihrem seit Mitte der siebziger Jahre eskalierenden Imperialismus in der Dritten Welt – der offenbar nicht zuletzt als bewußter Ersatz für mangelnde Dynamik im Innern diente – eine erneute Konfrontation mit der andern Supermacht und einen *neuen Rüstungswettlauf* heraufbeschworen, in dem sich, wie sowjetische ZK-Funktionäre kürzlich bemerkten, beide Seiten „weißbluten" könnten.
Wie wird das Regime auf diese neuen Herausforderungen reagieren? Droht etwa ein „1939", wie manche amerikanische Beobachter fürchten, die sich durch die sowjetische Militärintervention in Afghanistan an Hitlers Welteroberungspläne erinnert fühlen? Oder ein „1914", ein Weltkonflikt, in den die um ihre Glaubwürdigkeit und Machtpositionen besorgten Supermächte „hineinschliddern"? Ist eine erneute Selbstisolierung des Systems denkbar im Zeichen des wiedererstarkten Nationalismus? Oder gar der Sprung in große Reformen?

Natürlich läßt sich die sowjetische Politik nicht genau vorhersagen. Sie wird nicht nur von sowjetischen Entscheidungen und Entwicklungen, sondern auch von der Weltpolitik abhängen. Immerhin läßt sich der Bereich des Wahrscheinlichen näher präzisieren. Das sowjetische *Entscheidungsverhalten* ist bislang im Grunde erstaunlich gleich geblieben – ein Reflex der Kontinuität der sowjetischen Schlüsselinstitutionen. Auch eine ganz neue Führung kann nicht die Grundlinien dieser Politik und vor allem nicht die Erfordernisse der Systemerhaltung aus den Augen verlieren. Eine Analyse der Ära Breschnew und ihres Platzes in der sowjetischen Geschichte ist insofern eine Grundvoraussetzung jeglicher „informierter Spekulation" auch über die Zukunft.
Das Regime von Chruschtschows Nachfolgern – Breschnew wurde erst zwischen 1971 und 1973 anerkannter „primus inter pares" – begann zunächst als Reaktion auf den „Voluntarismus", „Subjektivismus", die „hirnverbrannten Projekte" und den zunehmenden Nepotismus seines Vorgängers: ein coup im Namen von mehr bürokratischer Regularität, eine „revolution of the clerks" *(Zbigniew Brzezinski).*

Chruschtschow, in seinem Drang das stalinistische System zu „redynamisieren", hatte sich schnell und geradezu systematisch all die mächtigen Apparate zu Feinden gemacht: Sicherheitsorgane, Wirtschaftsverwaltung, Militärs und Partei. Der neue Parteichef Breschnew optierte für eine andere Strategie. Statt der Dauerkonflikte mit den Bürokratien und Chruschtschows Überrumpelungstaktiken suchte er die Kooperation und den Interessenausgleich. Dieser Stil entsprach nicht zuletzt politischen Notwendigkeiten: Begann doch das neue Regime nolens-volens mit der Restauration der alten, „stalinistischen" Strukturen.

Gewachsener Einfluß des Militärs

Bereits im November 1964 wurde der zwei Jahre zuvor von Chruschtschow in einen industriellen und einen landwirtschaftlichen Teil gespaltene *Parteiapparat* wiedervereinigt – Grundvoraussetzung für den andauernden „Monismus" bzw. Antipluralismus des Systems. Ausgehend von der von Chruschtschows Dezentralisierungsbestrebungen *am wenigsten betroffenen Rüstungsindustrie,* wurden bis September 1965 die zentralisierten Ministerien wiedereingeführt. Auf dem 23. Parteitag 1966 erhielt das oberste Führungsgremium der Partei seinen alten Namen „Politbüro" zurück. (Stalin hatte es 1952 im Zuge seiner nahezu totalen Entmachtung in „Präsidium" umgetauft.). Breschnew, inzwischen weitgehend Herr des Apparats, konnte wieder den symbolträchtigen Stalinschen Titel „Generalsekretär" führen. Die von vielen Vertretern der Intelligencija gefürchtete Rehabilitierung Stalins selbst blieb jedoch aus: Kaum weniger riskant für das bürokratisierte System als eine wirkliche Liberalisierung müßte eine Rückkehr zu den Terrormethoden des alten Diktators sein.

Immerhin begannen seit Herbst 1965 auch die Sicherheitsorgane, sich im Kampf mit dem neuartigen Dissidentenproblem zu profilieren. 1967 wurde wieder ein Allunions-Polizei-Ministerium (von Chruschtschow aufgelöst) eingeführt, das MOOP, das im Zuge der Reaktion von 1968 seinen alten, ominösen Namen zurückerhielt: MWD („Ministerium für Innere Angelegenheiten"). Seit dem Sommer 1967 saß auch der neue KGB-Chef, *Juri Andropow,* als Kandidat mit beratender Stimme im Politbüro. 1973 wurde er sogar (zusammen mit dem Außen- und Verteidigungsminister) zum Vollmitglied befördert, wofür es nur den einen Präzedenzfall gab: Berija zur Zeit des Hochstalinismus. Allerdings blieb der KGB unter Parteikontrolle, und es wurde betont, er habe sich „kultivierter" Methoden zu bedienen.

In konservativem Sinne wirkte auch der unverkennbar gewachsene Einfluß des Militärs, begünstigt durch die relative politische Führungsschwäche während des Interregnums und die Verschärfung des außenpolitischen Klimas, als im Februar 1965 die USA begannen, Truppen nach Vietnam zu schicken. Auch hatte der neue Parteichef Breschnew – ehemals Politoffizier, stellvertretender Leiter der Politischen Hauptverwaltung und ZK-Sekretär für Raumfahrt und Rüstung – bewußt seine Beziehungen zu diesem zweitmächtigsten Apparat des Sowjetregimes kultiviert. So setzten sich auf dem 23. Parteitag 1966 die traditionellen militärischen und sicherheitspolitischen Vorstellungen durch. General *Aleksej Alekseewitsch Jepischew,* der Leiter der Politischen Hauptverwaltung, erklärte rundheraus, auch im Atomzeitalter sei die Clausewitz-Formel gültig, also der Krieg als Mittel der Politik.

Mit derartigen Argumenten sollte offenbar der heimlichen Anziehungskraft der modernen, von Zivilisten entwickelten amerikanischen Abschreckungsphilosophie entgegengetreten werden, für die sich schon Chruschtschow seit Anfang 1960 aufgeschlossen gezeigt hatte – eben im Interesse von Einsparungen im Militärwesen und einer erheblichen Kürzung des Landheeres. Bereits das *kubanische Raketenfiasko* (1962) hatte das traditionelle militärische Denken begünstigt, das die beste Abschreckung in der Fähigkeit sah, gegebenenfalls jeden Krieg führen und gewinnen zu können. Die Militärs nutzten dann die Niederlage von Moskaus arabischen Klienten im Nahostkrieg 1967, um ihre neue „internationale Mission" herauszustellen – das Vorspiel zur Diplomatie der Macht in den siebziger Jahren. Mit dem *Wehrgesetz von 1967* (das offenkundig auch als bürokratische Friedensregelung angesichts knapper werdender Arbeitskräfte gedacht war) und der Einführung der militär-patriotischen Erziehung wurde das gesellschaftliche Gewicht der Armee als „Schule der Nation" herausgestellt. Die Intervention in der Tschechoslowakei 1968 führte der Führung erneut die Schlüsselrolle des Militärs bei der Aufrechterhaltung des osteuropäischen Hegemonialbereichs vor Augen. Zugleich kam es hierüber zu ersten Spannungen in der neuen entente cordiale zwischen Partei- und Militärführung, die aber bis 1969 durch einen Kompromiß geregelt wurde: In jenem November liefen die SALT-Verhandlungen schließlich nach langer Pause an.

Die Militärführung stand der Idee eines Einfrierens des strategischen Gleichgewichts grundsätzlich ablehnend gegenüber, und auch die sich anbahnende Entspannung wurde mit größtem Mißtrauen gesehen. Seit Anfang der siebziger Jahre wurde die Feststellung, es sei schließlich die sowjetische militärische Macht gewesen, die den „Imperialismus" zur Koexistenz gezwungen habe, zu einem Standardargument militärischer Sprecher. In den Worten Marschall Gretschkos hieß das: Je besser die Sowjetunion gerüstet sei, desto „ruhiger" werde es auf der Welt. 1974 traten Ideologen und Militärs mit der *neuen Konzeption von nationalen und „bürgerlichen Befreiungskriegen"* hervor, wonach Moskau Revolutionen nicht nur in der Dritten Welt, sondern auch in den Industrienationen militärische Unterstützung zukommen lassen könnte. Auf dem 25. Parteitag 1976 durfte sich der Verteidigungsminister nicht mehr zu Wort melden – etwas Neues. Er starb kurz darauf, und ohne das bereits übliche große Konzil der politischen mit der Militärführung wurde der Rüstungsminister *Dimitri Ustinow* zu Gretschkos Nachfolger ernannt. Zugleich wurde Breschnews Rolle als Vorsitzender im Verteidigungsrat und damit als Oberbefehlshaber herausgestellt. Es gibt zu denken, daß Generaloberst *Sredin,* der stellvertretende Leiter der Politischen Hauptverwaltung, der dieses neue Amt Breschnews in einem Aufsatz im „Woennyj Westnik" im Oktober 1977 recht eigentlich publik machte, im letzten Oktober auf den weniger bedeutenden Posten des Leiters einer Militärakademie abgeschoben worden ist – vermutlich eine Revanche der Berufsoffiziere.

Ungeachtet des seit Gretschkos Tod wiederum betonten Primats der politischen Führung ist eine Art *Militarisierung der sowjetischen Gesellschaft und Politik* unter Breschnew unverkennbar. Die neue Weltmachtrolle der Sowjetunion seit Anfang der siebziger Jahre ist auf eine immer ausschließlicher militärische Grundlage gestellt worden. Es ist in erster Linie mittels Militärhilfe, daß die Sowjetunion ihren Einfluß in der Dritten Welt auszudehnen versucht hat. Sogar die seit 1975 gegen Westeuropa dislozierten SS-20 – womöglich eine „Entschädigung" des Militärs für SALT – scheint vor allem als Druckmittel gedacht, um sich auch auf dem alten Kontinent die entscheidende Mitsprache zu sichern. Bedenkt man die ursprüngliche Furcht des Bolschewismus vor einem „Bonapartismus", so gibt diese Entwicklung zu denken: der Aufstieg Jaruzelskis in Polen zeigt, wo dieser Weg einmal enden könnte.

Gescheiterte Revitalisierung der Partei

Das Dilemma der *mangelnden Anpassungsfähigkeit des bürokratisierten Systems an neue Gegebenheiten* zeigt sich am deutlichsten an der seit Dezember 1969 immer wieder betonten Notwendigkeit einer *Radikalreform der Staats- und Wirtschaftsverwaltung* und in der von Breschnew erwünschten Modernisierung der Parteiarbeit.

Im September 1965 setzte Kossygin eine Wirtschaftsreform zugunsten von mehr ökonomischen „Hebeln" durch. Doch der neue Spielraum der Unternehmen wurde sehr schnell von der wiedererstarkten Wirtschaftsbürokratie sowie den Parteiorganisationen unterlaufen. Nicht nur, daß eine solche „Mischpolitik" aus Plan und Markt die negativen Züge beider Welten kumulieren kann. Die Bürokratien fürchteten ganz entschieden um ihre Rolle, wie Breschnews Angriff auf den Glauben an „automatische Hebel" auf dem Dezember-Plenum 1969 zeigt, als er vor einem „Technokratismus" warnte, der die „pädagogischen Folgen" von Reformen aus dem Blick verlöre. Doch

auch die von Breschnew und dem bürokratischen Denken bevorzugten Produktions- und Industrievereinigungen, eine Form vertikaler Integration nach dem Muster der Trusts der zwanziger Jahre (und der großen amerikanischen „corporations"), die auf Beschluß des April-Plenums von 1973 eingeführt werden sollten, kämpften sehr bald mit den gleichen bürokratischen Mächten. Im Juni 1979 wurde schließlich eine *Reform des Indikatorensystems* bekanntgegeben (die „normative Nettoproduktion"). Doch nur zu bald mahnte Breschnew wieder, nicht auch diesen Anlauf ins Leere stoßen zu lassen. Vor dem 26. Parteitag schloß er nur noch müde: Man müsse halt „weitersuchen".

Auch die *Restauration des einen Parteiapparats* war wohl nicht nur als bloße Rückkehr zum Status quo ante gedacht. Ein Umtausch der Parteidokumente 1973–75 sollte den Funktionären vor Augen führen, daß es nicht nur „Vertrauen in die Kader" gab, sondern auch „trebowatel'nost'", fordernde Strenge. Doch der Berg gebar eine Maus: der Ausschluß von ca. 1% der Mitglieder war alles andere als eine „Säuberung".
Breschnew wünschte Funktionäre, die sowohl politisch loyal als auch kompetent und für alles Moderne aufgeschlossen sind. Dank umfangreicher Schulungsprogramme hat die „Professionalisierung" des Apparats in der Tat Fortschritte gemacht. Weniger erfolgreich scheint der Versuch gewesen zu sein, mittels „Kooptation" von Spezialisten frisches Blut in den Apparat selbst einzuschleusen, nach dem Muster der Innovationsstrategien großer westlicher Unternehmen. Dieser Apparat ist mit seinen mindestens 125 000 vollberuflichen Funktionären eine stattliche, konservative Bürokratie, die bei der Vorbereitung der politischen Entscheidungen sowie bei der Kontrolle ihrer Durchführung erheblichen Einfluß ausübt.

Breschnew – bestärkt durch den Umstand, daß dieser Apparat seine anfängliche Hauptmachtbasis war – wollte die *Partei* sogar zur treibenden Kraft der „wissenschaftlich-technischen Revolution" machen. Im stalinistischen System hat die Partei in der Tat eine Schlüsselrolle im Management gespielt: Neigen doch die großen Apparate zur Bildung möglichst autarker Imperien, so daß das Problem der horizontalen Kommunikation und Koordination schwerlich in den Griff zu bekommen war, ohne eine Organisation wie die Partei – die administrative Befehlswirtschaft einmal vorausgesetzt. Doch eine moderne Industrie, ja eine anbrechende „nachindustrielle" Gesellschaft bedarf nicht der veralteten, „mechanistischen", autoritären Leitungsmethoden der Partei, sondern, wie sowjetische Kybernetiker selbst betont haben, „objektiver Regelkreise", „parametrischer" Steuerung – der Funktion effektiver Preise. Dazu kommt noch, daß diese „zweite industrielle Revolution" die Partei mit ihrem peinlichsten Legitimierungsproblem konfrontiert, da am Ende das „Proletariat" auf jene paar Prozent der Gesellschaft zusammenschrumpfen müßte, die heute die amerikanischen Bauern ausmachen.

Ohnehin *fehlt es der Partei an sozialer Legitimation,* die in einer modernen, säkularen Gesellschaft letztlich nur auf der „öffentlichen Meinung" basieren kann. Es herrscht die Nomenklatura, das von der Partei entwickelte System zur Kontrolle aller potentiell politisch bedeutsamen Posten, sie tut es im Dunkeln, hinter der Fassade scheindemokratischer Institutionen. Ist doch in Wirklichkeit die leninistische Partei gar keine gesellschaftliche Interessenvertretung gewesen – die Häresie des „Ökonomismus" –, sondern eine Kampforganisation und Befehlsstruktur, also gar keine „Partei" im ursprünglichen Sinne von „Parteien", deren Hauptfunktion die Vermittlung gesellschaftlicher Bedürfnisse an die Regierung ist. Die *eine* „Partei" dient der Kanalisierung zentral formulierter Entscheidungen an die Gesellschaft. Ihre Leistungen liegen auf dem Gebiet der „Mobilisierung", der sozialen Kontrolle, also der Herrschaft. Mit diesen Methoden war allenfalls die erste industrielle Revolution zu forcieren, die stalinistische Art von „Wehrwirtschaft" (*O. Lange*). Ihre Tauglichkeit für die weitere Modernisierung der Wirtschaft und des Systems muß heute sehr fragwürdig erscheinen.

Leninsche Versprechungen zurückgenommen

Alles, was Breschnew vermocht hat, ist ein verbessertes „social engineering": die *Nutzung vor allem auch der Sozialwissenschaften als Herrschaftswissen.* So sollen in der UdSSR z. B. mittlerweile mehr Umfragen durchgeführt worden sein als selbst in den USA, der Heimat der Demoskopie. 1978 wurde zu diesem Zweck sogar eine besondere Anteilung beim ZK eingerichtet. Jedenfalls scheint die Führung mittlerweile ihres Grunddilemmas gewahr geworden zu sein: Mit der *Ausschaltung einer wirklichen Öffentlichkeit* hat sie sich zugleich ihren Bürokratien, deren Vorstellungen, Interessen und Verfahrensweisen ausgeliefert. Gegen Bürokratismus gibt es nur eine Medizin: Legalität und Öffentlichkeit. Das steht dahinter, wenn sogar Breschnew heute nach mehr „glasnost'", mehr *Transparenz* und *Öffentlichkeit* ruft, und es sogar den Bürgern ermöglicht werden soll, Amtspersonen, die ihre Kompetenzen mißbrauchen, vor Gericht zu zitieren. Einen radikalen Vorstoß hat Breschnew nur im *Bereich der Ideologie* versucht, als er auf dem November-Plenum 1978 die Arbeit des *gesamten* Propaganda-Apparats kritisierte – das war Neues. Diese Propaganda, so meinte der Parteichef, böte weder „Herz noch Verstand" etwas. Sie ist aber vor allem nicht konkurrenzfähig mit dem internationalen Nachrichtenwesen. Schon 1974 gab es in der Sowjetunion fast 60 Millionen Kurzwellenempfänger, und heute droht die Satellitentechnik mit einer Revolution in den Medien und damit dem faktischen Ende jeder kontrollierten Informations- und Zensurpolitik.
Die Ära Breschnew hat den herrschenden (russischen) „Eliten" bzw. Bürokratien eine noch nie gekannte Ruhe und Sicherheit beschert – wenn auch auf Kosten des nach-

drängenden Nachwuchses – und dem Volk einen zwar bescheidenen, aber bis vor kurzem doch langsam ansteigenden Lebensstandard. Es ist eine Art von autoritärem Wohlfahrtsstaat entstanden, wie er in der russischen politischen Kultur nicht ohne Legitimität ist. Und vor allem ist die Sowjetunion fast schon zur „gleichberechtigten" Weltmacht mit den USA aufgestiegen. Darüber würden die Herrschenden gern hinnehmen, daß das ursprüngliche Versprechen der Ideologie ein System, das sowohl humaner als auch effizienter als der „Kapitalismus" ist – lieber vergessen wird. Auf dem letzten Parteitag kündigte Breschnew ein neues Parteiprogramm an, dessen Hauptzweck sein dürfte, Chruschtschows Zeitplan zum Ein- und Überholen Amerikas endlich auf den „Abfallhaufen der Geschichte" zu befördern. Im Vergleich zu den fortgeschrittensten Industrienationen sind entscheidende Bereiche der zivilen Wirtschaft (relativ) so rückständig wie je.

Das muß aber für sich noch nicht politisch destabilisierend wirken. Eine von der Außenwelt immer noch weitgehend abgeschirmte Bevölkerung, die man die erheblichen, gestaffelten Privilegien des Establishments möglichst nicht sehen läßt, vergleicht ihr Leben von heute vor allem mit ihrer eigenen Lage von gestern. Doch in den achtziger Jahren treffen *eine ganze Reihe problematischer Entwicklungen* zusammen, die womöglich doch zur Krise führen könnten. Das gilt um so mehr, als offenbar ein beschleunigter Rüstungswettlauf mit einem jetzt ernstlich aufgebrachten Amerika bevorsteht. Laut CIA-Schätzung von 1976 entfallen bereits 11 bis 13% des sowjetischen Bruttosozialproduktes auf die Rüstung; das ist mehr als die doppelte Belastung für die Wirtschaft als in Amerika. Mit nur noch etwa zwei Prozent im Jahr wird das Wirtschaftswachstum in diesem Jahrzehnt ein historisches Tief erreichen.

Die Arbeiterschaft – neue Sorge des Regimes?

Angesichts der sicherheitspolitischen Situation und zahlreicher Anforderungen an die Leistungsfähigkeit der Wirtschaft sind *politische Konflikte über die wirklichen Prioritäten* bereits vorprogrammiert. Ohne erhebliche Investitionen auch in die zivile Technologie ist die in Anbetracht des neuen Arbeitskräfteproblems und der Ressourcenverknappungen (man rechnet mit einer sowjetischen Energiekrise bis 1985–90) nötige Intensivierung der Wirtschaftsmethoden schwerlich denkbar. Doch die dafür nötigen Investitionen sind unter Breschnew im Interesse der Aufrüstung bei momentaner Schonung des Verbrauchers sogar noch gekürzt worden. Allerdings hat sich der Parteichef persönlich für die *Landwirtschaft* stark gemacht. Ein Drittel aller staatlichen Investitionen sind inzwischen in diesen Bereich gesteckt worden. Obgleich damit die sowjetische Landwirtschaft zur höchst subventionierten der Welt geworden ist, vermag die einstige Kornkammer Rußland heute offenbar nicht einmal mehr das eigene Volk zu ernähren, wie drei schlechte Ernten hintereinander zeigen.

Klar ist jedenfalls, daß die alte stalinistische Strategie, Engpässe zu Lasten des Verbrauchers auszugleichen, nur noch um den Preis wachsender sozialer, ökonomischer und politischer Kosten durchführbar ist. Die *bedenkliche demographische Entwicklung,* die die Slaven in absehbarer Zeit zur Minderheit in ihrem Vielvölkerstaat zu machen droht, ist neben den allgemeinen Folgen der Urbanisierung nicht zuletzt auf den Umstand zurückzuführen, daß die Frauen weitestgehend in den Produktionsprozeß eingespannt sind, es an Wohnungen, Kindergärten, Dienstleistungen usw. mangelt. Ohne die entsprechenden materiellen Anreize und ein quantitativ und qualitativ ausreichendes Warenangebot ist die nötige *„Anhebung der Arbeitsmotivation und -disziplin* kaum zu erzielen.

Schließlich kann die Führung politisch nicht länger auf die schier grenzenlose Leidensfähigkeit und die politische Apathie des bäuerlichen Rußland von ehedem bauen. Die Mehrheit der Bevölkerung ist jugendlich, hat also den Stalinschen Terror nicht mehr erlebt, und sie ist viel informierter. Diese Menschen könnten rebellisch werden, sehen sie sich in ihren Lebenserwartungen allzu sehr durchkreuzt, nicht zu sprechen von der offenen Frage der andauernden Loyalität der Nationalitäten und Osteuropas. Auf dem November-Plenum 1978 soll Breschnew angesichts der Versorgungsprobleme rundheraus vor möglichen sozialen Unruhen gewarnt haben. In den letzten Jahren mehren sich *Nachrichten von Streiks und Protesten* gegen Versorgungsengpässe. 1978 wurden die ersten Versuche unternommen, unabhängige Gewerkschaften zu gründen. In den achtziger Jahren könnte die *Kontrolle der Arbeiterschaft* zur neuen Sorge des Regimes werden.

Mit ihrer offensiven Politik in der Dritten Welt und vor allem dem Afghanistan-Abenteuer von 1979 hat die Sowjetunion unbeabsichtigt den durch Vietnam verlorenen außenpolitischen Konsens in Amerika – einstweilen – wiederhergestellt. Sie hat die Amerikaner gelehrt, daß der Ost-West-Konflikt weiterhin zentral bleibt und daß militärische Macht zählt. Nun aber fürchtet sie die Geister, die sie wachgerufen hat. Marschall *Kulikow* warnt vor den „märchenhaften Mitteln" des Pentagon. Verteidigungsminister *Ustinow* erklärt, die USA wollten das sowjetische System auf die Probe stellen. Der „Imperialismus", so heißt es, wolle seine Positionen zurückgewinnen, den „heilsamen" Einfluß des sozialistischen Lagers auf die Weltpolitik eindämmen, ja er plane womöglich bereits den Präventivkrieg.

Kurz- und längerfristige Gefahren

Sowjetische Konservative rufen nach dem *Regime der belagerten Festung,* dem „einen Heerlager", im Grunde also nach jener Systemstrategie, der die Hauptmachtapparate einmal ihre raison d'être verdankten und die sie offenbar allein effektiv wahrzunehmen imstande sind. Sieht man von dem sich womöglich vergrößernden Risiko des gro-

ßen Konflikts einmal ab – das Sowjetregime hat noch nie seine Existenz bewußt aufs Spiel gesetzt –, so ist zu bedenken, daß eben mit diesen konservativen Methoden das System bereits beim Tode Stalins in eine Sackgasse zu geraten drohte. Zum Teil steht dahinter wohl der sowjetische „Wahlkampf", der politische Wettbewerb um maximale bürokratische Unterstützung.

Doch wie kann es weitergehen? Wird sich das Regime in einen wiederauflebenden russischen Nationalismus zurückziehen, wie Solschenizyn empfahl? Aber das Ziel der politischen „Gleichberechtigung" mit dem Westen – die das System bei seiner wirtschaftlichen Schwäche und nachlassenden ideologisch-politischen Ausstrahlung nur militärisch begründen kann – ist das Leitmotiv des russischen Staates schlechthin gewesen, und keine Führung wird sich leisten können, es einfach aufzugeben. Das könnte sogar zu einem Coup des Militärs führen. Also bleibt die „Flucht nach vorn", in militärische Abenteuer, wie sie Chruschtschow 1962 mit seinem kubanischen Raketen-Poker unternahm? Dieser Stil entspricht am wenigsten der Mentalität der Berufspolitiker des Breschnewschen Politbüros; aber neue Männer könnten anders denken, zumal wenn sie nicht mehr von dem entscheidenden Erlebnis des Zweiten Weltkriegs geprägt sein werden. Schließlich bleibt der Versuch wirklicher liberalisierender großer Reformen, der zugleich einer *neuen Entspannungspolitik* den Weg ebnen könnte. Doch hierfür fehlt es weitgehend an den *institutionellen Voraussetzungen:* Die Macht liegt bei den konservativen, mit der Sicherheit befaßten Apparaten von Partei, Militär, Polizei. Die Erfahrung in Osteuropa zeigt, daß solche Reformen auf quasirevolutionärem Wege von einer starken Führung im Bunde mit der Öffentlichkeit unternommen werden müßten – eine Öffentlichkeit, die es in der Sowjetunion, ohne autonome Artikulierung von Interessen, geschweige denn autonome Organisationen, allenfalls erst im Ansatz gibt. Wird überhaupt der Apparat solche Führer aufsteigen lassen? Und was würde dann aus dem Sowjetimperium?

Die *unmittelbare Hauptgefahr* scheint daher zu sein, daß neue, unerfahrenere Führer, die aber noch chauvinistischer sein könnten, den vermeintlich dekadenten Westen falsch einschätzen und Fehlentscheidungen treffen. Die Aufrechterhaltung des Dialogs – eben als eine Art wechselseitigen Schulungsprozesses – scheint insofern die einzige Rückversicherung gegen ein Fiasko zu sein. Denn so wenig sowjetische Führer, geschult im Denken des „kto – kogo" („wer besiegt wen?"), in westlicher Konzilianz eine Tugend sehen, so wenig darf der Westen vergessen, daß eine Führung zu politischen Abenteuern Zuflucht nehmen könnte, eben weil sie sich „an die Wand gedrängt" fühlt. *Längerfristig* scheint daher die Herausforderung an die westliche Politik tatsächlich darin zu bestehen (wie es der Planungsstab des Auswärtigen Amts formulierte), „to manage the decline of the Soviet Empire".

Astrid von Borcke

Literaturhinweis:

Eine ausgezeichnete Untersuchung über die Entwicklung des Sowjetsystems in seiner Beziehung zur Gesellschaft bietet *Hélène Carrère d'Encausse,* Le pouvoir confisqué. Gouvernants et gouvernés en U.R.S.S. Flammarion, Paris 1980.

Michael S. Voslensky, Nomenklatura. Die herrschende Klasse der Sowjetunion, Verlag Fritz Molden, Wien 1980, ist ein aufschlußreicher „Insider"-Bericht.

Zum praktisch-politischen Erklärungswert verschiedener westlicher Ansätze und „Modelle" zur Deutung der sowjetischen Politik vgl. *Astrid von Borcke/Gerhard Simon,* Neue Wege der Sowjetunion-Forschung, Nomos, Baden-Baden 1980.

Interview

Ist Gott gesellschaftlich Randphänomen?

Ein Gespräch mit Nikolaus Lobkowicz

Unsere Gesellschaften sind weltanschaulich plural und verstehen sich säkular. Es gibt nicht nur die verschiedenen Religionen und Weltanschauungen, sondern der Gottesglaube selbst ist in ihnen nichts Selbstverständliches. Gott ist vor allem öffentlich kein Mittelpunkt. Was das für das religiöse Klima und den Glauben des einzelnen bedeutet, war Gegenstand eines Gesprächs mit Nikolaus Lobkowicz. Lobkowicz – von 1972 bis 1982 Präsident der Universität München und bekannter Hegel- und Marxforscher – ist Professor für politische Philosophie am Geschwister-Scholl-Institut in München. Die Fragen stellte D. A. Seeber.

HK: Herr Professor Lobkowicz, von einem zeitgenössischen italienischen Religionsphänomenologen stammt das Wort, Gott führe in unseren sprachlichen und sonstigen Lebensäußerungen nur noch eine „semantische Randexistenz". Kann das etwas anderes heißen, als daß Gott in unserer Lebenswelt, jedenfalls in den unsere Gesellschaft bestimmenden Lebensprozessen so gut wie gar nicht vorkommt?

Lobkowicz: Ich weiß nicht recht, was das heißen soll, Gott komme in den gesellschaftlichen Lebensprozessen so

gut wie gar nicht vor. Wir sprechen zwar weniger von Gott als früher, insoweit haben Sie recht, aber das ist vermutlich sehr viel weniger dramatisch, als man gerne meint. Schlagen Sie einen Roman nach, überfliegen Sie ein Gedicht, lesen Sie ein philosophisches Werk der Gegenwart und ziehen Sie einen Vergleich mit entsprechenden Texten des 19. Jahrhunderts, der Unterschied dürfte nicht sehr erheblich sein ...

HK: Bei einem Vergleich auf hohem kulturellen Niveau und zwischen intellektuellen Eliten mag das zutreffen. Meine Frage zielte weniger auf die Roman- und Gelehrten-, sondern mehr auf die Alltagswelt ...

Lobkowicz: Für das Alltagsleben trifft zwar zu, daß im Durchschnitt viel weniger gebetet wird, daß Gebet sogar weitgehend seinen früheren gesellschaftlichen Stellenwert verloren hat und man sich bei Diskussionen – etwa in der Erziehung der Kinder oder bei Auseinandersetzungen über normative Grundsatzfragen – sehr viel weniger leicht auf Gott beruft als früher. Aber man hat auch früher nicht ständig von Gott gesprochen. Im übrigen endet auch heute noch der Beamteneid, zumindest in Bayern, mit der Wendung „so wahr mir Gott helfe" und spricht die Präambel des Grundgesetzes vom „Bewußtsein der Verantwortung vor Gott".

„Alles Religiöse ist in einer früher unbekannten Weise privat geworden"

HK: Sind das mehr als letzte hohle Reste in einer gesellschaftlichen Öffentlichkeit, für die Gott selbst als Tradition und Symbolik keine Bedeutung mehr hat?

Lobkowicz: Ich sehe das nicht so pessimistisch, wie Sie es formulieren. Wenn Sie aufs Land gehen, finden Sie – vor allem in Süddeutschland – noch überall an den Wegrändern Kreuze oder Marterln, auch neue. Es werden gelegentlich auch heute noch von Privatleuten Kapellen errichtet, gibt es Fronleichnamsprozessionen usw. Es gibt also durchaus religiöse, auf den Gottesglauben verweisende Traditionen und auch nach wie vor eine entsprechende Symbolik. Natürlich können Sie einwenden, die Wendungen im Beamteneid oder in der Präambel zum Grundgesetz seien bloße Floskeln. Aber waren sie das vor zwanzig, fünfzig oder hundert Jahren weniger? Einen Eid brach man nicht – aber weil es eben ein Eid war und nicht weil ausdrücklich von Gott die Rede war. Und Berufungen auf Gott in Präambeln werden auch nicht erst heute als hohl empfunden.

HK: D'accord. Aber die von Ihnen genannten Beispiele scheinen mir gerade die These von Gott als „Randphänomen" zu bestätigen. Viele, die heute aus Zufall einer Fronleichnamsprozession zusehen, erleben diese als etwas Exotisches oder als einen Brauch, der ihnen wenig oder nichts sagt. Aber davon abgesehen, läßt sich leugnen, daß heute sehr viel weniger Menschen an Gott glauben, jedenfalls im Sinne eines ausdrücklichen Bekenntnisses, und daß der Gottesglaube in unserer Gesellschaft weniger Gewicht hat als früher?

Lobkowicz: Ihrer ersten Frage werde ich, fürchte ich, zustimmen müssen. Aber auch hier ist der Wandel nicht so dramatisch, wie man meint. Erklärte Atheisten gibt es gar nicht so viele, eher schon Skeptiker, die auf die Frage nach Gottes Existenz zögernd und ausweichend antworten, oft weil sie mit der „offiziellen Gottesversion" nicht viel anfangen können ...

HK: ... oder auch, weil sie im Sinne meiner zweiten Frage in ihrer konkreten Lebenswelt – in Arbeit und Beruf, im eigenen Lebenskreis, in der kulturellen und politischen Öffentlichkeit – auf wenig stoßen, was sie zum Nachdenken über Gott veranlassen oder zwingen würde ...

Lobkowicz: Ich stimme Ihnen in dem Sinne zu, daß alles Religiöse in einer früher unbekannten Weise „privat" geworden ist. In einer pluralistischen Gesellschaft „bekennt" man sich zu Gott nur in Extremsituationen, scheut man sich seine persönliche Glaubensgestalt vorzuweisen, fühlt man sich sogar oft unwohl, wenn von Gott gesprochen wird. In diesem Sinne ist zweifellos richtig, daß Gott „in den Lebensprozessen" weniger oft vorkommt; aber das hat jedenfalls zunächst einmal nicht die beängstigenden Implikationen, die Sie offenbar im Geiste damit verbinden.

HK: Aber wer öffentlich Gott nicht begegnet, hat es auch persönlich schwerer, an Gott zu glauben. Und tatsächlich ist die Privatisierung der Religion – vielleicht phasenverschoben – von einem erkennbaren Rückgang an persönlicher Glaubenspraxis begleitet ...

Lobkowicz: Das ist sicher eine große Gefahr. Wenn der Gottesglaube ein anerkanntes und unbestrittenes Element des gesellschaftlichen Lebens (was immer das sein mag) ist, dann wachsen viele gleichsam in den Glauben hinein. Wenn dieses Element fehlt, ist die (mögliche) Begegnung mit Gott allein eine Bekehrung. Und Bekehrung ist, wie ein gescheiter Jesuit einmal sagte, nicht erblich. Gottesglaube als prägendes Element der Gesellschaft kann zwar auch zur Folge haben, daß man leicht meint, viele würden glauben, während in Wirklichkeit bloß viele vergleichsweise gedankenlos bei einer gesellschaftlichen Konvention mitmachen. Aber Bekehrung ist eben eben auch – zumindest in den meisten Fällen nicht – ein Blitz aus dem heiteren Himmel ...

„Wir sind wissenschaftlich um so kompetenter, je abstrakter die Ergebnisse sind"

HK: Gilt das Desinteresse an Gott trotz vieler ausgetauschter Höflichkeiten zwischen Theologie und Profanwissenschaften nicht in besonderer Weise für das wissenschaftliche Denken, jedenfalls soweit dieses Denken und auch der wissenschaftliche Betrieb gesellschaftsprägend sind?

Lobkowicz: Das sehe ich anders. Nach meiner Beobachtung ist der Gottesglaube bei Gebildeten heute verbreiteter als bei weniger Gebildeten, zumal in städtischer Umgebung; Universitätsprofessoren, die schlichtweg nicht an Gott glauben, sind z. B. sehr viel seltener, als man meint.

HK: Aber ändert das etwas an der Tatsache, daß sich beide „Lager" wenig zu sagen haben, weil die profane Wissenschaft für alles, was mit der denkerischen Annäherung an die Gottesfrage zu tun hat, sich wenig interessiert?

Lobkowicz: Ich vermag nicht einzusehen, warum der Wissenschaftler *als solcher* an der Gottesfrage interessiert sein soll. Physikalische, chemische, geologische Zusammenhänge sehen ja nicht anders aus, ob ich an Gott glaube oder nicht; auch ein Gedicht, eine historische Epoche oder Gestalt, eine soziologische Gesetzmäßigkeit, die ja alle Erkenntnisse von unserer Welt sind, werden als kompetent oder inkompetet, aber nicht danach beurteilt, ob man an Gott glaubt. Je näher ein Fach der Philosophie steht, um so weniger trifft dies freilich zu; aber auch in der Philosophie, z. B. auf breiten Gebieten der Ethik und erst recht in der formalen Logik, kann man sich über wichtige Fragen einigen, ohne auf Gott Rekurs zu nehmen ...

HK: Trennen Sie da nicht zu scharf? Alle Wissenschaften machen Aussagen über den Menschen und verändern sein Leben, zudem macht jede Wissenschaft Aussagen über ihren eigenen Bereich hinaus. Da macht es für die Gottesfrage schon etwas aus, ob das wissenschaftliche Klima gegenüber Fragen, die Menschen sich über Gott stellen, aufgeschlossen oder gleichgültig ist.

Lobkowicz: Das ist ein anderes Problem. Wenn Johannes Paul II. im Kölner Dom sagte, profanwissenschaftliche und religiöse bzw. theologische Fragen könnten miteinander gar nicht in Konflikt geraten, so könnte man meinen, ein solcher Gottesglaube, der mit der maßgeblichen Gestalt unseres modernen Wissens nicht in Konflikt zu geraten vermag, sei etwas arg Dünnes, Blasses. Aber dieser Meinung kann man nur sein, wenn man die Wissenschaft mißversteht: Sie ist keine Antwort auf existentielle Fragen.

HK: Aber die Wissenschaften sind Leitbildlieferanten, formen das Weltbild des einzelnen und bestimmen maßgebend das geistige Klima. Es ist wohl auch so, daß im Zweifelsfall der Wissenschaft immer noch bereitwilliger geglaubt wird, auch dort, wo sie außerhalb ihrer Kompetenz spricht, als „existentiell" argumentierenden Theologen oder dem christlichen Gott.

Lobkowicz: Wissenschaftsgläubigkeit läßt sich wissenschaftlich in keiner Weise rechtfertigen. Ich würde sogar so weit gehen zu sagen, daß es heute zu den wichtigsten Verantwortungen der Wissenschaftler gehört, vor einer Überschätzung ihrer Tätigkeit und ihrer Ergebnisse zu warnen. Wir sind – das ergibt sich aus dem Wesen der Wissenschaft – wissenschaftlich um so kompetenter, je abstrakter unsere Ergebnisse sind, je mehr sie vom Lebenszusammenhang abstrahieren. Und sogar diese Kompetenz ist sehr viel schmaler, als der Laie meint. Wenn man fragt, was in der Wissenschaft wirklich völlig unbestritten richtig ist, wird der kompetente Wissenschaftler weniges und auch dieses nur sehr zögernd vortragen.

HK: Aber je abstrakter die Wissenschaft, um so abstrakter das Weltbild und der Wirklichkeitsbezug, den wissenschaftliches Denken vermittelt. Ist nicht auch unser Gottesbezug ganz entschieden von dieser Art Wirklichkeitsbezug beeinflußt, und verliert er nicht gerade dadurch an Lebensnähe, wird diffus und ist ständig in Gefahr, sich in sich selbst aufzulösen?

Lobkowicz: So sicher wie Sie bin ich mir da nicht. Gewiß, wir haben uns daran gewöhnt, daß alles Mögliche von Menschen bewerkstelligt werden kann, was früher als „prometheisch" galt, als eine Usurpation von Möglichkeiten, die Gott oder doch übernatürlichen Wesen zustehen: zu fliegen, sich im Weltall zu bewegen, Immenses zu errichten und über Nacht zu zerstören, scheinbar Unheilbares zu heilen, Unlösbares zu lösen ...

HK: Ist die Machbarkeit das eigentliche Problem oder nicht viel mehr die Unanschaulichkeit Gottes? Denn daß die Welt für den Menschen nicht einfach machbar, ihr Sinn nicht einfach konstruierbar ist, dürfte jedem einsichtig sein, aber was fehlt, ist zunächst die Unmittelbarkeit zur Schöpfung und deswegen auch das Betroffensein vom Schöpfer.

Lobkowicz: Das meinte ich ja. Früher, wenn man die vier Wände seines Hauses oder auch seiner Hütte verließ, sah man über sich den Himmel (der ja nicht nur in der Antike als Inbegriff des Göttlichen galt), war man den Wettern ausgesetzt, hing man in der Ernährung von den Gezeiten ab usf. Heute sieht man, wenn man in der Nacht zum Himmel blickt, Straßenlaternen; merkt der Städter kaum, welches Wetter herrscht, haben wir fast vergessen, daß unsere Nahrung der Natur entspringt. Wenn es heute schwieriger geworden ist, um eine gute Ernte oder das für sie erforderliche Wetter, für Gesundung, für die Abwendung eines Schicksalsschlages zu beten, dann u. a. deshalb, weil unser Kontakt mit der Naturwirklichkeit so künstlich geschützt ist und weil wir so viele physikalische, chemische, biologische Gesetzmäßigkeiten kennen und jede Gebetserhörung durchaus auch natürlich zu erklären ist. Aber man fragt sich dann auch wieder, wie wesentlich das alles ist ...

„Geniale Wissenschaftler waren nicht selten fromme Christen"

HK: Jedenfalls wesentlich insoweit, als von allem, was existentiell mit Gott zu tun hat, die Aufmerksamkeit abgezogen wird auf das, was, ob das nun geistig-kulturelle oder materielle Werte sind, im positiven oder negativen Sinn unmittelbar erlebbar ist.

Lobkowicz: Ich meine eher: Was uns verlorengegangen ist, ist im Grunde bloß die Bereitschaft, übernatürlich zu denken ...

HK: Ist die von mir genannte Verschiebung von Aufmerksamkeit nicht gerade eine der ganz wesentlichen Ursachen für das Nachlassen der Bereitschaft, übernatürlich zu denken?

Lobkowicz: Wollen Sie damit sagen, daß ein abstrakterer Wirklichkeitsbezug weniger zur Gottesnähe führt als ein naiv-konkreter?

HK: Psychologisch, ja.

Lobkowicz: In einer Weise trifft das sicher zu. Aber Wissenschaft und Technik sind auch wieder nicht weniger real als die naive Schau oder das Handwerk. Nur haben wir Christen vielleicht keine adäquate Weise gefunden, über das „Jenseits" von Wissenschaft und Technik ebenso lebensnah zu sprechen, wie man früher vom „Jenseits" der Natur, meta-physisch, gesprochen hat. Wissenschaft und Technik sind eben historisch vom Geiste einer zunächst antikirchlichen und dann überhaupt antireligiösen „Aufklärung" getragen worden, aber das hat nichts mit deren Wesen zu tun – das gilt es heute zu sagen und zu zeigen.

HK: Also gerät die Zivilisation als solche nicht nur insoweit zu einer quasi atheistischen Veranstaltung, als die Hypothese Gott wissenschaftlich nicht gebraucht wird, sondern weil sich ein Lebensgefühl entwickelt, für das Gott existentiell, im Alltagsgeschehen, weil man auch ohne ihn zu erreichen meint, was man erreichen will oder kann, kein Bezugspunkt ist?

Lobkowicz: Große Techniker, geniale Wissenschaftler, mächtige Menschen waren nicht selten sehr fromme Christen ...

HK: Personalisieren Sie das nicht zu stark? Die persönliche Frömmigkeit von Wissenschaftlern möchte ich nicht in Frage stellen. Historisch ist es wohl auch so, auch wenn ich für die Gegenwart, speziell im Blick auf jüngere Wissenschaftler, Zweifel hätte. Aber bewirken ihre Theorien und Ergebnisse, speziell soweit sie über die technische Umgestaltung der menschlichen Lebenswelt kulturprägend sind, auf die Masse der Menschen bezogen, unabhängig von der persönlichen Glaubenseinstellung des Wissenschaftlers, nicht eher das Gegenteil?

Lobkowicz: Das meine ich ja, wenn ich sage, wir haben es verlernt, übernatürlich zu denken. Wir sind Rationalisten geworden – nach oben. Um so mehr bricht das Irrationale in geradezu unheimlicher Weise von unten auf: nicht nur spielen Astrologie und andere Pseudo- und Geheimwissenschaften eine immer größere Rolle, wir werden auch von völlig unerwarteten fanatischen Gewalttätigkeiten menschlichen Verhaltens überrascht. Früher hätte man gesagt, daß, wo Gott zurückgedrängt wird, der Teufel besondere Chancen erhält. Anstatt sich mit dummen Theologien der Revolution zu befassen, sollten Theologen sich diesen Fragen zuwenden ...

HK: Das Thema Theologie würde ich lieber von einer anderen Seite angehen, die direkt mit unserer Ausgangsfrage zu tun hat. Ist der Eindruck falsch, daß die Theologen sich zwar nicht von der Gottesfrage einfach zurückziehen, aber, bedrängt durch moderne Wissenschaftstheorien, sich entweder mehr um abstraktes Niveau als um konkrete Aussagen bemühen oder, zwar konkret sprechen, aber dabei vor allem „binnenchristlich", sehr jesuanisch, einseitig christo-logisch, aber wenig theo-logisch argumentieren?

Lobkowicz: Ein christlicher Theologe kann gar nicht genug jesuanisch und christo-logisch sein. Aber er darf nicht aus den Augen verlieren, daß Jesus Christus Gottes Sohn ist und daß Gott die Welt erschaffen hat und regiert. Etwas persönlicher formuliert: es muß klar bleiben, daß Jesus Christus jemand ist, und zwar als die Gestalt, die unter uns Menschen gelebt hat, zu dem wir beten dürfen – und zwar beten dürfen als zum Herrn des Universums ...

„Theologen haben sich von Profanwissenschaften anstecken lassen, die sie oft gar nicht recht beherrschen"

HK: Dem wird niemand, der im christlichen Sinne gläubig ist, widersprechen wollen. Aber es dürfte schwer sein, sich zu Gott als Vater Jesu Christi und zum Gottmenschen Jesus Christus zu bekennen, ohne ein Vorverständnis von Gott, das die „potentia oboedientialis" im Bewußtsein und Verhalten aktiviert. Deswegen ist für mich die Gottesfrage für Theologie und Verkündigung wie für den einzelnen gerade unter den heutigen Zeitumständen ganz zentral. Und deshalb meine ich, daß es in diesem Sinne erst einmal gilt, die Theologie vom Kopf wieder auf die Füße zu stellen, auch auf die Füße einer „natürlichen" Theologie ...

Lobkowicz: Ich bin insofern Ihrer Meinung, als ich die Erneuerung einer „christlichen Philosophie" für sehr nötig halte. Die Auflösung einer theo-logisch orientierten Philosophie ist ein Übel. Ohne sie arbeitet die Theologie gedankenlos mit Begriffen antikirchlicher, z.T. sogar atheistischer Philosophen – wie soll eine Theologie mit der Philosophie Hegels oder gar von Marx verantwortlich arbeiten können? Oder sie reduziert sich auf einen „theologischen Positivismus", der übersieht, daß das Neue Testament vor einem als selbstverständlich angesehenen religiösen Hintergrund geschrieben ist, von dem man nicht so tun kann, als ob er nicht Bestandteil oder Umfeld der Offenbarung wäre ...

HK: Ist die Weltbildabhängigkeit der Theologie von Theorien und Hypothesen der profanen Wissenschaften insgesamt zu groß geworden?

Lobkowicz: Für mich steht außer Zweifel, daß sich viele Theologen von Profanwissenschaftlern haben anstecken lassen, zudem oft von Disziplinen, die sie gar nicht recht beherrschen. Ich sehe dafür zwei Hauptursachen: die auch von Ihnen monierte Auflösung einer theo-logischen Philosophie und das, wie ich fürchte, nicht seltene Über-

sehen des Umstandes, daß Theologie, und mag sie noch so wissenschaftlich sein, ein „betendes Geschäft" ist. Es hatte schon etwas dafür, wenn an der Universität Fribourg, an der ich studierte, jeder unserer Professoren vor jeder Vorlesung zu einem Gebet niederkniete. Und es hätte viel für sich, wenn jeder Theologe, wenn er eine Vorlesung beginnt, auch nur ganz kurz im stillen Gott bitten würde, er möge verhindern, daß er etwas sagt, was den Glauben einer Zuhörerschaft schädigt. Dann würden Theologen seltener einen so hanebüchenen Quatsch von sich geben, wie es leider immer wieder der Fall ist ...

HK: Sie überfordern Theologen. Quatsch wird gelegentlich von allen Kathedern „verkündet". Sie haben selbst vorhin vor Wissenschaftsgläubigkeit gewarnt ...

Lobkowicz: ... Ein Gebet, man möge mit Gottes Hilfe in seinem Sinne sprechen, würde auch in anderen Disziplinen nicht schaden, wenn der Gelehrte gläubiger Christ ist. Die Theologie jedenfalls ist nicht nur eine wissenschaftliche Arbeit gewöhnlicher Art; sie hat die Offenbarung Gottes zu deuten, und deshalb hat sie sich ständig zu fragen, ob sie den Glauben vertieft oder den Gläubigen verunsichert.

„Wir haben ein grundsätzliches Problem, das uns von den Zeiten der alten Kirche unterscheidet"

HK: Dem würde ich dagegenhalten: ohne Verunsicherung gibt es keine Bekehrung und insofern auch keinen wirklichen Glauben, da auch der Gläubige der ständigen Bekehrung bedarf.

Lobkowicz: Entschuldigen Sie, das ist ein Wortspiel. Christus hat seine Zeitgenossen sicher verunsichert, indem er ihnen sagte, was sie, wenn sie nicht verbohrt gewesen wären, hätten sehen müssen. Aber das war nicht die Verunsicherung des alten Weibleins, das nach Hause kommt und sagt, der Pfarrer habe erzählt, es gebe in Wirklichkeit gar keinen Gott ...

HK: Wir haben die Hauptfrage etwas aus dem Auge verloren, inwieweit unsere Zivilisation als Lebenszusammenhang, der dem einzelnen den Glauben erschwert oder erleichtert, „atheistisch" ist bzw. einen praktischen, einen De-facto-Atheismus begünstigt. Heil und Unheil auf die Theologen allein zurückzuführen, geht wohl nicht ...

Lobkowicz: Nein, ich bin nur dafür, daß die Theologie nicht – womöglich auf Kosten des Glaubens – zu hoch eingeschätzt wird. Wir haben ein grundsätzliches Problem, das uns von früheren Zeiten, auch denen der Alten Kirche, unterscheidet. Das Urchristentum konnte wie selbstverständlich den religiösen Fundus der Antike aufbauen. Kein Kirchenvater hat zu einem Publikum gesprochen, das sagte, es gibt Gott nicht. Insofern befinden wir uns mit dem Gottesglauben auf einer Durststrecke.

HK: Durststrecken können durchgestanden werden, aber wie? Eine angeblich oder wirklich frömmere Theologie wird dafür ebensowenig reichen wie die Wiederbelebung absterbender Tradition. Und vornehmlich auf die „unverbesserlich religiöse Natur des Menschen" zu bauen hieße wohl auch Gott herausfordern ...

Lobkowicz: Ich würde von einer „unverbesserlichen religiösen Natur des Menschen" überhaupt nicht sprechen, sondern genauer theologisch von der Gnade, an Gott zu glauben. Von daher halte ich es auch für Unsinn zu sagen, Gott komme in unserer Lebenswelt seltener vor. Es wird nur schwieriger, diese Gnade gleichsam wahrzunehmen; denken Sie nur an den religiösen Aufbruch in Ländern wie in der Sowjetunion, in denen Jahrzehnte hindurch eine atheistische Erziehung gewirkt hat. Freilich: ein aggressiver Atheismus gebiert vielleicht eher einen Gottesglauben als eine Welt, in der es als intolerant gilt, jedenfalls als unintelligent, überhaupt feste Überzeugungen zu haben ...

HK: Müssen „um Gottes willen" Gläubige selbstbewußter werden, um den Menschen die sie umgebende Schöpfungs- und Geschichtswirklichkeit wieder ungenierter als Werk Gottes begreiflich zu machen ...?

Lobkowicz: ... Wir müssen, glaube ich, vor allem wieder mehr begreifen, was für die Kirchenväter selbstverständlich war: daß wir etwas total Unselbstverständliches glauben. Die Art, wie Origenes sich mit dem Hellenisten Celsus auseinandersetzte, illustriert das recht gut. Celsus war ein unendlich differenzierter, gebildeter Römer griechischen Ursprungs, der das, was Origenes ihm darlegte, für einen Unsinn hielt. Die Torheit des Glaubens gehört zum Christentum. Das war nie eine Frage der Beweisführung, freilich war es in der Antike eine rationale Argumentation über etwas, was vertraut war.

„Zurückgewinnen, was wir am meisten verloren haben: das Bekenntnis zu einem persönlichen Gott"

HK: Der Mut zur Torheit des Glaubens schließt ja rationale Zugänge zur Gottesfrage nicht aus ...

Lobkowicz: Nein, aber wir müssen zurückgewinnen, was wir am meisten verloren haben: Das Bekenntnis zu einem persönlichen Gott: daß wir wieder sprechen über Gott, der die Welt geschaffen hat, zu dem ich beten kann, der hilft, der auch Außerordentliches bewirkt, den wir auch um die Genesung eines Schwerkranken bitten können – und sei es, daß wir dann unsere Naturerkenntnis neu, zurückhaltender deuten müssen. D. h. auch Ausschau halten nach dem Körnchen göttlichen Willens, der im Weltlichen steckt. Wir sollten aber auch davon abkommen, in einem übertriebenen Purismus alles Übernatürliche zwischen Welt und Gott auszuschalten ...

HK: Plädieren Sie damit nicht eher für Gestalten einer vorsäkularen Glaubenswelt, die in einer nicht mehr religiös geprägten Gesellschaft über die jeweilige religiöse „in-group" hinaus kaum zu einem gesellschaftlich vermit-

telten bzw. vermittelbaren und damit Gesellschaft und Kultur prägenden Gottesbezug führen? Wie können wir existentiell und gesellschaftlich zu „neuen", plausiblen und glaubwürdigen Zugängen zur Gottesfrage, zum Gottesglauben kommen?

Lobkowicz: Ich weiß nicht recht, was Sie unter einem gesellschaftlich vermittelten Gottesbezug verstehen ...

HK: Einen Gottesglauben, der nicht privatistisch von einzelnen oder in Gruppen gelebt wird, sondern Glaubenstradition neu schafft, wenn vermutlich auch nicht heute, sondern in Generationen ...

Lobkowicz: Traditionen werden sehr selten bewußt als solche gestiftet. Wir können *nachträglich* feststellen, daß etwa das Staunen über die Regelmäßigkeit der Bewegungen der Sterne und der Gestirne in der Antike oder die Entdeckung der Gesetzmäßigkeit zumal der biologischen Welt im 17. Jahrhundert, oder auch die Armutsbewegungen des hl. Dominikus und des hl. Franziskus besondere Inspirationen der Gotteserkenntnis und der Frömmigkeit hervorgebracht haben. Doch ist es immer sehr schwer, *im voraus* zu sagen, was sich als solches erweisen wird.

HK: Aber Traditionen können befördert werden. Und nur Traditionen öffnen neue Zugänge „für die vielen" ...

Lobkowicz: Man soll nicht abstrakt in der Kategorie „Zugänge", sondern konkret in der Kategorie ausstrahlungskräftiger Menschen – von Heiligen – denken. Wenn Sie genauer hinblicken, waren es immer Einzelne, die etwas begründet, eröffnet, gestiftet haben. Sie haben dabei immer „die Zeichen der Zeit" erkannt, wenn auch oft mehr instinktiv als bewußt; und sie haben sich häufig als Varianten von Strömungen vorgestellt, die mit Recht als fragwürdig oder gar häretisch abgelehnt wurden. Franziskus von Assisi z. B. wurde am Anfang für einen Waldenser angesehen. Sie haben aber auf ihre Weise aus dieser Strömung jeweils etwas völlig Neues, Echtes gemacht. Aber ohne Heilige geht es nicht – wobei Heilige zwar Menschen sind, die Gott sich herausgreift, packt und in besonderer Weise begnadet, aber Heilige meist nur dort entstehen,wo noch ein Bewußtsein davon herrscht, daß es ein integrales Element des Christseins ist, sich um Heiligkeit, also Befolgung des Willens Gottes, zu bemühen. Ich sage dies nicht zuletzt deshalb, weil auch christliche Intellektuelle heute nicht selten in Versuchung sind – ich schließe mich da in gar keiner Weise aus –, gescheit und einsichtsvoll zu reden, sich aber zugleich wie Wildsäue in den Waldungen Gottes aufzuführen. Den Menschen Gott zugänglich zu machen geht eben nicht ohne das Zeugnis des eigenen Lebens; Worte genügen da nie.

Dokumentation

Voraussetzungen für eine „Verständigung" zwischen Staat und Gesellschaft

Ein Thesenpapier des Gesellschaftlichen Rates beim Primas von Polen

Der von Erzbischof Glemp geschaffene „Gesellschaftliche Rat beim Primas", ein Laiengremium unter dem Vorsitz des früheren Sejm-Abgeordneten Stanisław Stomma, hat Anfang April ein Thesenpapier vorgelegt. In ihm werden Wege aufgezeigt, wie aus dem gegenwärtigen politischen Zustand Polens herauszukommen sei, und entsprechende Forderungen an die Militärregierung gestellt. Ein wichtiger Punkt, aber bei weitem nicht der einzige, ist dabei die Frage nach der Zukunft der Gewerkschaft „Solidarität", deren Weiterbestehen gefordert, deren Aktivität aber im Sinne von Laborem exercens (Nr. 20) zugleich in Grenzen gewiesen wird. In einem Begleitschreiben an die Bischöfe empfiehlt der Primas ein gründliches Studium des Textes, der, wie der Primas feststellte, von „anderen Vorschlägen der Erneuerung" abweiche und nicht nur ein von der Lehre der katholischen Kirche inspiriertes Dokument sei, sondern die Meinung breiter, mit der Kirche verbundener Kreise wiedergebe. Das Dokument hat nach Unruhen in den ersten Maitagen an Aktualität nichts verloren. Es zeigt die Grundpositionen auf, an denen die Kirche in den Kontakten mit der Militärregierung festhalten will. Allerdings sind nach den Maiunruhen selbst Teilverständigungen im Sinne der Kirche noch unsicherer geworden, als sie schon vorher waren. Die hier verwendete Übersetzung ist ein leicht gekürzter Abdruck aus Nr. 115 des „Informationsdienstes des Katholischen Arbeitskreises für zeitgeschichtliche Fragen", Bonn-Bad Godesberg. Die Zwischenüberschriften und Hervorhebungen sind von der Redaktion.

Die Entscheidungen vom 13. Dezember 1981 haben in Polen eine neue historische Situation geschaffen. In der Periode nach dem August 1980 war in der polnischen Gesellschaft eine gewaltige Hoffnung aufgekommen: die Hoffnung, daß unser Staat – im Rahmen der bestehenden politischen Ordnung sowie der bindenden internationalen

Verträge – zu einem Land wird, in dem die Gesellschaft ihren Subjektcharakter wiedergewinnt, realen Anteil am öffentlichen Leben, realen Einfluß auf das Funktionieren des Staates und die Möglichkeit erhalten wird, die Handlungen der Staatsmacht zu kontrollieren sowie den nach August 1980 erweiterten Bereich bürgerlicher Freiheiten zu nutzen. Die Einführung des Kriegsrechtes sowie die Suspendierung grundlegender Bürgerrechte wurde von einem bedeutenden Teil der Gesellschaft als Scheitern dieser Hoffnung empfunden und bewirkte Verbitterung und einen Zustand der Depression. Wie stets unter ähnlichen historischen Umständen, erwartet die Gesellschaft von der Kirche geistige Hilfe, moralische Stärkung und die Rettung der kulturellen Traditionen unserer Nation.

Die auf der 183. Plenarkonferenz versammelten polnischen Bischöfe verwiesen im Kommuniqué vom 26. Februar 1982 in Sorge um das Schicksal der Nation auf die Notwendigkeit, eine gesellschaftliche Verständigung anzustreben. Dieses Kommuniqué wurde im Lande mit größter Bewegung aufgenommen. Die Menschen in Polen sehen in ihm für sich selbst eine Orientierung und den Hinweis auf einen Ausweg.
Der vom Episkopat ins Spiel gebrachte Gedanke einer neuen, inneren gesellschaftlichen Verständigung, nach dem Muster des im August 1980 geschlossenen Gesellschaftsvertrages, verlangt Entwicklung und Konkretisierung. Der Gesellschaftliche Rat beim Primas legt in dieser Frage seine Vorschläge dar.

Einen Ausweg aus der politischen Sackgasse suchen

1. Wenn diese gesellschaftliche Übereinkunft, die *Verständigung zwischen Staatsmacht und Gesellschaft,* einen Ausweg aus der gegenwärtigen politischen Sackgasse darstellen soll, dann müßte sie eine breite Annahme durch die Gesellschaft erfahren. Diese Annahme wird nur dann zu erreichen sein, wenn die Gesellschaft *Überzeugungen und Garantien* erhält, daß ihre Hoffnungen nicht endgültig zunichte gemacht sind. Dieser Gesellschaftsvertrag könnte geschlossen werden zwischen der Staatsmacht und entsprechenden unabhängigen Vertretungen organisierter gesellschaftlicher Gruppen. An diesen Vereinbarungen sollten die *Vertreter realer gesellschaftlicher und meinungsbildender Kräfte* teilhaben, also Vertreter der Gewerkschaften, darin insbesondere der zahlenmäßig stärksten Unabhängigen Selbstverwaltenden Gewerkschaft „Solidarność", der Einzelbauerngewerkschaft und der Gewerkschaft des Handwerks, Vertreter von Wissenschaft und Kultur, der Verbände der Kulturschaffenden und der Jugend. Unter unseren besonderen Bedingungen wäre auch die Anwesenheit der Kirche bei diesen Vereinbarungen erforderlich.

Gegenstand einer nationalen Verständigung oder detaillierter Vereinbarungen, die diese Verständigung ausmachen werden, müssen *die Bedingungen, die Methode und der Termin für die Reaktivierung der suspendierten Gewerkschaften und anderen Organisationen* sein; die Bedingungen, die Methode und der Termin für die Aufhebung der Restriktionen des Kriegszustandes und für die Wiederherstellung der Bürgerrechte, manche wichtige Gesetzgebungsvorschläge sowie ein allgemeines Programm für die Reform und Erneuerung des gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Lebens.
Die politische und rechtliche Bedeutung sowie die Form solcher Vereinbarungen wären von besonderer Art, sie wären *atypische und außergewöhnliche Akte,* und je nach Bedarf könnten sie einen breiteren oder engeren Bereich umfassen. Sie müßten nicht alles regeln. Aber man muß auch sehr stark betonen, daß die Situation im Lande ja außergewöhnlich und tragisch ist. Sie erfordert außergewöhnliche Mittel. Die große und sich vertiefende Spaltung zwischen der Staatsmacht und der Gesellschaft, die Ausweitung von Erscheinungen der Feindseligkeit und geradezu des Hasses erfordern in der Situation einer schweren Krise *die Form einer gesellschaftlichen Übereinkunft, die die Menschen überzeugt und den Prozeß einer Erneuerung garantiert,* die Hoffnung wecken könnte.
Andererseits sollte die Verständigung *die Position der Staatsmacht festigen* und ihr einen wirksamen Kampf gegen die Krise ermöglichen, wobei zu bedenken ist, daß der Kriegszustand ja gerade durch die Schwächen und die Bedrohung der Strukturen des Staates und des Systems bewirkt wurde, obwohl er nicht die einzige Methode war, sie zu retten, und obwohl er viel Böses brachte.
Eine gesellschaftliche Verständigung müßte, damit sie wirksam sei, zwei Bedingungen erfüllen:
a) Sie muß geschlossen werden von der Staatsmacht mit Menschen von gesellschaftlicher Autorität, die in diesem Falle auch die Bedeutung eines Symbols besitzen sowie ernst zu nehmende gesellschaftliche Gruppen repräsentieren.
b) In ihrem Gefolge müssen Fakten geschaffen und Garantien dafür dargelegt werden, daß der Weg des Übereinkommens und der nationalen Verständigung ein dauerhafter Faktor bei der Normalisierung des Lebens im Lande sein wird.
Eine wichtige Voraussetzung für die Wirksamkeit der Übereinkunft muß eine Erklärung sein, daß alle 1980 geschlossenen gesellschaftlichen Abkommen eingehalten werden; sonst wäre die Verhandlung über eine neue Verständigung völlig unglaubwürdig. Die Achtung vor diesen Vereinbarungen unterstrich in seiner ersten Ansprache am 13. Dezember 1981 der Vorsitzende des Militärrates der Nationalen Errettung (WRON), ebenso der Sejm der Volksrepublik Polen in seinem Beschluß vom 25. Januar 1982.

2. *Grundlage der Verständigung* muß es sein, daß die Staatsmacht den Subjektcharakter der Gesellschaft anerkennt, daß sie die Tatsache der *Existenz einer unabhängigen öffentlichen Meinung* respektiert. Daß die Staatsmacht versteht und anerkennt, daß man ohne Dialog und Ver-

einbarung mit der Gesellschaft über die wesentlichen Fragen nicht aus der Krise herauskommen kann.
Andererseits stellt es eine unumgängliche Voraussetzung der inneren Stabilisierung dar, daß die Gesellschaft *die Erfordernisse des Systems und die objektive Situation des Landes* sowie deren Determiniertheit durch die bestehenden internationalen Verträge begreift. Das Kommuniqué von der 183. Sitzung der Bischofskonferenz spricht von der Notwendigkeit, in der Beurteilung der Konsequenzen der geopolitischen Lage unseres Landes realistisch zu sein. Das sind Worte von großem Gewicht. Die wirklichen Probleme der Nation müssen im Rahmen historischer Zusammenhänge gelöst werden. Keine Staatsmacht in Polen hätte ungehemmte Freiheit bei der Lösung des Problems; auch die gegenwärtige Regierung hat sie nicht. Das muß der Gesellschaft Besonnenheit und Augenmaß diktieren.

Die Staatsmacht muß den Subjektcharakter der Gesellschaft anerkennen

3. Im Kommuniqué von der 183. Sitzung der Polnischen Bischofskonferenz wurden dringende Postulate der Gesellschaft detailliert erwähnt, die mit Sicherheit wesentliche Voraussetzungen des inneren Friedens darstellen. Unabdingbar ist eine *schnell fortschreitende Freilassung der Internierten* sowie eine Zusicherung freier Rückkehr für Personen, die sich aus Furcht vor politischen Repressionen verstecken.
Die Gesellschaft erwartet eine *Amnestie* für Personen, welche für Taten verurteilt wurden, die nicht im Strafgesetzbuch zu finden sind, die aber als Widerstandsleistung nach Einführung des Kriegszustandes behandelt wurden.
Natürlich widersprechen dem Postulat einer gesellschaftlichen Übereinkunft und dem Erfordernis der Gerechtigkeit die persönlichen Repressionen und *der Verlust des Arbeitsplatzes aus Gründen der Überzeugung* oder wegen der Zugehörigkeit zur „Solidarność". Solche Repressionen, wo immer sie angewandt werden, müssen aufhören und verboten werden; Menschen, die aus diesem Grund entlassen wurden, müssen wieder an den Arbeitsplatz zurückkehren. Auf entschiedenen Widerspruch müssen alle Druckversuche stoßen, die zu einem dauernden Verlassen des Landes bewegen sollen, insbesondere wenn sie gegenüber internierten Personen angewandt werden, was zur Alternative werden kann: Emigration oder Verlust der Freiheit.
Wesentliche Schritte in Richtung auf Normalisierung des staatlichen Lebens muß *die Wiederherstellung der freien Tätigkeit der kulturell-schöpferischen und wissenschaftlichen Vereinigungen* sein. Wiederherstellen muß man auch die Handlungsfreiheit für alle Klubs der Katholischen Intelligenz, die am 13. Dezember 1981 bestanden, und man muß das Wiedererscheinen aller Organe der katholischen Presse gestatten, die zu diesem Termin existierten. Eine Lösung, wie sie gegenüber dem polnischen Journalistenverband angewandt wurde, widerspricht den Forderungen einer gesellschaftlichen Aussöhnung und vertieft die Verbitterung.

4. Grundlegendes Ziel einer gesellschaftlichen Verständigung müßte die *Beseitigung der bestehenden Barrieren* zwischen Staatsmacht und Gesellschaft sein. Wenn die gesellschaftliche Übereinkunft realisiert wird, so wird sich die Frage gesellschaftlicher Strukturen ergeben, welche einen vermehrten Anteil der Bürger an der Entscheidung öffentlicher Angelegenheiten und den Kontakt zwischen Staatsmacht und Gesellschaft ermöglichen würden.
Im Rahmen einer vermehrten Teilhabe des gesellschaftlichen Faktors am staatlichen Leben könnte *die Schaffung beratender Organe* bei der Regierung oder beim Sejm nützlich sein, unter der Bedingung, daß solche Kommissionen sich aus Menschen zusammensetzen, die von unabhängigen gesellschaftlichen Organisationen delegiert werden und ein garantiertes Recht besitzen, frei ihre Anschauungen in den Massenmedien darzustellen.
Notwendig ist eine Neuorientierung der Gesellschaft sowie eine Darlegung der Perspektiven, das Aufzeigen eines neuen Typs bürgerlicher Aktivität und einer demokratischen Richtung der Veränderungen. Ein solches Modell kann nur die *Selbstverwaltung* im umfassenden und tiefen Verständnis dieses Begriffes sein.
Zum Ausgangspunkt könnten Wahlen zu den Nationalräten auf der untersten Ebene werden. Dies müßten Wahlen sein, die im vollen Sinne Selbstverwaltungscharakter haben und nicht politisch determiniert werden. Deshalb wäre es unrichtig, diese Wahlen mit den Wahlen zum Sejm oder zu den Woiwodschaftsräten zu verbinden, wo das politische Element nicht zu eliminieren ist.
Der Bevölkerung muß die Möglichkeit gegeben werden, eine *freie Wahl ihrer lokalen Behörden* zu treffen. Deshalb müßte die Freiheit, Kandidaten aufzustellen, gesichert sein. Dagegen müßte es ein Prinzip der gesellschaftlichen Verständigung sein, daß das politische Spiel bei diesen Wahlen ausgeschaltet wird.
Diese Selbstverwaltungswahlen müßten verbunden sein mit der Aufhebung des Kriegszustandes. Aber schon jetzt muß man über die Angelegenheit Entscheidungen treffen und Vorbereitungen aufnehmen.

Gegen eine oppositionell gestimmte Jugend helfen keine Methoden der Repression

5. Eine gefährliche Erscheinung, die das Leben der Nation vergiftet, ist die Ausbreitung des Hasses. Es gibt keine Rechtfertigung für den Haß und kann sie nicht geben, nicht einmal dort, wo begreifliche Traumata und Zorn entstanden sind. Dem müssen sich alle Christen, insbesondere die Geistlichen, entgegenstellen.
Der gesellschaftliche Widerstand angesichts des Kriegszustandes kann die Form von Gewaltakten annehmen, die in einen Teufelskreis des Terrors und der Repression münden können. Diese Akte sind entschieden zu verurtei-

len. Versuche, ihnen entgegenzuwirken, werden von Erfolg gekrönt sein, wenn sich gleichzeitig *ein Prozeß der inneren Entspannung und der nationalen Verständigung* entwickelt. Grundlegende Voraussetzung eines erfolgreichen Kampfes gegen den Haß und die beiderseitigen Traumata ist ein grundlegender Wandel in der Orientierung der offiziellen Propaganda in den Massenmedien, die, indem sie prinzipiell alle Erscheinungen und Errungenschaften der breiten Erneuerungsbewegung der vergangenen Monate bekämpft, die Gesellschaft beleidigt und sie gegen die Staatsmacht aufbringt.

6. Die moralischen Probleme, die sich aus der gegenwärtigen Situation ergeben, werden besonders tief *von der Jugend* durchlebt. Das Scheitern der Hoffnung und die Tatsache, daß kein Ausweg aus der Krise in Sicht ist, führen zur Rebellion.

Die Jugend ist zu einer bedeutenden Mehrheit oppositionell gestimmt, verbittert und getrieben vom Fieber der Tat. Methoden der Repression helfen dagegen nichts. Deshalb hat die Polnische Bischofskonferenz zu Recht das Problem autonomer Jugendverbände gestellt. Eine ungewöhnlich dringende Angelegenheit ist *die Bildung unabhängiger Organisationen der studentischen Jugend,* insbesondere von Selbsthilfeorganisationen. Das Fehlen eigener Organisationen ist eine der wesentlichen Ursachen für den Gärungsprozeß unter der Jugend.

Reaktivierung der Gewerkschaften in einer authentischen Form

7. Eines der wichtigsten Gebiete, die positiver Lösungen harren, ist *die Gewerkschaftsbewegung.* Im allgemeinen Empfinden der Gesellschaft wird es keine Voraussetzungen für die Verwirklichung einer gesellschaftlichen Verständigung und für einen wirksamen Kampf gegen die Krise ohne die Reaktivierung der bestehenden Gewerkschaften geben, insbesondere der sich einer breiten Unterstützung bei der Bevölkerung erfreuenden Unabhängigen Selbstverwaltenden Gewerkschaft „Solidarność". Es scheint, daß die Behörden jedoch im gegenwärtigen Augenblick gegenüber der „Solidarność" keine klare Handlungskonzeption besitzen, und das Komitee des Ministerrates für Gewerkschaftsfragen hat in diesem Bereich keine konstruktiven Vorschläge vorgelegt. Der veröffentlichte Text des Komitees macht den Eindruck, daß man sich dem gesellschaftlichen Dialog über eine nationale Verständigung entzieht. Es ist ein dringendes Bedürfnis, daß diese Frage angepackt wird.

In der Überzeugung breiter gesellschaftlicher Kreise gibt es keinen anderen Weg zu einer Verständigung als die Einhaltung der 1980 geschlossenen Gesellschaftsverträge. Erster Schlüsselpunkt der Gesellschaftsverträge war die Schaffung unabhängiger Gewerkschaften, die im Rahmen der Verfassung der Volksrepublik Polen wirken. Auf dieser Grundlage entstand, entsprechend der Konvention 87 der Internationalen Arbeitsorganisation, die „Solidarność" und wurde registriert. Bereits in der Zeit des Kriegszustandes versicherten Vertreter der Behörden mehrfach den Vertretern des Episkopats, daß es zweckmäßig und notwendig sei, daß „Solidarność" nach den Prinzipien der Statuten wirke.

8. Die Reaktivierung der Gewerkschaften in einer authentischen, dem Willen der Gewerkschafter entsprechenden Form kann unter den Bedingungen, die die Einführung des Kriegszustandes geschaffen hat, nur realistisch sein bei kritischer Beurteilung der Lage, die vor dem 13. Dezember 1981 bestand.
Es steht außer Zweifel, daß ohne den Arbeiterprotest sowie ohne die Abkommen in Danzig, Stettin und Jastrzębie und auch ohne die spätere Entstehung der Unabhängigen Selbstverwaltenden Gewerkschaft „Solidarność" sowie anderer ähnlicher gesellschaftlicher und beruflicher Organisationen die Errungenschaften der Erneuerungsbewegung nicht möglich gewesen wären.
Ein Resultat dessen war der Beginn der Wirtschaftsreform und die Entwicklung der Mitarbeiterselbstverwaltung, die Inangriffnahme umfassender legislativer Tätigkeiten (u. a. das Gesetz über die Zensur) und die Demokratisierung zahlreicher gesellschaftlicher Organisationen. Auf dem Gebiete der Verteidigung der Rechte der Werktätigen und der Sozialpolitik wurden große Fortschritte gemacht. Trotz aller Schwierigkeiten herrschte im Lande ein neues *Klima der Hoffnung* auf ein besseres Morgen. *„Solidarność"* war nicht der einzige Faktor in diesen Umgestaltungen, aber ganz sicher war sie der wichtigste.

Wenn man die enorme Zahl unwahrer oder übertriebener und ungerechter Vorwürfe zurückweist, die der „Solidarność" gemacht werden, muß man zugleich anerkennen, daß auch auf ihr im Zusammenhang mit dem breiten Einfluß, den sie auf das gesellschaftliche Leben ausübte, ein Teil der Verantwortung für die schwere Krise ruht, die unser Land getroffen hat.
„Solidarność" unternahm Anstrengungen, ihre Tätigkeit selbst zu begrenzen, zahlreiche lokale Konflikte zu vermeiden, die Kontrolle über die Gewerkschaftsbulletins zu gewährleisten, welche nicht selten politische Propaganda aufgriffen, sowie die Gewerkschaft deutlich von der Aktivität oppositioneller Gruppen zu trennen. Sie bemühte sich auch, den gewaltigen Forderungsdruck der Gewerkschaftsmassen zu bremsen, insbesondere im Bereich der existentiellen Forderungen (Löhne und Versorgung), und die Gewerkschaftler zu beruhigen. Dies waren jedoch Handlungen, die eindeutig unzureichend waren. Obwohl die Situation sehr schwierig war, wuchsen das Mißtrauen gegenüber der Staatsmacht und die Verärgerung über die immer schwierige Wirtschaftslage, und zahlreiche Konflikte wurden provoziert. Die vom Massencharakter geprägte junge Bewegung war sehr schwierig zu lenken. „Solidarność" hätte jedoch in bedeutend entschlossener und konsequenterer Weise die Idee der Verständigung über ein begrenztes gesellschaftlich-gewerkschaftliches Programm verteidigen müssen.

In der Situation einer zerfallenden Wirtschaft, in der (die Grundlagen des Systems bedrohenden) Krise einer geschwächten Staatsmacht sowie angesichts der *Erwartungen der Bündnispartner,* die über den Zustand unseres Landes immer mehr beunruhigt waren, boten nur wechselseitiges Verständnis und die Zusammenarbeit zwischen Gesellschaft und Staatsmacht die Chancen für das Überdauern und für die Sicherung der Errungenschaften der Erneuerung.
Dieses Verständnis und dieser gute Wille, ja auch die Vorstellungskraft und der Mut fehlten auf beiden Seiten. Die elementaren und spontanen Reaktionen von Mitgliedern der Gewerkschaft auf Konflikte und krasse Erscheinungen der Ungerechtigkeit, die oft aus vielen alten, seit Jahren angehäuften Ungerechtigkeiten resultierten, erschwerten es, wie Kardinal Wyszyński sagte, „die edelsten Begeisterungen der ‚Solidarität' mit dem Wohl der Republik zu verknüpfen". In der Gewerkschaftstätigkeit war und ist *die Methode „kleiner Schritte"* notwendig, das heißt die Methode einer stufenweisen Erreichung der beabsichtigten Ziele im Geiste der Besonnenheit, der Geduld und des Mutes.

Es wird nicht leicht sein, ohne gegenseitige Vorwürfe und Beschuldigungen über diese Angelegenheiten zu sprechen. Es wird jedoch notwendig sein, sich zu maximaler Zurückhaltung aufzuraffen, gleichzeitig muß „Solidarność" die Anstrengung machen, ihre Tätigkeit und ihre Erfahrungen kritisch zu sichten. Man muß davon ausgehen, daß ein bedeutender Teil des Gewerkschaftsaktivs bereit ist, dies zu tun.

Das Prinzip des Pluralismus akzeptieren

9. Die Gewerkschaften müssen ihre Unabhängigkeit nicht nur von der Verwaltung und vom staatlichen Arbeitgeber bewahren, wie es das Komitee des Ministerrats für Gewerkschaftsfragen formuliert, sondern auch von politischen Organisationen. Johannes Paul II. schreibt folgendes darüber:
„Andererseits ist es nicht Aufgabe der Gewerkschaften, ‚Politik zu machen' im heute üblichen Sinne dieses Ausdrucks. Die Gewerkschaften haben *nicht* den Charakter *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 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" (Laborem exercens Nr. 20).
Eine so verstandene *Apolitizität der Gewerkschaften* kann und muß man mit der Achtung der Verfassung sowie des ersten Punktes der Danziger Vereinbarungen in Einklang bringen. Dies wird eine deutliche Begrenzung der Tätigkeit von „Solidarność" einerseits und die Sicherung der Autonomie der Gewerkschaft gegenüber den politischen Behörden andererseits erforderlich machen.

10. Die vom Komitee des Ministerrats für Gewerkschaftsfragen veröffentlichten Vorschläge zur Frage der Gewerkschaftsbewegung setzen die Diskussion über den organisatorischen Umbau der Gewerkschaftsbewegung entsprechend dem „Willen der Arbeiterklasse und aller Werktätigen" voraus. Im Zusammenhang damit ist es unbedingt notwendig:
- das *Prinzip des Pluralismus* zu akzeptieren, das in der Zeit der vergangenen über zehn Monate klar genug dadurch zum Ausdruck gebracht wurde, daß die Werktätigen in Polen unterschiedliche Gewerkschaftsorganisationen beriefen – kein anderes Prinzip wird von der Arbeitswelt akzeptiert werden;
- allen Interessierten die *Beteiligung an der Diskussion* zu ermöglichen. Wir stehen auf dem Standpunkt, daß alle Gewerkschaftsorganisationen und alle Werktätigen ihre Meinungen zur Frage der Reaktivierung ihres Gewerkschaftsverbandes ausdrücken müssen.

Wir weisen hierbei darauf hin, daß der Entwurf des Gewerkschaftsgesetzes von der Gesellschaft im vergangenen Jahr bereits allseitig diskutiert und von der Kommission des Staatsrates akzeptiert worden ist, an deren Arbeiten Vertreter der Gewerkschaften sowie der Vorsitzende des Sejm teilnahmen. Deshalb kann man feststellen, daß die in diesem Entwurf akzeptierten Grundsätze einer bindenden Verständigung unterlagen.

Alles tun, „was von uns abhängt"

Wenn wir diese Anschauungen und Wünsche aussprechen, so sind wir uns bewußt, daß sie nicht leicht zu verwirklichen sind. Wir sehen voraus, daß sie auf Widerstand derjenigen Zentren im regierenden Lager stoßen können, die nur auf Gewalt setzen und einen Kompromiß mit der Gesellschaft ablehnen,wie sie auch Widerstände in gesellschaftlichen Kreisen wecken können, die – durch die Anwendung von Gewalt tief verletzt – keinerlei Vereinbarungen im Rahmen des Kriegszustandes akzeptieren sollen.
Trotzdem melden wir uns, getrieben vom Gefühl der Verantwortung für das gemeinsame Schicksal der Polen, zu Wort. Wir werden dieses Schicksal nicht bessern, indem wir über die Gewalt klagen und sie verwünschen. Man kann auf keine Veränderung der Lage zählen, solange wir nicht alles getan haben, was von uns abhängt. Wir müssen gegen den Fatalismus ankämpfen. Einen Ausweg gibt es nur durch Mobilisierung der Kräfte und durch gemeinsame Anstrengung – unter der Bedingung, daß von dieser zweckmäßig und vernünftig Gebrauch gemacht wird. Deshalb müssen Forderungen sowohl an die Behörden wie auch durch jedes Mitglied der Gesellschaft an sich selbst gestellt werden. Forderungen, die nicht abstrakt sind, sondern unter unseren Bedingungen, auf unserem Boden, erfüllt werden können.

Wo steht der anglikanisch-katholische Dialog?

Eine Stellungnahme der Glaubenskongregation

In seiner Ausgabe vom 6. Mai veröffentlichte der „Osservatore Romano" die im Brief Kardinal Ratzingers an Bischof Clark vom 30. März (vgl. HK, Mai 1982, 214f.) angekündigten und bereits Anfang April den Vorsitzenden der einzelnen Bischofskonferenzen zugeleiteten „Bemerkungen zum Schlußwort der Internationalen anglikanisch-katholischen Kommission (ARCIC)". Wir bringen hier den Wortlaut des von starken Vorbehalten gegenüber dem Schlußbericht geprägten Dokuments, das nicht allein für den weiteren Fortgang des anglikanisch-katholischen Gesprächs von erheblicher Bedeutung sein dürfte, in eigener Übersetzung. Zu seiner inhaltlichen Würdigung vgl. ds. Heft, S. 297.

Die beiden Vorsitzenden der Internationalen Anglikanisch-Katholischen Kommission (ARCIC) sandten Seiner Heiligkeit Johannes Paul II. den Abschlußbericht der zwölfjährigen Kommissionsarbeit über die Fragen: Lehre von der Eucharistie, Amt und Ordination und Autorität in der Kirche zu. Gemäß dem Wunsch des Heiligen Vaters nahm die Glaubenskongregation eine lehrmäßige Untersuchung des Berichts vor, deren Ergebnisse in den folgenden Bemerkungen dargestellt werden.

A) Allgemeine Bewertung

1) Positive Aspekte

Die Kongregation muß zuallererst den positiven Aspekten der Arbeit Anerkennung zollen, die von der ARCIC in den zwölf Jahren eines in mehrfacher Hinsicht beispielhaften ökumenischen Dialogs geleistet wurde. In bewußter Absetzung von einer sterilen, polemischen Mentalität bemühten sich die Partner um einen geduldigen und genauen Dialog, um lehrmäßige Schwierigkeiten, die ehrlich eingestanden wurden, zu überwinden. Der Dialog zielte auf die Wiederherstellung voller Gemeinschaft zwischen den beiden Gemeinschaften und stellt gleichzeitig ein bemerkenswertes Bemühen um Versöhnung dar. Besonders zu erwähnen ist:

i) die Qualität der lehrmäßigen Annäherung, die bei dem ernsthaften Bemühen um eine konvergierende Interpretation der von beiden Seiten als grundlegend angesehenen Werte erreicht wurde;

ii) die Tatsache, daß ARCIC auf eine gewisse Anzahl von Bemerkungen eingegangen ist, die die Glaubenskongregation schon früher zu den Erklärungen von Windsor, Canterbury und Venedig gemacht hat und daß sie sich mit zwei Reihen von Erläuterungen über die Lehre von der Eucharistie und Amt und Ordination (1979) sowie über Autorität in der Kirche (1981) um eine zufriedenstellende Antwort bemüht hat.

2) Negative Aspekte

Dennoch sieht sich die Kongregation verpflichtet, auf einige negative Aspekte bezüglich der von ARCIC angewandten Methode hinzuweisen:

i) Den ersten Punkt könnte man als weniger wichtig betrachten, obgleich er für die Leser des Dokuments nicht ohne Bedeutung ist: ARCIC hat auf eine Revision der ursprünglichen Erklärungen verzichtet; die Berichtigungen blieben den beiden Reihen von Erläuterungen vorbehalten. Daraus ergibt sich ein Mangel an Übereinstimmung und Homogenität, der zu unterschiedlichen Deutungen und zu einer ungerechtfertigten Verwendung der Texte der Kommission führen könnte.

Die folgenden Aspekte sind gewichtiger, weil sie sich zwar auf die Methode beziehen, dennoch aber nicht ohne lehrmäßige Bedeutung sind.

ii) Die Zweideutigkeit des Ausdrucks „substantial agreement". Das englische Adjektiv könnte gleichbedeutend mit „wirklich" oder „genuin" verstanden werden. Wird es aber übersetzt, vor allem in romanische Sprachen (mit „substantiel" oder „sostanziale") und berücksichtigt man die begrifflichen Bedeutungen dieses Wortes in der katholischen Theologie, könnte man daraus eine grundlegende Übereinstimmung in wirklich wesentlichen Punkten ablesen (und es wird unten gezeigt, daß die Glaubenskongregation in dieser Hinsicht berechtigte Bedenken hat).

Eine weitere Quelle der Zweideutigkeit ergibt sich aus der folgenden Tatsache: Der Vergleich dreier Texte (Erläuterungen, Salisbury (1979, Nr. 2 und 9; Autorität in der Kirche I (Venedig 1976, Nr. 26) zeigt, daß die Übereinstimmung, die man als „substantial" bezeichnet, zwar von ARCIC für sehr weitgehend angesehen wird, aber noch nicht vollständig ist. Daraus wird nicht hinreichend klar, ob für die Mitglieder von ARCIC die verbleibenden Unterschiede oder die Themen, die im Dokument nicht behandelt werden, sich nur auf zweitrangige Punkte beziehen (z. B. die Struktur liturgischer Riten, theologische Meinungen, kirchliche Disziplin, Spiritualität) oder ob es sich um Punkte handelt, die in Wahrheit den Glauben betreffen. Jedenfalls sieht sich die Kongregation zu der Bemerkung veranlaßt, daß sich in manchen Fällen die zweite Annahme als richtig erweist (z. B. eucharistische Anbetung, Mariendogmen, päpstlicher Primat) und daß man sich hier nicht auf die „Hierarchie der Wahrheiten" berufen kann, von der Nr. 11 des Dekrets („Unitatis redintegratio") spricht (vgl. die Erklärung „Mysterium ecclesiae", Nr. 4, Par. 3).

iii) Die Möglichkeit einer zweifachen Interpretation der Texte. Bestimmte Formulierungen im Bericht sind nicht hinreichend deutlich und können zu einer doppelten Deutung Anlaß geben, bei der beide Seiten die Bestätigung ihrer eigenen Position unverändert wiederfinden.

Die Möglichkeit, Formulierungen, die offensichtlich beide Seiten zufriedenstellen, auf zwei entgegengesetzte und letztlich miteinander unvereinbare Arten deuten zu können, läßt den wirklichen Konsens zwischen den beiden Gemeinschaften, sowohl der Hirten wie der Gläubigen fraglich scheinen. Wenn eine Formulierung, die die Zustimmung der Experten erhalten hat, unterschiedlich interpretiert werden kann, wie kann sie dann als Grundlage für die Versöhnung im Leben und in der Praxis der Kirche dienen?
Mehr noch: Wo die Mitglieder von ARCIC vom „Konsens, den wir erreicht haben" (Lehre von der Eucharistie, Windsor [1971] Nr. 1) sprechen, wird nicht immer genügend klar, ob damit der von den beiden im Dialog befindlichen Gemeinschaften wirklich bekannte Glaube gemeint ist, oder nur eine Überzeugung, zu der die Mitglieder der Kommission gelangt sind und zu der sie ihre jeweiligen Glaubensbrüder hinführen möchten. In diesem Zusammenhang wäre es zur Bewertung der genauen Bedeutung einiger Punkte, in denen Übereinstimmung erreicht wurde, vorteilhaft gewesen, wenn ARCIC ihre Position dort mit den Dokumenten konfrontiert hätte, die in besonderer Weise zur Herausbildung der anglikanischen Identität beigetragen haben (The Thirty-nine Articles of Religion, Book of Common Prayer, Ordinal), wo die Aussagen des Schlußberichts mit diesen Dokumenten unvereinbar scheinen. Das Fehlen einer Stellungnahme zu diesen Texten kann zu Unklarheiten bezüglich der genauen Bedeutung der erreichten Übereinstimmungen Anlaß geben. Schließlich muß die Kongregation anmerken, daß vom katholischen Standpunkt aus der ARCIC-Schlußbericht eine Reihe von Schwierigkeiten im Bereich von lehrmäßigen Formulierungen aufweist, von denen einige sogar die Substanz des Glaubens betreffen. Diese Schwierigkeiten – ihre Beschreibung und die Gründe dafür – werden nun entsprechend der Reihenfolge der neuen Texte im Schlußbericht angeführt (Lehre von der Eucharistie – Amt und Ordination [Salisbury 1979]); Autorität in der Kirche II; Autorität in der Kirche: eine Erläuterung [Windsor 1981]).

B) Durch die Glaubenskongregation festgestellte Lehrunterschiede

I. Eucharistie (vgl. Erläuterungen, Salisbury, 1979)

1) Eucharistie als Opfer

In Nr. 5 der Erläuterungen legte ARCIC den Grund für ihre Verwendung des Begriffs „anamnesis" dar und erkannte unter Bezug auf die Tradition der Kirche und ihre Liturgie die Legitimität einer näheren Deutung von „anamnesis" als Opfer an. Da es sich dabei aber um einen Gegenstand früherer Auseinandersetzungen handelt, kann man sich nicht mit einer Erklärung zufriedengeben, die eine Deutung zuläßt, die einen wesentlichen Aspekt des Geheimnisses nicht enthält.

Der Text stellt wie schon die Nr. 5 der Windsor-Erklärung fest, „die Kirche tritt in die Bewegung des Selbstopfers (Christi) ein" und das eucharistische Gedächtnis, das in der „wirksamen Vergegenwärtigung eines vergangenen Ereignisses" bestehe, sei die „wirksame Verkündigung von Gottes machtvollen Taten durch die Kirche". Dennoch bleibt die Frage offen, was mit den Worten „die Kirche tritt in die Bewegung des Selbstopfers (Christi) ein" und „wirksame Vergegenwärtigung eines vergangenen Ereignisses" gemeint ist. Um den Katholiken zu ermöglichen, ihren Glauben an diesem Punkt vollständig ausgedrückt zu sehen, wäre die Klarstellung hilfreich gewesen, daß die reale Präsenz des Opfers Christi, wie sie durch die sakramentalen Worte des Herrn spricht, bewirkt wird, eine Teilnahme der Kirche als des Leibes Christi am opfernden Handeln ihres Herrn einschließt; in dem Sinn, daß sie in ihm und mit ihm sein Opfer auf sakramentale Weise darbringt. Darüber hinaus beruht der Sühnecharakter, der vom katholischen Dogma der Eucharistie zugesprochen wird und den ARCIC nicht erwähnt, gerade auf dieser sakramentalen Darbringung (vgl. Konzil von Trient, DS 1743, 1753; *Johannes Paul II.*, Schreiben „Dominicae coenae", Nr. 8, Par. 4).

2) Realpräsenz

Man kann mit Befriedigung feststellen, daß einige Formulierungen unmißverständlich die Realpräsenz des Leibes und Blutes Christi im Sakrament bekräftigen; z. B.: „Der Gläubige antwortet auf die Frage ‚Was ist das?' vor dem Eucharistischen Hochgebet ‚Es ist Brot'. Nach dem Eucharistischen Hochgebet antwortet er auf dieselbe Frage: ‚Es ist wahrhaft der Leib Christi, das Brot des Lebens'" (Salisbury Erläuterungen, Nr. 6; vgl. auch Windsor-Erklärung, Nr. 6 und 10).
Gewisse andere Formulierungen, vor allem solche, die die Verwirklichungsweise dieser Präsenz darzulegen versuchen, scheinen dagegen nicht in angemessener Weise das zum Ausdruck zu bringen, was die Kirche unter „Transsubstantiation" versteht („Die wunderbare und einzigartige Wandlung der ganzen Substanz des Brotes in seinen Leib und der ganzen Substanz des Weins in sein Blut, wobei nur die Gestalten von Brot und Wein erhalten bleiben" (Konzil von Trient, DS 1952; vgl. *Paul VI.* Enzyklika „Mysterium fidei", A. A. S. LVII [1965], S. 766).
Es ist richtig, daß die Windsor-Erklärung in einer Anmerkung feststellt, daß es sich um einen „geheimnisvollen und grundlegenden Wandel" handelt, der durch „einen Wandel der inneren Realität der Elemente" bewirkt wird. Die gleiche Erklärung spricht aber an anderer Stelle (Nr. 3) von einer „sakramentalen Gegenwart durch Brot und Wein" und in Nr. 6b der Erläuterungen heißt es, „Sein Leib und Blut werden durch das Handeln des Heiligen Geistes gegeben, der Brot und Wein dazu bereitet, daß sie das Mahl der neuen Schöpfung werden". Es findet sich auch der Ausdruck „die Verbindung der sakramentalen Gegenwart Christi mit den konsekrierten Elementen"

(Nr. 7) und „Die Verbindung der Gegenwart Christi mit dem konsekrierten Brot und Wein" (Nr. 9). Diese Formulierungen können so gelesen werden, daß nach dem Eucharistischen Hochgebet Brot und Wein in ihrer ontologischen Substanz erhalten bleiben, obwohl sie zur sakramentalen Vermittlung von Leib und Blut Christi werden. (Anmerkung 1: In diesem Zusammenhang kann man auch auf die Anglikanisch-Lutherische Erklärung von 1972 verweisen, wo es heißt: „Beide Kirchen bekräftigen die Realpräsenz Christi in diesem Sakrament, aber keine von ihnen versucht genauer zu definieren, wie dies geschieht. In der eucharistischen Handlung, die Konsekration und Empfang einschließt, werden Brot und Wein, die Brot und Wein bleiben, zu Mitteln, durch die Christus wahrhaft gegenwärtig ist und sich den Kommunikanten schenkt" [Report of the Anglican-Lutheran International Conversations 1970–1972, authorized by the Lambeth Conference and the Lutheran World Federation, in: Lutheran World, vol. XIX, S. 393].) Im Licht dieser Beobachtungen muß notwendigerweise festgestellt werden, daß die substantielle Übereinstimmung, die ARCIC so sorgfältig aufzuweisen bemühte, noch weiterer Klärung bedürfte.

3) Aufbewahrung und Anbetung der Eucharistie

In Nr. 9 der Erläuterungen wird die Möglichkeit einer Divergenz nicht nur in der Praxis der Anbetung Christi im aufbewahrten Sakrament, sondern auch in den darauf bezogenen „theologischen Urteilen" eingeräumt. Die dem Heiligsten Sakrament erwiesene Anbetung ist nun aber Gegenstand einer dogmatischen Definition der Katholischen Kirche (vgl. Konzil von Trient, DS 1643, 1656). Hier könnte man die Frage aufwerfen, welche Bedeutung gegenwärtig in der Anglikanischen Gemeinschaft der Formulierung in der sogenannten „Schwarzen Rubrik" des Book of Common Prayer zukommt: ... „Die sakramentalen Zeichen Brot und Wein behalten ihre natürliche Substanz und sollen deshalb nicht angebetet werden."

II. Amt und Ordination (vgl. Erläuterungen, Salisbury, 1979)

1) Priesteramt

In Nr. 2 unterschieden die Erläuterungen zwischen dem allgemeinen Priestertum des Gottesvolkes und dem Priestertum des ordinierten Amtes und stellen das, was nur der Priester im eucharistischen Handeln tun kann, folgendermaßen heraus: „Nur der ordinierte Amtsträger steht der Eucharistie vor, bei der er im Namen Christi und im Auftrag der Kirche den Bericht über die Einsetzung des Letzten Abendmahles spricht und den Heiligen Geist auf die Gaben herabruft." Diese Formulierung läßt sich aber nur dann so deuten, daß es sich um einen Priester im Sinn der katholischen Lehre handelt, wenn vorausgesetzt wird, daß die Kirche durch ihn auf sakramentale Weise das Opfer Christi darbringt. Nun ist aber schon weiter oben darauf hingewiesen worden, daß das Dokument nicht ausdrücklich von einem sakramentalen Opfer spricht. Da das Priestertum des ordinierten Amtsträgers vom sakramentalen Charakter der Eucharistie abhängt, würde die fehlende Klarheit beim zweiten Punkt jede wirkliche Übereinstimmung beim ersteren unsicher machen (vgl. Konzil von Trient, DS 1740–1741, 1742, 1764, 1771; *Johannes Paul II.* Schreiben „Dominicae coenae", Nr. 8. Par. 4 und Nr. 9, Par. 2).

2) Sakramentalität und Ordination

ARCIC bekräftigt die Sakramentalität des Ordinationsritus (Nr. 13) und stellt weiterhin fest, daß „die zu Ordinierenden ihr Amt von Christus durch diejenigen empfangen, die dazu bestimmt sind, es zu übertragen". Dennoch fehlt eine hinreichend deutliche Aussage darüber, daß es – ungeachtet der möglichen Schwierigkeiten eines historischen Beweises – ein Glaubenssatz der Kirche ist, daß Christus das Weihesakrament eingesetzt hat. Tatsächlich erlaubt Anmerkung 4 der Canterbury-Erklärung, die sich auf die „Thirty-nine Articles of Religion" (Art. 25) bezieht, den Schluß, daß die Anglikaner diese Einsetzung nur für die beiden „Sakramente des Evangeliums", also für Taufe und Eucharistie anerkennen.
Es soll erwähnt werden, daß die Frage der Einsetzung der Sakramente und unseres Zugangs zum Wissen darüber eng mit der Frage nach der Auslegung der Heiligen Schrift verbunden ist. Die Tatsache der Einsetzung kann nicht ausschließlich innerhalb der durch die historische Methode erreichbaren Gewißheit angegangen werden; vielmehr muß die authentische Interpretation der Schrift berücksichtigt werden, die der Kirche zusteht.

3) Ordination der Frau

ARCIC hat darauf hingewiesen, daß sich bezüglich der Ordination von Frauen seit der Canterbury-Erklärung von 1973 Entwicklungen vollzogen haben (vgl. Erläuterungen Nr. 15). Die neuen kanonischen Regelungen, die in dieser Sache in einigen Teilen der Anglikanischen Gemeinschaft eingeführt wurden und von denen sie als von einer „langsamen, aber stetigen Entwicklung zu einem Konsens" sprechen konnte (vgl. Brief von *Dr. Coggan* an *Paul VI.*, 9. Juli 1975), stehen in formellem Gegensatz zu den „gemeinsamen Traditionen" der beiden Gemeinschaften. Darüber hinaus hat das damit geschaffene Hindernis lehrmäßige Bedeutung, da die Frage, wer ordiniert werden kann oder nicht, mit dem Wesen des Weihesakraments zusammenhängt. (Anmerkung 2: In der Erklärung „Inter insigniores" vom 15. Oktober 1976 wird man die Gründe finden, aus denen die Kirche sich nicht dazu ermächtigt sieht, Frauen zum Priesteramt zuzulassen. Es handelt sich nicht um eine Frage von soziokulturellen Gründen, sondern um die „ununterbrochene Tradition der gesamten Kirche in Ost und West", die als „dem Plan Gottes für seine Kirche gemäß betrachtet" werden muß [vgl. Nr. 1 und 4].)

III. Autorität in der Kirche (Erklärung II und Erläuterung, Windsor, 1981)

1) Interpretation der petrinischen Texte des Neuen Testaments

Es ist notwendig, die Bedeutung der Tatsache hervorzuheben, daß Anglikaner anerkennen, daß „ein Primat des Bischofs von Rom dem Neuen Testament nicht widerspricht und Teil des Planes Gottes für die Einheit und Katholizität seiner Kirche ist" (Autorität II, Nr. 7).
Wie bei der Frage nach der Einsetzung der Sakramente muß jedoch auch hier darauf hingewiesen werden, daß die Kirche als wirksame Norm für die Deutung der Schrift nicht nur das annehmen kann, was sich aus der historischen Kritik ergibt, soweit diese die Homogenität von Entwicklungen anzweifelt, die durch die Tradition vorgegeben sind.

Von diesem Standpunkt aus bringt das, was ARCIC über die Rolle des Petrus schreibt („eine besondere Stellung unter den Aposteln", Nr. 3, „eine Stellung von besonderer Wichtigkeit" Nr. 5) die Glaubenswahrheit, wie sie von der Katholischen Kirche auf der Grundlage der hauptsächlichen petrinischen Texte des Neuen Testaments (Jn 1,42; 21,15; Mt 16,16 – vgl. DS 3053) verstanden wurde, nicht vollständig zum Ausdruck und genügt nicht den Anforderungen der dogmatischen Definition des Ersten Vatikanums: „Der Apostel Petrus ... erhielt unmittelbar und direkt von unserem Herrn Jesus Christus einen wirklichen und eigentlichen Jurisdiktionsprimat" („Pastor aeternus", Kap. 1, DS 3055).

2) Primat und Jurisdiktion des Bischofs von Rom

Bei der Kommentierung des Ausdrucks „ius divinum", wie ihn das Erste Vatikanum in bezug auf den Primat des Papstes, des Nachfolgers Petri gebraucht, stellt ARCIC fest, daß „er zumindest bedeutet, daß dieser Primat Gottes Absicht für seine Kirche zum Ausdruck bringt" und daß er „nicht unbedingt in dem Sinn verstanden zu werden braucht, daß der universale Primat von Jesus während seines irdischen Lebens direkt als eine bleibende Institution gestiftet worden sei" (Autorität II, Nr. 11). Damit wird ARCIC nicht der Bedeutung des Wortes „Einsetzung" im Sinn der Formulierung des Ersten Vatikanums „durch die Einsetzung durch unseren Herrn selber" gerecht (Konstitution „Pastor aeternus", Kap. 2, DS 3058), weil diese beinhaltet, daß Christus selber den universalen Primat gestiftet hat.
In dieser Perspektive muß auch darauf hingewiesen werden, daß ARCIC das Zweite Vatikanum nicht exakt interpretiert, wo der Bericht in Nr. 12 feststellt, daß das „Zweite Vatikanische Konzil die Möglichkeit offen läßt, daß eine nicht in Gemeinschaft mit dem römischen Stuhl befindliche Kirche vom Gesichtspunkt der römisch-katholischen Kirche keinen Mangel aufweist, außer daß sie nicht zu der sichtbaren Manifestation voller christlicher Gemeinschaft hinzugehört, die in der römisch-katholischen Kirche bewahrt worden ist". Nach der katholischen Tradition ist sichtbare Einheit nicht etwas Äußerliches, das zu den Teilkirchen, die schon in sich selber über das vollständige Wesen der Kirche verfügen und es verwirklichen, hinzukommt; vielmehr gehört diese Einheit zur innersten Struktur des Glaubens und durchdringt alle seine Elemente. Deshalb ist das Amt, das diese Einheit gemäß dem Willen des Herrn bewahrt, befördert und zum Ausdruck bringt, ein konstitutiver Teil des Wesens der Kirche selber (vgl. Jn 21,15–19). Die Jurisdiktionsvollmacht über alle Teilkirchen gehört deswegen unverzichtbar (das meint „iure divino") zu diesem Amt und ist nicht etwas, das auf menschliche Gründe zurückgeht oder der Berücksichtigung historischer Bedürfnisse entspringt. Die „volle, höchste und universale Gewalt" des Papstes „über die ganze Kirche, eine Gewalt, die er immer frei ausüben kann" („Lumen gentium", Nr. 22, vgl. DS 3064), kann zwar je nach den geschichtlichen Notwendigkeiten verschiedene Formen annehmen, darf aber niemals fehlen.
Der ARCIC-Bericht erkennt an, „daß ein universaler Primat in einer wiedervereinigten Kirche erforderlich sein wird" (Autorität II, Nr. 9), um die Einheit der Teilkirchen zu garantieren, und daß „in jeder kommenden Einheit ein universaler Primat ... durch den Bischof von Rom ausgeübt werden sollte" (Autorität I, Nr. 23). Diese Feststellung muß als ein bedeutendes Ereignis in den Beziehungen zwischen den Kirchen gewertet werden, aber – wie oben angemerkt – bestehen weiterhin gewichtige Unterschiede zwischen Anglikanern und Katholiken bezüglich des Wesens dieses Primats.

3) Unfehlbarkeit und Indefektibilität

Es muß zunächst festgehalten werden, daß der Begriff der Indefektibilität, den ARCIC verwendet, nicht mit dem vom Ersten Vatikanum festgehaltenen Begriff der Unfehlbarkeit gleichbedeutend ist (vgl. Autorität in der Kirche I, Nr. 18).
Für ARCIC beruht die Gewißheit der Gläubigen hinsichtlich der Wahrheit der Lehraussagen des kirchlichen Lehramts letztlich eher auf der Treue zum Evangelium, die sie daran wahrnehmen, als auf der Autorität der Person, die sie ausspricht (vgl. Autorität II, Nr. 27, Erläuterung, Nr. 3).
Vor allem in der folgenden Frage weist die Kommission auf eine Divergenz zwischen den beiden Gemeinschaften hin: „Trotz unserer Übereinstimmung hinsichtlich der Notwendigkeit eines universalen Primats in einer vereinigten Kirche akzeptieren die Anglikaner nicht, als notwendig mit dem Amt des Bischofs von Rom verbunden, den garantierten Besitz einer Gabe göttlichen Beistandes in Lehrurteilen, kraft deren seine formellen Entscheidungen als vollkommen gesichert gelten können, vorgängig zu ihrer Rezeption durch die Gläubigen" (Autorität II, Nr. 31).
Wie die angeführten Zitate zeigen, wurde noch keine Übereinstimmung zwischen dem anglikanischen Verständnis der Unfehlbarkeit und dem von den Katholiken

bekannten Glauben erreicht. ARCIC besteht mit Recht darauf, daß „die Lehre der Kirche verkündet wird, weil sie wahr ist; sie ist nicht einfach darum wahr, weil sie verkündet wird" (Autorität II, Nr. 27). Der Begriff „Unfehlbarkeit" bezieht sich jedoch nicht direkt auf die Wahrheit, sondern auf die Gewißheit: er bringt zum Ausdruck, daß die Gewißheit der Kirche hinsichtlich der Wahrheit des Evangeliums dann unzweifelhaft im Zeugnis des Nachfolgers des Heiligen Petrus präsent ist, wenn er sein Amt ausübt, „seine Brüder zu stärken" (Lk 22,32; vgl. „Lumen gentium", Nr. 25, DS 3065, 3074). Von daher ist es zu verstehen, warum ARCIC weiterhin feststellt, daß viele Anglikaner die Definitionen bezüglich der Unbefleckten Empfängnis und der Aufnahme der Allerseligsten Jungfrau Maria in den Himmel nicht als Dogmen der Kirche akzeptieren, während es sich für die Katholische Kirche um wahre und authentische Dogmen handelt, die zur vollen Wahrheit des Glaubens gehören.

4) Allgemeine Konzilien

Die Windsor-Erläuterung wiederholt eine Feststellung, zu der die Glaubenskongregation einen Kommentar abgegeben hat: „Nur solche Aussagen von allgemeinen Konzilien haben die Garantie, ‚das auszuschließen, was irrig ist' oder sind ‚vor Irrtum geschützt', die ‚fundamentale Glaubensgegenstände' zum Inhalt haben, die ‚die zentralen Wahrheiten der Erlösung formulieren' ..." (Nr. 3). Weiter wird von der Erläuterung die Erklärung von Venedig dadurch unterstrichen, daß sie feststellt, es sei keinesfalls so, daß allgemeine Konzilien *nicht* irren könnten, vielmehr „ist sich die Kommission ... der Tatsache bewußt, daß sie sich ‚manchmal geirrt haben'" (ebd.).
Was hier über allgemeine Konzilien gesagt wird, trifft nicht zu: Der Auftrag, den die Kirche den im Konzil vereinten Bischöfen zuerkennt, ist nicht auf „fundamentale Glaubensgegenstände" beschränkt; er erstreckt sich auf das gesamte Gebiet der Glaubens- und Sittenlehre, auf dem die Bischöfe „Lehrer und Richter" sind (vgl. „Lumen gentium", Nr. 25). Darüber hinaus unterläßt es ARCIC, in den Konzilsdokumenten zwischen dem zu unterscheiden, was wirklich definiert ist und den übrigen Aussagen, die sich darin finden.

5) „Rezeption"

Bei den Überlegungen zur Frage einer Definition „ex cathedra" des Bischofs von Rom weist der Bericht auf einen Unterschied zwischen katholischer Lehre und anglikanischer Position hin (Autorität II, Nr. 29): „Katholiken gehen davon aus, daß das Lehrurteil vor Irrtum bewahrt und seine Aussage wahr ist. Die Anglikaner sähen es jedoch, wenn die zur Annahme vorgelegte Definition nicht offenkundig eine legitime Interpretation des biblischen Glaubens darstellt und sich in Übereinstimmung mit der rechtgläubigen Tradition befindet, als ihre Pflicht, die Rezeption der Definition weiterem Gespräch und Studium vorzubehalten."
Andererseits formuliert ARCIC dort, wo sie von konziliaren Definitionen handelt, so, als habe sie als Mittelweg zwischen zwei Extremen einen Konsens erreicht (Erläuterung, Nr. 3). Dieser Konsensformel zufolge ist aber die Rezeption durch die Gläubigen ein Faktor, der „endgültiges" oder „abschließendes Zeichen" zur Anerkennung der Autorität und des Wertes einer Definition als genuinem Ausdruck des Glaubens beitragen muß (vgl. auch Autorität II, Nr. 25).

Falls für den Bericht der Stellenwert der „Rezeption" hierin besteht, muß gesagt werden, daß diese Theorie nicht in Übereinstimmung mit der katholischen Lehre steht, wie sie in der Konstitution Pastor aeternus des Ersten Vatikanums enthalten ist. Dort heißt es: „Der göttliche Erlöser wollte seine Kirche mit Unfehlbarkeit bei der Definition von Glaubens- und Sittenlehre ausgestattet wissen" (DS 3074). Ebensowenig steht sie in Übereinstimmung mit der Konstitution „Lumen gentium" des Zweiten Vatikanums, nach der die zum Ökumenischen Konzil versammelten Bischöfe diese Unfehlbarkeit besitzen und ihren Definitionen mit Glaubensgehorsam anzuhangen ist (vgl. Nr. 25).

Es ist richtig, daß die Konstitution „Dei verbum" des Zweiten Vatikanums in Nr. 10 von einem „einzigartigen Einklang zwischen Bischöfen und Gläubigen" spricht, der „im Festhalten am überlieferten Glauben, in seiner Verwirklichung und seinem Bekenntnis herrscht"; aber sie fügt hinzu: „Die Aufgabe aber, das geschriebene oder überlieferte Wort Gottes verbindlich zu erklären, ist nur dem lebendigen Lehramt der Kirche anvertraut, dessen Vollmacht im Namen Jesu Christi ausgeübt wird. Das Lehramt ist nicht über dem Wort Gottes, sondern dient ihm, indem es nichts lehrt, als was überliefert ist, weil es das Wort Gottes aus göttlichem Auftrag und mit dem Beistand des Heiligen Geistes voll Ehrfurcht hört, heilig bewahrt und treu auslegt und weil es alles, was es als von Gott geoffenbart zu glauben vorlegt, aus diesem einen Schatz des Glaubens schöpft."

C) Andere Punkte im Blick auf den künftigen Dialog

1) Apostolische Sukzession

Diese Frage stand im Mittelpunkt aller ökumenischen Diskussionen und macht das Herzstück des ökumenischen Problems aus; daher berührt sie auch alle durch ARCIC behandelten Fragen: die Wirklichkeit der Eucharistie, die Sakramentalität des Priesteramtes, das Wesen des römischen Primats.
Der Schlußbericht spricht von einem Konsens in diesem Punkt (vgl. Canterbury-Erklärung, Nr. 16), aber man kann durchaus fragen, ob der Text selber eine ausreichende Analyse des Problems vornimmt. Dieses Problem würde es verdienen, nochmals aufgegriffen, gründlicher studiert und mit den Tatsachen von Leben und Praxis der

Kirche in den beiden Gemeinschaften konfrontiert zu werden.

2) Morallehre

Der von ARCIC unternommene Dialog war von vornherein auf drei Themen beschränkt, die in der Vergangenheit Gegenstand von Kontroversen zwischen Katholiken und Anglikanern waren: „über die Eucharistie, über Bedeutung und Funktion des ordinierten Amtes und über Wesen und Ausübung der Autorität in der Kirche" (Einleitung zum Schlußbericht, Nr. 2).
Da der Dialog aber letztlich auf die Wiederherstellung der kirchlichen Einheit zielt, wird er notwendigerweise auf alle Punkte ausgeweitet werden müssen, die Hindernisse für die Wiederherstellung jener Einheit bilden. Es dürfte angemessen sein, unter diesen Punkten der Morallehre einen wichtigen Platz einzuräumen.

D) Abschließende Bemerkungen

1) Die im Schlußbericht der ARCIC erreichte Übereinstimmung

Zum Abschluß ihrer lehrmäßigen Untersuchung stellt die Glaubenskongregation fest, daß dieses bemerkenswerte ökumenische Unternehmen und diese nützliche Grundlage für weitere Schritte auf dem Weg zur Wiederversöhnung zwischen Katholischer Kirche und Anglikanischer Gemeinschaft noch keine substantielle und explizite Übereinkunft bezüglich einiger wesentlicher Elemente des katholischen Glaubens darstellt:
a) weil der Schlußbericht klar anerkennt, daß verschiedene katholische Dogmen von unseren anglikanischen Brüdern nicht akzeptiert werden (z. B. die eucharistische Anbetung, die Unfehlbarkeit, die marianischen Dogmen);
b) weil verschiedene katholische Lehren von unseren anglikanischen Brüdern nur teilweise akzeptiert werden (z. B. der Primat des Bischofs von Rom);
c) weil gewisse Formulierungen des Berichts nicht deutlich genug sind, um sicherzustellen, daß sie Interpretationen ausschließen, die nicht mit dem katholischen Glauben in Einklang stehen (z. B. wo es um den Opfercharakter der Eucharistie, die Realpräsenz und das Wesen des Priestertums geht);
d) weil gewisse Behauptungen im Bericht unrichtig und nicht als katholische Lehre annehmbar sind (z. B. das Verhältnis des Primats zur Struktur der Kirche, die Lehre von der „Rezeption");
e) weil schließlich einige wichtige Aspekte der Lehre der Katholischen Kirche entweder überhaupt nicht oder nur indirekt behandelt wurden (z. B. apostolische Sukzession, die „regula fidei", Morallehre).

2) Der nächste zu unternehmende konkrete Schritt

Die Glaubenskongregation ist der Ansicht, daß die Ergebnisse ihrer Prüfung nahelegen:
a) daß der Dialog fortgesetzt werden soll, da es genügend Gründe für die Annahme gibt, diese Fortsetzung könnte fruchtbar sein;
b) daß er bezüglich der Punkte vertieft werden soll, an denen, wie oben schon gezeigt, die Ergebnisse nicht zufriedenstellend sind;
c) daß er auf neue Themen ausgeweitet werden soll, besonders auf diejenigen, die im Blick auf die Wiederherstellung der vollen kirchlichen Einheit zwischen den beiden Gemeinschaften notwendig sind.

Themen und Meinungen im Blickpunkt

Menschliches Leben aus der Retorte

Ist sittlich erlaubt, was medizinisch möglich ist?

Kurz nach der Geburt des ersten in der Bundesrepublik Deutschland in der Retorte gezeugten Kindes veranstaltete die Katholische Akademie in Bayern in Nürnberg unter Beteiligung des dafür verantwortlichen Erlanger Ärzteteams eine vielbeachtete Tagung, in deren Mittelpunkt die ethisch-moraltheologische Würdigung der extrakorporalen Befruchtung stand. Prof. Antonellus Elsässer OFM, Ordinarius für Moraltheologie an der Katholischen Universität Eichstätt, zieht hier das Fazit der Tagung und der diese begleitenden Diskussion und hält den Stand der moraltheologischen Diskussion zum Thema fest.

Den gleichen Erfolg, den vor ihnen schon ihre Kollegen in England (Edwards und Steptoe 1978) (vgl. HK, September 1978, 453 ff.) und Australien (Lopata 1980) hatten, können nunmehr auch bundesdeutsche Ärzte für sich verbuchen: am 16. April 1982 wurde in der Frauenklinik der Universität Erlangen ein Kind geboren, das von dem dortigen Forscherteam um Prof. *Siegfried Trotnow* in der Retorte gezeugt und als Embryo seiner Mutter re-implantiert worden war.
Die möglicherweise ihren wissenschaftlichen Ehrgeiz kränkende Tatsache, nicht die ersten gewesen zu sein,

hatte aber für die deutsche Ärzteschaft einen durchaus positiven Aspekt. Ihrem Bemühen blieb die Fragwürdigkeit des Experiments und ihrem Erfolg der Charakter des Sensationellen erspart. Entsprechend maßvoll und zurückhaltend waren die Berichte der Massenmedien sowie die Stellungnahmen kirchlicher Instanzen. Offenkundig hatten in der Zwischenzeit alle Teile einen heilsamen Lernprozeß durchgemacht, so daß sie, im Vergleich zu früheren Jahren, relativ gelassen zu Werke gehen konnten.

Warum ein bedingtes Ja?

Von dieser Gelassenheit profitierte nicht zuletzt die Tagung der Katholischen Akademie in Bayern, die am 24./25. April 1982 in Nürnberg, also nur wenige Tage nach der Geburt des in der Retorte gezeugten *Oliver Wimmelbacher,* zum Thema „Menschliches Leben aus der Retorte. Ist sittlich erlaubt, was medizinisch möglich ist?" stattfand. In einer erstaunlich sachlichen Atmosphäre konnten nicht nur die am Erfolg beteiligten Mitglieder der Erlanger Universitätsklinik die Voraussetzungen und Bedingungen sowie den Ablauf ihrer Bemühungen zur Darstellung bringen. Vielmehr gelang es auch, im Anschluß an die jeweiligen Fachreferate unter Leitung des Akademiedirektors Prälat Franz *Henrich* ein offenes Gespräch der Mediziner, Juristen und Moraltheologen untereinander wie auch mit dem zahlreich erschienenen Publikum zu führen. Am Ende dieses Stücks gemeinsamer Suche nach dem rechten Weg stand der allgemeine Konsens, man dürfe die im Tagungsthema gestellte Frage im Hinblick auf das Erlanger Unternehmen mit einem *bedingten Ja* beantworten.

Grundlegend für diese positive Beurteilung war nicht nur das in allen Äußerungen förmlich greifbare Verantwortungsbewußtsein der Erlanger Mediziner, sondern noch mehr die strengen Kriterien, unter die sie selbst ihre Arbeit von Anfang stellten und auch in Zukunft stellen wollen. Danach handelt es sich bei der von ihnen durchgeführten extrakorporalen Befruchtung *letzlich um nichts anderes als um eine therapeutische Maßnahme,* mit deren Hilfe eine mechanisch bedingte Sterilität behoben werden kann. In Frage kommen hierfür deshalb auch nur Ehepaare, bei denen beide Partner zwar zeugungsfähig sind, deren beiderseitiger Kinderwunsch jedoch entweder aufgrund des vollständigen Fehlens bzw. einer nicht behebbaren Funktionsstörung beider Eileiter der Frau, wegen einer die Sterilität bedingenden Endometriose (Absiedlung von Gebärmutterschleimhaut an den Beckenwänden und Eierstöcken) oder aber infolge der Unverträglichkeit zwischen Cervixschleim und Spermien (immunologisch bedingte Unfruchtbarkeit) nicht in Erfüllung gehen kann.

Mit dem erklärten Ziel, *ausschließlich* dieses das Zusammenkommen der Keimzellen und damit die korporale Befruchtung verunmöglichende Hindernis zu überwinden, werden von der zuvor hormonell behandelten Frau durch Follikelpunktion möglichst mehrere befruchtungsfähige Eizellen gewonnen und in der Retorte mit den Spermien des Ehemannes zusammengebracht. Falls die extrakorporale Befruchtung gelungen ist und durch die nachfolgende Zellkernverschmelzung (Conjugatio) die Zeugung neuen Lebens stattgefunden hat, wird der Embryo im Vierzeller-Stadium bereits 50 bis 60 Stunden nach der Eizellgewinnung in die Gebärmutter der Frau transferiert, wo er sich einnisten und bis zur Geburt „völlig normal" entwickeln kann.

Aufgrund dieser eng umgrenzten Bedingungen erscheinen auch die bisher von offiziellen kirchlichen Stellungnahmen geltend gemachten Bedenken, wie die beiden Moraltheologen Prof. *Josef Georg Ziegler* (Mainz) und Prof. *Johannes Gründel* (München) übereinstimmend konstatierten, in einem völlig neuen Licht. Keinesfalls kann die heutige Frage nach der sittlichen Erlaubtheit der Zeugung in der Retorte durch den bloßen Traditions- und Autoritätsbeweis, d.h. durch den Hinweis, beantwortet werden, schon Pius XII. habe im Jahre 1949 die künstliche Befruchtung absolut verworfen und die Wahrheit könne unmöglich verjähren. Da es sich nämlich bei diesen Aussagen nicht um die Verkündigung geoffenbarter Wahrheiten, sondern lediglich um eine auf dem jeweiligen *zeit- und umweltbedingten Wissensstand gründende Normsetzung aus gläubigem Verständnis* handelt, müssen solche Aussagen auch notwendigerweise immer wieder neu auf ihre Stichhaltigkeit bzw. auf die Richtigkeit und Gültigkeit ihrer zugrundeliegenden Prämissen überprüft werden. Schließlich haben Lehramt und Moraltheologen im Jahre 1954 auch die Spendung einer Niere zum Zweck der Transplantation aus damaliger Sicht als ein in sich schlechtes Tun und als eine unter allen Umständen verbotene Verstümmelung betrachtet, während sie die gleiche Tat aus heutigem Verständnis als Werk der Nächstenliebe begreifen und bejahen. Eine ähnliche Entwicklung zu vertiefter bzw. differenzierterer Beurteilung steht grundsätzlich auch im Hinblick auf die Zeugung in der Retorte offen.

Mit einem ganzheitlichen Verständnis von ehelicher Liebe vereinbar

Was den konkret anstehenden Fall betrifft, so können gegen seine sittliche Erlaubtheit ganz sicher weder die Bedenken hinsichtlich eines Einbruchs in das elterliche Vertrauensverhältnis noch auch hinsichtlich vorgängiger oder nachfolgender Experimente ins Feld geführt werden. Zum einen behandelt das Erlanger Team erklärtermaßen nur sterile Ehepaare und bewerkstelligt die extrakorporale homologe Befruchtung *ausschließlich* zum Zweck des nachfolgenden Transfers in den mütterlichen Organismus. Außerdem hat es bisher alle, also auch mehrere in einem Versuch gezeugte Embryonen transferiert. Die bloße Befürchtung, daß dies auch einmal anders sein oder daß ihre Methode von anderen zu nicht-therapeutischen Zwecken mißbraucht werden könnte, schließt daher, ent-

sprechend dem Axiom „abusus non tollit usum", die sittliche Erlaubtheit ihres Tuns nicht von vornherein aus. Zum andern ist die Befruchtung im Reagenzglas wie auch der Embryo-Transfer mittlerweile eindeutig über das bloße Versuchsstadium hinausgewachsen, so daß zumindest heute nicht mehr Hunderte von sinnlosen Versuchen stattfinden müssen, bevor ein einziges Kind entsteht. Aus bisher 34 in Erlangen geglückten extrakorporalen Zeugungen und Transfers (Stand Ende März 1982) resultieren immerhin 6 Schwangerschaften, was durchaus dem „natürlichen" Geschehen vergleichbar ist, bei dem nachweislich ebenfalls bis zu 70 Prozent aller befruchteten Eizellen bereits vor der Einnistung zugrunde gehen. Selbstverständlich rechtfertigt die hohe „natürliche Verlustquote" keineswegs ein unverantwortliches menschliches Verhalten. Doch kann vom verantwortungsbewußten Forscher billigerweise wohl kaum ein größerer Erfolg erwartet werden, als ihn die Natur selbst zustande bringt.

Gegenüber der immer wieder befürchteten größeren Gefahr von Schädigungen bzw. Mißbildungen infolge der extrakorporalen Befruchtung und des Transfers sind die Ärzte nicht nur in der glücklichen Lage, auf die Tatsache der Gesundheit aller bisher geborenen in-vitro-gezeugten Kinder verweisen zu können. Darüber hinaus glauben sie sogar sichere Anhaltspunkte dafür zu haben, daß gerade durch die Retortenzeugung *nicht mehr, sondern weniger negative Folgen* entstehen, weil aufgrund der erschwerten Bedingungen nur ungeschädigte Keimzellen zur Befruchtung und nur kräftige Präimplantationsembryonen zur Einnistung und Weiterentwicklung gelangen.

Sind gesetzgeberische Maßnahmen unumgänglich?

Bleibt also noch der grundsätzliche Einwand, die extrakorporale Zeugung als solche zerstöre die gesamtmenschlich-personale Sinneinheit von ehelicher Liebe und Zeugung bzw. mechanisiere und entpersönliche die eheliche Liebe. Doch auch dieser neuerdings ins Feld geführte Aspekt der Manipulation – bekanntlich haben die Päpste von Pius XII. bis zu Paul VI. noch auf der Basis der mittlerweile überholten neuscholastischen Naturrechtslehre argumentiert und von daher einen direkten Eingriff des Menschen in die gottgesetzte Naturordnung als absolut verboten bezeichnet – trifft auf den hier zur Beurteilung anstehenden Erlanger Fall nur *bedingt* zu.

Selbstverständlich wird niemand der berechtigten Forderung widersprechen können, die Zeugung eines Kindes dürfe nicht einfach das Ergebnis eines rein biologisch-physiologischen oder gar nur eines rein technisch manipulierten Vorgangs in der Retorte sein, sondern müsse in jedem Fall die Frucht der personalen Liebe der beiden Ehegatten bleiben. Trotzdem kann und muß bezweifelt werden, daß dort, wo aufgrund einer anderweitig nicht zu behebenden mechanischen Sterilität der Ehefrau nur mit Hilfe der extrakorporalen homologen Insemination und der Re-implantation des Embryos in den mütterlichen Organismus die eheliche Gattenliebe im eigenen Kind zur Fruchtbarkeit gelangen kann, die ganzmenschlich-personale Sinneinheit durch diesen therapeutischen Eingriff total zerstört bzw. in widersittlicher Weise manipuliert wird. Einer solchen Auffassung widerspricht nicht nur die Überzeugung, daß dem Menschen aufgrund seines Schöpfungsauftrages der bewußte Vollzug und, wo dies zur Erreichung humaner Zielsetzungen bzw. zur Vermeidung inhumaner Folgen notwendig erscheint, auch die verantwortliche Steuerung naturaler Vorgänge aufgegeben ist. Vielmehr steht dagegen auch ein *ganzheitliches Verständnis von Ehe und ehelicher Liebe,* die so allumfassend ist, daß sie auch unumgänglichen therapeutischen Hilfsmaßnahmen ihren störenden Charakter zu nehmen und sie in das personale Gesamtgeschehen zu integrieren vermag. Unter Einbeziehung der Tatsache, daß auch beim „natürlichen" Geschehen die Eltern keinerlei Einfluß auf die eigentliche Zeugung ihres Kindes haben, weil die sie bewirkende Verschmelzung der Keimzellkerne (Conjugatio) erst Stunden oder gar Tage nach der ehelichen Vereinigung (Copulatio) stattfindet, darf man sogar noch einen Schritt weitergehen und behaupten, daß ein steriles Ehepaar das Entstehen seines Kindes in der Retorte bewußter erlebt und auch die eigene dispositive Bemühung in Liebe bis hin zu langwierigen Voruntersuchungen und medizinisch-technischen Prozeduren intensiver vollzieht als die vielen anderen Ehepaare, bei denen *die Einheit von Gattenliebe und Fruchtbarkeit* wie selbstverständlich gegeben ist und deren Kinder zumeist ohne Wissen oder gar gegen den Willen ihrer Eltern entstehen. Doch abgesehen davon, ob seine Entstehung mit oder ohne therapeutische Hilfe gelingt, ein Wunder bzw. ein Geschenk Gottes bleibt das Kind in jedem Fall.

Mit derselben Einmütigkeit, mit der die Fachleute die extrakorporale Befruchtung wie auch den Embryotransfer im Sinne einer therapeutischen Maßnahme bejahten, erklärten sie jedoch dieses Ja zugleich auch zu einem *bedingten* Ja. Es gilt nur unter der Voraussetzung, daß die Befruchtung in der Retorte mit den Keimzellen der Ehepartner im Fall einer auf andere Weise nicht zu behebenden mechanischen Sterilität und zum ausschließlichen Zweck der Re-implantation in den mütterlichen Organismus durchgeführt wird. Es verliert aber seine Gültigkeit in dem Augenblick, da diese Methode für nicht-therapeutische Zwecke mißbraucht oder in den Dienst einer sittlich nicht einwandfreien Entwicklung gestellt wird. Ein Teil der anwesenden Mediziner, insbesondere der Leiter der Erlanger Universitätsklinik für Frauenheilkunde, Prof. *Karl Günther Ober,* versicherte zwar auf alle bohrenden Fragen, ein Mißbrauch sei in unserem Lande bisher nicht vorgekommen und negative Entwicklungen gehörten eindeutig in den Science-fiction-Bereich.

Doch diese Abwehr entsprach offensichtlich eher dem ehrenwerten Bemühen, die eigenen Mitarbeiter und ihren Erfolg nicht unnötig in ein schiefes Licht geraten zu lassen, als der tatsächlichen Wirklichkeit. Zweifellos ist die

„Züchtung" des Menschen in der Retorte, also das Retorten-Baby im strikten Sinn, weder heute noch in naher Zukunft möglich, da ein gleichwertiger Ersatz für die Plazenta (noch) nicht gefunden werden kann. Es gilt jedoch als offenes Geheimnis, daß in anderen Ländern *die extrakorporale Befruchtung auch heterologer Art* und nicht nur für Ehepaare durchgeführt sowie Präimplantationsembryonen außer der eigenen Mutter auch sogenannten „Miet-Müttern" eingepflanzt und sogar „tiefgefroren" in Organbanken gelagert werden. Und hinter vorgehaltener Hand wird selbst schon von extrakorporalen Befruchtungen zu wissenschaftlichen Zwecken, etwa zur Beobachtung menschlichen Verhaltens im Stadium vor der Einnistung, zur Erforschung der Entstehungsursachen von Fehlbildungen und Krebserkrankungen oder zu toxikologischen und gen-manipulativen Experimenten gesprochen. Für alle diese *Formen möglichen oder tatsächlichen Mißbrauchs* wird das bedingte Ja zur therapeutisch motivierten Zeugung in der Retorte von selbst zu einem unbedingten Nein. Denn hier geschieht in der Tat Manipulation im negativen Sinn: die verantwortliche Selbstverfügung des Menschen entartet zur bloßen Anthropotechnik und bedroht dadurch die menschliche Würde durch Verobjektivierung und Entpersönlichung.

Wie soll dem Mißbrauch gesteuert werden?

Die Frage freilich, auf welche Weise solchem Mißbrauch bzw. solcher Fehlentwicklung wirksam gesteuert werden kann und soll, ist nicht leicht zu beantworten. Aufgrund des derzeit geltenden Rechts ist keinerlei gesetzliche Abwehrmöglichkeit gegeben: die extrakorporale Zeugung menschlichen Lebens homologer wie heterologer Art steht, Aufklärung und Einverständnis der betroffenen Personen vorausgesetzt, ebensowenig unter einer verbietenden Norm wie die Einpflanzung eines Präimplantationsembryos in den Organismus der eigenen oder den einer fremden Mutter; und in gleicher Weise bleiben alle Handlungen, deren Wirkung vor Abschluß der Einnistung der befruchteten Eizelle in die Gebärmutterschleimhaut eintritt, straffrei, weil sie nicht als Schwangerschaftsabbruch im Sinne des § 219 StGB gelten. Damit aber steht, unter juristischem Aspekt, jeglicher Manipulation an der in der Retorte befruchteten Eizelle bis hin zu ihrer direkten Zerstörung Tür und Tor offen.
Angesichts dieses Tatbestands, demzufolge die extrakorporale Zeugung selbst wie auch der Transfer des Embryos in einem *rechts-freien Raum* liegen, drängt es sich geradezu auf, noch stärker als bisher die notwendige Abhilfe vom Ethos und Verantwortungsbewußtsein der Ärzteschaft zu erwarten. Doch allzu hohe Ansprüche können auch daran nicht geknüpft werden. Die Ärzteschaft unseres Landes befindet sich nämlich, wie der Leiter der I. Münchner Universitäts-Frauenklinik, Prof. *Josef Zander,* selbstkritisch darlegte, in einem „ethischen Dilemma". Da es weder eigene Lehrstühle für medizinische Ethik noch auch eine wenigstens grundlegende Einführung der Medizinstudenten in ethische Fragestellungen gibt, ist der einzelne Arzt von seiner Ausbildung her nicht mehr und nicht weniger als jeder andere Bürger mit vergleichbarer Schulbildung gerüstet, sich mit ethischen Problemen auseinanderzusetzen. Überdies ist in der deutschen Ärzteschaft insgesamt der Konsens hinsichtlich des Hippokratischen Eids mit dem Dissens um den Schwangerschaftsabbruch bzw. der Reform des § 218 StGB verlorengegangen. Zwar gibt es die sogenannten *Ethik-Kommissionen;* doch besitzen diese keinerlei verbindliche Entscheidungsbefugnis und stellen im Grunde nichts anderes als eine „Selbstkontrolle der zu Kontrollierenden" dar, weshalb auch sie letztlich keine absolute Garantie gegen mißbräuchliche Praktiken oder Fehlentwicklungen sein können.

Damit aber bleibt, wenigstens für den Augenblick, dennoch keine andere Möglichkeit, als auf das Verantwortungsbewußtsein derjenigen Forscher zu vertrauen, die sich mit der extrakorporalen Befruchtung befassen. Auf Zukunft hin aber, und diese hat unverkennbar bereits begonnen, stellt sich einmal die dringliche Forderung an die für die ärztliche Aus- und Weiterbildung Verantwortlichen, alles in ihrer Macht Stehende zu tun, damit den Ärzten nicht nur medizinisch-technisches Fachwissen, sondern zugleich auch die unerläßliche *ethische Kompetenz* vermittelt wird und sie so fähig werden, unter Vermeidung von Betriebsblindheit überhaupt ethische Probleme zu erkennen und diese in interdisziplinärer Auseinandersetzung mit philosophischen und theologischen Ethikern adäquat zu lösen. Zum andern aber stellt sich, wie der Kieler Ordinarius für Strafrecht, Strafprozeßrecht und Rechtsphilosophie, Prof. *Eckhard Horn,* nachdrücklich betonte, auch dem Gesetzgeber die längst überfällige Notwendigkeit, aufgrund der neuen medizinisch-technischen Möglichkeiten das bisher rechtsfreie Vor- und Umfeld der Entstehung des Menschen in die *gesetzgeberischen Maßnahmen* mit einzubeziehen, um durch die Abwehr der schlimmsten Mißbräuche und gefährlichsten Fehlentwicklungen auch in diesem Bereich wenigstens das ethische Minimum abzusichern.

Insgesamt aber ist es an der Zeit, daß alle Mitglieder unserer Gesellschaft wieder zu einer größeren Wertschätzung vor allem des ungeborenen menschlichen Lebens bzw. des ungeborenen Kindes kommen. So anerkennenswert die Anteilnahme und Mitfreude einer ganzen Nation am außerordentlichen Entstehen und der Geburt eines einzigen Kindes ist, so traurig stimmt die Tatsache, daß im gleichen Land pro Jahr 100 000 bis 150 000 ungeborene Kinder in legaler Weise getötet werden. Und zwar stimmt dies besonders traurig nicht nur deshalb, weil mit einem Zehntel des für die Schwangerschaftsabbrüche aufgewendeten Betrags von 150 Millionen Mark flächendeckend entsprechende Teams eingerichtet und so allen sterilen Frauen zur Erfüllung ihres Kinderwunsches verholfen werden könnte, wie Prof. Trotnow meinte, sondern vor allem deshalb, weil das eine als Sensation bejubelt, das an-

dere dagegen nicht einmal mehr recht zur Kenntnis genommen wird. Vielleicht aber hat das erste deutsche „Retorten-Baby", und dies wäre auch schon ein positiver Schritt auf dem Weg zu wieder größerer Wertschätzung menschlichen Lebens, das Verständnis dafür geweckt, daß die Zeugung eines Menschen in der Tat ein Wunder und die Geburt eines Kindes letztlich doch ein Geschenk ist.

Antonellus Elsässer

Ökumenische Perspektiven

Anatomie eines ökumenischen Dialogs

Zum Abschlußbericht der anglikanisch-katholischen Kommission

Unter den bilateralen Dialogen, die die römisch-katholische Kirche auf Weltebene mit den getrennten Kirchen führt, hat der anglikanisch/römisch-katholische als erster das ihm gesteckte Ziel erreicht.

Der Abschlußbericht der offiziellen anglikanisch/römisch-katholischen internationalen Kommission (ARCIC) ist Ende März dieses Jahres der Öffentlichkeit übergeben worden (vgl. HK, Mai 1982, S. 214f.). Er beschließt eine Arbeit, die im Januar 1970 begann und in zwölf Jahren zur Abfassung von insgesamt vier theologischen Konsenspapieren führte. Jeweils neun Theologen aus den Erdteilen bzw. Ländern, in denen die beiden Kirchen parallele Jurisdiktionen besitzen, haben in der Kommission zusammengearbeitet. 1971 erschien die „Erklärung über die Eucharistielehre", 1973 das Dokument „Amt und Ordination", 1977 „Autorität in der Kirche". Diese Texte sind in dem nun veröffentlichten Abschlußbericht nochmals zusammengefaßt und durch ein viertes Dokument mit dem Titel „Autorität in der Kirche II" vervollständigt, das sich speziell mit den Fragen des päpstlichen Primats befaßt (vgl. den Wortlaut in HK, Mai 1982, 226ff.). Zu den erstgenannten drei Dokumenten nahm die Kommission nach ihrer Erstveröffentlichung Stellungnahmen von seiten der Glaubenskongregation in Rom, von Synoden, Bischofskonferenzen, Theologen und Privatpersonen entgegen; diese wurden jeweils gesichtet und in „Erläuterungen" zu den Konsenspapieren beantwortet. 1979 sind die „Erläuterungen" zu den beiden ersten Dokumenten erschienen; der Abschlußbericht enthält neben diesen nun auch die „Erläuterungen" zum dritten Dokument. Als weiteres bisher unveröffentlichtes, bedeutsames Element bringt der Abschlußbericht schließlich eine theologische Einleitung zum Ganzen über den Begriff der *koinonia,* der sich als durchgehender ekklesiologischer Schlüsselbegriff in den Überlegungen insgesamt bewährt hat.

Die Kommission hat ihren Abschlußbericht den beiden Kirchen unterbreitet, von denen sie durch die Lambeth-Konferenz des Jahres 1968 bzw. durch das Einheitssekretariat beauftragt worden war. Beide Kirchen werden nun in der ihnen gemäßen Weise diesen Bericht verbindlich zu prüfen und – nach den Worten des Abschlußberichtes – zu entscheiden haben, ob die in ihm enthaltene Übereinstimmung ihrem Glauben entspricht und eine ausreichende Grundlage darstellt für den nächsten Schritt zur Einheit. Für die Anglikanische Gemeinschaft bedeutet dies, daß ihre 20 unabhängigen Provinzen in einen umfassenden synodalen Entscheidungsprozeß auf den verschiedenen Ebenen eintreten, der schließlich auf Weltebene in der Lambeth-Konferenz von 1988 seinen Abschluß finden soll. Auf katholischer Seite werden die Stellungnahmen der Bischofskonferenzen eingeholt werden, um dann zu einer zentralen Entscheidung zu kommen, deren Form (Bischofssynode?) noch offen ist.

Das Ergebnis der Gespräche im Urteil der Kommission

Die Kommission selbst versteht ihr Ergebnis in allen drei Themenbereichen, die sie sich zur Aufgabe gemacht hat – Eucharistie, Amt und Ordination sowie die Autorität in der Kirche –, als eine „substantielle" Übereinstimmung in dem Sinne, daß sie die wesentlichen Punkte der betreffenden Bereiche umfaßt, in denen die Lehre keine Unterschiede zuläßt, und daß verbleibende Unterschiede entweder keine trennende Bedeutung haben oder doch aufgrund der erreichten Gemeinsamkeit überwunden werden können. Unter die nicht trennenden Unterschiede reiht sie die unterschiedliche Beurteilung der eucharistischen Anbetung ein. Die *Frauenordination* betrifft für sie nicht die Frage der Natur, sondern nur die des Trägers des kirchlichen Amtes. Für die Beurteilung der anglikanischen Weihen durch Rom sieht sie aufgrund ihres Konsenses über Eucharistie, Amt und Ordination jedoch einen neuen Kontext gegeben.

Hinsichtlich des päpstlichen Primats bleiben einige Differenzen in der Frage der *Unfehlbarkeit:* für Anglikaner können nur solche Lehrurteile universale Rezeption beanspruchen, deren Übereinstimmung mit Schrift und Tradition „offenkundig" ist; die *marianischen Dogmen* scheinen ihnen diesem Erfordernis nicht zu entsprechen. Sie sind

nicht in der Lage, dem Bischof von Rom aufgrund seines Amtes in seinen formellen Entscheidungen einen garantierten Beistand des Heiligen Geistes zuzusprechen, so daß diese vor ihrer Rezeption durch die Gläubigen als gänzlich gesichert gelten könnten; und möchten den Ausdruck „unfehlbar" wegen seiner hohen Mißverständlichkeit nicht in ihren theologischen Sprachgebrauch aufnehmen.

Doch hält die Kommission eine Einigung auch in diesen Fragen aufgrund des erreichten Konsenses grundsätzlich für möglich. Sie drängt jedoch darauf, mit verbindlichen praktischen Schritten zur Herstellung größerer sichtbarer Einheit zwischen den beiden Kirchen nicht zu warten, bis eine restlose theologische Übereinstimmung erreicht sei: diese sei vielmehr ihrerseits vor einer größeren Gemeinsamkeit im praktischen Bereich nicht zu erwarten. Entsprechend der Konzeption von einer „Wiederherstellung der Einheit in verschiedenen Stadien" im „Malta-Bericht" (1968) denkt die Kommission offenbar an die Ermöglichung einer gewissen Sakramentsgemeinschaft zwischen den beiden Kirchen aufgrund der Anerkennung des anglikanischen Amtes (im allgemeinen, unter Absehung von dem Problem der Frauenordination) durch Rom – im Zusammenhang eines verbindlichen gemeinsamen Glaubensbekenntnisses durch die beiden Kirchen – und an entsprechende Regelungen für anglikanisch/römisch-katholische Ehen.

Solche Schritte auf dem Weg zur vollen Einheit sind für das Urteil der Kommission aufgrund der von ihr erreichten theologischen Übereinstimmung nicht nur möglich, sondern gefordert. Dementsprechend traten auch die beiden Vorsitzenden der Kommission bei der Pressekonferenz anläßlich der Veröffentlichung des Abschlußberichts für eine möglichst baldige Berufung einer neuen Kommission ein, die unter Vorwegnahme einer positiven Rezeption der Dokumente – die nun möglichen Schritte zu größerer sichtbarer Einheit im Detail untersuchen solle.

Die Stellungnahme der römischen Glaubenskongregation

Wohl um sich vor einem überhöhten Erwartungsdruck anläßlich der Veröffentlichung des Abschlußberichtes zu schützen (wie er durch Meldungen in der englischen Presse auch tatsächlich erzeugt wurde), hat Rom schon vor der – hinausgezögerten – Veröffentlichung des Dokumentes durchblicken lassen, daß von seiten der Glaubenskongregation nachdrückliche Vorbehalte gegenüber dem Anspruch „substantieller" Übereinstimmung angemeldet würden. Gleichzeitig mit dem Erscheinen des Abschlußberichtes selber veröffentlichte der Osservatore Romano dann (am 31. 3. 82) einen von Kardinal *Ratzinger* gezeichneten Brief der Glaubenskongregation an den römisch-katholischen Ko-Präsidenten der Kommission, Bischof *Alan D. Clark* vom 27. März 1982 (vgl. HK, Mai 1982, 214). In der Gesamtheit der von der Kommission behandelten Fragen, so sagt der Brief, könne man nicht von einer wirklich „substantiellen" Einigung sprechen. Manche katholische Dogmen seien in dem Bericht von den Anglikanern nicht oder nur teilweise angenommen. Einige Formulierungen seien mehrdeutig oder schwer mit römisch-katholischer Lehre vereinbar.

Am 6. Mai veröffentlichte der „Osservatore Romano" dann die angekündigten *Anmerkungen der Glaubenskongregation,* die diese den Bischofskonferenzen bereits am 2. April 1982 hatte zugehen lassen mit der ausdrücklichen Erlaubnis, sie in ihrem Bereich zu veröffentlichen, damit die Gläubigen den Abschlußbericht der ARCIC leichter im Licht katholischer Lehre beurteilen könnten (vgl. den Wortlaut in ds. Heft, S. 288). Sie versteht ihre Anmerkungen als Beitrag zu dem fortzuführenden Dialog. Nach einer kurzen positiven Würdigung beschränkt sich die Glaubenskongregation auf eine Auflistung ihrer Beanstandungen an dem Abschlußbericht: Weder der *Opfercharakter der Eucharistiefeier* noch die *Realpräsenz* seien mit hinreichender Eindeutigkeit ausgesagt; der Meinungsunterschied hinsichtlich der *eucharistischen Anbetung* tangiere ein diesbezügliches katholisches Dogma; in der Lehre vom ordinierten Amt sei – mit dem Opfercharakter der Eucharistiefeier – auch der priesterliche Charakter des Amtes nicht eindeutig ausgesagt, ferner werde seine Einsetzung durch Christus nicht – katholischem Dogma gemäß – als historisches Faktum vertreten. Die *Frauenordination* widerspreche nicht nur formell der gemeinsamen Tradition der beiden Gemeinschaften, sondern betreffe durchaus die Natur des Weihesakramentes. Schließlich werde die Interpretation der petrinischen Stellen des NT sowie die des Ausdrucks „jure divino" durch die Kommission der katholischen Lehre von der direkten Einsetzung des päpstlichen Primats in der Bevollmächtigung des Petrus durch Christus nicht gerecht. Der *universale Primat* gehöre als göttliche Stiftung ferner innerlich zur Natur der Kirche – auch in all ihren Teilen – und trete nicht nur als äußerliches Mittel ihrer sichtbaren Einheit zur Kirchlichkeit ihrer Teile hinzu.

Hinsichtlich der *Unfehlbarkeit* beanstandet die Glaubenskongregation über die im Abschlußbericht ausdrücklich offengebliebenen Fragen (s. o.!) hinaus die dort vertretene Irrtumsfähigkeit allgemeiner Konzilien sowie die Funktion der Rezeption als nachträglichem Anzeichen der Irrtumsfreiheit lehramtlicher Entscheidungen. Das Grundproblem hinter all diesen Differenzen liegt für die Glaubenskongregation jedoch im Begriff der *apostolischen Sukzession,* den sie im Abschlußbericht nur ungenügend behandelt sieht. Im Unterschied zu dem Votum der Kommission selbst, in einer neuen gemeinsamen Kommission nun unverzüglich die praktischen Schritte zu größerer sichtbarer Einheit zu erörtern, empfiehlt die Glaubenskongregation daher die Fortführung des theologischen Dialogs zur Vertiefung der bereits behandelten sowie zur Einbeziehung der bisher nicht berührten, die beiden Kirchen jedoch trennenden Fragen – etwa des Problems der Frauenordination sowie anstehender Fragen aus dem Bereich der Moral. Sie beurteilt den bisherigen Dialog als gute Grundlage für eine solche Fortführung, von der sie sich weitere fruchtbare Ergebnisse verspricht.

Wenn die Glaubenskongregation diese präzisen Fragen nun den Bischofskonferenzen wie den Gläubigen in ihren Anmerkungen als Hilfe zur Beurteilung des Abschlußberichtes an die Hand gibt, ist damit klar, welche Funktion ihnen bei diesem innerkatholischen Rezeptionsprozeß zukommen soll: sie sollen ihm sein Ergebnis bereits vorgeben. Auch im Zusammenhang des nach der Empfehlung der Glaubenskongregation wiederaufzunehmenden anglikanisch/römisch-katholischen Dialogs würden diese „präzisen Fragen" in der Sicht der Glaubenskongregation wohl keine geringere Funktion beanspruchen. Es ist zu fragen, ob bei einem auf solche Weise geführten Rezeptionsvorgang und Dialog deren ökumenisches Scheitern nicht schon vorgezeichnet wäre. Für die Fruchtbarkeit der weiteren Entwicklung im innerkatholischen Raum wie im anglikanisch/römisch-katholischen Dialog ist es entscheidend, daß der Beitrag der Glaubenskongregation tatsächlich in ein echtes Gespräch miteinbezogen werden kann.

Die Rezeptionsaussichten auf anglikanischer Seite

Die anglikanische Reaktion auf den vorliegenden Abschlußbericht entspricht dem ganzen Spektrum theologischer Ausrichtungen im Anglikanismus. Für den *anglo-katholischen Flügel* der Kirche von England meinte die „Church Union", daß der Bericht den bedeutsamsten Durchbruch in den ökumenischen Beziehungen seit 400 Jahren darstelle. „Vorausgesetzt, die Kirche von England verpaßt die Chance nicht und schafft für das gegenseitige Verständnis keine neuen Barrieren, kann die Blume anglikanisch/römisch-katholischer Einheit bis 1988 in voller Blüte stehen", begeisterte sie sich. Mit den möglichen neuen Barrieren, von denen hier gesprochen wird, sind vor allem die Frauenordination sowie das Kirchenbündnis mit den englischen Freikirchen gemeint.
Für den *konservativ-evangelikalen Flügel* kündigte Canon *Colin Buchanan,* Mitglied der Generalsynode der Kirche von England, an, der Abschlußbericht werde in der Generalsynode auf hartnäckigen Widerstand stoßen; einige Anglikaner befürchteten, daß die anglikanische Kirche ihren Boden zu verlassen drohe. Das bedeutet, daß das konservativ-evangelikale Mitglied der Kommission, *Julian Charley,* sich in den Augen dieser in England recht starken kirchlichen Gruppierung von ihr isoliert hat und ihre Anliegen nicht hinreichend in den Gesprächsergebnissen hat zur Geltung bringen können. Für extrem protestantische Gruppen innerhalb wie außerhalb der Kirche von England schließlich wirkt der Abschlußbericht einfach verstärkend auf ihre feindselige Einstellung gegenüber Papsttum und Papst, mit der sie dem Besuch Johannes Pauls II. entgegensehen. Von diesen Gruppierungen ist eine geschlossene Kampagne gegen die von der Kommission empfohlene Anerkennung eines universalen Primats zu erwarten.
Worauf es jedoch in erster Linie ankommt, ist die Bereitschaft der breiten Mitte im anglikanischen Meinungsspektrum. Hier besteht eine sehr breite und tief verwurzelte Bereitschaft, der Annäherung an die römisch-katholische Kirche eine hohe Priorität einzuräumen. Für die der Entwicklung aufgeschlossenen „radikalen" (Anglo-) Katholiken spricht der Erzbischof von Canterbury, *Robert Runcie.* Er sieht in dem Dokument der Kommission „einen eindrucksvollen Versuch, ernsthaft um einen Weg aus unseren unchristlichen Trennungen zu ringen". Und während er einerseits die den Texten zugrundeliegende Vorstellung der Kirche als einer Gemeinschaft von Ortskirchen bejahte, versicherte er seinen Gläubigen andererseits, die Kirche von England sei nicht „drauf und dran, die Definitionen des Ersten Vatikanischen Konzils im 19. Jahrhundert über die päpstliche Jurisdiktion und Unfehlbarkeit anzunehmen".

So breit die Strömung auch ist, die in der anglikanischen Mitte auf eine weitere Annäherung an Rom hindrängt – es gibt eine primär liberal und gegenwartsbezogen denkende Strömung, die den Gedanken an Rom eher mit einem tiefen antidogmatischen Mißtrauen besetzt. Ein Problem liegt darin, daß diese Tendenz sich in der Frage der Frauenordination ein einigendes und engagierendes Symbol geschaffen und im Zusammenhang damit die Bereitschaft zu z. T. äußerst scharfen innerkirchlichen Konfrontationen entwickelt hat. Wenn die *Befürworter der Frauenordination* vielfach auch ein in katholische Richtung weisendes Grundempfinden haben, in der Frage, ob die Entscheidung über die Frauenordination in der eigenständigen Kompetenz der jeweiligen kirchlichen Provinz liegen oder einem gesamt-katholischen – die altkatholische, orthodoxe und römisch-katholische Kirche einbegreifenden – Entscheidungsprozeß vorbehalten bleiben solle, werden sie sich eindeutig für die partikularkirchliche Eigenständigkeit entscheiden. Abgesehen von der Schwierigkeit, die die Frage inhaltlich für den anglikanisch/römisch-katholischen Dialog darstellt, ergibt sich aus der Auseinandersetzung um diese Fragen innerhalb des Anglikanismus, daß die Bereitschaft zur Rezeption eines universalen Primates und damit zur Einbindung in universalkirchliche Entscheidungsprozesse in einem wichtigen Bereich anglikanischen Meinungsspektrums akut blockiert ist. In England wie auch in einigen anderen anglikanischen Provinzen wird die Situation erschwert durch die Beziehungen der Anglikaner zu den nicht-episkopalen Kirchen.

Vor allem der Kirche von England – die sich der Einführung der Frauenordination bisher aus ökumenischen Gründen verschlossen hat – steht im Jahr des Papstbesuches und des Abschlußberichtes der ARCIC zugleich die *Entscheidung über das Projekt des Kirchenbündnisses mit den englischen Freikirchen* ins Haus, das insbesondere von ihr auch die Anerkennung der in diesen Kirchen praktizierten Frauenordination erfordern würde. Die Frage, wie sich die Generalsynode der Kirche von England bei ihrer Juli-Sitzung in dieser Alternative zwischen Rom und den Freikirchen entscheidet, wird sicher stark davon beeinflußt, ob von seiten Roms in absehbarer Zeit praktische Schritte

etwa hinsichtlich einer Anerkennung anglikanischer Weihen erwartet werden können. Der Haltung des Papstes bei seinem Besuch in England kommt dabei zweifellos eine große psychologische Bedeutung zu.

Schwerpunkte des Konsenses und ihre ökumenische Bedeutsamkeit

Was ist vom Inhalt des erreichten Konsenses her zur Frage seiner Rezeption zu sagen?

a) Grundlegend für ihre Gespräche war nach dem Zeugnis der Kommission der Begriff der *koinonia*, dem sie im Rückblick auf ihre zwölfjährige Arbeit die theologische Einführung zum Abschlußbericht gewidmet hat. Tatsächlich kann die Bedeutung dieses Begriffes – als Grundprinzip aller theologischen und praktischen Bemühung um die Beziehungen der beiden Kirchen – überhaupt nicht genug betont werden. Wo immer konsequent von diesem neutestamentlichen Begriff aus gedacht und gehandelt wird, kann das Wachstum in der Einheit nicht verfehlt werden. Zu Recht sieht die Kommission in diesem Begriff das Prinzip ihrer Konvergenz und den Schlüssel aller Punkte der Übereinstimmung, die sie erreichen konnte. Eine positive Rezeption ihrer Ergebnisse, die Aufarbeitung noch bestehender Differenzen wie auch die Einigung auf praktische Schritte zur Einheit ist entscheidend davon bedingt, wie diese theologisch-geistliche Grundbedingung aller Einigung im Glauben von den Kirchen in ihrer Breite – und in ihren entscheidenden Instanzen – übernommen und verwirklicht wird.

b) Der Weg theologischer Einigung nahm für die Kommission in der *Eucharistielehre* seinen Ausgang und führte von da über die Lehre vom dreigestuften, ordinierten Amt zur Struktur kirchlicher Autorität im allgemeinen, in ihrem Kontext schließlich zu den Fragen, die speziell das Papsttum betreffen. Dieser Weg entspricht der patristischen Sicht der Kirche als einer *Koinonia* von Ortskirchen, die ihren Mittelpunkt im Vollzug der Eucharistiefeier haben. Anglikanisch/römisch-katholische Einigung ist nur in dieser Sicht der Kirche, die die Einheit in der Vielfalt und relativen Eigenständigkeit der Teilkirchen freigibt, möglich. Diese – vom Zweiten Vatikanum erneuerte – Auffassung „räumt auf mit der einseitigen und verengten Kirchenlehre vergangener Zeiten und gibt uns allen Raum zu atmen", sagte Erzbischof Runcie von Canterbury.

c) Die frühkirchlichen Entwicklungen, in denen sich die sichtbaren Elemente dieser Einheit ausgebildet haben – Vorsitz des Amtsträgers in der Eucharistiefeier, Dreistufung des Amtes, Kollegialität und *Kontinuität des Amtes als Träger und Repräsentant der apostolischen Sukzession*, Gleichgewicht konziliarer und primatialer Strukturen auf den verschiedenen Ebenen kirchlicher Leitung sowie schließlich der universale Primat des Bischofs von Rom –, erhalten vom Begriff der *koinonia* als sichtbarer Gemeinschaft aus theologischen Sinn und theologische Verbindlichkeit, ohne daß der Geschichtlichkeit dieser Entwicklungen – im vorhinein zu aller theologischen Einigung und Sinngebung – dogmatisch-institutionelle Geltung zugesprochen würde. Auf diese Weise werden die überlieferten sichtbaren Elemente kirchlicher Einheit über ihren dogmatischen und kirchenrechtlichen Geltungsbereich und Anspruch hinaus einer verbindlichen ökumenischen Konsensbildung auf theologischer Grundlage erschlossen.

d) Hinsichtlich des *„universalen Primates"* muß auf diesem Hintergrund hervorgehoben werden: seine für die sichtbare *koinonia* der universalen Kirche erforderliche theologische Notwendigkeit, die die Kommission immer wieder hervorhebt, auch wenn sie ihn nicht als in den Petrusstellen des NT positiv von Christus institutiert erkennt – die besondere Stellung des Petrus unter den Aposteln kann dennoch der Stellung des universalen Primas unter den Bischöfen legitimerweise als Modell dienen. Ferner ist hervorzuheben: die durchgehend betonte Doppelfunktion des primatialen Dienstes – nämlich die Einheit der universalen Kirche im Glauben ebenso zu wahren und zu fördern wie die legitime Vielfalt und Eigenständigkeit der Ortskirchen. Und schließlich ist hervorzuheben, daß diesem universalen Primas nicht nur der Vorsitz in der Ehre und Liebe, im Dienst und in der Verantwortung zugeschrieben wird, sondern auch die zur Ausübung dieses Dienstes erforderte geistliche und rechtliche Vollmacht – die ihm bei aller Wahrung der dem Ortsbischof zukommenden eigenständigen Autorität auch gestattet, in die Angelegenheiten einzelner Bistümer einzugreifen, wenn die Einheit der Gesamtkirche im Glauben es notwendig macht. Eine *praktische Einigung auf eine für beide Seiten vollziehbare Ausübungsweise des primatialen Dienstes* im Blick auf die Anglikanische Seite sollte auf dieser Basis möglich sein, auch wenn sie sich charakteristisch unterscheiden müßte von der Ausübung päpstlicher Vollmacht, wie sie sich innerhalb der Kirchen des lateinischen Ritus herausgebildet hat.

e) Alle Glaubwürdigkeit dieser Sicht der Kirche als *koinonia* hängt schließlich daran, daß die universale Kirche unter dem Wirken des Geistes für die Kommission tatsächlich zu konkreten, *letztverbindlichen Urteilen und Entscheidungen in Glaubensfragen* finden kann. Nur so hält sie theologisch den Weg dafür offen, daß nicht nur die in der Geschichte entwickelten sichtbaren Zeichen der Einheit, sondern auch der von ihr selbst erarbeitete theologische Konsens in einer verbindlichen Weise von den Kirchen rezipiert werden kann. Allerdings sind für die Kommission solche verbindlichen Lehrentscheidungen – ob sie nun von einem Konzil oder einem Primas als Repräsentant der universalen Kirche vollzogen werden – einbezogen in den *Prozeß der Rezeption durch die ganze Kirche* und erweisen erst darin letztlich ihre Verbindlichkeit, wenn sie diese auch „ex sese", d. h. aus ihrer Wahrheit erhalten bzw. daraus, daß der Heilige Geist das Lehramt der Kirche in dieser konkreten Entscheidung vor Irrtum bewahrt. Eine von diesem Glaubensurteil der Gesamtkirche unabhängige, prinzipielle Anerkennung kirchenamtlicher Lehrurteile ist von der anglikanischen Seite nicht zu erwarten. Aber ist

sie katholischerseits notwendig, wenn – nach dem Zweiten Vatikanum – das Volk Gottes aufgrund des Wirkens des Heiligen Geistes den unfehlbaren Lehrurteilen des kirchlichen Magisteriums die Zustimmung nie versagen wird?

Bemerkungen zum weiteren Gespräch

Mit diesen Schwerpunkten ihrer im Abschlußbericht vorgelegten Übereinstimmung unterbreitet die ARCIC ihren beiden Kirchen nicht nur eine Reihe inhaltlicher Lehraussagen zur Beurteilung; sie bringt in ihnen auch eine geschlossene theologische Konzeption ökumenischer Konsensbildung und Einigung zwischen den Kirchen zum Ausdruck. Die Kirchen sind nicht nur gefragt, wie sie die in dem Bericht vorgelegten Lehrmeinungen aufgrund ihrer jeweiligen Tradition beurteilen; sie sind auch gefragt, ob sie sich – schon in dieser Stellungnahme zu den Dokumenten – existentiell auf die darin ausgesprochenen *Prinzipien ökumenischer Einigung* im Glauben einlassen.

In diesen theologischen Prinzipien spiegelt sich der Einigungsprozeß wider, den die Kommission selbst in ihrem zwölfjährigen Gespräch erfahren hat; eine angemessene Beurteilung wird ihren Texten nur dort zuteil werden, wo man von einer entsprechenden Erfahrung ausgeht. Rezeption kann für alle Teile der Kirche daher letztlich nur den Entschluß bedeuten, sich selbst auf den Weg des „ernsthaften Dialogs" einzulassen, auf dem die von den Oberhäuptern ihrer Kirchen dazu beauftragten Kommissionsmitglieder diesen vorangegangen sind.

Hier liegt vor allem das Problem der Beurteilung ihrer Gesprächsergebnisse durch die jeweiligen kirchlichen Autoritäten. Wenn diese nur im Rückgriff auf die jeweilige Lehrentwicklung der Vergangenheit geschieht, wird durch sie der Dialog wieder vor seinen Anfangspunkt zurückgeschraubt. Sicher ist es für den Rezeptionsprozeß wichtig, daß der Rückbezug auf die unterschiedlichen beiderseitigen Ausgangspositionen deutlich bleibt bzw. der Weg von ihnen zu dem erreichten Konsens auf nachvollziehbare Weise vermittelt wird. Dies einzufordern ist vor allem der Beitrag, den die Glaubenskongregation mit ihrer Stellungnahme zu dem Gespräch leistet, das nun in allen Teilen der Kirche einzusetzen hat. Man wird fragen, ob nicht eine methodische Schwäche des vorgelegten Abschlußberichtes darin besteht, daß der Weg, den die Kommission von den Ausgangspositionen zu den gemeinsamen Ergebnissen zurückgelegt hat, darin nicht durchschaubar wird. Es wäre daher zu wünschen, daß die Arbeitspapiere und Gesprächsprotokolle der Kommission der Öffentlichkeit – mittelbar oder unmittelbar – soweit möglich zugänglich gemacht werden.

Darüber hinaus sollte man nicht vergessen, daß es in dem Abschlußbericht nicht um einen anglikanischen, sondern um einen von – offiziell beauftragten – katholischen Theologen mitverantworteten Text geht und daß das Gespräch darüber zu einem Teil daher auch ein innerkatholisches ist. Die Spannung zwischen einer Ekklesiologie, die sich – entsprechend den Anmerkungen der Glaubenskongregation – am Begriff der institutionell verstandenen apostolischen Sukzession orientiert, und einem auf dem Begriff der „koinonia" aufbauenden Verständnis von Kirche, Amt und Autorität stellt sich als eine innerkatholische dar und muß *auch* als solche ausgetragen werden, allerdings *nicht nur* mit dem von der Glaubenskongregation vertretenen Anliegen der Übereinstimmung mit der eigenen Tradition, sondern – dem Auftrag des einen Herrn der Kirche gemäß – in ausschlaggebender Weise *auch* in Hinordnung auf eine verbindliche Einigung mit den von Rom getrennten Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften, „unter denen" – nach den Worten des 2. Vatikanischen Konzils – „die Anglikanische Gemeinschaft einen besonderen Platz einnimmt". *Johannes Lütticken*

Länderbericht

Chancen einer religiösen Minderheit

Die katholische Kirche in Indonesien

Indonesien hat in den letzten Jahren einen allmählichen wirtschaftlichen Aufschwung erlebt, der wesentlich zur politischen Stabilität beitrug. Dafür muß es unter der Herrschaft der Militärs eine erhebliche Einschränkung der politischen Freiheit in Kauf nehmen, und daran dürfte sich auch so bald nichts ändern, nachdem die Wahlen Anfang Mai die Position der Regierung erwartungsgemäß bestätigten. Die Unruhen im Verlauf des Wahlkampfs zeigten aber, daß die zahlreichen ethnischen, religiösen, kulturellen und sozialen Gegensätze im Lande weiterbestehen. In den über 360 ethnischen Gruppen werden neben der Staatssprache Bahasa Indonesia mehr als 250 Regionalsprachen sowie mehrere hundert Dialekte gesprochen. 90% der Bevölkerung bekennen sich zum Islam,

doch schätzt man die Zahl der wirklich praktizierenden Muslime nur auf etwa 40–50%. Hinzu kommen konfessionelle Minderheiten: über 4% Protestanten, 2,3% Katholiken, dazu christliche Sekten und schließlich Buddhisten, Konfuzianer, Hindus und Anhänger von Naturreligionen. Die sozialen Unterschiede sind in dem geographisch stark zersplitterten Inselstaat mit seiner weitgehend bäuerlichen Bevölkerung nicht minder kraß: allein 40% der Einwohner leben unterhalb der Armutsgrenze (vgl. HK, Februar 1980, 95 ff.).

Kirche in der Zerstreuung

Angesichts dieser problembeladenen Vielfalt hat die kleine katholische Minderheit keinen leichten Stand. Sie stellt eine recht junge und weit verstreute Glaubensgemeinschaft dar. Wenn auch die Anfänge der katholischen Mission bis in das Jahr 1509 zurückreichen, als die Portugiesen in Indonesien Fuß faßten, so setzte erst zu Beginn des 19. Jahrhunderts die eigentliche Missionsarbeit ein, die dann in unserem Jahrhundert reiche Früchte trug. Derzeit gliedert sich die katholische Kirche des Landes in 32 Diözesen (mit sieben Erzdiözesen) und eine Apostolische Präfektur. Die 3,4 Millionen Gläubigen werden von 210 Welt- und 1369 Ordenspriestern betreut, außerdem sind in Indonesien 2603 Ordensbrüder und 3921 Ordensschwestern tätig (alle Angaben nach Päpstlichem Jahrbuch 1982 / Stand: Ende 1980).

In den letzten Jahrzehnten konnte die Kirche ein sehr rasches Wachstum verzeichnen. Seit 1965 hat sich die Zahl der Katholiken mehr als verdoppelt. 1980 lag die Zahl der Taufen bei 160 000. Vor allem auf Kalimantan (Borneo) und Irian Jaya (West-Neuguinea), aber auch im Bereich der Hauptstadt Jakarta war der Zuwachs überdurchschnittlich hoch. So wundert es nicht, daß nach inoffiziellen Angaben zwei Drittel der Gläubigen jünger als 24 Jahre sind – eine im wahrsten Sinne des Wortes „junge Kirche".

Die katholischen Gemeinden liegen weit über das Land verstreut, ja die Zentren des Glaubens befinden sich hauptsächlich in den *Randgebieten* Indonesiens. 40% der Katholiken leben auf Flores, weitere 8% auf Celebes und den Molukken. Hinzu kommen 13% in Nordsumatra und 14% in Mittel- und Ostjava, in Westjava sind es dagegen nur 6%. Der Anteil der Katholiken an der Gesamtbevölkerung einzelner Regionen ist ebenfalls recht unterschiedlich. Auf Flores stellen sie etwa 80% der Einwohner, im wenig bevölkerten Irian Jaya sind es 17%, in den übrigen Landesteilen dagegen meist unter 5%. Auf Java, wo über 60% aller Indonesier leben, haben sie sogar einen Anteil von weniger als 1%. Außerdem gehören die Katholiken meist den nationalen Minderheiten an. In den Randregionen Indonesiens sind es vielfach Angehörige eingeborener Stämme, während etwa in der Erzdiözese Jakarta die Hälfte der Katholiken Chinesen sind (dies wird naturgemäß durch die Tatsache beeinflußt, daß in den muslimischen Gebieten keine Mission möglich ist).

Das Hauptproblem – der Priestermangel

Die kulturelle Vielfalt und die regionale Zersplitterung erschweren die Betreuung der Gläubigen in sehr hohem Maße. So mag die Zahl der Priester (einschließlich Ordenspriester), bezogen auf die Zahl der Gläubigen (1:3150), auf den ersten Blick für ein Land der Dritten Welt als recht günstig erscheinen – andere asiatische Länder weisen erheblich schlechtere Relationen auf. Dabei ist zu bedenken, daß nur etwa 60% der Priester unmittelbar in der Seelsorge tätig sind, etwa 20% erfüllen Aufgaben im Unterrichtswesen, insbesondere in der Ausbildung von Seminaristen, die übrigen sind in der Verwaltung oder mit Sonderaufgaben betraut (Fides, 10. 1. 81).

Viele Priester sind aus Alters- oder Gesundheitsgründen nicht mehr in der Lage, in den oft sehr weit abgelegenen Gemeinden unter schwersten Bedingungen Dienst zu tun. Gerade in den Randgebieten des Inselstaates ist es vielfach sehr schwierig, in die Gemeinden zu gelangen. Da Straßen meist fehlen, ist man in der Regel auf die langsamen Ruderboote angewiesen – Motorboote stehen nur wenigen zur Verfügung. So können manche Bezirke nicht mehr als ein- oder zweimal im Jahr besucht werden. Die Folge ist, daß viele Katholiken nur selten einem Gottesdienst beiwohnen oder die Sakramente empfangen können. Nach Angaben des Bischofs von Manokwari-Sorong, *Peter van Diepen*, sterben 80% aller indonesischen Katholiken ohne den Empfang der Sterbesakramente (UCA News, 2. 9. 81).

Der *hohe Anteil von Ausländern* unter Priestern und Ordensleuten erschwert die Lage zusätzlich. 1979 besaßen 43% der Priester die indonesische Staatsangehörigkeit, dazu über 60% der Ordensbrüder und fast 80% der Ordensschwestern. Von den Bischöfen war etwa die Hälfte im Lande geboren, die übrigen besaßen aber fast alle ebenfalls die indonesische Staatsangehörigkeit (Fides, 10. 1. 81). Das Durchschnittsalter der ausländischen Missionare lag mit über 50 Jahren wesentlich höher als das der einheimischen Kräfte.

Nach den Plänen der indonesischen Regierung soll die ohnehin kleiner werdende Zahl ausländischer Missionare in absehbarer Zeit ganz durch einheimischen Klerus ersetzt werden, um so den „Einfluß des Auslandes" einzudämmen. Durch diesen allein ließe sich aber die kirchliche Tätigkeit im gegenwärtigen Umfange kaum aufrechterhalten, da man nicht über genügend einheimischen Nachwuchs verfügt. Eine diesbezügliche Verordnung des Religionsministeriums aus dem Jahre 1978, nach der der Wechsel bis 1983 hätte vollzogen sein sollen, wurde allerdings nach entschiedenen Protesten der Bischöfe (im Verein mit Vertretern der protestantischen Kirchen) wieder zurückgenommen. Doch es bleibt ungewiß, ob diese Pläne nicht bald wieder aufgegriffen werden. Immerhin werden mittlerweile weit weniger Einreisevisa für neue Mitarbeiter ausgestellt als früher, und auch die Verlängerung von Aufenthaltsgenehmigungen wurde erschwert.

Die Kirche bemüht sich deshalb, den *einheimischen Nachwuchs* in verstärktem Maße zu fördern, doch sind ihr enge Grenzen gesetzt. 1980 gab es 2600 Kleine Seminaristen und annähernd 450 Theologiestudenten (Fides, 10. 1. 81; vgl. Päpstliches Jahrbuch 1982). Etwa die Hälfte der Theologiestudenten bricht aber das Studium im Laufe der Zeit ab oder ergreift später nicht den Priesterberuf, und so reicht die Zahl der Neupriester (1980: 56) meist nur aus, die freiwerdenden Stellen zu besetzen. Die Zahl der in Indonesien tätigen Priester hat sich in den letzten Jahren denn auch kaum erhöht.

Einer der möglichen Auswege ist die Ausbildung von *Katechisten* und *Diakonen* (1980 gab es über 8500 Katechisten). Doch deren Einsatzmöglichkeiten in der Seelsorge sind begrenzt, und zudem gibt es nicht genügend Bewerber mit einer entsprechenden Vorbildung. Man versucht, diesem Mangel durch spezielle Kurse abzuhelfen, trotzdem bedürfen die Laienhelfer vielfach aber noch einer gewissen Zeit der Unterstützung durch die ausländischen Mitarbeiter. Außerdem lassen sich diese Kräfte wegen der sprachlichen und kulturellen regionalen Unterschiede nicht beliebig im Lande einsetzen, woraus gerade für diejenigen Gebiete Schwierigkeiten entstehen, die erst in jüngerer Zeit für das Christentum erschlossen wurden. So gibt es auf Kalimantan und Irian Jaya relativ wenig indonesische und kaum wirklich „einheimische" Priester.
Zur Behebung des Priestermangels versucht die Kirche seit langem, vom Vatikan die Erlaubnis zu erhalten, *verheiratete Männer* zu Priestern weihen zu dürfen. Rom hat dies bisher stets abgelehnt und auch öffentliche Diskussionen darüber vermieden. Die Mehrheit der indonesischen Bischöfe gibt jedoch die Hoffnung nicht auf, die Kurie eines Tages doch noch umstimmen zu können.

Konkrete Konzepte sind in dieser Hinsicht noch nicht erarbeitet worden, aber es existieren einigermaßen präzise Vorstellungen, welcher Weg einzuschlagen wäre. Laut Kardinal *Justinus Darmojuwono* (UCA News, 3. 9. 80) denkt man dabei an die Weihe von Männern, die ein gewisses Mindestalter erreicht haben (etwa 45 Jahre) und die nach Vorbildung, Charakter und sozialer Stellung in der Lage wären, in ihren Heimatregionen priesterliche Aufgaben zu übernehmen (vgl. HK, Oktober 1980, 534). Dies könnte insbesondere den entlegenen Gebieten Indonesiens helfen, zumal derzeit etwa 60% der Sonntags-Gottesdienste ohne Priester gefeiert werden müssen.

Um Inkulturation bemüht

Ist der Priestermangel auch das zur Zeit drängendste Problem der Katholischen Kirche Indonesiens, werden die anderen Aufgaben hierüber keineswegs vernachlässigt. So bemühe man sich, in stärkerem Maße *Formen der indonesischen Kulturen* in die Glaubensverbreitung aufzunehmen. Für die Liturgie etwa wurden Musikformen entwickelt, die sich an die traditionelle indonesische Musik insbesondere Javas anlehnen. Angesichts der Vielfalt der indonesischen Kulturen ist dies jedoch nicht unproblematisch, denn derartige Formen lassen sich nicht ohne weiteres auf andere Regionen mit eigenen Traditionen übertragen. Da man hierbei zudem auch Anleihen bei der weltlichen Musik gemacht hat, ist diese Art der Inkulturation durchaus umstritten.

Um die Kirche besser in der indonesischen Gesellschaft zu verankern, möchte man auch die Laien stärker an der Ausgestaltung des kirchlichen Lebens beteiligen. Die Bildung von *Basisgemeinden* steckt allerdings erst in den Anfängen, nicht zuletzt deshalb, weil die indonesische Gesellschaft eher paternalistisch orientiert ist. Gerade in ländlichen Gegenden ist eher der die Gemeinde führende „Hirte" gefragt. Außerdem ist der Bildungsstand der Laien vielfach nicht hoch genug, um ihnen größere Zuständigkeiten übertragen zu können. Der wirtschaftliche und soziale Wandel, dem Indonesien unterworfen ist, erfordert gleichfalls das Augenmerk der Kirche. Vor allem in den Randgebieten sind die Konflikte zwischen der traditionellen Lebensweise (patriarchalische Gesellschaft, Tauschwirtschaft u. a.) und modernen Formen des Lebens sehr stark. Hier wird der Priester in besonderem Maße zum Führer der Gemeinde, muß er doch helfen, diese Konflikte zu bewältigen.
Eine wichtige Rolle spielen hierbei die *Medien.* Neben der katholischen Tageszeitung „Kompas", mit einer Auflage von über 200 000 Exemplaren die größte Tageszeitung Indonesiens, gibt es zahlreiche Periodika, von Diözesanblättern bis hin zu Kinder- und Jugendzeitschriften. In einem Lande, in dem es gerade unter den Erwachsenen noch sehr viele Analphabeten gibt, sind darüber hinaus die regelmäßigen Radiosendungen von großer Bedeutung, in denen neben Glaubensfragen auch soziale Probleme in leicht verständlicher Form behandelt werden.

Im *Bildungs- und Sozialsektor* liegt der Schwerpunkt auf der Betreuung der ländlichen Gebiete und der unteren sozialen Schichten. 1978 unterhielt die Kirche über 3000 Elementarschulen mit mehr als 600 000 Schülern, über 1000 Mittelschulen mit etwa 250 000 Schülern, dazu Höhere Schulen und vier Universitäten mit annähernd 12 000 Studenten. Das Schulwesen kommt auch vielen Nicht-Christen zugute, während namhafte Jesuiten an staatlichen Universitäten lehren.
Derzeit werden vor allem die Elementarschulen ausgebaut, in denen es nicht nur um die Vermittlung des notwendigen Allgemeinwissens geht, sondern auch um die Einbeziehung regionaler Traditionen. So lernen und lehren an diesen Schulen vermehrt auch einheimische Erwachsene. Darüber hinaus besitzt die Kirche etwa 900 Sozialeinrichtungen, unter anderem 95 Krankenhäuser und 509 medizinische Versorgungsstationen. Gefördert werden hier vor allem die Basis-Gesundheitsdienste, die mit geringem finanziellem Aufwand und z. B. durch „Barfuß-Doktoren" insbesondere die medizinische Allgemeinversorgung verbessern sollen. Ebenso werden verstärkt Aufklärungskampagnen zur Propagierung der „natürlichen" Geburtenkontrolle (Knaus-Ogino) durchgeführt.

Dieses Programm stößt allerdings in Diasporagebieten auf Schwierigkeiten, da der Staat bei dieser Methode – im Gegensatz zu den von ihm geförderten „künstlichen" Methoden – keine materiellen Vergünstigungen gewährt (in fast rein christlichen Gebieten fehlt diese staatliche „Konkurrenz").

Die *Hinwendung zur Eigenhilfe* ist um so notwendiger, als die finanziellen Mittel der Kirche und auch die ausländische Entwicklungshilfe bei weitem nicht ausreichen (außerdem möchte der Staat die ausländische Hilfe gerne über eigene Stellen laufen lassen und somit kontrollieren). In den Jahren 1960–1980 flossen über „Misereor" etwa 100 Millionen DM nach Indonesien, ein durchaus beachtlicher Betrag, der sich aber angesichts der Größe des Landes und der Vielfalt der kirchlichen Aufgaben letzten Endes doch eher bescheiden ausnimmt. Deshalb führt die Kirche eigene Fasten-Aktionen durch, bei denen es nicht nur um Geldspenden für rein kirchliche Zwecke geht, sondern auch um Gemeinschaftsprojekte, so die Anlage von Straßen oder Bewässerungsanlagen auf dem Lande. Nicht unerwähnt bleiben darf die Arbeit der Kirche bei der *Betreuung politischer Gefangener.* Seit die Lager 1979 offiziell aufgelöst wurden (aber nicht alle Inhaftierten kamen frei), hilft man den ehemaligen Gefangenen bei der Wiedereingliederung in die Gesellschaft und unterstützt auch in Not geratene Angehörige. Dieses Engagement der Kirche ist um so bemerkenswerter, als sie in ihrer Minderheitenrolle gehalten ist, sich größtmögliche politische Zurückhaltung aufzuerlegen.

Schwierigkeiten in und wegen Ost-Timor

In besonderem Maße trifft dies für das Timor-Problem zu, das völkerrechtlich immer noch zu Portugal gehört. Im Dezember 1975 war die indonesische Armee in Ost-Timor einmarschiert (offiziell wurde dies als „Freiwilligen-Aktion" deklariert), um die Machtübernahme der linksgerichteten „Revolutionären Front für ein unabhängiges Ost-Timor" (Fretilin) zu verhindern. Im Juli 1976 wurde der Ostteil der Insel offiziell dem indonesischen Staatsverband angegliedert. Der Bürgerkrieg und die in seinem Gefolge ausgebrochenen Hungersnöte forderten bis 1979 nach vorsichtigen Schätzungen etwa 100 000 Menschenleben.

Erst nach langem Zögern ließ die indonesische Regierung Hilfsaktionen für die in Not geratene Bevölkerung zu. Anfang 1979 durfte der Catholic Relief Service tätig werden, bald folgten andere internationale Organisationen, doch mußten sie allesamt ihre Hilfe im Frühjahr 1981 wieder einstellen, da die indonesische Regierung deren Aufgabe als erfüllt ansieht. Allerdings ist der Catholic Relief Service weiterhin in der Region – wenn auch in bescheidenem Maße – in der Entwicklungshilfe tätig. Die Lage in Ost-Timor ist immer noch prekär, obwohl die für das Frühjahr 1982 befürchtete neuerliche Hungersnot bisher glücklicherweise nicht eingetreten ist. Es häufen sich die Klagen über *Übergriffe des Militärs* gegen die Zivilbevölkerung und über die anwachsende Korruption. So wies der apostolische Administrator der Diözese Dili, *Martinho da Costa Lopes,* im November 1981 in einem Brief an den Australian Catholic Relief darauf hin, daß den Repressalien selbst unschuldige Frauen und Kinder zum Opfer gefallen seien (Far Eastern Economic Review, 19./25. 3. 82). Bereits Mitte 1981 hatten im übrigen Mitglieder der von Jakarta eingesetzten Provinzversammlung in einer an den Staatspräsidenten Suharto gerichteten vertraulichen Petition auf die Mißstände hingewiesen. Die Regierung in Jakarta hat die Vorwürfe bisher zurückgewiesen und ließ Anfang 1982 4000 Einwohner von Ost-Timor – angeblich aus Sicherheitsgründen – in benachbarte Landesteile deportieren (vgl. Le Monde 7./8. 3. 82). Im übrigen sind die Kämpfe zwischen der Armee und den noch etwa 800–1000 Anhängern der Fretilin immer noch nicht ganz abgeklungen.

Der Vatikan wie auch der apostolische Administrator der Diözese Dili haben sich bisher beharrlich den Wünschen Jakartas widersetzt, die Diözese der Katholischen Kirche Indonesiens anzugliedern. Zudem weigert sich die Kirche, die Fretilin pauschal zu verurteilen. Denn diese besaß vor dem indonesischen Einmarsch das Vertrauen von etwa 60% der Bevölkerung, darunter vieler Christen (erst im Untergrund setzten sich in ihr die marxistischen Kräfte durch). Selbst heute dürften in ihren Reihen noch einige Theologiestudenten und möglicherweise auch Priester stehen. Außerdem drängen die im portugiesischen Exil lebenden Politiker, darunter ebenfalls Christen, auf eine Lösung, die den Bedürfnissen der Einwohner Ost-Timors besser Rechnung trägt.

Der indonesischen Annexion folgte eine *Islamisierungswelle.* Von ehemals 57 katholischen Schulen existierten 1980 noch 22 (Päpstliches Jahrbuch 1982). Seit der Schließung vieler katholischer Schulen erhalten auch Kinder aus christlichen Familien auf den staatlichen Schulen eine *islamisch ausgerichtete Erziehung.* Darüber hinaus wird dem Islam auch in den Medien Vorschub geleistet, nachdem er bis 1975 dort kaum Anhänger hatte. Trotzdem hat sich die Kirche wieder einigermaßen konsolidieren können. Von den heute etwa 600 000 Einwohnern bekennen sich 230 000 zum Katholizismus, während die übrige Bevölkerung in ihrer Mehrheit wohl immer noch Naturreligionen anhängt. Der Personalmangel ist in den 19 Pfarreien beträchtlich, 1980 waren hier neben 22 Priestern nur 5 Ordensbrüder und 41 Ordensschwestern tätig. Angesichts dieser Tatsache ist es erstaunlich, daß man 1980 fast 20 000 Taufen registrierte – vielleicht ist dies auch eine Reaktion der Bevölkerung auf die Repressalien durch das Militär (so sollen angeblich Zivilisten wegen „schwarzer Magie" gefoltert worden sein; vgl. Far Eastern Economic Review, 1./7. 1. 82). Die Betreuung der Gemeinden ist aber nur in den Küstenbereichen einigermaßen gesichert, in den kaum zugänglichen Gebieten des Landesinnern sind oft nur wenige Katechisten tätig.

Schwierigkeiten mit Muslimen, Annäherung zwischen Christen

Das Verhältnis der Katholischen Kirche zur Regierung ist wesentlich durch das Bemühen letzterer geprägt, ein Erstarken der muslimischen Opposition zu verhindern. Man hat deshalb den Muslimen verschiedene Zugeständnisse gemacht, insbesondere durch die Einschränkung der christlichen Missionstätigkeit durch einen Erlaß des Religionsministeriums im Jahre 1978. Danach ist es verboten, in Regionen zu missionieren, deren Bevölkerung einer der anerkannten Religionsgemeinschaften (neben Muslimen und Christen sind dies Buddhisten, Konfuzianer und Hindus) angehört. Verboten sind auch „Lockmittel" – bei extensiver Auslegung der Verordnung könnten hierunter selbst Sozialeinrichtungen fallen. Der Erlaß wurde zwar nach energischen Protesten der Vertreter der christlichen Kirchen in seiner Handhabung abgeschwächt, aber nicht zurückgenommen. So bleibt diesen nur die Mission unter den Anhängern von Naturreligionen, auf die Konversion von Angehörigen anderer Glaubensrichtungen dürfen sie de jure keinen Einfluß nehmen.

Der Regierung geht es in erster Linie darum, eine *geeinte indonesische Nation* zu schaffen. Deren Grundlage ist die in den fünf Grundsätzen der „Pancasila" niedergelegte Staatsideologie (vgl. HK, Mai 1977, 236ff.): Glaube an ein höchstes Wesen, internationaler Humanismus, Einheit Indonesiens, Politik der Konsultation und des Konsensus entsprechend der indonesischen Tradition (als Gegenstück zur westlichen Demokratie), soziale Gerechtigkeit. Diese Ideologie wird von allen Religionsgemeinschaften anerkannt, doch ist die Interpretation einzelner Punkte nicht unumstritten. So wird die Verpflichtung zum Konsensus seitens der Regierung oft dahingehend benutzt, auch wohlmeinende Kritiker mundtot zu machen. Das soziale Engagement der Kirche wie auch der Einsatz für die politischen Gefangenen werden deshalb von manchen staatlichen Stellen mit Mißtrauen beobachtet, zumal der Katholizismus ja seine Wurzeln in einer Indonesien fremden Kultur hat.

Andererseits darf man nicht verkennen, daß sich Vertreter des Staates in der Vergangenheit bemüht haben, die Gegensätze gerade zwischen Christen und Muslimen abbauen zu helfen. Die von staatlicher Seite befürworteten *interreligiösen Gespräche* scheinen aber mittlerweile in eine Sackgasse geraten zu sein. Daran ändert auch die Eröffnung eines staatlichen „Organs für interreligiöse Beratung" im Juli 1980 wenig, ja dieses scheint die Chancen des Dialogs eher zu mindern, da die staatlichen Stellen bei Gesprächen meist darauf beharren, auf der Grundlage der Staatsideologie zu diskutieren. Immerhin hat sich das Verhältnis zwischen Christen und Muslimen aber zumindest auf höherer Ebene etwas entspannt, auch wenn es durch die Aktivitäten muslimischer Extremisten Belastungsproben ausgesetzt bleibt.
Nicht zuletzt in Anbetracht der Übermacht des Islam haben *Katholiken und Protestanten* deshalb enger zueinander gefunden. Schon die Tatsache, daß der „Rat der protestantischen Kirchen" (DGI) und die „Konferenz der katholischen Bischöfe" (MAWI) in einem *gemeinsamen* ausführlichen Schreiben gegen die Verordnung des Religionsministeriums protestierten, zeugt von einem recht guten Verhältnis. Darüber hinaus gab es in den letzten Jahren regelmäßig gemeinsame Hirtenbriefe zu hohen Festtagen, und an den Konferenzen von DGI und MAWI nahmen in der Regel auch Vertreter der jeweils anderen Seite als Beobachter teil. Zudem gibt es seit 1971 auch eine gemeinsame Bibelübersetzung. Auf den nachgeordneten Ebenen sind die Kontakte jedoch wesentlich seltener, abgesehen von städtischen Gebieten. Hierzu trägt sicherlich die Zersplitterung des Protestantismus in zahlreiche Gemeinschaften bei, von denen viele nicht dem protestantischen Kirchenrat angehören.

Der politische Einfluß von Katholiken und Protestanten ist angesichts ihrer Minderheitenrolle letzten Endes recht begrenzt, obgleich den Regierungen der letzten Jahrzehnte auch verschiedentlich Christen angehörten (bis 1977 waren sogar 9% der Parlamentsabgeordneten Christen). Die ehemalige „Partai Katolik" und die ehemalige „Parkindo" sind in der kleinsten Oppositionspartei PDI (Demokratische Partei Indonesiens) aufgegangen, die auf ihrem Parteikongreß im Januar 1981 allerdings ein trauriges Bild der Zerrüttung bot, als sich die in ihr führenden einstigen Parteigänger Sukarnos einen offenen Machtkampf lieferten. So blieb die PDI bei den Wahlen Anfang Mai 1982 mit etwa 8% der Stimmen auch leicht unter dem Ergebnis von 1977 (der Regierungsblock „Golkar" erhielt wiederum 62% der Stimmen, die muslimische PPP verzeichnete mit 28% ebenfalls leichte Verluste).

Mit Zuversicht in die Zukunft

Die Wahlen haben die Position der regierenden Militärs gefestigt, und an den Machtverhältnissen wird sich auch so bald nichts ändern, falls nicht die vom Öl-Boom abhängige indonesische Wirtschaft in größere Schwierigkeiten geraten sollte. Die Wiederwahl des Staatspräsidenten Suharto scheint für 1983 gleichfalls gesichert, es sei denn, seine Kritiker im eigenen Lager gewinnen Oberhand. Die PDI hat sich zumindest schon für Suharto ausgesprochen. Die Katholische Kirche Indonesiens kann somit als Vertreterin einer kleinen Minderheit kaum direkten Einfluß auf die politischen Geschicke des Landes nehmen, und es läge auch nicht in ihrem Interesse. Dafür leistet sie einen um so bedeutenderen Beitrag zur geistigen, kulturellen und sozialen Entwicklung des Landes. Dieses geht weit über das hinaus, was Zahlen auszudrücken vermögen. Ihr Bemühen um eine tiefere Verwurzelung in der indonesischen Gesellschaft, ihr Eintreten für die Unterprivilegierten und ihre Bereitschaft zum Dialog mit Andersdenkenden finden auch unter Nichtchristen Anerkennung. Sie darf trotz aller drängenden Probleme mit einiger Zuversicht in die Zukunft sehen. *Peter Drews*

Perspektiven angesichts des Mangels

Zu einer Tagung der Deutschen Gesellschaft für Bildungsverwaltung

Die Verwaltung von Bildungseinrichtungen aller Art hat in jüngster Vergangenheit zunächst deshalb an Bedeutung gewonnen, weil das Bildungswesen in den vergangenen 15 Jahren massiv expandierte. Die Zahl der Schüler und Studenten ist gewaltig gestiegen, der Weiterbildungssektor hat einen ganz neuen Stellenwert gewonnen, und zwischen 1960 und 1980 verdoppelte sich die Zahl der Lehrer (von 279 auf 560 000), das Personal an den Hochschulen wurde mehr als verdreifacht (von 62 auf 216 000). Die staatlichen *Bildungsausgaben* haben sich seit 1970 nominal fast verdreifacht: von 27 Milliarden auf heute ca. 82 Milliarden. So verwundert es nicht, daß sich die Bildungsverwaltung personell wie finanziell in Ländern und Kommunen zum größten Verwaltungsbereich entwickelt hat.
Aber gleichzeitig mit dem *quantitativen Wachstum* stieg auch die *Komplexität* des Bildungswesens. Die Bildungsverwaltung sah sich angesichts zunehmender Differenzierung und Spezialisierung und wegen des erhöhten Kooperationsbedarfs in den Bildungseinrichtungen vor neue Herausforderungen gestellt. Daß sie aber trotz ihres Gewichts kaum zum Gegenstand disziplinenübergreifenden systematischen Interesses wurde und ein relativ unbestimmtes Berufsfeld blieb, veranlaßte die Gesellschaft zur Förderung Pädagogischer Forschung 1977 zur Gründung einer Arbeitsgruppe „Bildungsverwaltung", aus der im Herbst 1979 die Deutsche Gesellschaft für Bildungsverwaltung entstand (Vorsitz: Prof. *Hermann Avenarius*, Frankfurt).
Die Gesellschaft hat es sich zum vorrangigen Ziel gesetzt, die Zusammenarbeit in der Praxis und zwischen Wissenschaft und Praxis durch Seminare, Tagungen und Publikationen zu fördern und sich um die berufliche Entwicklung der in der Bildungsverwaltung tätigen Personen zu kümmern. Sie initiiert und unterstützt darüber hinaus Forschungsvorhaben und Gutachten zu Problemen der Bildungsverwaltung und pflegt die internationale Zusammenarbeit, vor allem im Rahmen des Europäischen Forums für Bildungsverwaltung.

Von der sozialen Bildungsreform zum „erziehenden Unterricht"

Unter dem Titel „*Welche Zukunft hat das Bildungswesen? Von der Verwaltung des Mangels zu perspektivengeleiteter Planung*" traf sich etwa die Hälfte der ca. 100 Mitglieder der Gesellschaft vom 22. bis 24. April in Mainz zur dritten Jahrestagung. Auf dem Programm stand neben der Beschäftigung mit den Auswirkungen und Perspektiven der Bildungsreform vor allem die Frage nach einer möglichen Umschichtung von Ressourcen innerhalb des Bildungswesens.
Daß die Gesellschaft um disziplinenüberschreitende Gespräche und die Vermittlung zwischen sozialwissenschaftlicher und pädagogischer Forschung einerseits und Verwaltung andererseits bemüht ist, zeigte sich an der Themenstellung der Vorträge, von denen nur einer Aspekte der Verwaltung beleuchtete, während die beiden anderen eher im geisteswissenschaftlichen Bereich anzusiedeln waren. Zu weitgehend unterschiedlichen Ergebnissen über die Entwicklung der Bildungsreform und über die sich für die Zukunft stellenden Aufgaben kamen in ihren Beiträgen der ehemalige Hessische Kultusminister, Prof. *Ludwig von Friedeburg*, heute Direktor des Instituts für Sozialforschung in Frankfurt, und Prof. *Erich Geißler* vom Institut für Erziehungswissenschaft der Universität Bonn.

Von Friedeburg fragte: „*Was ist von der Bildungsreform geblieben?*" und breitete als Folie für seine Überlegungen zur Entwicklung der vergangenen zwanzig Jahre zunächst eine ausführliche Darstellung bildungsreformerischer Bemühungen seit dem 17. Jahrhundert aus. So finde sich z. B. schon bei *Comenius* als Fazit protestantischer Barockpädagogik ein „umfassender Gesamtschulplan" mit dem gesamten Arsenal der pädagogischen und gesellschaftlichen Argumente gegen die frühe Trennung der Schulkinder und für ihre gemeinsame Erziehung. *Humboldts* Entwurf einer „gemeinsamen und gestuften Schule mit dem Ziel gleichmäßiger Nationalerziehung" habe zwar die Neuorganisation der höheren Schule und der Universitäten begründet, aber die Volksschule weiterhin „abgetrennt und kurzgehalten". Besonders drastisch sei der Wechsel von Reformaufschwung und Rückschlag Mitte des 19. Jahrhunderts gewesen, als 1848 der Protest des Bürgertums die verstreute Schulkritik auf ihren Begriff und lokale Lehreraktivitäten zum nationalen Zusammenschluß brachte. Mit den Preußischen Schulartikeln von 1850 schließlich sei im Lehrplan des Gymnasiums für ein Jahrhundert „die Utopie der Humanistischen Reform" des 16. Jahrhunderts erfüllt worden und, so Friedeburg, „genauer als an solchem Inhalt, als an dieser ganz und gar unerwarteten Wende gegenüber der Aufklärungspädagogik konnte die staatliche Bestimmung der höheren Schule zur sozialen Auslese nicht markiert werden".

Auch das Wilhelminische Reich und die Weimarer Republik, schon gar nicht das Dritte Reich ermöglichten eine Weiterentwicklung des Schulwesens, und so seien nach 1945 die Ausgangsbedingungen für die „überfällige Bildungsreform" so zwingend wie nie zuvor gewesen. An

den zuvor breit aufgefächerten historischen Repliken maß Friedeburg nun die Ergebnisse der Bildungsreform und fand es „unstrittig, daß in keinem vergleichbaren Zeitraum im Bildungssystem unseres Landes sich so viel geändert hat ... wie in den letzten zwei Jahrzehnten". Dennoch gäbe es noch eine Reihe von Mißständen, die auch jetzt noch nicht beseitigt seien; so stellte z. B. die *„Ungleichheit der Bildungschancen* verschiedener sozialer Schichten" ein erhebliches Problem dar, desgleichen die wachsende *Entkoppelung von Bildung und Beschäftigung.* Als Herausforderung bleibt nach von Friedeburg vor allem die „Verwandlung öffentlicher Erziehung aus dem Verhältnis höherer Gewalt in ein modernes Schulverhältnis mitsamt den veränderten Perspektiven und Maximen familialer Erziehung" bestehen.

Ein Bild aus völlig anderer Perspektive zeigte Prof. Erich Geißler, der über *„Perspektiven für das Bildungswesen in den 80er Jahren"* referierte. Nach ihm ist von der Bildungsreform vor allem „ein ganzer Katalog von Problemen" geblieben. Geißler ging so weit, selbst die „Verstopfung der Hochschulen", „weitreichende Probleme im Beschäftigungssystem" und „falsche Erwartungen für Berufschancen und Folgen möglicher Staatsverdrossenheit" der Schulreform anzulasten. An Perspektiven aus pädagogischer Sicht, die der konstatierten „Schulmüdigkeit" entgegenwirken könnten, nannte er zuvorderst die Notwendigkeit, die „sogenannte ‚Wissenschaftlichkeit'" mit ihren Konsequenzen und Nebenwirkungen didaktisch aufzuarbeiten und an *konkrete Erfahrungen rückzukoppeln.* Für die unterschiedlichen Lernvoraussetzungen und -abläufe der Schüler müßten auch in Zukunft genügend *unterschiedliche Bildungswege* angeboten werden. Des weiteren seien *fachübergreifende Erziehungsziele,* wie z. B. bestimmte soziale Tugenden, wieder in Erinnerung zu rufen und zu pflegen. Schließlich solle in Zukunft wieder mehr Wert auf einen *„erziehenden Unterricht"* gelegt werden; der Lehrer dürfe sich nicht nur als Fachlehrer begreifen, sondern müsse auch den übergreifenden Erziehungsauftrag erkennen und ausführen.

Für die zukünftige Bildungspolitik bedeute dies – auch hier hob sich Geißler von Friedeburg ab –, daß man weniger auf äußere Strukturreformen Wert legen solle, die „insgesamt wenig von dem erbracht haben, was einmal an Hoffnungen in sie investiert wurde".
Die im Anschluß an diese beiden kontroversen Vorträge eigentlich erwartete heftige Diskussion blieb erstaunlicherweise aus, obwohl beide Referate in ihren Grundaussagen genügend Stoff dafür geboten hätten.
Von den pädagogischen und sozialen Prämissen, die den einen Schwerpunkt der Tagung bildeten, führte der Vortrag von *Karsten Brenner* vom Bundesministerium für Bildung und Wissenschaft zu den die Bildungspolitik und ihre Verwaltung bestimmenden Rahmenbedingungen. Sein Thema: *„Umschichtung von Ressourcen – die Antwort auf veränderte Rahmenbedingungen?"* Zwar schlage der abrupte Geburtenrückgang um rund 40%, der ab Mitte der 60er Jahre einsetzte, „wie ein Echo-Effekt" nach und nach auf alle Stufen des Bildungswesens durch. Aber der Teil der Bevölkerung, der am meisten auf Bildung angewiesen sei, nämlich die Jahrgänge der drei- bis 24jährigen, nehme zwischen 1980 und 1990 nur halb so stark, nämlich um 20% ab. Außerdem, so Brenner, stehe z. B. im Hochschulbereich die Ausbildung der geburtenstarken Jahrgänge erst noch bevor; bis in die 90er Jahre hinein sei mit Studentenzahlen von weit über einer Million zu rechnen.

Verlagerung der Prioritäten bei der Organisation der Mittel

Der *Ressourcenbedarf* des Bildungswesens werde also in den 80er Jahren trotz der demographischen Entwicklung nicht abnehmen, sondern wegen hoher quantitativer Anspannungen in einigen Bereichen (z. B. Ausländerkinder, Hochschulen) und notwendiger qualitativer Verbesserungen in anderen (z. B. Weiterbildung) *eher noch steigen.* Abnehmen werde dabei der reale Aufwand für Sachmittel und insbesondere Investitionen, während eine Verlagerung auf den Personalbedarf stattfinde und dieser noch verstärkt werden müsse. So sei z. B. in den berufsbildenden Schulen bis 1985 ein Mehrbedarf an Lehrerstellen in einer Größenordnung von 20 bis 25 000 zu decken. Mehrbedarf bestehe darüber hinaus an den Sonderschulen und in wachsendem Maße im Grundschulbereich (bis 1990 ca. 30 000). Angesichts der schwierigen Lage der öffentlichen Haushalte und wachsender Ansprüche anderer Politikbereiche „wäre es bereits ein Erfolg, wenn es gelänge, den Ressourcenrahmen real zu halten, d. h. zumindest die Kosten- und Gehaltssteigerungen ausgleichen zu können".

Bedingt durch die demographische Entwicklung, so Brenner, werde es auch zu *Verlagerungen zwischen den verschiedenen Sektoren* des Bildungswesens kommen: einen steigenden Anteil werden der Hochschulsektor, der Elementarbereich und die Weiterbildung beanspruchen: Der Elementarbereich (der bei oberflächlicher Betrachtung eher als weniger kostenintensiv eingestuft wird), weil die Notwendigkeit, ein möglichst wohnortnahes Angebot aufrechtzuerhalten, einen Personalabbau ebenso unmöglich mache wie die noch weiter steigende Zahl der Ausländerkinder. Abnehmen werde der Anteil des Schulsektors und in der zweiten Hälfte des Jahrzehnts auch der der beruflichen Schulen. Diese Umverlagerung werde sich graduell vollziehen und hauptsächlich durch unterschiedliche Wachstumsraten der zur Verfügung gestellten Finanzmittel. Zu einem realen Ressourcentransfer dürfte es nur in begrenztem Maße kommen, am wenigsten im Personalbereich. Ein wesentlicher Grund dafür sei, daß die Bedarfslage in allen Bildungsbereichen einen massiven Bildungsabbau nicht zulasse. Phantasie sei dagegen angesichts der Frage nach sinnvoller *Nutzung von Schulraum* gefordert, der in wachsendem Umfang frei werde.
Im Schulbereich sieht Brenner „eine Fülle bisher unzureichend wahrgenommener Aufgaben", die auf frei werdendes Lehrpersonal warte; so z. B. die Notwendigkeit,

mehr Jugendliche zu einem erfolgreichen Schulabschluß zu führen und möglichst allen die Ausbildungsreife zu vermitteln. Das setze neben hoher fachlicher und *räumlicher Flexibilität* auch eine *höhere Weiterbildungsbereitschaft der Lehrer* voraus, als sie bisher gegeben sei. Schließlich müßten Mittel und Wege gefunden werden, dem Lehrer- und Hochschullehrernachwuchs „seine Chance", d. h. einen angemessenen Arbeitsplatz, zu geben. Dazu seien alle Möglichkeiten *flexiblerer Wochen- und Lebensarbeitszeit* zu prüfen „und von uns allen, die wir im öffentlichen Dienst in Brot und gut dotierter Arbeit stehen, wird ein Solidaritätsbeitrag zu leisten sein".
Angesichts der Tatsache, daß allein bei den Gymnasiallehrern derzeit auf 120 000 im Beruf stehende Lehrer ebenso viele Studierende mit diesem Berufsziel an den Hochschulen gegenüberstehen und der Prognose des Deutschen Philologenverbandes, daß bis zum Ende dieses Jahrzehnts mit etwa 100 000 arbeitslosen Gymnasiallehrern zu rechnen ist (Frankfurter Allgemeine Zeitung, 12. 5. 82), während gleichzeitig die Schülerzahl weiter sinkt, ist das ein Thema, das sicher in nächster Zeit noch an Brisanz gewinnen wird.

Flexibilität als Prinzip

Daß zumindest von großen Einsparungen am weitverzweigten System der Bildungsverwaltung nicht ernsthaft die Rede sein konnte, verwunderte im Rahmen dieser Tagung nicht. Die gleichgültige Reaktion auf den Vorschlag eines Schulmannes, mehr Entscheidungen auf die Kommunalverwaltungen und Schulleitungen zu delegieren, um so vor Ort eine flexiblere, schnellere und letztlich meist auch billigere Entscheidungsfindung zu ermöglichen, erstaunte dagegen.
Was die Arbeitsgruppen besprachen, war im wesentlichen bereits im Referat von Karsten Brenner angeklungen: Demographie und veränderte Bildungspopulation, Personalbedarf im Bildungswesen, Probleme des Übergangs zwischen Bildungs- und Beschäftigungssystem, die Herausforderung der Weiterbildung sowie Pädagogische Aspekte. Neue Gesichtspunkte erbrachten hier vor allem Überlegungen zur *Weiterbildung,* die davon ausgingen, daß die Weiterbildung im Bildungsgesamtplan zwar an vierter Stelle steht, dieser Anspruch aber nicht real erfüllt wird. Gefordert wurde ein *konjunkturneutrales und flächendeckendes System* von Fortbildungsmöglichkeiten, denn Weiterbildung müsse auch antizyklisch ihre Bedeutung behalten und habe zudem eine *Balancefunktion* zwischen Ausbildungs- und Beschäftigungssystem. Angeregt wurde von der Arbeitsgruppe die Einrichtung von *Stellen zur Weiterbildungsberatung auf kommunaler Ebene,* deren Aufgabe im Angebot von Maßnahmen, aber auch in der Systemberatung für andere potentielle Träger, z. B. Betriebe, liegen könne. Verstärktes Interesse solle schließlich dem Bereich der Unterschicht, den Ausländern und der Landbevölkerung gewidmet werden, die bisher als Zielgruppe noch nicht genügend angesprochen würden. Wenn man allerdings weiß, daß der Weiterbildungsetat der Volkshochschulen bereits um 30% gekürzt wurde und drastische Gebührenerhöhungen sich schon jetzt in geringeren Teilnehmerzahlen niederschlagen, dann hören sich derartige Vorschläge eher wie Sphärenmusik an.
Das Hauptanliegen der Tagung war, Möglichkeiten und Grenzen von Umschichtungen sowie künftige Gestaltungsräume im Bildungsbereich aufzuzeigen. Dabei wurde unmißverständlich klar, daß sich die Bildungspolitik in nächster Zeit bei knapperer finanzieller Ausstattung im Bestehenden wird einrichten müssen. Es gilt, die vorhandenen personellen und räumlichen Möglichkeiten zu sichern und im vorgegebenen Rahmen optimal zu nutzen. Das erfordert eine stärkere Orientierung an den vorrangigen Aufgaben, größtmögliche Flexibilität im Einsatz des verfügbaren Personals und der räumlichen Kapazitäten und effizienten Mitteleinsatz. Nicht zuletzt sind alle Möglichkeiten zu prüfen, wie trotz restriktiver Stellenpolitik auch künftig ein Minimum an Neueinstellungsmöglichkeiten gesichert werden kann. *Cordelia Rambacher*

Kurzinformationen

Vom 12. bis 15. Mai besuchte Johannes Paul II. Portugal. Wichtigste Station der viertägigen Reise war *Fatima;* der Papst wollte mit diesem Besuch seinen Dank an Maria für die Errettung beim Attentat vom 13. Mai 1981 zum Ausdruck bringen. Während des Aufenthaltes in Fatima wurde von dem 1978 von Erzbischof Marcel Lefebvre zum Priester geweihten Spanier *Juan Fernandez Krohn* ein neuer Attentatsversuch auf Johannes Paul II. unternommen. Nach Fatima führte die Reise den Papst nach Lissabon, Vila Vicosa, Coimbra, Porto und Sameiro. Vor seinem Abflug hatte Johannes Paul II. erklärt, er reise als Pilger des Friedens in jenes Land, das die Muttergottes ausgewählt habe, um die ganze Welt eindringlich zum Gebet, zur Umkehr und zur Buße aufzurufen. Er besuche Fatima, um erneut im Namen der Kirche die Botschaft der Muttergottes zu vernehmen, die heute aktueller und eindringlicher sei denn je. Vor rund einer Million Menschen stellte der Papst in Fatima in einem feierlichen Weiheakt die ganze Welt unter den Schutz Marias. Bei seiner *Begegnung mit der Portugiesischen Bischofskonferenz* wies Johannes Paul II. auf die auch in Portugal spürbaren Gefahren des Säkularismus hin. Er ermahnte die Bischöfe, den Glauben und die Frömmigkeit des Volkes in ihren authentischen Ausdrucksformen anzuerkennen und gegen die ihnen drohenden Gefahren zu verteidigen. Als vordringliche Aufgaben für die Bischöfe nannte er die Förderung der Priester- und Ordensberufe, die Sorge um die Katechese und

die Familie. Grundanliegen früherer Reisen des Papstes kamen in seinen Worten an die portugiesischen Laien, an Bauern und Arbeiter zum Ausdruck. Johannes Paul II. ermunterte die *Laien* dazu, die Kirche in allen Bereichen des menschlichen Wirkens präsent werden zu lassen. Individuelles Zeugnis des einzelnen und das Apostolat in den Organisationen sollten sich ergänzen. In einer Rede vor *Bauern* im Osten Portugals sprach sich der Papst nachdrücklich für eine tiefgreifende Landreform aus. Er bekräftigte dabei den Vorrang der Arbeit vor dem Kapital und ermahnte die Großgrundbesitzer, den eigenen Profit dem gerechten Lohn der Arbeiter unterzuordnen. Bei einer Begegnung mit *Arbeitern* unterstrich Johannes Paul II. das Recht auf Gründung von Gewerkschaften und warnte die Arbeiter davor, sich von Ideologien täuschen zu lassen, in denen kein Platz für das Geistige sei. Bei seinem letzten Gottesdienst in Portugal rief der Papst in dem Marienwallfahrtsort Sameiro vor allem zur weltweiten Verteidigung der Familienrechte auf.

Mittelpunktthema der diesjährigen Frühjahrsvollversammlung des Zentralkomitees der deutschen Katholiken vom 7./8. Mai war die Arbeitslosigkeit. Im hauseigenen Bericht über die Vollversammlung war diesem Thema zwar nur eine knappe halbe Seite von insgesamt sieben gewidmet, und die Debatte darüber nahm nur wenige Stunden in Anspruch. Dennoch waren im Vergleich zum Arbeitslosenthema die anderen Beratungspunkte, die mit einiger Mühe verabschiedeten Erklärungen zu *Polen* und zur *Falklandkrise* und selbst die Aussprache über das mehr historische als unmittelbar gegenwartsbezogene Referat des Präsidenten Professor *Hans Maier* „Zur Gestalt des deutschen Katholizismus. Soziale, politische und kulturelle Entwicklungslinien im 19. und 20. Jahrhundert", dem bei allerdings äußerst schwach besetztem Plenum der halbe Vormittag des zweiten Beratungstages gewidmet war, im Vergleich zum Arbeitslosenthema Nebenprodukte. Allerdings wurde auch das *Arbeitslosenthema* nur in einer sehr vorläufigen Form behandelt. Dies hatte damit zu tun, daß im Rahmen der Gemeinsamen Kommission zwischen Bischofskonferenz und Zentralkomitee eine ausführliche Stellungnahme vorbereitet wird, zu der die Behandlung des Themas auf der Vollversammlung als eine Art Vorübung gedacht war. Die Aussprache konnte sich auf zwei Vorlagen stützen: auf ein Referat von Ministerialdirektor a. D. *Manfred Baden* „Arbeitslosigkeit. Ursachen, Erscheinungsformen, Ansätze zur Überwindung" und auf „Überlegungen zu ethischen und gesellschaftlichen Aspekten der Arbeitslosigkeit" des sozialpolitischen Referenten des ZdK, *Paul Becher.* Beide Stellungnahmen behandelten breit nicht nur die konjunkturellen, sondern auch die strukturellen und langfristigen Ursachen der Arbeitslosigkeit. Aber während wirtschafts-, sozial- und tarifpolitische Fehlentwicklungen (z. B. die überhöhten Lohn- und Lohnnebenkosten) ausführlich angesprochen wurden, kamen andere langfristig wirkende Ursachen der Arbeitslosigkeit (z. B. Einfluß technologischer Veränderungen, Sättigung der Märkte) zu kurz. Dieser Eindruck wurde durch eine Reihe sehr sachkundiger Diskussionsbeiträge zwar teilweise ausgeglichen, aber die Debatte insgesamt vermittelte nicht das Bild eines der Schärfe des Problems orientierten Bewußtseinsstandes.

Der Vorsitzende des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), Landesbischof Eduard Lohse, hat in einem Schreiben vom 6. Mai die 17 Gliedkirchen der EKD über die „Gesichtspunkte des Rates der EKD zu Ausländerfragen" informiert. Erinnert wird in diesem zwölf Punkte umfassenden Papier zunächst an den „hohen Wert" der Freizügigkeit für alle Menschen und die Möglichkeit der freien Wahl des Arbeitsplatzes; dennoch plädiert der Rat der EKD dafür, in den Ländern der EG und „besonders auch in der Bundesrepublik" auch künftig die *Zuwanderung* von ausländischen Arbeitnehmern aus Nicht-EG-Ländern *einzuschränken,* „die Kontrollen der illegalen Ausländerbeschäftigung müssen verschärft werden". Die für 1986 in Aussicht gestellte freizügigere Regelung zwischen den Ländern der EG und der Türkei sollte „im gegenseitigen Einvernehmen" geändert werden. Erforderlich sei auch eine „kritische Auseinandersetzung" mit extremistischen deutschen Gruppierungen und Parteien, „die durch die Ausländerfeindlichkeit neuen Auftrieb zu bekommen versuchen". Nötig sei es auch, die *extremistischen Betätigungen* von Ausländern zu unterbinden. Wenn ein Aufenthalt „für mehr als einige Jahre" gestattet werde, sollten Zuwanderer das Recht haben, ihren Ehepartner und minderjährige Kinder mitzubringen oder nachkommen zu lassen. Sofern der Staat es für „unerläßlich" halte, den Nachzug von minderjährigen Kindern einzuschränken, seien angemessene Übergangszeiten erforderlich. Befürwortet werden vom Rat der EKD Maßnahmen zur *Schaffung von Arbeitsplätzen in den Herkunftsländern.* Der Gesetzgeber schließlich habe darauf zu achten, daß die Furcht von Asylanten vor einer ungewissen Zukunft im Hinblick auf ihren Rechtsstatus dadurch gemindert werden könne, daß nicht zusätzlich Unsicherheit durch häufiges Ändern der maßgeblichen Gesetze und Verordnungen entstehe. „Große Hoffnungen" setze der Rat in eine weitere *Beschleunigung des Asylverfahrens,* notwendig erscheine auch eine „gesetzliche Gleichstellung" der minderjährigen Kinder und der Ehegatten von anerkannten Flüchtlingen, sowie deren Familienzusammenführung. Die „Gliedkirchen, Kirchengemeinden und jeden einzelnen Christen" bittet der Rat, „mit ihren Möglichkeiten" das Zusammenleben von Deutschen und Ausländern zu fördern.

Am 23. April veranstaltete die Gemeinsame Konferenz Kirche und Entwicklung (GKKE), in der die evangelische Arbeitsgemeinschaft Kirchlicher Entwicklungsdienst und der katholische Arbeitskreis Entwicklung und Frieden zusammenarbeiten, eine Fachtagung in Bonn über Welternährung. Über hundert Journalisten, Politiker, Wissenschaftler und Entwicklungsexperten nahmen an der Veranstaltung teil. Die Tagungsleitung (Dipl.-Volksw. *Hildegard Rapin*/KAEF) hatte – in Abstimmung zwischen den Veranstaltern – mit der Auswahl der Referenten für eine spannungsgeladene und kontrovers Erörterung gesorgt: auf der einen Seite liberale Wirtschaftswissenschaftler (u. a. *Stefan Tangermann*/Göttingen), die vor allem in der internationalen Arbeitsteilung und in marktwirtschaftlichen Konzepten die einzig erfolgversprechenden Lösungen sehen; auf der anderen Seite Vertreter kirchlicher Werke, die gerade in dieser Einwirkung von außen den tieferen Grund für den Hunger in der Welt sehen *(Rüdiger Stegemann* und *Hermann Pössinger).* Im „Zwischenbereich" bewegte sich der Vertreter des Deutschen Bauernverbandes *(Max Zurek).* Da dem Mangel an Nahrungsmitteln in vielen Entwicklungsländern ein Überfluß an Agrarprodukten in westlichen Industriestaaten gegenübersteht, konnte diese Frage in der Diskussion nicht ausgeklammert werden. Ein sehr differenziertes Bild ihres Einsatzes zeichnete *Hans W. von Urff* (München); er wurde für den Sonderfall der Katastrophenhilfe von *Günter Hölter* (Freiburg) ergänzt. Die Tagung erbrachte in der Faktenbeurteilung eine weitgehende Übereinstimmung. Große Unterschiede gab es jedoch bei der Beurteilung der Faktoren, die den Hunger in der Welt verursachen. Für alle Beteiligten schien das Problem, eine wachsende Bevölkerung ausreichend zu ernähren, lösbar zu sein; dieses wurde in erster Linie darin gesehen, daß die eigene Landwirt-

schaft der Entwicklungsländer nachhaltig gefördert wird. Für jeden, der in der Diskussion das Wort nahm, handelte es sich dabei nicht in erster Linie um ein technisches, sondern um ein wirtschaftlich-politisches Problem. Gerade diese letzte Feststellung führte jedoch zu der großen Kontroverse, *wie* das Problem der Ernährung in einer Welt des Mangels zu lösen ist. Sie könne eigentlich nur überbrückt werden, so Prof. *Theodor Dams* (Freiburg) in einem Schlußwort, wenn die Frage der Leistungsfähigkeit der nationalen und internationalen Wirtschafts-/Gesellschaftsordnung sowie ihre Funktionsfähigkeit im Grundkonsens geklärt sei. Hier könnte das „Dialog-Programm" der Kirchen (GKKE) in weiterführenden Gesprächen ansetzen.

Vom 10. bis 14. Mai fand in Moskau eine Weltfriedenskonferenz statt, an der etwa 500 Vertreter aller Weltreligionen aus nahezu 100 Ländern teilnahmen. Veranstalter der „Weltkonferenz religiöser Vertreter für die Rettung der heiligen Gabe des Lebens vor einer nuklearen Katastrophe" – so der offizielle Titel – war das Moskauer Patriarchat. Eine erste Konferenz dieser Art hatte 1977 in der sowjetischen Hauptstadt stattgefunden (HK, August 1977, 429). Aus der Bundesrepublik reiste eine vierköpfige Beobachterdelegation der EKD nach Moskau; der bayerische Landesbischof *Johannes Hanselmann* nahm als Delegierter des Lutherischen Weltbundes an der Konferenz teil. Ranghöchster katholischer Teilnehmer war der ungarische Primas, Kardinal *László Lékai*. Der Vatikan war wie schon bei der Konferenz von 1977 durch zwei Beobachter vertreten. Es waren *Jean Larnaud*, Konsultor des Päpstlichen Laienrates, und Pater *John Long* vom Einheitssekretariat, der einen *Brief Johannes Pauls II.* an Patriarch Pimen verlas. Darin hieß es, nur der lebendige Glaube an den Menschen und die frohe Kunde dessen, durch allein wir uns retten sollen, könnten den Menschen und Völkern helfen, ihr persönliches und gesellschaftliches Leben zu begreifen und in aller Welt echte Brüderlichkeit als Garanten des Friedens zu bekunden. Während der Konferenz brachten die Vertreter der verschiedenen Kirchen und Religionsgemeinschaften jeweils ihre Besorgnis über die Bedrohung des Weltfriedens zum Ausdruck; Delegierte aus westlichen Ländern wandten sich mehrfach gegen die Tendenz, die Schuld an Wettrüsten und Friedensgefährdung einseitig den Vereinigten Staaten zu laden und damit die Konferenz zum Forum sowjetischer Propaganda zu machen. Bei der Diskussion über die Entwürfe zu den *Abschlußdokumenten* gelang es, einseitige Anklagen gegen den Westen durch ausgewogenere Formulierungen zu ersetzen. Die Teilnehmer verabschiedeten ein Kommuniqué sowie drei Appelle, die sich an die Vereinten Nationen, an die Regierungen und an die Religionen der Welt richten. In den Schlußdokumenten finden sich die Forderungen nach einem Einfrieren der Atomwaffenarsenale, nach der Schaffung kernwaffenfreier Zonen und nach einer allgemeinen Abrüstung. Lobend hervorgehoben wird sowohl der sowjetische Moratoriumsvorschlag für Mittelstreckenwaffen in Europa wie die Bereitschaft der Vereinigten Staaten, Verhandlungen mit der Sowjetunion über den Abbau strategischer Nuklearwaffen aufzunehmen. Scharf verurteilt wurde „das Schüren lokaler Konflikte" und die Ausweitung des internationalen Waffenmarktes.

Bücher

GISBERT GRESHAKE. **Priestersein.** Zur Theologie und Spiritualität des priesterlichen Amtes. Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1982. 208 S. 26,– DM.

Mit diesem Buch packt Gisbert Greshake den Stier bei den Hörnern: Ohne sich in Einzelfragen zur Geschichte des kirchlichen Amtes oder zu den gegenwärtigen Strukturproblemen im Verhältnis von Amt und Gemeinde zu verzetteln, versucht er eine Gesamtdeutung des Priesteramts und seiner Spiritualität. Der in der Einleitung kurz umrissenen Identitätskrise des Priesters will er mit zwei Grundthesen begegnen, die in den beiden Teilen des Buches durchgeführt werden. Zum einen plädiert er für eine Amtstheologie, die den Amtsträger primär als Christusrepräsentanten sieht, um damit das gegenüber dem allgemeinen Priestertum der Gläubigen und den verschiedenen Diensten in der Gemeinde Spezifische des kirchlichen Amtes herausstellen. Erst im zweiten Schritt wird auch vom Amt als Repräsentation der Kirche gehandelt. Greshake verbindet den christologischen und pneumatologischen Aspekt schließlich in einer trinitarischen Amtstheologie; das Amt steht im Schnittpunkt der auctoritas Christi und der durch den Heiligen Geist gestifteten kirchlichen communio. Die zweite Grundthese des Buches: Weil der Priester Christus repräsentiert (Greshake stellt hinreichend klar, daß es dabei um eine sakramentale Repräsentation geht, die falsche Identifikationen ausschließt und den Primat Christi auch gegenüber dem kirchlichen Amt gerade wahren will), muß der Amtsträger in seiner Spiritualität auch „an Jesus Christus Orientierung und Maß" nehmen. Zu dieser anspruchsvollen Spiritualität (der Priester als der „Mann Gottes" für die Menschen) gehört für Greshake die Nachfolge, die sich besonders in den Evangelischen Räten konkretisiert. In diesem Zusammenhang wirbt Greshake für den priesterlichen Zölibat als mit dem Amt eng zusammenhängendes Zeichen dafür, daß sich der Priester „in der Mitte seiner Existenz von der Aufgabe amtlicher Christus-‚Repräsentanz' in Beschlag nehmen" läßt. Dennoch könnte er sich diese Einheit von Amt und Existenz auch bei einem „vir probatus" als verwirklicht vorstellen. Nicht nur daran zeigt sich, daß Greshakes Buch keinesfalls eine Verteidigungsschrift für das traditionelle Priesterbild, für Klerikalismus oder auch für die bestehene Praxis des kirchlichen Amtes sein will. Dazu finden sich zu viele kritische Bemerkungen, gerade etwa im Blick auf die weithin fehlende Einbindung des Zölibats in einem glaubwürdigen Lebensstil. Greshakes Buch ist ein nicht nur offensiver, sondern auch überzeugender Versuch, eine Theologie und Spiritualität des Amtes zu entwickeln, die nicht nur einfach Rechtfertigung des Bestehenden ist, gleichzeitig aber die Kontinuität zur Tradition wahrt. Im Blick auf die trotz einer solchen soliden Aufmunterung noch nicht ausgestandene Amtsdiskussion hinterläßt Greshakes Buch vor allem zwei Fragen. Die mehr theologisch-systematische: Müßten nicht bei der Integration dieser Amtstheologie in eine Ekklesiologie des Volkes Gottes (Greshake spricht selber deutlich genug von der Notwendigkeit einer solchen Verankerung)

manche Akzente anders gesetzt werden? Die mehr praktische: Sind nicht viele Priester angesichts ihrer faktischen Aufgaben in der Kirche durch die mit Recht erhobene Forderung nach der Einheit von amtlicher Christusrepräsentation und überzeugende persönliche Nachfolge überfordert? In jedem Fall regt das Buch gerade wegen seiner klaren Argumentation und seiner deutlichen Schwerpunktsetzungen zur weiteren Auseinandersetzung mit Theologie und Spiritualität des Amtes an; es kann dazu beitragen, falsche Frontstellungen und unzureichende Positionen zu überwinden. *U. R.*

EKKEHARD KLOEHN, **Die neue Familie.** Zeitgemäße Formen menschlichen Zusammenlebens. Hoffmann und Campe Verlag, Hamburg 1982, 248 S. 28,– DM.

Zwei Einschränkungen in bezug auf den Adressatenkreis stellt der Autor, vom Fach Biologe und Pädagoge, Studiendirektor am Landesinstitut für Praxis und Theorie der Schule und freier Publizist, seinem Buch voraus: es sei erstens für diejenigen geschrieben, die nicht in einer Großfamilie mit strikter und akzeptierter Rollentrennung, sondern in der durch die industrielle Umwelt geprägten Kleinfamilie leben. Und es sei ein „Mittelschichtbuch", denn weder sei die Rede „von der Fabrikarbeiterin, die keine Möglichkeit sehen kann, eine ausgewogene Partnerschaft anzustreben, noch von der Frau des Superreichen, die das auch gar nicht für nötig hält". Ohne diese Einschränkung könnte man dem Autor ein verengtes Blickfeld zum Vorwurf machen, denn tatsächlich sind es, formal gesehen, vor allem die freiberuflich und im Staatsdienst Beschäftigten, für die eine „symmetrische" Teilung der Aufgaben in Haushalt und Beruf, zunächst am ehesten realisierbar erscheint. Der vom Autor eingeführte Begriff der „symmetrischen Aufgabenverteilung" meint eine gleich belastende und befriedigende Arbeitsteilung beider Ehepartner jeweils in Beruf und Haushalt und zwar im Idealfall auch während der Phase der Erziehung kleiner Kinder. Daß dies wünschenswert ist, dafür bringt Kloehn nicht nur hinlänglich bekannte psychologische Belege zur Gemütslage der Hausfrau, sondern verweist auch auf die „vielen positiven und befriedigenden Möglichkeiten" der Betätigung im Haushalt für den Mann, die den „frustrierten Bauarbeiter und den streßgeplagten Aufsichtsratsvorsitzenden" zu der Frage veranlassen könnten, ob sie ihre Bestrebungen nach Karriere und Ansehen im Beruf mit Überarbeitung, Krankheiten und wachsender Entfremdung von der Familie nicht allzu teuer bezahlen. Aber nicht nur dem Wohlbefinden und Selbstbewußtsein der Familienmitglieder sei durch eine größere Symmetrie in der Verteilung der Aufgaben in Beruf und Haushalt auf beide Ehepartner gedient, sondern auch der Gesellschaft insgesamt: Wer wirklich durch „Kräftigung des weiblichen Elements" in unserer Gesellschaft etwas gegen das Vordringen von Großtechnologien und Bürokratien und das entsprechende geistige Klima unternehmen wolle, dürfe „die Frauen gerade nicht aus dem Berufsleben abdrängen", sondern müsse sich dafür einsetzen, daß sie auch von verantwortlichen Positionen aus die Möglichkeit zur Einflußnahme erhalten. Die Schwierigkeiten und Sachzwänge allerdings, die sich dem Versuch einer „symmetrischen Aufgabenverteilung" entgegenstellen, kommen bei Kloehn zu kurz: Auch im Bereich der Mittelschicht und selbst bei reduziertem Karrierestreben erschwert ein mehrjähriges Aussetzen der Berufstätigkeit, noch verstärkt durch die derzeitige Arbeitsmarktlage die Chance – sei es als Frau oder als Mann –, jemals wieder eine angemessene Stelle zu erhalten. Den Luxus schließlich, zu Hause am Schreibtisch arbeiten und sich die Arbeitszeit frei einteilen zu können – und diesem Metier entnimmt der Autor überwiegend seine männlichen Idealtypen – kann sich selbst innerhalb dieser Schicht nur eine kleine Minderheit erlauben. *C. R.*

Zeitschriftenschau

Theologie und Religion

LÉON-DUFOUR, XAVIER. **„Prenez! Ceci est mon corps pour vous."** In: Nouvelle Revue Théologique Jhg. 114 Heft 2 (März–April 1982) S. 223–240.

Bei seiner Untersuchung des Brotwortes Jesu im Kontext des Abendmahlgeschehens kommt Léon-Dufour zu zwei Thesen: Die Deutung des Brotwortes an Hand des alttestamentlichen Modells des Versöhnungsopfers sei nicht zwingend; die Symbolik der Nahrung lege eine andere Interpretation nahe: „Jesus erklärt, daß er über seinem dem Plan Gottes gemäß angenommenen Tod hinaus und aus Liebe zu uns die Macht hat, unsere Lebensspeise in der neuen Welt des Bundes zu bleiben." Die Frage nach dem „ist", nach der Weise der Präsenz Jesu im Brot beantwortet er zunächst mit dem Verweis auf die prophetischen Zeichenhandlungen. Im Unterschied zu solchen Zeichenhandlungen sei aber die Sprache Jesu performativ, sie bewirkte das, was sie dem Zuhörer mitteile. Das Brotwort gehöre in den Bereich symbolischer Sprache. Daraus ergibt sich die paradoxe Formel: „Für Jesus wie für den Glaubenden ist das eucharistische Brot Brot und ist es gleichzeitig nicht; es ist der Leib Jesu und ist es gleichzeitig nicht." Die Selbsthingabe Jesu im Brot unterscheide die Eucharistie von anderen Symbolhandlungen. Durch das Brotbrechen und das deutende Wort stelle Jesus eine identifizierende Verbindung zwischen dem Brot und seinem Leib her, die ihn trotz seiner Abwesenheit für seine Jünger und für die Welt gegenwärtig mache.

SCHRAGE, WOLFGANG. **Ja und Nein – Bemerkungen eines Neutestamentlers zur Diskussion von Christen und Juden.** In: Evangelische Theologie Jhg. 42 Heft 2 (März/April 1982) S. 126–151.

Schrage wendet sich gegen einen selektiven Umgang mit dem NT in der jüdisch-christlichen Diskussion und spricht sich für eine dialektische Verhältnisbestimmung aus: Neben dem Ja des NT zu Israel dürfe auch das Nein nicht übergangen werden. Er exemplifiziert seine These an neutestamentlichen Grunddaten, bei denen er neben den unbestreitbaren christlich-jüdischen Gemeinsamkeiten auch die Differenzen hervorhebt: Das NT teilt mit dem Judentum den Glauben an den Gott Abrahams, versteht aber Jesus Christus als das Bild des einen Gottes; die Urchristenheit wartet nicht nur wie die Juden auf die neue Welt, sondern auf die Zukunft des Gekommenen: „Sie wartet auf die Zukunft der Erlösung mit der Präsenz des Erlösers." Auch in der Verkündigung Jesu sieht Schrage Akzente, die sich vom zeitgenössischen Judentum abheben. Mit der Beziehung des Messiastitels auf Tod und Auferstehung Jesu sei auch diese Kategorie, „so vielgestaltig sie auch sonst im Judentum zur Zeit Jesu ist, transzendiert und zerbrochen worden". Schrage verweist ebenso auf die zwischen Juden und Christen notwendigerweise strittige Auslegung des AT und darauf, daß sich die Dialektik von Ja und Nein besonders deutlich am Verhältnis des Urchristentums zur Thora zeige. Schon vor Paulus scheine christlicher Glaube nicht mehr im Rahmen des Judentums begriffen werden zu können. Im NT gebe es keine bruchlose heilsgeschichtliche Linie, sondern Kontinuität wie Diskontinuität.

Kultur und Gesellschaft

SCHADE, HERBERT. **Kultbild oder Denkanstoß?** In: Internationale Katholische Zeitschrift Jhg. 11 Heft 3 (Mai 1982) S. 293–300.

Emil Wachters Überlegungen zur „Notwendigkeit des Bildes" nimmt Schade zum Anlaß und zur Folie für seine Gedanken zu moderner sakraler Kunst. Der Überhang soziologischen Denkens führe gelegentlich so weit, daß man meine, Kunst sei ein „Vereinbarungsbegriff". Die Kunstszene laufe dabei Gefahr, durch die „Pressionen einer anonymen Gewaltpolitik des Ästhetischen" bestimmt zu werden. Sosehr dem Kunstwerk das Soziale notwendig sei, meint Schade, so wenig biete das gesellschaftliche Bewußtsein allein für das Gebilde des Menschen einen tragfähigen Grund. In der Tat vollziehe sich der geistige Prozeß eher umgekehrt: „Die Gesellschaft wird durch die Welt als Bild konstituiert." Schade kommt zu dem Schluß, daß zwar das Gespräch zwischen der Kirche „und auch den Künstlern" notwendig sei, „die außerhalb oder sogar gegen die Kirche ihre gestalterischen Kräfte gebrauchen".

Contradictions en Afrique. In: Projet 165 (Mai 1982) S. 535–570.

Drei Beiträge mit unterschiedlichen Ansätzen nehmen sich im neuesten Heft von „Projet" Fragen der Zusammenarbeit mit afrikanischen Ländern an. „Südafrika: Die Apartheid angesichts des Widerstandes" lautet der Titel des Aufsatzes von *Pierre Haski,* in dem herausgearbeitet wird, wie die Passivität der westlichen Staaten – trotz verbaler Verdammung – den innenpolitischen Mißständen in Südafrika Vorschub leistet. Haski zeigt auf, wie sehr Südafrika gerade in diesem Punkt verwundbar ist, vor allem da der Widerstand von innen und außen zunehme. Für *Brigitte Nouaille-Degorce* ist die „Politische Bilanz der Zusammenarbeit" mit den Ländern der ehemaligen französischen Kolonien in keiner Weise zufriedenstellend: Das Fehlen eines Konzeptes sei durch direkte Beziehungen auf höchster Ebene kaschiert worden. „Ist die Landentwicklung für die Bauern gemacht?" fragt *François de Ravignan* und kommt zu dem Schluß, daß die landwirtschaftlichen Entwicklungsprogramme, da sie oft nicht den afrikanischen Umwelt-Bedingungen angepaßt waren, in einigen Gegenden den Hunger verstärkt haben.

Kirche und Ökumene

GÖRTZ, HANS-JÜRGEN. **Die kleinen Chancen der Freiheit.** Überlegungen zur Reform der Freikirchen. In: Ökumenische Rundschau Jhg. 31 Heft 2 (April 1982) S. 177–193.

Ausgangsthese des Aufsatzes, dessen Verfasser als Mennonit selber einer kleinen Freikirche angehört: Die Freikirchen hätten ein gebrochenes Verhältnis zu Reformen. Aus einem entschiedenen Reformbedürfnis entstanden, hätten sie dieses unter dem Eindruck ihrer Minderheitensituation abgestoßen. Als Ansatzpunkte für fällige Reformen nennt Görtz die Notwendigkeit einer stärkeren Akzentuierung von Kirche als befreiter und befreiender Gemeinschaft gegenüber einem bloßen religiösen Individualismus, die Klärung des Verhältnisses zu gesellschaftlichen Tendenzen und Kräften und ein neues Durchdenken des freikirchlichen Freiheitsbegriffs. Die Freiheit dürfe nicht mehr nur auf den Staat, sie müsse auch auf das Leben in den Glaubensgemeinschaften selbst bezogen werden. Daraus ergeben sich Leitlinien für ein freikirchliches Kirchenverständnis: Kirche nicht als hierarchisch strukturierter Herrschaftsverband; keine Orientierung an einem politischen Verfassungsmodell; Freiheit und Ungebundenheit im Denken und Reden. Kirche sei als anarchische Gemeinschaft aber dennoch nicht ohne Gestalt und Profil.

SESBOUÉ, BERNARD. **Jesus Christ – the Life of the World.** In: The Ecumenical Review Jhg. 34 Heft 2 (April 1982) S. 147–158.

Anhand des Themas für die nächste Vollversammlung des Weltkirchenrates macht Sesboué auf einige zentrale christologische Fragen aufmerksam, die sich Katholiken, Protestanten und Orthodoxe als gemeinsame Herausforderung stellen. Er plädiert für eine stärkere Gewichtung der Einheit von irdischem Jesus und erhöhtem Herrn und begrüßt die neue Akzentuierung der wahren Menschheit Jesu in der westlichen Theologie. Es brauche ein tieferes gemeinsames Verständnis der notwendigen Verbindung zwischen einer Christologie „von oben" und „von unten". Es gelte gleichzeitig das Bekenntnis zur göttlichen Sohnschaft Jesu festzuhalten und zu zeigen, daß es sich dabei nicht um eine mythologische Behauptung handle, sondern um die Anerkennung der Einzigartigkeit der Offenbarung Gottes in Jesus. Das Thema der Vollversammlung von Vancouver verlange nach einer Besinnung auf den Zusammenhang zwischen der Menschwerdung des Menschen und seiner Teilhabe am Leben Gottes. Sesboué weist auch auf die Konsequenzen hin, die sich für das Verständnis der Kirche ergeben: Die Beziehung Christus–Kirche sollte weder monophysitisch noch nestorianisch verkürzt werden.

Personen und Ereignisse

Johannes Paul II. hat die Bischöfe der ČSSR aufgefordert, in der Leitung der kirchlichen Seminare stärker ihre bischöfliche Autorität geltend zu machen und auch über die Zulassung von Seminaristen selbst zu entscheiden. Es gehe dabei um „ein Recht der Kirche und auch ihre Pflicht", die sie keinem fremden Menschen oder keiner fremden Institution anvertrauen könne, wenn sie sich nicht selbst verleugnen und zugrunde richten wolle. Der Papst spielte damit u. a. auf die staatlichen Eingriffe im Priesterseminar in Preßburg an und auf die Rolle, die die kirchlich verbotene Friedensbewegung „Pacem in terris" dabei spielte. Die Aufforderung des Papstes war in einem Brief an die Bischöfe der Tschechoslowakei vom 31. Dezember 1981 enthalten, ist aber erst jetzt in ihrem vollen Wortlaut bekannt gegeben worden.

Zum neuen Bischof der Diözese Limburg ernannte Johannes Paul II. den 50jährigen Regens des Priesterseminars Münster, *Franz Kamphaus.* Neben seiner Regententätigkeit wirkte Kamphaus als Honorarprofessor für Pastoraltheologie und Homiletik an der Theologischen Fakultät. Seit Bestehen des Priesterrats und des Diözesanpastoralrats im Bistum Münster gehörte er beiden Gremien an. Als Berater wirkte Kamphaus an der Arbeit der Würzburger Synode mit. Gemeinsam mit Bischof Wilhelm Kempf – dessen Nachfolger er jetzt wurde – gehörte er der Sachkommission I an, welche die Dokumente „Unsere Hoffnung" und „Die Beteiligung der Laien an der Verkündigung" in die Synode einbrachte.

Erstmals in der Geschichte Finnlands wurde mit *Juhani Saukkonen* ein Pfarrer zum Verteidigungsminister ernannt. Pfarrer Saukkonen ist seit etwa zehn Jahren Reichstagsabgeordneter der Zentrumspartei. Seine Ernennung zum Verteidungsminister wurde in kirchlichen Kreisen kritisiert. schrieb Pfarrer *Maunu Sinnemäki,* Mitarbeiter in der Zentrale der Sozialdemokratischen Partei, eine Verbindung der Aufgaben des obersten Leiters des Kriegswesens und des Dieners am Evangelium scheine unmöglich. Diesen Einwand wies eine Zeitung der Zentrumspartei mit der Begründung zurück, die Kirche stimme der Wehrpflicht als Verpflichtung gegenüber Heimat, Religion und Vaterland zu.

Um Zustimmung für seine Politik warb der Premierminister von Zimbabwe, *Robert Mugabe,* vor über 300 Vertretern verschiedener Kirchen und Religionsgemeinschaften in Salisbury. In seiner Rede über das Verhältnis von Staat und Kirche in Zimbabwe sagte Mugabe: „Wir sind stolz darauf, daß der Sozialismus unsere Grundlage ist, denn seine Moral ist Gemeinsamkeit und daher Selbstlosigkeit." Die christliche Lehre könne kaum mit dem habgierigen Charakter des Kapitalismus vereinbart werden.

Die südafrikanische Regierung in Pretoria hat den Generalsekretär der katholischen Bischofskonferenz, Pater *Smangaliso Mkhatshwa,* erneut mit einer „Bannung" belegt. Dies besagt, daß der schwarze Priester sich nur in seiner eigenen Pfarrei aufhalten, keine öffentlichen Veranstaltungen besuchen und auch keine Hausbesuche empfangen darf. Die auf drei Jahre befristete Maßnahme schließt an die bereits 1977 erfolgte fünfjährige Bannung des Priesters an. Die Regierung in Pretoria machte keine Angaben über den Grund dieser Verfügung, die jeden treffen kann, der für die Behörden ein „Sicherheitsrisiko" ist.

Herder Korrespondenz

Heft 7
36. Jahrgang
Juli 1982

Schönfärberei und das Bestreiten erkennbarer Probleme sind ein schlimmer Fehler; aber der extreme Pendelschlag ständiger Betonung oder gar Bestärkung der Angstgefühle ist eine noch schlimmere Sünde.

Gerhard Stoltenberg

Fremdenfeindlichkeit

Vor einigen Wochen waren in einer südwestdeutschen Tageszeitung zwei Leserbriefe nebeneinander abgedruckt, die in ihrer jeweiligen Deutlichkeit als Vertreter der derzeitigen Eckpositionen gegenüber Ausländern gelten können. Da beschwert sich der eine Leser, dessen Familie nach eigenen Angaben „seit drei Generationen die SPD" wählt und der aus politischen Gründen eineinhalb Jahre im KZ verbrachte, über den Ausländer, der den „Arbeitsplatz des deutschen Familienvaters besetzt" halte, „wenn er nicht auf Kosten des Steuerzahlers ein faules Leben führt und unsere sozialen Einrichtungen mißbraucht". Jedem „anständigen Deutschen" solle „die Zornesröte ins Gesicht steigen" angesichts des Vorschlages, rückkehrwilligen Ausländern finanzielle Anreize zu geben. Um einiges knapper faßte sich der Autor des zweiten Leserbriefes, der eine Unterschriftensammlung gegen ein türkisches Bethaus in der Stadt Villingen zum Anlaß nahm zu fragen, wie lange es wohl noch dauern werde, „bis wir eines Morgens in der Zeitung einen Bericht über die zweite Kristallnacht lesen" können.

Wie dramatisch ist das Problem?

Die eigentlichen Gründe für solche Stimmungen bzw. Befürchtungen sind schwer festzumachen. Unbestritten ist, daß sich Symptome ausländerfeindlichen Verhaltens in den vergangenen Monaten gehäuft beobachten lassen. Z. B. wird gegenwärtig ein deutlicher *Anstieg von gewalttätigen Auseinandersetzungen* zwischen deutschen und ausländischen Jugendlichen festgestellt. Ein Symptom der ökonomischen Krise kann dies nur insofern sein, als die Ungewißheit über zukünftige Berufschancen ein Ventil sucht. Irrational ist dies schon deswegen, weil jene Ausländerkinder mit ihrer unzureichenden Ausbildung kaum ernsthafte Konkurrenten sein können. Daß unter ihnen Haß und Neid gegen die Deutschen aufkeimen, ist eher verständlich. Aber auch in der breiten Öffentlichkeit sind die Anhaltspunkte vielfältig: Sie reichen von der Verbreitung fatal an die Judenwitze des Dritten Reiches erinnernder *Türkenwitze* über *Lokalverbote für Ausländer* bis zu Schmierereien *ausländerfeindlicher Parolen* an den Wänden. Und das Erscheinen des von einer Professorengruppe unterzeichneten sog. „Heidelberger Manifests", in dem unter Rückgriff auf bevölkerungspolitische Termini des Nationalsozialismus für die „Erhaltung" des deutschen Volkes plädiert wird, muß als ein zwar krauses, aber nicht ungefährliches Gemisch aus Ausländerfeindlichkeit und Rassenideologie eingestuft werden. Die Tatsache, daß der Bundeskanzler am 22. Juni eine größere Runde aus Vertretern der Parteien, der Arbeitnehmer und Arbeitgeber sowie der Kirchen und Wohlfahrtsverbände nach Bonn holte und mit ihnen über Ausländer und Ausländerfeindlichkeit diskutierte, zeigt einmal mehr, wie politisch brisant das Problem geworden ist.

Daß es Ausländerfeindlichkeit hierzulande tatsächlich gibt, wird durch demoskopische Erhebungen erhärtet. Auf die Frage, ob heute in der Bundesrepublik Deutschland *zu viele Ausländer* leben, antworteten schon im August 1981 79 Prozent der erwachsenen Bevölkerung zustimmend, 19 Prozent äußerten keine konkrete Meinung. Überraschend war, daß der Eindruck, hierzulande wohnten zu viele Ausländer, unter den Anhängern aller Parteien und allen Altersgruppen stark verbreitet ist. In allen Teilen der Bevölkerung sprachen sich ebenso deutliche Mehrheiten dafür aus, daß die Bundesregierung die Einwanderung von Ausländern stärker einschränken solle. Noch aufschlußreicher als diese Zahlen des Allensbacher Meinungsforschungsinstitutes war das Ergebnis einer Repräsentativumfrage des Godesberger Instituts für angewandte Sozialwissenschaften (Infas) vom vergangenen Dezember: danach sind 49 Prozent der Bundesbürger „mehr oder minder offen ausländerfeindlich"; „überwiegend distanziert und ambivalent gegenüber Ausländern" gaben sich 22 Prozent. Nur ein gutes Viertel der Befragten – 29 Prozent – wird mit dem Prädikat „ausländer-

freundlich" bedacht. Einige typische Reizthesen: „Ausländer sind schuld an der hohen Kriminalität" (87 Prozent Zustimmung in der ersten Gruppe). – „Man fühlt sich nicht wohl wegen der vielen Ausländer" (88 Prozent Zustimmung in derselben Gruppe). – „Ausländer belästigen deutsche Frauen" (ebenfalls 71 Prozent Zustimmung in der ersten Gruppe).

Interessant ist dabei, daß die Einstellungen nach Sozial- und Altersstruktur stark variieren. Ausländerfeindliche Haltungen nehmen mit dem *Lebensalter* zu und mit dem *Grad der Schulbildung* ab. Jugendliche unter 20 Jahren zeigen sich in ihrer überwiegenden Mehrheit nicht ausländerfeindlich, obgleich sie wenigstens in geringem Umfange mit jungen Türken und anderen Ausländern um knappe Lehrstellen konkurrieren müssen; die Rentner hingegen haben zu 65 Prozent starke Vorbehalte mit fremdenfeindlicher Tendenz, dies offensichtlich, obwohl es zwischen ihnen und den Gastarbeitern keinen Streit um Arbeitsplätze gibt.

Außerdem wird das zunehmend als schwierig empfundene „Ausländerproblem" von der deutschen Bevölkerung *regional unterschiedlich* erlebt und beurteilt, was natürlich vor allem mit der Konzentration von ausländischen Arbeitnehmern in bestimmten großstädtischen Gebieten zu tun hat.

Notwendige Unterscheidungen

Die Heftigkeit aber, mit der Fremdenfeindlichkeit, ja Fremdenhaß immer wieder selbst bei Menschen ausbricht, die persönlich keine schlechten Erfahrungen mit Fremden gemacht haben, die Rückweisung aller Vernunftargumente in dieser Frage – sie deuten darauf hin, daß hier tiefe Emotionen, nicht restlos erklärbare irrationale Ängste im Spiel sind. Und obwohl das Phänomen der Ausländerfeindlichkeit nicht speziell deutsch ist, trägt es doch *typisch deutsche Züge.* Eine gewisse *nationale Überheblichkeit,* deren Wurzeln nicht nur in der wirtschaftlichen Prosperität der Nachkriegsjahrzehnte liegen, ein stark *binnenländisch ausgerichtetes Denken* in der Wahrung der eigenen Interessen und nicht zuletzt das noch nicht wieder aufgebaute *Selbstvertrauen* in die eigene nationale Identität mögen die Fremdenfurcht verstärken.

Das *Fehlen einer langfristig angelegten Ausländerpolitik* mit sozialen Begleitprogrammen ist aber an der gegenwärtigen Entwicklung sicher auch nicht unschuldig. Von einem weitgehenden „laissez-faire" war die Politik zumindest bis zum Jahr 1973 gekennzeichnet, als der Anwerbestopp für ausländische Arbeitskräfte in Kraft trat. Bis dahin war der Ausländer-Zuzug allein von ökonomischen Anforderungen und Wünschen bestimmt gewesen.

Am ehesten wurden die langfristigen Probleme im Zusammenhang mit der Ausländerfrage noch von den *Kirchen* und deren *caritativen Organisationen* erkannt, die nicht nur selbst frühzeitig zahlreiche Programme zur sozialen und caritativen Betreuung und Beratung ausländischer Arbeitnehmer und ihrer Familien starteten, sondern, wie aus einer jüngst erschienenen Dokumentation des Katholischen Büros in Bonn hervorgeht, auch immer wieder versuchten, die Politiker zu einer sozial verantwortlichen Konsolidierung der Ausländerbeschäftigungspolitik zu bewegen. In dem seit Mitte 1965 um diese Fragen geführten Schriftwechsel des Katholischen Büros finden sich genügend Schriftstücke, die mahnen, die langfristigen Probleme der Ausländerbeschäftigung nicht zu übersehen; im Mai 1969 tauchte erstmals die Frage auf, „welches langfristige Konzept für das Gastarbeiterproblem mit Aufbau eventueller Strukturen für Beratung, Dienstleistung und Ausbildung entwickelt werden" müsse.

Lange auch schienen die Probleme zu bewältigen zu sein, die Erfahrung der Bereicherung durch ausländische Lokale, Läden und Kulturgruppen wurde in den Vordergrund gestellt. Folklore übertünchte die sozialen Spannungen, über die Frage langfristiger Integration machte man sich lange wenig Gedanken.

Politisch wurde bis in die jüngste Zeit vor allem zu wenig beachtet, was das eigentliche Problem in der Ausländerfrage ist: Wenn heute von Ausländern die Rede ist, dann sind zuerst und vor allem die *Türken* gemeint. Dieses Problem wurde in seinen Neben- und Folgewirkungen aber erst einigermaßen erkannt, als es fast schon unlösbar geworden war. Die Türken stellen heute mit 1,5 Millionen den bei weitem *größten Ausländeranteil,* auch den größten Anteil unter den *Arbeitslosen;* es gibt bei ihnen die meisten nicht arbeitenden Familienmitglieder; sie haben zudem von allen Ausländergruppen die *höchste Geburtenrate.* Und: Sie lassen sich trotz anderslautender Beteuerungen auch von seiten z. B. der Caritas in ihrer Mehrheit – jedenfalls in der ersten Generation – nicht in ihr Gastvolk wirklich integrieren.

An diesem Punkt ist es schwierig, gegenüber der deutschen Bevölkerung vernünftig zu argumentieren bzw. Emotionen abzubauen. Es kann nicht Sinn einer großzügigen Ausländerpolitik sein, für Menschen aus einem völlig andersgearteten Kulturkreis auf dem Wege der Gettobildung in hiesigen Großstädten völlig isolierte Subkulturen entstehen zu lassen.

Zu den Bereichen, wo es bei der Ausländerfrage besonders genau hinzusehen gilt, gehört die *Schule.* Das deutsche Schulsystem hat sich auf die besonderen Probleme schulischer und beruflicher Bildung von Ausländerkindern nur sehr schwer einstellen können. Welche zahlenmäßige Dimension die Entwicklung aber angenommen hat, zeigt die Statistik: Im Schuljahr 1970/71 besuchten rund 158 000 Ausländerkinder deutsche allgemeinbildende Schulen, im Schuljahr 1980/81 waren es insgesamt 637 073 Kinder. Viele von ihnen kamen unter ganz anderen schulischen Voraussetzungen in die Bundesrepublik und stießen hier auf ein Schulsystem, das dieser Herausforderung nicht gewachsen war. Das hat dazu geführt, daß heute 50 Prozent aller Ausländerkinder den Hauptschulabschluß nicht erreichen: sicher die schwerste Hypothek für das zukünftige Zusammenleben zwischen Deutschen und Ausländern.

Aber in den genannten Punkten gilt es zu unterscheiden:

wenn jemand Probleme hat, sein Kind in eine Schule mit 70% Ausländeranteil zu schicken, so ist er deswegen noch lange nicht fremdenfeindlich. Wenn Deutsche mehrheitlich von Ausländern bezogene Wohnviertel meiden, dann kann das etwas mit Ausländerfeindlichkeit zu tun haben, aber darüber sollten die wirklichen Probleme des Zusammenlebens unter extremen Sonderbedingungen nicht übersehen werden.

Für Integration werben

Alle diese Probleme zeigen zugleich: die Integration von Minderheiten ist, auch wenn sie – was auf beiden Seiten nicht selbstverständlich ist – konsequent gewollt wird, *kein kurzfristiger,* etwa innerhalb einer Generation abschließbarer *Prozeß.* Von der Vorstellung rascher und sofort sichtbarer Erfolge muß man sich bei aller Anerkennung auch mancher Fortschritte, die in den letzten Jahren erzielt wurden, frei machen. Schwerpunkt jeder Integrationspolitik muß die möglichst chancengleiche Aufnahme der zweiten, z. T. schon der dritten Ausländergeneration in das Arbeitsleben und ganz allgemein in die Gesellschaft sein.

Ansätze dazu ergeben sich durchaus. Die hier aufwachsenden Jugendlichen empfinden weithin die Bundesrepublik als ihre Heimat. Das Herkunftsland der Eltern ist ihnen vielfach nur aus kurzen Ferienbesuchen bekannt. Diese Jugendlichen aber werden ihre Rechte fordern und wahrscheinlich soziale Konflikte nicht scheuen, wenn ihnen neben der sprachlichen die soziale und kulturelle Integration erschwert oder verweigert wird. Zweifellos wären die Folgen eines Scheiterns der Integrationsbemühungen bei dieser Generation besonders schwerwiegend. Dafür, daß solche Bemühungen wirklich gelingen können, muß nicht nur bei jugendlichen Ausländern und deren Eltern, sondern bei der deutschen Bevölkerung geworben werden. Das kann nur durch geduldige Aufklärung geschehen, die das gröbste Unwissen bezüglich der Ausländerproblematik beseitigt und die dazugehörigen Vorurteile abbaut. Dazu gehört in einer Phase erhöhter Arbeitslosigkeit auch der simple Sachverhalt, daß die Beschäftigungslage durch massiven Abzug von ausländischen Arbeitnehmern nur geringfügig verändert werden kann. Aus einer von der Beauftragten der Bundesregierung für Ausländerfragen, *Liselotte Funke,* vorgelegten Datensammlung geht hervor, daß in der Bundesrepublik z. B. jeder vierte *Bergmann* Ausländer ist. Unter den Beschäftigten der *Automobilindustrie* erreicht der Ausländeranteil sogar bis zu 35 Prozent, in *Gießereien* knapp 27 Prozent, im *Hotel- und Gaststättengewerbe* 22 und in der *textilverarbeitenden Industrie* knapp 20 Prozent. Es versteht sich von selbst, daß angesichts dieser strukturellen Merkmale ein radikaler Abbau der Ausländerbeschäftigung, von allen sozialen und humanitären Problemen einmal ganz abgesehen, gar nicht möglich ist.

Da aber Ausländerfeindlichkeit *kein bloß konjunktureller Ausfluß rezessionsbedingter Beschäftigungsprobleme* ist und die Begleitprobleme einer hohen Ausländerbeschäftigung im Familien-, Kultur-, Schul- und Wohnbereich kurzfristig nicht lösbar sind, muß bei einer wirksamen Bekämpfung ausländerfeindlicher Strömungen und Haltungen tiefer und zentraler angesetzt werden: die deutsche Bevölkerung muß daran gewöhnt werden, in Verhältnissen zu leben, für die eine gewisse *Mischung von Völkern und Rassen,* jedenfalls im großstädtischen Bereich, selbstverständlich ist. Sie ist das Ergebnis einer *näher zusammenrückenden Menschheit:* regional, kontinental und weltweit. Die damit verbundene größere kulturelle Pluralität macht aus der Bundesrepublik noch lange keinen Vielvölkerstaat.

Gezielte Aufklärung auch durch die Kirche

Gezielte Aufklärung der Bevölkerung über solche Zusammenhänge ist gewiß Sache der Politik, aber auch der Kirche. Die Kirche kann den zuständigen politischen Gremien ihre Arbeit nicht abnehmen, aber sie hat, da sie nicht auf plebiszitäre Zustimmung angewiesen ist, gegenüber den Parteien einen Vorsprung in den Möglichkeiten *gezielter Meinungsbildung.* Außerdem kann sie sich ohne politische, vor allem parteipolitische Rücksichten nach allen Seiten sachkundig machen und so eine einseitige Problemsicht vermeiden helfen; mit sozialromantischen und beschönigenden Darstellungen ist auch den Ausländern wenig gedient.

Auf ein, genauer, *das* neue soziale Kernproblem wird die Kirche besonders achten müssen: daß mit dem Anwachsen des Ausländeranteils in der Arbeiterschaft eine neue Form des Ungleichgewichtes in der sozialen Schichtung der Bevölkerung entsteht. In die durch die Deutschen frei gemachte proletarische Unterschicht sind die ausländischen Arbeiter nachgerückt. Die Ablehnung von Ausländern und ausländerfeindliche Strömungen gerade bei den kleinbürgerlich geprägten Bevölkerungsschichten ist weitgehend auf diesen Umstand zurückzuführen. Hier Verständnis zu wecken, aber auch denjenigen Deutschen ideelle Hilfestellung zu bieten, deren Interessen sich täglich an denjenigen der Ausländer reiben, wird zu einer immer dringenderen Aufgabe der Arbeiterpastoral.

Der Kirche steht es aber auch zu, über die Wahrnehmung caritativer und seelsorglicher Aufgaben hinaus gerade jene politischen Parteien anzusprechen, die ihrer Politik christliche Maximen zugrunde legen, aber in der Ausländerfrage häufig mit dem durchsichtigen Argument, durch Reduzierung des Ausländeranteils Ausländerfeindlichkeit verhindern zu wollen, sich in den Wind jener nationalkonservativen Bevölkerungsschichten stellen, auf deren Stimme sie zur Mehrheitsfähigkeit neben denen von Christen auch angewiesen sind. Die Unionsparteien täten gut daran, gerade das Problem der ausländischen Arbeiter als Teil jener *„Neuen Sozialen Frage"* zu entdecken, mit der sie in einer Phase des Versuchs, neu entstehende soziale Probleme auf den Begriff zu bringen, einmal Furore machten.

Cordelia Rambacher

Kirche und Wissenschaft: ein Auftakt

Gespräche zwischen Kirche und Wissenschaft haben gegenwärtig Hochkonjunktur. Über Pfingsten versammelte Kardinal *König* in Salzburg einen illustren Kreis aus Anlaß des 100. Todestages von Charles Darwin zu einer dreitägigen Diskussion über den Einfluß der Evolutionstheorie auf das heutige Selbstverständnis des Menschen bzw. auf dessen wissenschaftliches Weltbild (vgl. ds. Heft, S. 357). Zum Wochenende nach dem 17. Juni folgte eine nicht minder anspruchsvolle Tagung der Katholischen Akademie in Bayern über das Wahrheitsverständnis in den heutigen Wissenschaften (wir werden im nächsten Heft darüber berichten). Dazwischen lag (am 3. Juni) ein zeitlich sehr viel knapper bemessenes Symposium über die Frage „Quid es homo? – Zur Anthropologischen Relevanz der modernen Wissenschaften" in der Universität Bonn. Eingeladen hat dazu Kardinal Höffner, der im Namen der Bischofskonferenz das Symposium auch eröffnete. Die Bischöfe wollten nicht nur als Veranstalter fungieren, sondern sich selbst (mit mehreren Theologen) an der Diskussion beteiligen. Unter den insgesamt knapp über 50 Teilnehmern waren immerhin etwa ein Dutzend Bischöfe.

Es läßt sich darüber rätseln, ob das *Zusammentreffen so vieler Veranstaltungen* zur gleichen Thematik innerhalb von wenigen Wochen reiner Zufall war oder die zufällige Verdichtung planvoller Absichten. Bezüglich des Bonner Symposiums war jedenfalls sowohl der Anreger bekannt wie die Absicht klar. Es galt eine Initiative *Johannes Pauls II.* aufzugreifen, der in seiner Rede im Kölner Dom zu einer intensiveren Begegnung zwischen Kirche und Wissenschaft aufgefordert hatte (vgl. HK, Januar 1981, 30ff.). Die Bonner Zusammenkunft sollte ein erster Versuch sein, solche Begegnungen in Gang zu bringen. Das Münchner Symposium verstand sich ebenfalls als Versuch, diese Linie auszuziehen.

Durch die knapp bemessene Zeit – das Symposium dauerte einschließlich Mittagspause ganze sieben Stunden – hatte es gegenüber den anderen Tagungen den nicht zu unterschätzenden Vorteil, daß die Referenten sich kurz fassen mußten. Auf große Entwürfe oder auf geistreiches Überfliegen verwickelter Probleme wurde erfreulicherweise verzichtet, selbst das in Salzburg herrschende Evolutionspathos fehlte. Das *evolutionäre Verständnis der Natur* wurde als selbstverständlich vorausgesetzt, aber der historische Prozeß der Evolution entziehe sich der wissenschaftlichen Erklärung, da er durch unvorhersehbare Zufallsereignisse wesentlich bestimmt sei.

Diese Aussage des Münchener Physikers *Wolfgang Wild* könnte als Beispiel für eine Reihe von Aussagen auch in anderen Referaten und Diskussionsbeiträgen gelten. Man tastete sich eher vorsichtig von verschiedenen Seiten an das Thema heran; dennoch fehlte es nicht an präzisen Aussagen. Wild erklärte gerade als Physiker sowohl ein mechanistisches Naturverständnis wie die Deutung der Evolution als reines Zufallsgeschehen für endgültig überwunden. Man wisse heute, daß der Entropiesatz als ein Grundgesetz der Thermodynamik (zufallsbedingte Vermehrung von Unordnung) nur für geschlossene Systeme gelte; in offenen Systemen mit reichlicher Energiezufuhr könne eine Kette von Zufallsereignissen im Sinne des Prinzips der Selbstorganisation „aus Unordnung hochgeordnete Strukturen entstehen lassen". Die heute bestimmende *Theorie der Selbstorganisation* verbinde Ordnung und Freiheit. Damit stehe die moderne Physik christlichen Vorstellungen näher als die Physik früherer Zeiten, die die Welt als Abschnurren eines Uhrwerks oder als Spiel des blinden Zufalls interpretierte.

Scheinbar mechanistischer hörten sich die Thesen des Neurophysiologen und Professors für medizinische Psychologie und *Ernst Pöppel* (ebenfalls München) zu Ergebnissen der Hirnforschung an. Beobachtungen über Struktur und Funktion bestimmter Hirnbereiche bei Tieren hätten für das menschliche Sehen z. B. zu Hypothesen geführt, die sich experimentell bestätigen ließen. Und „subjektive" (gemeint waren psychische) Phänomene hätten zu neuroanatomischen Fragestellungen geführt, die ebenfalls verifizierbar sind. Mit solchen Ebenen und Arten überschreitenden Erkenntnissen lasse sich durchgängig eine *monistische Perspektive* entwickeln. Innerhalb dieser Perspektive erfordere nicht einmal das Problem der Willensfreiheit „die Annahme von Instanzen, die über die Maschinerie des Gehirns hinausgehen". Aber auch Pöppel schränkte ein: ein sog. *„letztes"* Verständnis des Gehirns sei nicht in Sicht: die Größe des Problems werde nicht erkennbar.

Schon diese beiden naturwissenschaftlichen Einführungen hätten genügt, um damit eine ganztägige Diskussion zu bestreiten. Aber gerade weil die Bischöfe mit *den* Wissenschaften ins Gespräch kommen sollten, wurde weit mehr Ehrgeiz in das Symposium investiert. In vier weiteren Statements kamen ein Soziologe (*Franz Xaver Kaufmann,* Bielefeld), ein Philosoph (*Hermann Krings,* München), ein Jurist (*Ernst-Wolfgang Böckenförde,* Freiburg) und ein Theologe (*Franz Böckle,* Bonn) zu Wort. Das war viel und nicht der Weisheit letzter Schluß; die Organisatoren hatten sich den Übergang von dessen Aussagen der Einzelwissenschaften (als Thema des Vormittags) zu den „normativen Konsequenzen" am Nachmittag wohl zu einfach vorgestellt. Es fehlte so die Möglichkeit (und Notwendigkeit!), daß Philosophen und Theologen *unmittelbar* auf die anthropologischen Aussagen der Naturwissenschaftler antworteten. Es kam hinzu, daß der theologische Part einen Teil seiner Wirkung dadurch verfehlte, daß er als letzter aus anthropologischer Perspektive noch einmal alle vorausgegangenen Stellungnahmen zusammenzufassen und mit na-

turrechtlichen Argumenten zu konterkarieren versuchte, anstatt das Menschenverständnis der Theologie knapp zu skizzieren.

So wurden zwar aus unterschiedlichsten Perspektiven punktuell eine Menge Fragen aufgeworfen, aber keines der Kernprobleme (Evolution, Freiheit, Transzendenz) wirklich an- oder gar ausdiskutiert, Kontroversen wurden höchstens höflich umschrieben. Nur einmal kam so etwas wie Schärfe auf: bei der sehr facettenreichen Frage, wie anthropomorph Aussagen über die nichtmenschliche Natur und wie „zoomorph" Aussagen über den Menschen sein können. Schon Pöppel stieß auf Widerspruch als er feststellte: wir hätten ein zu anthropozentrisches physikalisches Weltbild. Er hatte damit allerdings nur gemeint, wir würden die physikalische Welt vor allem unter den Gesichtspunkten sehen, die wir im Blick auf den Menschen – unter Ausklammerung anderer – für bedeutsam halten. Als aber Verhaltensforscher Wolfgang *Wickler* sich mokierte, es gehöre offenbar bei vielen zum Seelenfrieden, möglichst wenig Parallelen zum Menschen bei anderen Lebewesen zuzulassen, konterte Krings sinngemäß: Fragen Sie Ihre Graugänse. Sie haben *Verantwortung,* die Graugänse haben keine. Womit zweifellos ein neuralgischer Punkt im Gespräch zwischen philosophisch-theologischer und naturwissenschaftlicher Anthropologie berührt war: Die Frage, *welcher Art* die Einheit der Natur und die Sonderstellung des Menschen in ihr sind. Man wäre in diesem Punkt vielleicht weitergekommen, hätte jemand versucht, die schon sehr früh gestellte Frage von Bischof Wetter gründlicher zu diskutieren, ob und wieweit Naturwissenschaften überhaupt ein Welt- oder gar Menschenbild zeichnen können. So blieb es bei vielerlei Unverbindlichkeiten.

Dennoch hatte der rasche Durchgang durch die vielen Themen und Facetten seinen Reiz. Interessant war vor allem eines: Die Naturwissenschaftler argumentierten *vorzugsweise synthetisch,* bemühten sich um die Einheit der Welt, um Harmonie und Zusammenschau: die grenz- und disziplinenüberschreitende naturwissenschaftliche Forschung rückte mehr und mehr „die menschliche Natur in ihrer Gesamtheit in die Mitte" (Pöppel). Den Gesellschafts- und Geisteswissenschaftlern war ob solcher Harmonisierung offenbar eher unheimlich. Sie argumentierten zwar nicht dissoziativ, aber sie gaben übereinstimmend Hinweise, wie der Mensch durch die Einzelwissenschaften und durch die von ihnen begründete Praxis als Individual- und Sozialwesen „auseinandergenommen" wird. *Franz Xaver Kaufmann* sah in den modernen Sozialwissenschaften die große Zerstörerin des selbstgewissen Menschenbildes der Aufklärung. Sie zeige vor allem die *Kulturgebundenheit aller Menschenbilder:* „Der Mensch kann auch anders sein, als wir ihn gerade heute verstehen, die Kontingenz aller Formen menschlichen Zusammenlebens tritt immer mehr in Bewußtsein."

Was Kaufmann als innere Tendenz seines Faches skizzierte, beschrieb in unbeabsichtigter Parallele der Jurist Böckenförde als *Ergebnis der Rechtspraxis:* Die Rechtsordnung sehe den Menschen als Reflex der gesellschaftlichen Differenzierung zunehmend nicht mehr als Person, sondern in abgegrenzten Rollen und Funktionen, so bleibe er ortlos und vereinzelt und werde nur als Funktionsträger in Anspruch genommen.

Doch das waren eher fachbezogene Einzelaussagen aus normativer oder empirischer Perspektive. Nur *Hermann Krings* versuchte, die Naturwissenschaftler deutlich konterkarierend, am Begriffspaar Freiheit – Naturgebundenheit eine Gesamtdeutung der Tagungsfrage. Der Mensch könne sich der Natur nicht entziehen. Signum der Naturunterworfenheit sei der Tod. Auch die Freiheit sei nicht die Aufhebung der Naturnotwendigkeit. Aber ein Naturwesen, das zu der Natur, die es selber ist, *sich verhalten kann,* steht in keiner ungebrochenen Einheit mit der Natur. Freiheit sei kein „Versöhntsein von Hause aus" (Hegel). Die Versöhnung von Natur und Freiheit sei Aufgabe der Sittlichkeit und durch sie das *Ziel der Geschichte.*

Damit war freilich die Frage nach der Identität, nach der *„Selbigkeit" des Menschen* erst gestellt, aber nicht erledigt. Kaufmann meinte: es gebe schon *die* Anthropologie und nicht nur Anthropologien, aber unsere Aussagen dazu seien Mosaiksteine. Bei der Frage „Quid est homo?" bleibe es bei allgemeiner Verlegenheit. Aber könne der Mensch so leben? Die Antwort wäre wohl gewesen: auf Dauer jedenfalls nicht gut. Vielleicht ist aber die Selbigkeit des Menschen bei aller Kontingenz von Geschichtsverläufen und Kulturen doch größer als „wissenschaftlich" gelegentlich angenommen wird. Daß nicht nur alle Menschen sich bewegen, Hunger haben, essen, sondern auch denken, fühlen, Entscheidungen treffen, lieben, hassen, wird niemand leugnen wollen. Vermutlich ist die Vielzahl der Mosaiksteine mehr das Produkt arbeitsteiliger Gesellschaften und auch des Wirklichkeitsverständnisses der Sozialwissenschaften als der Wirklichkeit des Menschen selbst. Darüber müßte weiter gesprochen werden.

Ein anderer zentraler Punkt bleibt die *Gottesfrage* und alles, was damit zusammenhängt: stets war zu hören, keine wissenschaftliche Erkenntnis schließe die Existenz Gottes aus, aber stets hieß es auch, wissenschaftliche Erkenntnis sehe von Gott ab. So selbstverständlich das für unser heutiges Bewußtsein ist, ergibt sich daraus doch ein gravierendes Problem. Ein Gott, der nirgends tangiert wird, entschwindet in ferne Unanschaulichkeit, wird bedeutungsschwach. Dieses Problem ist freilich weniger eines der Theorie als eines des Bewußtseins und des Verhaltens, aber es ist von Theorien nicht unabhängig.

Einen dritten künftigen Gesprächspunkt formulierte Krings: Die starken Vorbehalte der Kirche gegen das neuzeitliche Selbstverständnis des Menschen erschwerten es, „den christlichen Kern des neuen menschlichen Selbstverständnisses als eines mündigen Vernunftwesens freizulegen".

Bischof *Wetter* sagte in seinem Schlußwort, das Symposium sei ein Test dafür gewesen, „wie wir weiter verfahren können". Man kommt im weiteren Verlauf hoffentlich nicht auf falsche

Bündnisgedanken. Von *Wolfgang Kluxen und Hermann Lübbe* in die Debatte geworfen, geisterte die Forderung nach einer „Allianz von Kirche und Wissenschaft zur Erhaltung unserer rationalen Kultur" durch den Raum. Krings faßte das ironisch in den Satz: „Wir und die katholische Kirche sind gleich konservativ." Rettung rationaler Kultur? Eine notwendige Aufgabe könnte das schon einmal werden. Besser als durch solche Allianzen wäre sie denn aber vielleicht dadurch zu bewältigen, daß Kirche und Wissenschaft jungen Menschen mehr und – soweit es geht – Gemeinden helfen, „zwischen den Zufälligkeiten und Notwendigkeiten ihrer Lebenswelt ihr Ich zu finden" (Bischof *Hemmerle*). Das aber setzt nicht nur Hörbereitschaft der Kirche, sondern auch rationale Selbstbegrenzung der Wissenschaft voraus. Diesbezüglich war das Bild insgesamt ermutigend. *D. S.*

Soziallehre: Sensibilität für eine alternative Wirtschaftsordnung?

Nicht selten ist gegenwärtig davon die Rede, man solle sich in der Kirche bei der notwendigen Auseinandersetzung mit den großen politischen und gesellschaftlichen Herausforderungen verstärkt auf die *katholische Soziallehre* zurückbesinnen. Eine solche Forderung ist angesichts zunehmender Orientierungsprobleme in Kirche und Gesellschaft verständlich. Allerdings werden damit auch *Anforderungen* an die Soziallehre gestellt: Sie darf sich nicht mit der bloßen Fortschreibung ihrer unbestrittenen Leistungen und Einsichten begnügen. Vielmehr braucht sie die sorgfältige Reflexion darüber, woher sie letztlich ihre Aussagen nimmt und wie sie diese begründet. Ebenso wichtig ist die Sensibilität für das, was sich in Staat und Gesellschaft an Strömungen und Entwicklungen abzeichnet.

Einen Schritt in diese Richtung versuchte die diesjährige Sozialethiker-Tagung vom 13. bis 15. Mai in Mönchengladbach. Man hatte sich dafür das Thema „Alternative Ökonomie" vorgenommen, das sich so wenig wie die damit eng verbundene Umwelt- und Wachstumsproblematik im klassischen Kanon der katholischen Soziallehre findet.

„Alternative Ökonomie", das wurde bei dieser Gelegenheit deutlich, ist allerdings ein Oberbegriff, der *verschieden gelagerte Gegenbewegungen* zur Wirtschaftsordnung in der Bundesrepublik umfaßt. Dazu gehört zunächst die Kritik an der Marktwirtschaft und ihren ökologischen Defiziten, wie sie in der alternativen Bewegung vorgebracht wird. Sie setzt dagegen das Plädoyer für eine „sanfte" Technik, für eine Zurückdrängung von Spezialisierung und Arbeitsteilung, für eine Organisation der Gesellschaft in kleine selbstverwaltete, die Entfaltung jedes einzelnen ermöglichende Einheiten, für eine weitestgehende Schonung der natürlichen Umwelt. Konkret umgesetzt wird diese Konzeption einer alternativen Ökonomie bisher in „alternativen" Werkstätten, Genossenschaften und Landwirtschaftsbetrieben, die sich in Nischen der bundesrepublikanischen Wirtschaft angesiedelt haben.

Die Forderung nach einer alternativen Wirtschaftsordnung kann aber auch von den gegenwärtigen Krisenphänomenen der Wirtschaft (Arbeitslosigkeit, Stagnation) ausgehen und sie als Antwort auf Anzeichen für grundlegende Defizite einer markt- und gewinnorientierten Wirtschaft deuten. In diesem Sinn plädierte der Bremer Wirtschaftswissenschaftler *Rudolf Hickel*, Mitverfasser der Gegengutachten zu denen der „Fünf Weisen", für eine *grundlegende Veränderung der Wirtschaftspolitik:* Während eine Therapie der Krise durch ein Mehr an Markt die politische und soziale Polarisierung nur verschärfe, brauche es eine „Politisierung der Ökonomie"; nur durch sie könne der Primat des Menschen vor dem Wirtschaftssystem gesichert und der wachsenden Entfremdung gegengesteuert werden. Kurz- und mittelfristig empfahl Hikkel eine aktivere staatliche Beschäftigungspolitik, die Zurückdrängung des Gewinnprinzips und die staatliche Förderung eines qualitativen Wachstums. Die neue Alternativbewegung müsse sich mit der Arbeiterbewegung als alter Alternativbewegung versöhnen. Um die Trennung zwischen Utopie und aktueller Reformpolitik zu überwinden, müsse die Umsetzung einer alternativen Wirtschaftsordnung in den realen Lebensverhältnissen ansetzen.

Es gehört zur sozialethischen Urteilsbildung über solche Konzeptionen, daß sie auf ihre *Schwachstellen* hin kritisch abgeklopft werden. Schließlich kann sich gerade die ethisch-theologische Bewertung nicht einfach von den ökonomischen Sachgesetzlichkeiten dispensieren. So ließ man mit dem Kölner Wirtschaftswissenschaftler *Christian Watrin* einen Kritiker der alternativen Ökonomie im Sinn einer dezentralisierten Selbstverwaltungswirtschaft zu Wort kommen. Watrin insistierte nicht ohne Sympathie für die von ihm kritisierten Vorstellungen darauf, daß man das ökonomische Kalkül nicht einfach ausschalten könne. Kollektives Eigentum sei ineffizient und tendiere zur Verschwendung, es gebe in einer Selbstverwaltungswirtschaft keine ausreichende soziale Sicherung, vor allem sei Selbstverwaltung als gesellschaftliche Grundkonzeption nicht praktikabel.

Auch Hickels Argumente für eine weniger marktorientierte und stärker durch staatliche Eingriffe gelenkte Wirtschaftspolitik bleiben verständlicherweise nicht unwidersprochen. Über den damit entfachten *Streit über aktuelle Wirtschaftsprobleme* hinaus (Soll die Arbeitslosigkeit durch Erhöhung der Leistungskraft der Wirtschaft und Abbau sozialer Leistungen oder durch staatliche Investitionsprogramme bekämpft werden?) richtete sich die Anfrage, ob es angängig sei, von einer „Politisierung der Ökonomie" die Aufhebung von Entfremdung zu erwarten, und wie sich dazu das christliche Menschenbild verhalte, das auch die Realität der Sünde ernst nehme.

Sozialethik kann es allerdings nicht bei der Kritik belassen und in der Sa-

che zur Tagesordnung übergehen. Dazu sind nicht unbedingt die Antworten und Lösungsmodelle der alternativen Ökonomie, wohl aber ihre *Anfragen* zu ernst und zu grundlegend: *Welche Perspektiven* entwickelt die katholische Soziallehre angesichts der gegenwärtigen wirtschaftlichen Krisenerscheinungen und Strukturveränderungen? Wie steht sie zu Zielkonflikten zwischen Umweltbewahrung und Wachstum? Wie stellt sie sich zu dem Wertewandel, dessen auffälligstes, aber keinesfalls einziges Symptom das Entstehen der alternativen Bewegung darstellt? Greift ihr methodisches Instrumentarium überhaupt noch, wo es um das grundsätzliche Abwägen der verschiedenen wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Strategien geht?

Offensichtlich nur begrenzte Dienste kann dabei die jüngste lehramtliche Verlautbarung zur Soziallehre, die Enzyklika „Laborem exercens" Johannes Pauls II. leisten (vgl. HK, Oktober 1981, 513–536), auf die während der Tagung immer wieder Bezug genommen wurde. Sie schärft zwar den im Schöpfungsauftrag Gottes grundgelegten Wert der Arbeit als menschliches Existential ein und betont nachdrücklich die Personwürde des arbeitenden Menschen. Abgesehen davon, daß Themen wie Grenzen des Wachstums und Ökologie in „Laborem exercens" kaum eine Rolle spielen, lassen die Aussagen der Enzyklika über den Vorrang der „subjektiven" vor der „objektiven" Dimension der Arbeit, über den Primat der Arbeit gegenüber dem Kapital aber einen *breiten Spielraum* für die Gestaltung einer Wirtschafts- und Sozialordnung offen.

So führten denn auch die Überlegungen von *Rudolf Henning,* Professor für Christliche Gesellschaftslehre in Freiburg, zu den Urteilsproblemen der Sozialethik zu einem eher provisorischen, in jedem Fall aber ehrlichen Ergebnis: Die katholische Soziallehre kann im Bemühen, dem gegenwärtigen sozialen Wandel die notwendigen humanen Zielwerte zu setzen, sich weder einfach der Alternativbewegung mit ihren Aporien verschreiben noch deren Anstöße zugunsten einer Heiligsprechung der bestehenden Wirtschaftsstruktur und der sie stützenden besitzindividualistischen Antriebe übergehen. Sie könne das Marktsystem, so eine seiner Thesen, zwar akzeptieren, aber nur im Sinne seiner Korrekturfähigkeit und -bedürftigkeit. Angesichts der Probleme um Energieversorgung und Kernenergie sei Sozialethik nur begrenzt orientierungsfähig.
Trotz solcher offensichtlicher *Verlegenheiten* sind grundlegende Weichenstellungen, die auch für Einzelfragen hilfreich sein können, durchaus möglich. Das bewies das Referat des Münchner Sozialethikers *Wilhelm Korff* zum Thema „Wachstum oder Konsumaskese?" Korff machte überzeugend klar, daß die Berufung auf größere Naturnähe eines möglichen Lösungswegs oder auf „natürliche" Bedürfnisse für die ethische Entscheidung nicht eo ipso ausschlaggebend seien. Das moralisch Gerechtfertigte lasse sich nicht durch Reduktion auf das Natürliche ermitteln. Vielmehr gehöre der *vernünftige Umgang mit der Natur* zur Würde des Menschen; gegenwärtig gebe es bei der Gestaltung unserer Lebensverhältnisse eher ein Zuwenig als ein Zuviel an Vernunft. Demnach handelt derjenige ethisch richtig, der sowohl in Rechnung stellt, daß der Mensch auf Zukunft hin immer mehr kann, als er schon ist, als auch die Tatsache berücksichtigt, daß er aufgrund der Begrenztheit und Versuchlichkeit seiner Vernunft hinter diesen Möglichkeiten entweder schuldhaft zurückbleiben oder sich ebenso schuldhaft überschätzen kann. Es gebe also, so Korff, keine Moral ohne Konflikt; Zumutung und Ermessen blieben ständige Begleiter der ethischen Urteilsfindung.

Welche *Konsequenzen* sich aus einem solchen Ansatz ergeben, der vor allem auf die Kraft der Vernunft und die Fähigkeit zum Kompromiß vertraut, wurde in Mönchengladbach nicht ausdiskutiert. Das galt auch für die übrigen Themenkreise, die in den Referaten und Statements angerissen wurden. Allerdings sollte die Tagung ja vor allem dazu dienen, sich erst einmal auf die Herausforderungen der alternativen Ökonomie einzulassen, ohne auch schon mit fertigen sozialethischen Rezepten aufwarten zu können.

Es wäre deshalb zu wünschen, daß es nicht bei einem solchen Anstoß bleibt. In Mönchengladbach ging man, im ganzen gesehen, über die alternativen Anfragen noch zu schnell hinweg, was sicher auch mit der Art zu tun hatte, in der sie dargeboten wurden. Eine katholischen Soziallehre, die für die gegenwärtige und weiterhin zu erwartende Diskussion über Wachstum, Umwelt, Technik und soziale Gerechtigkeit sensibel wäre, hätte eine *wichtige Aufgabe.* Angesichts der unvermeidlichen Spannungen und Polarisierungen, gerade auch in der Kirche, könnte sie ein Potential an Grundorientierungen und Hilfen zur konkreten Urteilsbildung und Entscheidungsfindung einbringen und damit der Flucht in Irrationalismen und Kurzschlüssigkeiten wehren helfen. *U. R.*

Schweiz: neue Bistümer?

Im Anschluß an ihre Sommerkonferenz vom 1. bis 3. Juni 1982 informierte die Schweizer Bischofskonferenz die Medienvertreter über das Projekt einer Neuregelung der Schweizer Diözesen. Bischof *Anton Hänggi* unterstrich dabei das seelsorgerliche Anliegen einer Verkleinerung der großen Bistümer bzw. der Errichtung neuer Bistümer.
Dieses Projekt sieht die *Schaffung von drei neuen Bistümern* vor mit den Bischofssitzen Luzern, Zürich und Genf. Luzern durch Abtrennung der Kantone Luzern und Zug vom Bistum Basel und der Kantone Ob- und Nidwalden vom Bistum Chur; Zürich durch Abtrennung des Kantons Zürich vom Bistum Chur und des Kantons Schaffhausen vom Bistum Basel; Genf durch Abtrennung des Kantons Genf vom jetzigen Bistum Lausanne, Genf, Fribourg; zudem soll der Kanton Thurgau vom Bistum Basel abgetrennt und dem Bistum St. Gallen unterstellt werden.

Würde sich der Vorschlag durchsetzen, bliebe Basel mit ca. 750000 Katholiken (gegenwärtig sind es über eine Million) das größte Bistum der Schweiz, gefolgt von Zürich (430000), Fribourg (395000) und Luzern (348000). Genf würde mit ca. 180000 Katholiken (bei einem Katholikenanteil von 53%) das kleinste Schweizer Bistum. Da aber der hohe Katholikenanteil in erster Linie auf den hohen Ausländeranteil unter Katholiken (46%) zurückzuführen ist und das konfessionelle Klima in Genf protestantisch geprägt ist, gibt es gerade gegen die Bildung eines eigenen Bistums Genf weniger katholische als politische Widerstände.

Die schon lange für revisionsbedürftig gehaltene, recht *komplizierte Umschreibung der Schweizer Bistümer* geht im wesentlichen auf die Zeit nach der Französischen Revolution und deren Folgen zurück. Sie war schon damals weniger auf die Bedürfnisse der Seelsorge abgestimmt, sondern das Ergebnis profan- und kirchenpolitischer Entwicklungen, die insofern noch nicht abgeschlossen sind, als Gebiete einzelner Kantone und ganze Kantone nur provisorisch einem Bistum zugeordnet sind. Die seitherige Bevölkerungsentwicklung hat das Mißverhältnis zwischen den Bedürfnissen der Seelsorge und den kirchlichen Leitungsstrukturen noch verschärft. Das ehemals rein reformierte Zürich ist heute der Kanton mit der weitaus größten Katholikenzahl, und rund 60% der Katholiken des Bistums Chur wohnen im Kanton Zürich.

Das jetzige Projekt geht auf eine *Initiative der Synode* '72 zurück. In einer gesamtschweizerischen Entschließung, die von der Bischofskonferenz einstimmig gebilligt wurde, hatte diese 1975 die überkommene Bistumseinteilung im Sinne des Zweiten Vatikanischen Konzils zur Diskussion gestellt: „Die Erfordernisse der Seelsorge legen es nahe, die heutige Bistumseinteilung sowie die Zahl der Bistümer zu überprüfen. Die Bischofskonferenz wird ersucht, *Lösungen auf gesamtschweizerischer Ebene* anzustreben und mit deren Studium ein Fachgremium aus kirchlichen, staatskirchlichen und staatlichen Vertretern zu beauftragen." Die Bischofskonferenz beauftragte in der Folge eine Projektkommission, in der auch der angesehene reformierte Staatsrechtler *Werner Kägi* mitarbeitete, mit der Prüfung einer Neueinteilung der Bistümer und mit der Erarbeitung von „Modell-Varianten".

Auf ihrer Sommerkonferenz 1981 konnte die Bischofskonferenz den *Schlußbericht* dieser Kommission entgegennehmen. Auf der Winterkonferenz 1981 verabschiedete sie als erste Stellungnahme „Bemerkungen zum Bericht". Doch noch während die Bischofskonferenz dabei war, die betroffenen staatlichen Behörden und die nichtkatholischen Kirchen in der Schweiz über den Bericht vor dessen Veröffentlichung zu informieren, drang der Hauptvorschlag der Projektkommission bereits Mitte Mai durch eine Indiskretion an die Öffentlichkeit.

Die Kommission konnte sich bei ihrer Arbeit für den jetzt vorliegenden Vorschlag außer auf den Auftrag der Synode '72, auf das Zweite Vatikanische Konzil und die nachkonziliare Gesetzgebung der Gesamtkirche stützen. Als erstes erarbeitete die Kommission allgemeine Richtlinien und erweiterte diese zu einem detaillierten *Kriterienkatalog*. Eine erste Kriterienreihe ging vom Bistum als Verwirklichung von Kirche aus; eine zweite brachte führungstechnische und organisatorische Aspekte ein; eine dritte behandelte die Kantone als Bausteine einer Neueinteilung; eine vierte setzte die Bistümer in Beziehung zu den sozial-wirtschaftlichen Lebensräumen und den planerischen Leitbildern; eine fünfte beschrieb die Bistümer als geographische Einheiten; und eine sechste illustrierte den geschichtlichen Zusammenhang und berücksichtigte dabei auch die im 16. und 19. Jahrhundert diskutierten Projekte.

Mit Hilfe dieses Kriterienkataloges als *Orientierungsrahmen* wurden zahlreiche Möglichkeiten einer Neueinteilung geprüft. Daraus ergab sich der *Hauptvorschlag*, der nach Meinung der Kommission „in Anbetracht der Anforderungen an ein Bistum, den schweizerischen Verhältnissen gerecht zu werden vermag und zu berechtigter Hoffnung Anlaß gibt, auch verwirklicht werden zu können". Eine allseits befriedigende Lösung gebe es allerdings nicht. Ganz im Sinne eines solchen Gesamtkonzepts wurden von der Kommission die Vor- und Nachteile aller vorgeschlagenen Maßnahmen – also nicht nur die Ausgliederung neuer und die Veränderung bestehender Bistümer, sondern auch die Belassung des Status quo bei den Bistümern Sitten und Lugano – in pastoral-organisatorischer, sozial-geographischer und geschichtlich-kultureller Hinsicht namhaft gemacht und in „Optionen" zusammengefaßt. Neben dem Hauptvorschlag prüfte die Kommission auch eine andere Abgrenzung zwischen den Bistümern Chur und Luzern sowie für das Bistum Basel eine zusätzliche Aufteilung in ein Bistum Solothurn und Basel, war aber dann schließlich der Meinung, diese Variante sei für einzelne Bistümer mit zu großen Zumutungen verbunden.

Mit der Neuumschreibung der Bistümer wurde auch die Frage der Errichtung einer oder mehrerer Schweizer Kirchenprovinzen geprüft. Aus föderalistischen Gründen entschied sich die Kommission für die Beibehaltung der jetzigen Struktur: *keine eigene Schweizer Kirchenprovinz*, sondern die Beibehaltung von dem Heiligen Stuhl direkt unterstellten Bistümern, denen Bischöfe auf sprachregionaler Ebene in den Ordinarienkonferenzen und auf schweizerischer Ebene in der Bischofskonferenz mit wechselndem Vorsitz zusammengeschlossen sind.

Mit der Bistumseinteilung ist wegen bestehender Sondervereinbarungen in den Bistümern Basel und St. Gallen die *Frage der Bischofswahl* eng verbunden. Aufgrund der dort geltenden Konkordate sind auch staatliche bzw. staatskirchenrechtliche Institutionen an der Wahl beteiligt. Für die Bischofswahl allgemein forderte die Synode '72 „für alle Diözesen eine rechtlich festgelegte Mitwirkung ortskirchlicher Gremien". Diese Mitwirkung müßte „bestehenden Mitentscheidungsformen mindestens gleichwertig sein". Diese Forderung wurde von der Kommission übernommen:

„So dürfen bei einer Neueinteilung der Bistümer Wahlrechte von Konkordatskantonen nicht aufgegeben werden, wenn nicht andere gleichwertige Formen der Mitentscheidung sich verwirklichen lassen." Solche wohlerworbenen Rechte, versicherte Bischof Hänggi in seiner Pressekonferenz, würden vom Apostolischen Stuhl auch nicht in Frage gestellt. Als gesamtschweizerische Regelung hielt die Kommission die *Bischofswahl durch die Domkapitel* für wünschenswert, „ergänzt durch das Consilium Consultorum, dem nach dem neuen CIC die wichtige Funktion des Verwesers während der Sedisvakanz zukommt".

Bezüglich der staatlichen Mitwirkungsrechte soll nach Meinung der Kommission dem Staat überlassen bleiben, ob die staatlichen Instanzen in irgendeiner Weise in das Wahlverfahren miteinbezogen sein wollen. „Wenn Rom einen Verzicht der staatlichen Behörden auf die Bischofswahlen fordert und die staatlichen Rechte oder Halbrechte verschwinden müßten, ist als Ausgleich eine angemessene Mitwirkung der Ortskirche bei der Bischofswahl unter Beteiligung der staatskirchenrechtlichen Organe vorzusehen." In den Konkordatskantonen dürfte eine Neueinteilung der Bistümer kaum akzeptiert werden, „wenn nicht zugleich das Wahlrecht entsprechend geregelt werden kann, insbesondere für Konkordatskantone, die nach dem Vorschlag für eine Neugliederung der Bistümer einem neuen Bistum zugeordnet würden".

Die *bundesstaatliche Zuständigkeitsordnung* überläßt die Kirchenhoheit grundsätzlich den Kantonen. In Bistumsfragen ist diese kantonale Kirchenhoheit allerdings so eingeschränkt, daß sich auf jeden Fall auch die Bundesbehörden mit einer Neueinteilung der Bistümer befassen müßten: Wenn die Errichtung neuer oder die Veränderung bestehender Bistümer durch Vertrag mit dem Heiligen Stuhl erfolgen soll, gelten die Regeln über den Abschluß von Staatsverträgen. Der Bund handelt dann im Auftrag und mit Zustimmung der Kantone und begründet für diese wie auch für sich Rechtswirkungen, für die er völkerrechtlich die Verantwortung tragen muß. Überdies unterliegt durch den Bistumsartikel der Bundesverfassung (50,4) jede Errichtung von Bistümern auf schweizerischem Staatsgebiet der Genehmigung des Bundes. Laut Bundesbeschluß vom 22. Juli 1859, wonach „jede auswärtige Episkopaljurisdiktion auf Schweizergebiet aufgehoben ist", dürfen die Kantone keiner Bistumsregelung mit einem im Ausland residierenden Bischof zustimmen. (Umgekehrt kann ein Bischof in der Schweiz Jurisdiktion im Ausland haben, und zum Bistum Chur gehört denn auch das Fürstentum Liechtenstein.)

Die Bischofskonferenz hat die *allgemeinen Überlegungen des Kommissionsberichtes* „als wertvolle, die verschiedenen Aspekte berücksichtigende Kriterien für eine Neueinteilung grundsätzlich gutgeheißen", hält es aber für verfrüht, zum „konkreten Vorschlag Stellung zu nehmen". Bemerkenswert ist die Feststellung der Bischöfe, „daß im Bericht die gesamtkirchliche Verantwortung des Apostolischen Stuhles bei der Verwirklichung einer eventuellen Neueinteilung der Bistümer sowie einige grundsätzliche und juridische Standpunkte, auf die der Apostolische Stuhl bereits früher hingewiesen hat, in den Hintergrund getreten sind". Sie sprechen damit die *innerkirchliche Grundsatzfrage* an: Wie ein Ausgleich gefunden werden kann zwischen den Erfordernissen der Gesamtkirche und den „konkreten Gegebenheiten, die sich aus der Mentalität und der Situation der ihrer Sorge anvertrauten Gläubigen ergeben". Dies betrifft besonders die Bischofswahl. Die Bischöfe zeigen sich davon überzeugt, „daß letztlich alle Beteiligten die Freiheit der Bischofserwählung vor außerkirchlichen Einflüssen schützen und sie in voller Gemeinschaft mit dem Papst durchführen wollen".

Einer Neueinteilung der Bistümer an sich steht der Apostolische Stuhl positiv gegenüber. Die Schwierigkeiten bei den mehr oder weniger Betroffenen dürften diesbezüglich größer sein: Zugehörigkeitsgefühle zu den bestehenden Bistümern bei Katholiken spielen ebenso eine Rolle wie Angst vor katholischer Expansion bei Nichtkatholiken. Die Synode 72 optierte bei der Bistumsfrage für die Priorität pastoraler Bedürfnisse. Die jetzt begonnene Diskussion und die noch bevorstehenden Verhandlungen werden zeigen, ob diese heute tatsächlich ausreichend zur Geltung kommen können.

R. W.-Sp.

Der Fall Bulányi: Rom soll entscheiden

Seit unserem letzten Bericht über die ungarischen Basisgemeinschaften (vgl. HK, April 1982, 168 f.), in dessen Mittelpunkt die Auseinandersetzung um den Piaristenpater *György Bulányi* stand, hat sich der Fall Bulányi unter *teilweise seltsamen Begleitumständen* zugespitzt.

Wie der „Magyar Kurir" am 19. Mai berichtete, bereitet die ungarische Kirchenführung eine zweite Eingabe nach Rom vor, in der sie um eine offizielle Stellungnahme der Glaubenskongregation ersucht. Die erste Eingabe war durch Kaplan *László Kovács* erfolgt, der von Kardinal Lékai wegen „bedenklicher theologischer Lehren" vorübergehend suspendiert und in die „Verbannung" geschickt worden war. Kovács macht damit von seinem Recht Gebrauch, bei der Sacra Romana Rota, dem obersten Kirchengericht, Berufung einzulegen und um eine Überprüfung der Strafmaßnahmen zu ersuchen, die gegen ihn nicht durch ein gerichtliches Verfahren, sondern aufgrund „sicheren Wissens" verhängt worden waren. Denn nach den Canones 2186–2194 des CIC muß der für die Maßnahmen zuständige Bischof im Falle einer Berufung an den Heiligen Stuhl den Beweis für die vorschriftsmäßige, dem Verurteilten gegenüber nicht offiziell begründete Vorgangsweise erbringen.

In der zweiten Eingabe ersucht Kardinal *László Lékai* die Glaubenskongregation um eine *offizielle Überprüfung* der theologischen Ansichten von Pater *Bulányi*, des z. Z. bekanntesten – und

umstrittensten – geistigen Führers eines Teils der ungarischen kirchlichen Basisgemeinschaften.
Beide Eingaben stehen in engem Zusammenhang: Kovács ist seit 1972 ein enger Mitarbeiter Bulányis, und die wichtigsten Beweggründe für seine seinerzeitige Suspendierung (die Kardinal Lékai jetzt zu rechtfertigen hat) waren die „bulányistischen Lehren". Dieser Umstand erklärt auch, warum der ungarische Primas ausgerechnet jetzt auf eine offizielle Überprüfung der seit langem kritisierten theologischen Ansichten Bulányis durch Rom drängt.

Die theologischen Ansichten des Piaristenpaters sind der Glaubenskongregation allerdings nicht mehr ganz fremd; denn als 1976 innerhalb der ungarischen Hierarchie erstmals Kritik an seinen von der offiziellen kirchlichen Lehre angeblich abweichenden Ansichten laut wurden, schickte Bulányi je ein Exemplar seiner Schriften, sein einbändiges (maschinengeschriebenes) Werk „In welche Richtung soll ich gehen?" sowie das aus sechs Bänden bestehende (ebenfalls maschinengeschriebene) Werk „Suchet das Reich Gottes" an Kardinal Lékai sowie an die Glaubenskongregation nach Rom. Es waren von ihm verfaßte Schriften, die von den von Bulányi gegründeten kirchlichen Basisgemeinschaften bei ihrer Gemeinschaftsarbeit als Ausgangstext verwendet werden.
Im Mai 1980 teilte die *Glaubenskongregation* in einem von Bulányi zitierten Brief an den Generaloberen der Piaristen, *Angel Ruiz*, mit, die beiden Werke (insgesamt 7 Bände) enthielten „nichts, was im Widerspruch zum kirchlichen Lehramt steht". Im März 1981 bestätigte Erzbischof *Luigi Poggi* anläßlich eines Aufenthaltes in Budapest noch einmal dieses nicht offizielle Überprüfungsergebnis der Glaubenskongregation. Bulányi und die von ihm geführten Basisgemeinschaften gingen seitdem davon aus, daß die Überprüfung der theologischen Ansichten Bulányis „abgeschlossen" sei.

Aber im September 1981 ordnete Kardinal Lékai von neuem eine Überprüfung an. Diese bezog sich zunächst auf einen maschinengeschriebenen Band „Ein Geschenk von Brüder und Schwestern zu Weihnachten 1980 – voneinander füreinander". Der Band war die 1980er Zusammenfassung von ausgewählten Aufzeichnungen, die sich verschiedene Mitglieder von Basisgruppen bei Exerzitien gemacht hatten, dazu kamen Auszüge aus verschiedenen theologischen Schriften. Von den Bulányi-Basisgruppen wurde der Band ebenfalls als gemeinsames Arbeitsmaterial verwendet. Mit der Untersuchung beauftragte Lékai ein *vierköpfiges Professorengremium* der Theologischen Akademie in Budapest. Zwei Kommissionsmitglieder – die anderen beiden schienen mehr eine Statistenrolle zu spielen –, der Dogmatiker *Ference Gal* und der Kirchenhistoriker *László Vanyo*, gaben eine schriftliche Bewertung ab und übten an mehreren Aussagen scharfe Kritik. Daraufhin ließ Kardinal Lékai Bulányi zu einer Befragung vorladen. Bei dieser stellte sich heraus, daß die beanstandeten Textstellen erstens nicht von Bulányi, sondern von einem Elektroingenieur und einer Philologin stammten und daß zweitens der ganze Band nicht eine Publikation im eigentlichen Sinne war, sondern als eine *interne Diskussionsvorlage bzw. -anregung* der Bulányi-Basisgruppen zu verstehen war. Für den Inhalt solcher Arbeitsmaterialien trägt vor den kirchlichen wie vor den staatlichen Behörden jeweils der Verfasser des betreffenden Beitrages die Verantwortung. Da die beiden Professoren bei der unter dem Vorsitz und nach den Weisungen Kardinal Lékais geführten Befragung nur an den theologischen Ansichten Pater Bulányis interessiert waren, konzentrierten sie ihre Fragen in der Folge nur noch auf dessen eigene Schriften.
Von verschiedenen Seiten bereits „vorgewarnt" und um den Hergang der Untersuchung jederzeit rekonstruieren zu können, aber auch, um für die Hinzuziehung von Experten Zeit zu gewinnen, bestand Bulányi bei dieser Befragung, die für ihn überaus schwerwiegende Folgen haben konnte, darauf, daß man ihm die Fragen *schriftlich* vorlegte. Auf sie wolle er auch schriftlich antworten. Dieser Bitte wurde entsprochen. Die weiteren Untersuchungen galten zunächst ausschließlich den von Bulányi eingesandten „Antworten", wurden aber später auch auf die protokollarisch festgehaltenen Aussagen bei der Befragung ausgedehnt. Auch Teile seines am 7. März an Kardinal Lékai gerichteten Briefes und verschiedene protokollarisch nicht festgehaltene Äußerungen wurden einbezogen.

Die erste mündliche Behandlung über die von Bulányi eingesandten schriftlichen „Antworten" fand in Anwesenheit beider „Parteien" bereits am 22. Februar statt. Bulányis „Antworten" wurden von den Professoren dabei als unzulänglich zurückgewiesen.
Wenige Wochen später erfuhr das Verfahren eine unerwartete – und denkbar merkwürdige Belebung. Am 4. April wußte die katholische Wochenzeitung „Uj Ember" zu berichten: „Kurz darauf erschien ein im Vervielfältigungsverfahren hergestelltes Blatt unter dem Namen ‚*Új forrás*' (Neue Quelle). Dieses vertritt in einer Abhandlung über den Gehorsam verschiedene von der kirchlichen Lehre abweichende Ansichten. Der Autor ist zwar nicht namentlich genannt, doch geht aus Punkt 41 des Schreibens eindeutig hervor, daß es sich um György Bulányi handeln muß." Dieses Schriftstück, das dem Vernehmen nach nur sehr wenige Personen zu Gesicht bekamen, weist theologische Gedankengänge auf, die mit denen Pater Bulányis sehr viel Ähnlichkeit haben, aber in ihrer Aussage wesentlich radikaler sind.

Zu einer weiteren Aussprache mit dem Theologengremium, bei der Bulányi zu dem „Neue-Quelle"-Text hätte Stellung nehmen sollen, erklärte sich dieser nicht mehr bereit. Zugleich erklärte er ganz entschieden, weder er noch irgend jemand aus seinem Kreise komme als Autor des Textes in Betracht und er habe auch niemand damit beauftragt. Es hätte in der Tat seltsam angemutet, wenn Bulányi ausgerechnet während der gegen ihn laufenden Untersuchungen einen Text verfaßt hätte, in dem er freiwillig all das „ausplauderte", wogegen er sich während der Befragungen ausdrücklich verwahrt hatte.

Das Theologengremium ging dennoch davon aus, daß die „Neue Quelle" aus der Feder Bulányis bzw. dessen Kreis stamme, und fand damit seine Anschuldigung, Bulányis Ansichten wichen vom kirchlichen Lehramt ab, erhärtet. Aufgrund des Theologengutachtens gab die *ungarische Bischofskonferenz* am 10. März 1982 eine *Erklärung* ab, in der festgestellt wurde: Die Bischofskonferenz müsse mit Besorgnis feststellen, daß György Bulányi, Mitglied des Piaristenordens sowie einige Seelsorger, die sich ihm angeschlossen haben, in unserem Lande irrige Glaubenslehren verbreiten und im Zusammenhang damit in Kreisen ihrer Anhänger eine von der bisherigen weitgehend abweichende Kirchendisziplin einzuführen wünschen ..." Unter dem Deckmantel erleuchteter Reformer lehnten sie sich unter Mißachtung der Hierarchie gegen die kirchliche Obrigkeit auf; ihr Vorgehen stelle für die Kirchendisziplin eine Bedrohung dar; unter Berufung auf den Heiligen Geist würden sie verschiedene Textstellen der Heiligen Schrift neu interpretieren. Es handle sich bei „ihnen" um eine schwerwiegende umstürzlerische Bewegung.

Nach dieser Stellungnahme der Bischofskonferenz dürfte es keine Zweifel geben, daß zu der in der beim Hl. Stuhl eingereichten Eingabe auch die zweifelhaftem Ursprung entstammende „Neue Quelle" als Beweismittel gehören wird.

Auf die *römische Entscheidung* kann man um so gespannter sein, als Kardinal Lékai ohne das römische Verfahren abzuwarten, Bulányi am 9. Juni suspendiert hat, was erst möglich wurde, nachdem der Generalobere der Piaristen, da es sich bei Bulányi um einen Ordensmann handelt, Kardinal Lékai Jurisdiktionsvollmacht zugestanden hatte. Da nun die Sache auf jeden Fall in Rom zu entscheiden ist, dürften die päpstlichen Behörden, insbesondere die Glaubenskongregation, nicht nur bei dieser speziellen Entscheidung, sondern ganz allgemein für die weitere theologische und kirchliche Entwicklung in Ungarn zu einem wesentlichen Faktor werden.

Es ist anzunehmen, daß Rom *nach den theologischen Maßstäben der Weltkirche* vorgehen und Formulierungen, die in dem etwas befangenen theologischen und kirchlichen Klima Ungarns vielleicht etwas ungewohnt klingen, nicht einfach verwerfen bzw. ablehnen wird, nur weil sie ungewohnt sind. In Rom bestehen nicht die gleichen politischen und menschlichen Verhältnisse wie in Ungarn. Ein korrektes Verfahren müßte also möglich sein. Auf jeden Fall wird in der gegenwärtigen Situation nur Rom objektiv darüber befinden können, inwieweit Bulányis stets wiederholte Versicherungen, er und seine Anhänger seien durchaus gewillt, der Lehre der Kirche in allem treu zu bleiben, akzeptiert werden können. Nur Rom wird feststellen können, ob der beklagte „theologische" Konflikt wirklich ein solcher ist oder ob die gegenwärtige Auseinandersetzung um Bulányi und die Bulányiisten nicht *die Folge gewollter oder auch ungewollter Unklarheiten* und einer durch mangelnde Dialogbereitschaft vergifteten Atmosphäre ist. Die Lösung bestünde dann weniger in der Fixierung von Lehrabweichungen als in der Behebung der dem Konflikt zugrundeliegenden menschlichen Mängel, soweit die kirchenpolitischen Verhältnisse in Ungarn das zulassen.

Rom könnte sich angesichts seiner Verantwortung für die Zukunft der Kirche Ungarns möglicherweise sogar bewogen fühlen, aus Anlaß dieses konkreten Falles mehr zu tun, als nur eine Entscheidung zu fällen, ob die von Kardinal Lékai angestrebte lehramtliche Verurteilung Bulányis ausgesprochen werden soll oder nicht. Übrigens werden im Oktober dieses Jahres alle ungarischen Diözesanbischöfe ihren *„ad limina"-Besuch* beim Papst machen. Sie werden bei dieser Gelegenheit sicher ausführlich über die Lage in ihren Diözesen berichten. Der Fall Bulányi und die Frage nach dem Verhältnis der ungarischen Hierarchie zu den Basisgemeinschaften war schon bei der letzten „ad limina"-Berichterstattung aktuell. Sie haben jetzt neue Aktualität erhalten.

Der Fall sollte über das persönliche Schicksal Bulányis und die möglichen Auswirkungen auf einen Teil der Basisgemeinschaften hinaus nicht überschätzt werden. Für Ungarns Kirche stehen viele wichtige Fragen an, die Basisgemeinschaften sind *eine* davon. Gegenwärtig sieht es fast so aus, als ob das Kirchensekretariat und die Partei ein besonderes Interesse hätten, den Fall Bulányi hochzuspielen, um, solange die Kirchenführung dem nichts entgegensetzt, in grundlegenderen Fragen keine Konzession machen zu müssen. *E. A.*

Entwicklungen

Kabelfernsehen kurz vor dem Start?

Ungereimtheiten im Vorfeld der Pilotprojekte

Daß sich über das Kabelfernsehen in absehbarer Zeit die Programmschleusen in der bundesdeutschen Fernsehlandschaft öffnen werden, ist heute sicher keine gewagte Prognose mehr. In *München,* dem Standort eines der *vier Kabelpilotprojekte,* die von den Ministerpräsidenten der Bundesländer 1976 beschlossen worden sind, um sich vor endgültigen Entscheidungen über die Fernsehzukunft Entscheidungshilfe einzuholen, wird bereits offen ein Favorit für das Amt des Direktors der Projekt-Betriebsgesellschaft gehandelt: *Rudolf Mühlfenzl,* derzeit noch Chef-

redakteur des Bayerischen Fernsehens. In den ersten Januarwochen des nächsten Jahres schon, so sehen es die Pläne vor, soll diese Gesellschaft stehen. Im Vorgriff auf die erwarteten „Kabelgroschen" aus der bevorstehenden Erhöhung der Rundfunkgebühren – 20 Pfennige sollen davon laut Beschluß der Ministerpräsidenten zur Finanzierung der vier Projekte abgezweigt werden – hat die Bayerische Staatsregierung für Technik und Betrieb der Kabelzentrale schon einmal 35 Millionen Mark bereitgestellt.

Noch besteht Unklarheit über viele Modalitäten

In *Ludwigshafen*, einem anderen Kabelpilot-Standort, hat die Stadt seit längerem schon das Gelände des früheren Schlachthofs für die künftige Sendezentrale reserviert. Auch die Planung für deren Bau ist in Auftrag gegeben. Schon im November 1981 hat sich Ludwigshafen von der rheinland-pfälzischen Landesregierung vertraglich zusichern lassen, daß die anfallenden Kosten für das Haus über die Miete bezahlt werden. Mit der Post ist vereinbart, daß sie 40 000 Breitband-Kabelanschlüsse verlegt. Fest im Gang sind die Vorbereitungen auch in *Berlin*, vor allem was die für alle vier Projekte vorgesehene wissenschaftliche Begleitung anlangt, die Aufschluß erbringen soll über Annahme und Auswirkungen des zusätzlichen Programmangebots. Erstaunlich tief für sozialwissenschaftliche Forschungsverhältnisse hat der Senat dafür in seine Kasse gegriffen. Und ein Team um den Kommunikationsexperten *Wolfgang Langenbucher* hat bereits im letzten Jahr Überlegungen und Vorschläge für etwaige Untersuchungen auf den Tisch gelegt. Nur das *Dortmunder* Fernseh-Pilot-Projekt scheint bisher nicht so recht voranzukommen.

Während teilweise bereits Posten und Aufträge vergeben sind, Gelder bereitliegen, während die Post ganze Stadtgebiete verkabelt und an den Fragen für die wissenschaftliche Begleitung gearbeitet wird, liegt merkwürdigerweise über *vielen wichtigen Modalitäten* der Fernsehzukunft immer noch tiefes Dunkel. Es ist nicht nur ziemlich unklar, wer nun was in welchem Umfang zu welcher Zeit unter welcher Kontrolle wie finanziert zusätzlich zum gegenwärtig ausgestrahlten Programmangebot auf den Bildschirm der Testhaushalte bringen wird. Da sind auch noch ganz andere Gesichtspunkte offen.

In München beispielsweise, wo der Kabelfernsehversuch immerhin in wenigen Monaten einen „gleitenden Start" erleben soll, sahen sich noch Mitte Mai auf einer Informationsveranstaltung der Stadt die dabei aufgebotenen Fachleute aus der Projektkommission, der Bayerischen Staatskanzlei, der Oberpostdirektion und des städtischen Informationsamtes nicht imstande, konkrete Antwort auf die Frage zu geben, was an *Kosten* für den einmaligen Anschluß, die Umrüstung der TV-Geräte und die laufende Nutzung der Kabelprogramme auf den Interessenten zukäme. Offen blieb dabei auch, ob der Besitzer eines Einfamilienhauses die gleiche Anschlußgebühr zahlen muß wie die vielen Mieter eines Wohnblocks, die sich die Kosten teilen können.

Doch nicht allein die Kosten sind es, über denen immer noch dichter Nebel liegt. Ob man sich in Mietshäusern *zwangsanschließen* lassen müsse, wenn man sich als einziger nicht an das Kabelnetz anschließen lassen wolle, was für den Fall vorgesehen sei, daß die Hausgemeinschaft mit Ausnahme von ein, zwei Parteien nichts von zusätzlichen Programmen wissen wolle – mit solch elementaren Problemen demnächst Betroffener waren die aufmarschierten Experten überfragt. Entsprechend groß war die Enttäuschung im Publikum ob der erhaltenen „Aufklärung", zumal auch auf die Fragen nach den *Risiken eines Mehrs an Fernsehen* nur ausweichende und nichtssagende Auskünfte zu erhalten waren.

Wirrwarr zwischen den Ländern

Bekanntlich geht es bei der Einführung zusätzlicher Programmalternativen nicht nur um die Zukunft der Zeitungsverlage, denen ein Verlust von Werbeeinnahmen droht. Vieles spricht dafür, daß sich auch der ohnehin schon beträchtliche Fernsehkonsum weiter erhöhen wird. Da stellen sich im Blick auf die Entwicklung der Kinder und die Beziehungen in Familie und Gemeinde zwangsläufig massive Befürchtungen und Vorbehalte ein. Lediglich Postulate nach dem Muster „Eltern müßten ..." hatten die in München in die Projektvorbereitung Eingeweihten darauf anzubieten und Vertröstungen auf die intensive *wissenschaftliche Begleitung*, die ja gerade Aufschluß über die Probleme und Folgen für den Einzelnen wie die Gesellschaft bringen werde. Genau das wiederum kann angesichts des spärlichen Ertrags jahrzehntelanger aufwendiger internationaler Forschungsanstrengungen in Sachen Fernsehwirkung beileibe nicht als gesichert gelten.

Selbst über die *Kommunikationsmöglichkeiten*, welche die Kabeltechnik faktisch erlauben wird, besteht derzeit noch keine Klarheit. „Potemkinsche Dörfer" würden im Zusammenhang mit den Kabel-Pilotprojekten aufgebaut, erklärte kürzlich der Leiter der Planungsabteilung im Bundeskanzleramt, *Albrecht Müller*. Müller, der sich in den letzten Jahren als Kenner und Kritiker der neuen Kommunikationstechnologie profiliert hat, sieht „grotesk falsche" Programmvorstellungen im Umlauf, wie etwa die gar zu gern ausgemalte, der einzelne Teilnehmer werde über den Rückkanal, über den er mit der Sendezentrale in Verbindung treten kann, nach Lust und Laune seine Lieblingsspielfilme abrufen können. Technisch sei das theoretisch denkbar, praktisch aber nicht realisierbar. Keines der gegenwärtig führenden Kabelsysteme erlaube den individuellen Programmabruf. Wenn nur 20 Teilnehmer am Abend innerhalb von 2 Stunden nach und nach auf die Idee kämen, sich etwa die Filme „Der dritte Mann" oder „Goldrausch" vorführen zu lassen, dann müßte die Kabel-

zentrale mindestens 20 Magnetbänder allein dieser Filme gespeichert haben, um den Wünschen nachkommen zu können. Den „phantastischen" Programmvorstellungen, die da entwickelt würden, so Müller, werde „in der Regel spätestens bei den Finanzen die Puste ausgehen".

Auch welche *Entlastungen* die neue Kommunikationstechnologie dem *Arbeitsmarkt* konkret bringen wird, ist unklar. Und ob es wirtschaftlich noch zu verantworten ist, das Breitband-Kabel zu verlegen, wo bereits die Glasfasertechnik mit sehr viel größerer Kapazität zum Transport von verschiedenen Informationskanälen – die Rede ist von 80 – vor der Tür steht, wird zunehmend bezweifelt. Zu all dem kommt das politische Durcheinander, für das Anfang April Ministerpräsident *Holger Börner* mit der Ankündigung gesorgt hat, Hessen werde sich nicht mehr an der 1980 von allen Bundesländern verabredeten gemeinsamen Finanzierung der vier Kabelfernsehversuche beteiligen. Börner hat sein Abrücken von der früheren Zustimmung mit dem Verweis auf den *Entwurf eines Landesmediengesetzes* begründet, das die baden-württembergische Landesregierung im März dieses Jahres auf den Tisch gelegt hatte.

Widerspruch aus Hessen gegen baden-württembergisches Gesetz-Modell

Der baden-württembergische Ministerpräsident *Lothar Späth* hat diesen Entwurf zwar ausdrücklich nur als Grundlage für die medienpolitische Diskussion in der Ministerpräsidentenkonferenz vorgestellt und nicht als Gegenstand der parlamentarischen Entscheidung im Stuttgarter Landtag. Sein Ziel: eine beschleunigte Verständigung der Länder über einen ordnungspolitischen Rahmen herbeizuführen und in der Medienlandschaft die föderalistische Buntscheckigkeit, wie sie im Bildungswesen gang und gäbe ist, zu vermeiden. Börner wertet jedoch dieses *Mediengesetz-Modell* als Versuch, privaten Betreibern die Tür zum Programm zu öffnen, und damit als eine Aufkündigung der alten Vereinbarung, neue Kommunikationstechniken zunächst in Versuchen zu erproben und erst auf der Basis der dabei gewonnenen Erfahrungen über die künftige Medienordnung zu entscheiden. Mit dem Stuttgarter Mediengesetz-Entwurf hätten die Pilotprojekte ihren Sinn verloren.

Es fällt schwer anzunehmen, daß Börner das von Späth präsentierte Mediengesetz-Modell wirklich so gründlich mißverstanden hat. In der vorliegenden Konzeption könnte der Entwurf ohnehin erst in vielen Jahren wirksam werden, weil *private Veranstalter* danach erst zugelassen werden, wenn mindestens die Hälfte aller Haushalte an ein Kabelnetz angeschlossen ist. Vielmehr dürfte Späth dem hessischen Ministerpräsidenten ungewollt einen formalen Vorwand geliefert haben, sich von dem geplanten Mehr an Fernsehen via Kabel überhaupt zu distanzieren. In Börners Partei sind die Vorbehalte gegenüber etwaigen Änderungen des Programm-Status-quo – zumal in Richtung auf die Zulassung privater Veranstalter, die für die Unionsparteien mittlerweile ausgemachte Sache zu sein scheint – bekanntlich besonders ausgeprägt.

Ist die Grundentscheidung schon gefallen?

Ob Börners Vorgehen den Countdown für den Start des Kabelfernsehens beeinträchtigt, wird sich wohl bald zeigen. Aus der bayerischen Staatskanzlei verlautet in prompter Reaktion auf die Ankündigung aus Wiesbaden, das Kabelpilotprojekt München werde „auf jeden Fall" stattfinden. Sollte die *gemeinsame Finanzierung* wider Erwarten scheitern, müsse man sich allerdings auch über die Grundkonzeption des Münchner Projekts neue Gedanken machen. Die Alternative könnte auf einen bescheidener gehaltenen Versuch hinauslaufen oder auch auf eine Ausweitung des Testgebiets, d.h. auf eine Erweiterung des Kabelnetzes und der Zahl der Testhaushalte. In Rheinland-Pfalz scheint man da in den Plänen schon weiter zu sein. Jedenfalls hat Justizminister *Schreckenberger* kürzlich bereits laut darüber nachgedacht, ob man nicht gleich auch den Raum Neustadt/Weinstraße und Speyer in den Ludwigshafener Versuch miteinbeziehen sollte.
Eins kristallisiert sich in diesem Wirrwarr um das Kabelfernsehen allerdings immer deutlicher als feste Größe heraus, obwohl genau das mit der Entscheidung für lokal begrenzte Pilotprojekte ursprünglich offengehalten werden sollte: Es wird nach Abschluß der Versuche neben den Programmen aus dem Äther bei über Kabel transportierten *Zusatzangeboten* bleiben. Und: Die räumlichen Grenzen dafür werden fallen. Vielerorts hat die Post bereits die Voraussetzung geschaffen. Kabelfernsehen sei nur aufzuhalten, wenn sich kein Mensch dafür interessiere, hieß es denn auch in der Münchner Aufklärungsveranstaltung, eine der wenigen klaren Auskünfte dort.

Wenn erst ganze Stadtviertel verkabelt, nicht unbeträchtliche Anschlußgebühren bezahlt, Sendezentralen errichtet, Posten und Anbieterlizenzen vergeben sind, wird sich mit einer Unterschrift der Ministerpräsidenten auch kaum mehr Nennenswertes rückgängig machen lassen, wie das wohl noch die von der Bundesregierung 1973 ins Leben gerufene „Kommission für den Ausbau des technischen Kommunikationssystems" für denkbar hielt. Ob, und wenn ja, in welchem Zeitraum und unter welchen organisatorischen Bedingungen Kabelrundfunk im ganzen Bundesgebiet stattfinden soll, müsse am Ende der Pilotprojekte noch offen sein, hatte sie in ihrem umfangreichen gutachterlichen Bericht vom Januar 1976 gefordert, mit dem die Geschichte mit den Kabelpilotprojekten ihren Anfang nahm. Wenn aber der „gleitende Start" dieser „Versuche" zugleich gleitender Start in ein dauerhaftes Mehr an Fernsehen wird, dann ist in der Tat nicht einmal mehr klar, was und wozu da nun noch erprobt und überprüft werden soll.

Georg Betz

Ohne Kurskorrekturen geht es nicht

Zehn Jahre gymnasiale Oberstufe

An Klagen über die derzeitige Situation in den gymnasialen Oberstufen mangelt es nicht, und es grenzt schon fast an eine Modeerscheinung, in den vielstimmigen Chor einzufallen. Dabei waren sich die Kultusminister 1972 in den Vereinbarungen zur Neugestaltung der Oberstufe am Gymnasium einig: man wollte sich „stärker als bisher sowohl an den Anforderungen einer sich verändernden Gesellschaft als auch an den Bedürfnissen der Schüler orientieren", gleichzeitig sollte eine verbesserte Vorbereitung auf das wissenschaftliche Studium geboten werden.

Die Gründe, die zur Neugestaltung führten

Die *Gründe* für eine Neugestaltung der Oberstufe waren breit gefächert. Insbesondere wollten die Kultusminister mit der Oberstufenreform Bestrebungen verwirklichen, die vor allem aus der Entwicklung der Gesellschaft zu verstehen sind. Als einzige der von den Kultusministerien herausgegebenen Broschüren für die Oberstufenschüler geht heute noch die vom Bayerischen Staatsministerium für Unterricht und Kultus veröffentlichte Informationsschrift (1981) auf die seinerzeit angestellten Überlegungen ein.

Die *Rechtsstellung der Jugendlichen* hatte sich durch die Vorverlegung des Volljährigkeitsalters verändert; durch eine Erweiterung der Selbstbestimmung sollte dieser Tatsache Rechnung getragen werden. Die *Entscheidung für eine bestimmte Schullaufbahn,* die vielfach in Unsicherheit über die tatsächliche Befähigung der Zehnjährigen getroffen wird, sollte in einem gewissen Ausmaß korrigierbar werden. Gegenstand weitverbreiteter Klagen war die *Schulverdrossenheit,* auch ihr wollten die Kultusminister durch die neuen Maßnahmen entgegenwirken.

Die rasch *anwachsende Stoffülle* in den Fächern, aber auch die *Zahl der Schulfächer* stand einer vertieften Beschäftigung eher im Wege. Neue Strukturen mußten zur Bewältigung dieser Probleme gefunden werden. Gute Leistungen, die im Laufe des dreizehnten Schuljahres erbracht worden waren, konnten aufgrund des größeren *Gewichts der Abiturprüfung* wieder zunichte gemacht werden. Durch die Reduzierung dieses Gewichts wünschte man die *Prüfungsatmosphäre* zu entspannen; die *Beurteilung* der Leistungsfähigkeit des Schülers sollte durch die Ausdehnung des Beurteilungszeitraumes sicherer feststellbar werden. Unüberhörbar waren bereits vor zehn Jahren die Klagen der Hochschullehrer über die *Studierfähigkeit* der Abiturienten, insbesondere im Bereich von allgemeinen Arbeitstechniken; auch diesem Umstand wollte man durch die Einführung der neuen gymnasialen Oberstufe ein Ende setzen.

Die Ziele und Erwartungen, mit denen die Oberstufenreform verknüpft war, können aber auch nicht getrennt von der *wirtschaftlichen und kulturellen Entwicklung der Bundesrepublik* in den Nachkriegsjahren gesehen werden. Der stürmische wirtschaftliche Aufschwung, der die Bundesrepublik binnen weniger Jahre in eine hochindustrialisierte, stark exportorientierte Wirtschaftsmacht verwandelte, ließ den Bedarf an qualifizierten Arbeitskräften steil ansteigen und führte zunehmend zu einem Arbeitskräftemangel. Der wirtschaftliche Aufschwung und die daraus folgende rapide Erhöhung der Staatseinnahmen eröffnete zugleich die Möglichkeit, immer breitere Schichten in den Genuß der im Grundgesetz verbürgten sozialen Rechte kommen zu lassen und die großen sozialen Unterschiede zu verringern.

Daraus erwuchsen Forderungen an das bis dahin im wesentlichen unveränderte Bildungssystem. Es erschien einleuchtend, daß sowohl wirtschaftliches Wachstum als auch soziale Gerechtigkeit vor allem durch eine *bessere und längere Ausbildung von mehr Menschen* erreichbar wären. So geriet zunächst die Entwicklung der Schülerzahlen im höheren Bildungswesen in den Blickpunkt öffentlichen Interesses, im Gefolge dieser Problematisierung quantitativer Aspekte aber auch die Strukturen und Lehrinhalte des Schulwesens insgesamt und hier vor allem der letzten Gymnasialklassen.

Ende der sechziger Jahre begann der Staat, die bildungsreformerischen Erörterungen, die z. T. aus privaten Initiativen entstanden waren und in den verschiedenen halbstaatlichen Organisationen vorangebracht wurden, zusammenzufügen und zu ordnen. So begann 1966 die *Bildungskommission des Deutschen Bildungsrates* ihre Arbeit an einem „Strukturplan für das Bildungswesen", 1970 wurde die *Bund-Länder-Kommission für Bildungsplanung* errichtet, deren Hauptaufgabe die Vorlage eines Bildungsgesamtplanes und eines Bildungsbudgets war. Gleichzeitig startete man eine Reihe von *Modellversuchen zur Schulreform,* deren Schwerpunkte im Bereich der Gesamtschule und der gymnasialen Oberstufe lagen.

1972 schließlich verabschiedeten die Kultusminister der Länder auf dieser Grundlage die *Vereinbarungen zur Neugestaltung der Oberstufe an Gymnasien,* die bis spätestens 1976 in allen Bundesländern in die Praxis umgesetzt wurden. Aufgegriffen wurden in der ministeriellen Vereinbarung vor allem die Anliegen, die sich bereits in den „Saarbrücker Rahmenvereinbarungen" und der „Stuttgarter Erklärung" von 1960/61 finden. Man sorgte für eine *Herabsetzung der Fächerzahl,* für die *Gleichrangigkeit der Fächer* sowie die *Beschränkung der Lehrgegenstände* innerhalb der Fächer und sprach sich für die Konzentration auf Methoden, Theorien und Verfahren aus, die das Wesentliche eines Wirklichkeitsbereiches erschließen. *Selbständigkeit* der Arbeit wurde gefordert, sie sollte vor allem durch Projekte, Experimente, Protokolle und Zusammenfassungen

in eigener Planung und Ausführung geübt werden. Durch *Gruppenarbeit* und die damit verbundenen gegenseitigen Hilfestellungen und Ergänzungen sollte die Solidarität unter den Schülern verstärkt werden. Vor allem aber strebte man *Gründlichkeit* an, erteilte der Stoffhuberei eine Absage. „Hetze und Unrast sind unter allen Umständen zu vermeiden." Es sollten Lehrpläne aufgestellt werden, „deren verbindlicher Teil so bemessen ist, daß der Stoff in etwa der Hälfte der verfügbaren Unterrichtsstunden bewältigt werden kann" – ein Satz, der allen Betroffenen heute höchstens ein Lächeln entlocken kann.

Ihre Schwachstellen und deren Auswirkungen

Die Kontroverse hätte vermutlich nicht das gegenwärtige Ausmaß erreicht, wäre sie nicht in dem Entschluß der Kultusminister bereits vorprogrammiert gewesen. Denn genaugenommen beschlossen die Minister nicht ein Einheitsmodell, sondern sie sanktionierten, wie der Philologenverband monierte, „elf unterschiedliche Länderinterpretationen". Der Grund: Die Zahl der Modellversuche, die bis zum Zeitpunkt der Verabschiedung gelaufen waren, belief sich auf über 200, und bei der Abfassung der gemeinsamen Vereinbarungen waren die Kultusminister vor allem darauf bedacht, ihren eigenen Modellen den Fortbestand zu sichern. Dennoch gibt es eine Reihe von Kritikpunkten, die unabhängig von der jeweiligen Ausprägung in einzelnen Bundesländern generell geltend gemacht werden.

Die Struktur der letzten drei Gymnasialklassen wurde durch die Oberstufenreform grundlegend geändert. Der Klassenverband wurde zugunsten eines Kurssystems aufgelöst. An die Stelle des 14-Fächer-Kanons traten drei Aufgabenfelder zur Wahl (sprachlich-literarisch-künstlerisch, gesellschaftswissenschaftlich, mathematisch-naturwissenschaftlich-technisch) und vorgegebene Fächerverbindungen zur Sicherung des Anforderungsminimums. Zur differenzierten Wertung von Leistungen in Grund- und Leistungskursen und Prüfungen wurde ein Punktesystem eingeführt.

Die Kritik setzt bereits bei der *Auflösung des Klassenverbandes* an, die von der derzeitigen Berliner Schulsenatorin *Hanna-Renate Laurien* einmal „die tiefgreifendste Veränderung seit der Zeit des Neuhumanismus" genannt wurde. Was damit erreicht werden sollte, nämlich das Lernen in Gruppen als Alternative zum Klassen-Lernen, ist in der Oberstufe kaum zustande gekommen. Die *Fülle von Fächerkombinationen* – in Baden-Württemberg sind z. B. 102 verschiedene Kombinationen möglich – führt eher zu dauernder Fluktuation als zu Gruppen wechselseitiger Stützung. Die Auswirkungen der *Stundenplanorganisation* werden vor allem von den Eltern beklagt. Nachmittagsunterricht, Freistunden und isolierte Einzelstunden lassen sich nicht vermeiden, und es fehlt häufig an Arbeitsräumen und Bibliotheken in der Schule, um die Zwischenzeit sinnvoll nutzen zu können. Durch die Einsetzung von *Tutoren* an Stelle der bisherigen Klassenleiter fehlt zusätzlich zur mangelnden sozialen Einbindung die Orientierung auf einen bestimmten Lehrer hin.

Als Illusion erwies sich die *Wahl der Leistungsfächer* und der Wahlpflichtfächer nach Eignung und Neigung, ursprünglich eine Zentralidee der Oberstufenreform. Jede einzelne Schule kann nur die Fächer zur Wahl anbieten, für die auch Lehrer zur Verfügung stehen. Nur an ganz großen Gymnasien ist es möglich, den Schülerwünschen bei den Fächerkombinationen einigermaßen zu entsprechen. Außerdem sind die Oberstufenschüler angesichts des Bewertungssystems zum *Punktesammeln* gezwungen. Im Hinblick auf den Numerus clausus wählen viele Schüler bevorzugt solche Fächer, in denen sie die besten Noten erwerben zu können glauben. Diese sind aber nicht notwendigerweise diejenigen, die ihren Interessen und ihrer Leistungsfähigkeit am besten entsprechen, sondern als leicht geltende Fächer, in denen ohne hohen Aufwand gute Ergebnisse zu erwarten sind.

Dies sowie die *frühe Spezialisierung* auf bestimmte Fächer und die Möglichkeit zur Abwahl von Fächern, die früher in jedem Fall bis zum Abitur unterrichtet wurden, führt zu einem *Defizit an Grundbildung*. Eigentlich sollte die Grundbildung in der Oberstufe durch Grundkurse gesichert werden. Doch diese sind z. T. selbst in das Wahlsystem einbezogen, und so entstehen Unklarheiten. Daß die Wahl von Grundkursen nicht zu einem „Profil" des Wissens und Könnens führt, sondern weitgehend Beliebiges zusammenfügt, das auch wegbleiben kann, trägt wesentlich zur *Desorientierung und Demotivierung* der Schüler bei. Desinteresse und Schwänzen haben sich vor allem in den Grundkursen breitgemacht und an manchen Schulen zu beklagenswerten Zuständen geführt.

Aber auch die *Leistungskurse* hielten nicht, was man sich von ihnen versprach. Zwar reichen sie mit ihrem Stoff und Arbeitsformen weit in den Bereich der Universitäten hinein. Die Hochschullehrer aber wollen das Studienfach nicht vorweggenommen sehen, sondern sie sähen lieber eine bessere Stützung durch Bildung in Begleitfächern um das Studienfach herum. Für einen Romanisten z. B. mehr Belesenheit in deutscher oder englischer Literatur, mehr historische und geisteswissenschaftliche Kenntnisse. Und für einen Chemiker mehr physikalisches und biologisches Grundwissen statt punktueller Spezialkenntnisse. Inhaltlich strebt die neue Oberstufe eine *Verwissenschaftlichung der Schulbildung* an, die jedenfalls für die betroffenen Altersstufen zu früh kommt.

Denn gleichzeitig wird von den Hochschullehrern eine *Abnahme der „Studierfähigkeit"* beklagt, die insbesondere im Bereich der *Naturwissenschaften* bereits quantifiziert werden kann. So wurde z. B. zu Beginn des Wintersemesters 1978/79 auf Initiative der Konferenz der Fachbereiche Physik sowie der Deutschen Physikalischen Gesellschaft ein bundesweiter Studieneingangstest Physik durchgeführt. Von 12 möglichen Punkten erreichte kein Student mehr als acht Punkte, die durchschnittliche Punktzahl lag bei 4,2 (vgl. Das Gymnasium in Bayern, Ja-

nuar 1981, S. 12). Im Sommersemester 1981 sorgte ein Freiburger Physikprofessor für Aufsehen, als er seine Vorlesung nach einem Test in der zweiten Stunde abbrach und konstatierte, daß es sich bei der Mehrzahl seiner Hörer um „mathematisch-physikalische Analphabeten" (zit. nach Frankfurter Allgemeine Zeitung, 10. 8. 81) handle.

Die novellierte Oberstufe verstärkt durch die *Möglichkeit der Abwahl* eine gegenwärtig eher technikfeindliche Grundstimmung und ist somit auch mitverantwortlich dafür, daß die Technischen Hochschulen trotz hervorragender Aussichten für ihre Absolventen über viele freie Studienplätze verfügen. Insbesondere die fehlende Mathematik hinterläßt, wenn sie erst einmal abgewählt ist, für eine Studienentscheidung in dieser Richtung eine zu große Lücke. Deshalb traten zu Beginn dieses Jahres die fünf naturwissenschaftlichen Verbände (Deutsche Mathematiker Vereinigung, Deutsche Physikalische Gesellschaft, Gesellschaft Deutscher Chemiker, Verband Deutscher Biologen, Deutscher Verein zur Förderung des mathematischen und naturwissenschaftlichen Unterrichts) der Bundesrepublik an die Öffentlichkeit mit einem Aufruf „Rettet die mathematisch-naturwissenschaftliche Bildung" (Spektrum der Wissenschaft, März 1982, S. 100). Darin wird auch auf die möglichen *gesellschaftlichen Folgen* hingewiesen, die mit dem Verfall der exemplarischen Wirkung naturwissenschaftlichen Denkens verbunden sein können. „Hilflosigkeit, Manipulierbarkeit, Abhängigkeit von Experten und damit Angst" vor der Technik wachsen, während „Mißtrauen gegenüber Spekulationen, Selbstkritik gegenüber eigenen Schlußfolgerungen, kritisches Vergleichen aller Ergebnisse des Denkens mit empirischen Tatsachen" nicht mehr genügend eingeübt werden können.
Mit dem Sinken der Studierfähigkeit steigt auch die Zahl der *Studienabbrecher* bzw. Studienfachwechsler. Ein Schüler der 11. Klasse hat allenfalls vage Vorstellungen über die späteren Anforderungen in Studium und Beruf; er manövriert sich also nicht selten in den Studienabbruch geradewegs hinein, wenn er nach Empfehlungen seiner Freunde oder nach der Kursleiterbesetzung wählt. Für einen beachtlichen Teil der Abiturienten reduziert sich die allgemeine Hochschulreife ohnehin de facto auf ein Fachabitur.
Die Frage, wie überhaupt angesichts der Gleichgewichtung von Fächern, die völlig unterschiedliche Anstrengungen vom Schüler fordern, die Abiturzeugnisse gleich gewertet werden können, bleibt ebenso unbeantwortet wie die Fragen, die sich angesichts der unterschiedlichen Ausprägung der Oberstufe in den einzelnen Bundesländern stellen (vgl. Die höhere Schule, September 1981, S. 281 ff.).

Anstoß aus Hessen

Durch die Vereinbarungen formal abgedeckt ist auch das, was die Länder mit der Jahrgangsstufe elf unternommen haben. In ihr soll das Kurssystem so eingeführt werden, „daß es spätestens vom Beginn der Jahrgangsstufe zwölf an voll entfaltet ist". Es ist also durchaus zulässig, wenn die Stadtstaaten, Niedersachsen, Rheinland-Pfalz, das Saarland und Schleswig-Holstein die entscheidenden vier Halbjahre bereits mit dem zweiten Halbjahr der elften Jahrgangsstufe beginnen lassen, während die übrigen Bundesländer sich für den Beginn von der Jahrgangsstufe zwölf an entschieden haben. Einige Bundesländer verlangen auch drei Leistungskurse mit je fünf Wochenstunden, andere nur zwei. Darüber hinaus sind in Bayern, im Saarland und in Rheinland-Pfalz die zulässigen Kombinationen für die Leistungsfächer vorgeschrieben, in letzteren beiden sind die Schüler auch verpflichtet, in Deutsch, der gewählten Fremdsprache und Mathematik in jedem Halbjahr einen Kurs zu belegen, auch wenn sie sich in einem dieser Fächer nicht prüfen lassen wollen.
Die Liste der Unterschiede ließe sich beliebig verlängern, und unterschiedlich sind auch die Bemühungen in den einzelnen Bundesländern, die Reform weiterzuentwickeln bzw. ihre negativen Folgen durch entsprechende Maßnahmen abzufangen. In vier Bundesländern wurde die Diskussion um flankierende Maßnahmen während der vergangenen Monate besonders vorangetrieben: in Hessen, in Bayern, in Baden-Württemberg und in Rheinland-Pfalz.

Erstmals zu Ende des vergangenen Jahres hatte in *Hessen* sogar ein Gericht über die Klageschrift von Eltern gegen die Oberstufenreform zu entscheiden. Ein *Urteil mit „erheblicher bildungspolitischer Signalwirkung"* (zit. nach Freiheit der Wissenschaft, Januar/Februar 1982, S. 9) nannte denn auch der bayerische Kultusminister *Hans Maier* den Spruch des Staatsgerichtshofes des Landes Hessen vom 30. Dezember 1981. Das Gericht nahm nämlich grundsätzlich am „Kurssystem ohne Klassenverband und ohne verbindlichen Fächerkanon mit untereinander gleichwertigen Fächern" Anstoß. Nach dem Urteil verstößt das Oberstufengesetz gegen die verfassungsrechtlich gesicherten Erziehungsziele, es gewährleiste kein ausreichendes Bildungsniveau und räume vor allem dem Fach *Geschichte*, aber auch dem Fach *Deutsch* den gebührenden Rang nicht ein.

Daß allerdings dieser direkte Impuls von einem Gerichtsurteil ausgeht, ist ein weiteres Beispiel für den wachsenden Einfluß von Gerichtsentscheidungen auf die praktische Politik in der Bundesrepublik. Kritisiert wird aber auch die Detailfreudigkeit, mit der sich die Richter der Sache annahmen. Den hessischen Kultusminister *Krollmann* veranlaßte die Gründlichkeit zu der Bemerkung: „In dem Urteil – da gibt es keinen Zweifel – haben sich die Richter zu Oberpädagogen aufgeworfen." Und der Frankfurter Rechtswissenschaftler *Denninger*, der die Landesregierung in diesem Rechtsstreit verteidigt hatte, scherzte nach der Niederlage: „Nun sollen die Richter doch auch gleich das Kultusministerium übernehmen" (Frankfurter Allgemeine Zeitung, 23. 1. 81).
Noch im Januar bemühten sich die Regierungsparteien in Wiesbaden (SPD und FDP) um einen *Regierungsentwurf*

zur Novellierung des Oberstufengesetzes, der bereits am 19. 1. 82 von beiden Fraktionen gebilligt wurde. Besonderer Wert wird darauf gelegt, daß die Vereinbarungen der Kultusministerkonferenz eingehalten „und insbesondere die tragenden Momente der Oberstufenreform nicht aufgegeben werden". Hierzu gehöre, daß die Wahlmöglichkeit in der Oberstufe weitgehend erhalten bleiben solle und es insbesondere kein Zurück zu der Situation geben dürfe, in der nur bestimmte Fächer des Gymnasialkanons „Hauptfächer" sein konnten. Vorgesehen ist, daß „entsprechend der Forderung des Gerichts" das Fach Deutsch für alle Schüler bis zur 13. Klasse verbindlich wird; Gemeinschaftskunde soll auch in Zukunft das Grundfach der politischen Bildung bleiben, Geschichte aber zusätzlich als verbindlich eingestuft werden.

Inzwischen hat die hessische CDU-Opposition erklärt, daß sie einen eigenen Gesetzentwurf dazu vorlegen will, da ihrer Ansicht nach die von der Landesregierung geplante Novellierung nicht dem Urteilsspruch genügt. Die CDU legt Wert auf eine breite Grundbildung und möchte deshalb die *Wahlmöglichkeit* der Schüler einschränken sowie *zehn Fächer verbindlich* machen. Weiter soll der Unterricht der 11. Klasse im *Klassenverband* stattfinden und der Schüler in den letzten beiden Klassen nicht Kurse, sondern *Fächer* wählen. Von den beiden Leistungsfächern soll eines entweder Mathematik oder eine Fremdsprache oder eine Naturwissenschaft sein. Angesichts der derzeitigen Mehrheitsverhältnisse hat der Entwurf, der noch weitere erhebliche Kurskorrekturen im Bildungsbereich vorsieht, zwar keine Chance, im Herbst allerdings stehen in Hessen Landtagswahlen an.

Verschiedene Ansätze zu Kurskorrekturen

In *Bayern* vertritt Kultusminister Hans Maier den Standpunkt, daß mit überstürzten Änderungen mehr Schaden als Nutzen gestiftet würde. In der Diskussion befindet sich derzeit ein Antrag, der von der CSU-Fraktion im Landtag eingebracht wurde und der vor allem um die Verbesserung der Grundbildung bemüht ist. Man will insbesondere dafür sorgen, daß alle Kollegiaten neben dem Fach Deutsch auch das Fach Mathematik oder eine Fremdsprache bis zum Abitur belegen und aus den beiden bis zum Abitur belegten Fächern mindestens je drei Halbjahresleistungen in die Gesamtqualifikation einbringen müssen. Weiter plädiert der Antrag vom 23. Oktober 1981 dafür, daß ein naturwissenschaftliches Fach bis zum Abitur belegt werden und in die Gesamtqualifikation des Abiturzeugnisses eingebracht werden soll. Die Möglichkeit einer Senkung der verpflichtenden Fächerzahl im gesellschaftlichen Bereich hält man offen, möchte aber das Fach Geschichte von der Abwahlmöglichkeit ausnehmen (Bayerischer Landtag, Drucksache 9/9711). Die in diesem Antrag enthaltenen Änderungswünsche entsprechen, so die Pressestelle des Bayerischen Kultusministeriums, auch den Vorstellungen von Prof. Hans Maier.

Die *baden-württembergische* Landesregierung hat ein Konzept zur Verbesserung der gymnasialen Oberstufe beschlossen, dessen Anliegen ebenfalls die bessere Gewährleistung der Studierfähigkeit ist, durch das aber auch denjenigen Abiturienten, die nicht studieren wollen, eine breitere Allgemeinbildung vermittelt würde. Verbessert werden soll die „Längs- und Querabstimmung der Lehrpläne", d. h. die Verzahnung zwischen Mittel- und Oberstufe und zwischen verwandten Fächern. Die Leistungsfachkombinationen werden bis zu einem gewissen Grad vorgeschrieben. Derzeit muß eines der beiden Pflichtfächer entweder eine Fremdsprache oder eine Naturwissenschaft sein, das andere kann beliebig gewählt werden. Vorgesehen ist auch eine Ausweitung der in den letzten beiden Schuljahren belegpflichtigen Grundkursfächer. Nach den Vorstellungen des Kultusministeriums sollen alle Kernfächer der Mittelstufe – Deutsch, Mathematik, eine Fremdsprache und eine Naturwissenschaft – auch in der Oberstufe zu Pflichtfächern gemacht werden (vgl. Die höhere Schule, November 1981, S. 337). Derzeit ist es möglich, die beiden letzten Klassen auch ohne Deutsch oder Mathematik zu durchlaufen. Verändert werden soll auch das Gewichtsverhältnis zwischen Grundkursen und Leistungskursen zugunsten der Grundkurse. Da eine Korrektur der Oberstufenreform nicht ohne eine Revision der Lehrpläne möglich ist, wird die vorgesehene Neuordnung nicht vor dem Schuljahr 1983/84 verwirklicht werden.

Bereits ab diesem Sommer gelten in *Rheinland-Pfalz* einige Neuregelungen der Oberstufe. Die im August 1982 in die Oberstufe eintretenden Schüler werden sich bei der Fächerwahl nicht mehr auf nur ein naturwissenschaftliches Fach und eine Fremdsprache beschränken können; es müssen zwei Fremdsprachen und zwei naturwissenschaftliche Fächer verbindlich als Grund- und Leistungsfach gewählt werden. Die Klasse elf wird künftig wieder zum „normalen" Schuljahr, an dessen Ende die Versetzung nach Noten steht. Die Hauptphase der Mainzer Studienstufe dauert aber wie bisher zwei Jahre. Bei 32 Wochenstunden werden die Leistungsfächer fünfstündig gelehrt, Gemeinschaftskunde (Geographie, Geschichte und Sozialkunde) sechsstündig. Im Gegensatz zur bisherigen Regelung findet im letzten Halbjahr der 13. Klasse Unterricht in allen belegten Kursen statt (vgl. Frankfurter Allgemeine Zeitung, 28. 12. 81).

Keine Rückkehr zu früher

In den übrigen Bundesländern halten sich die Kultusminister mit Korrekturvorschlägen und -plänen bisher zurück, was z. T. auf die (bildungs)politische Grundkonzeption der betreffenden Ministerien und Landesregierungen, teilweise aber auch auf die Tatsache zurückzuführen ist, daß die Nachteile der gegenwärtigen Regelungen in den einzelnen Bundesländern nicht überall in demselben Ausmaß ins Gewicht fallen.

Spätestens die Debatte um die Verabschiedung des neuen hessischen Oberstufengesetzes wird das Augenmerk aber auch in den anderen Bundesländern wieder auf die letzten Gymnasialjahre lenken. Dabei dürfte man sich so gut wie einig sein, daß es keinen Sinn hat, eine neue Reform übers Knie zu brechen, die mit Sicherheit neue Fehler machen würde. Auch eine Rückkehr zum früheren Gymnasialsystem ziehen nicht einmal die Vertreter des Philologenverbandes in Erwägung. Genau das allerdings befürchtet die *Gewerkschaft Erziehung und Wissenschaft* (GEW). In einer am 5. Mai dieses Jahres veröffentlichten Entschließung des Hauptvorstandes wird vor einer Rückkehr zum „alten System" gewarnt und die „Kampagne konservativer Bildungspolitiker" angeprangert, deren Ziel es sei, über eine verschärfte Auslese an den Gymnasien die Abiturienten- und Studentenzahlen zu senken. Als Mittel der Auslese wird in der Erklärung vor allem die geforderte stärkere Gewichtung der Fächer Deutsch, Mathematik und der Fremdsprachen in der Oberstufe angeführt. Die GEW möchte dagegen durch *berufsbezogene Unterrichtsangebote* insbesondere die Praxis der Arbeitswelt stärker in den gymnasialen Stoffplan einbringen. Daher dürfte die Oberstufe „nicht dem Diktat des alten Fächerkanons unterliegen".

Zwischen diesen beiden Grundpositionen, von denen die eine allgemeinen Bildungsinhalten wieder mehr Raum zugewiesen sehen will, die andere den Blick verstärkt auf die spätere Berufspraxis lenken möchte, werden sich jedenfalls die denkbaren Korrekturvorschläge auch in Zukunft bewegen.

Cordelia Rambacher

Interview

Mission heute

Ein Gespräch mit Prälat Wilhelm Wissing

Das päpstliche Werk für Glaubensverbreitung in Aachen (offizieller Titel: Internationales katholisches Missionswerk MISSIO) feiert in diesem Jahr sein 150jähriges Bestehen. Aus diesem Anlaß sprachen wir mit dem Präsidenten von MISSIO, Prälat Wilhelm Wissing, über die Fragen, was Mission angesichts der größeren Eigenständigkeit der Kirchen in der Dritten Welt heute eigentlich bedeutet und ob die Kirche in der Bundesrepublik ihre Verantwortung für den missionarischen Dienst ausreichend wahrnimmt. Die Fragen stellte Ulrich Ruh.

HK: Herr Prälat Wissing, wenn hierzulande von Mission gesprochen wird, fällt der Blick zunächst meist auf die beträchtlichen finanziellen Mittel, die aus der Bundesrepublik an Kirchen in der Dritten Welt fließen. Hat das vom Wesen der Kirche her zentrale Stichwort Mission auch den notwendigen Stellenwert im kirchlichen Bewußtsein?

Wissing: Gerade im Blick auf die letzten Jahre kann man feststellen, daß ein umfassendes Verständnis des Missionarischen gegenüber einer manchmal zu einseitigen Betonung des sozialen Engagements an Boden gewonnen hat. In den letzten fünf bis sieben Jahren hat sich hier einiges positiv verändert.

HK: Kann man wirklich von einer solchen Verschiebung sprechen, in dem Sinn, daß den Gläubigen deutlicher geworden ist, worin heute der Missionsauftrag der Kirche besteht?

Wissing: Man muß dabei differenzieren: In vielen Fällen meint man mit missionarisch einfach die Ausrichtung auf die Sorgen der Weltkirche; dafür ist die Aufgeschlossenheit in unserem Volk sicher verhältnismäßig groß. Dagegen rangiert wohl Mission im engeren Sinn des Wortes als Weitergabe der Botschaft von der Erlösung in Jesus Christus nicht so hoch. Trotz der genannten Akzentverlagerung gehen bei vielen Christen die Dinge immer noch vielfach durcheinander. Sie unterscheiden weder, welches z. B. die Aufgaben der einzelnen Hilfswerke sind, noch ist für sie der Unterschied zwischen Mission, Entwicklung und Hilfe bei Notfällen von großer Bedeutung. Insofern ist der Begriff der Mission heute einigermaßen diffus, oder positiv formuliert: „unreflektiert umfassend", wobei allerdings ein Defizit an Glaubens-Motivation nicht zu leugnen ist.

HK: Die Würzburger Synode hat sich seinerzeit um einen neuen kirchlichen Konsens in Sachen Mission bemüht und einen entsprechenden Beschluß verabschiedet. Hat sich diese Sicht vom missionarischen Dienst als Aufgabe jedes Christen und von Mission als partnerschaftlichem Zusammenwirken der einzelnen Ortskirchen nicht durchgesetzt?

Wissing: Alles Umdenken braucht seine Zeit, erst recht, wenn es um einen grundsätzlichen Wandel tradierter Vorstellungen geht, aber gewisse Fortschritte sind nicht zu übersehen. Wenn ich an die Diskussion im Würzburger Dom über Mission in Partnerschaft zurückdenke, läßt

sich heute doch feststellen, daß dieses Grundverständnis zumindest bei den Multiplikatoren, seien es Priester oder Laien, unbestritten ist. Das muß natürlich noch in die Breite ausstrahlen. Aber wir sind jedenfalls grundsätzlich über die Mentalität hinaus, nach der Mission darin besteht, daß der eine nur gibt und der andere nur empfängt, auch wenn davon sicher noch manche Restbestände anzutreffen sind.

„Zum Füreinander-Einstehen gehört auch die finanzielle Unterstützung"

HK: Erhalten solche „Restbestände" ungeachtet aller Bekenntnisse zur Partnerschaft, zum offenen Dialog mit den Jungen Kirchen nicht immer wieder neue Nahrung? Sorgt dafür nicht schon die Tatsache, daß beim missionarischen Dienst gerade unserer Kirche der Faktor Geld, die finanzielle Unterstützung vielfach im Vordergrund steht?

Wissing: Da will ich Ihnen gar nicht widersprechen. Eine solche Haltung wird selbstverständlich bestärkt durch das Klima einer materialistischen Gesellschaft. Wir sehen die Gefahr, und MISSIO versucht einiges, ihr entgegenzuwirken. Wir werden darauf sicher noch zu sprechen kommen. Auf der anderen Seite darf man nicht übersehen, daß zum Füreinander-Einstehen auch die finanzielle Unterstützung gehört. Unsere Kirche ist nun mal in diese Welt gesandt und ihren Lebensgesetzen unterworfen. Schlimm wäre es, wenn sie sich ihnen ausliefert; noch schlimmer, wenn Geld das einzige wäre, was wir im Miteinander der Weltkirche anzubieten hätten. Dann ständen wir wirklich mit leeren Händen da. Aus ungezählten Briefen weiß ich, daß die Mehrzahl unserer Spender mit dem Geld auch ein Stück Herz hergibt; denn es sind viele darunter, die uns mit ihren Opfern beschämen.

HK: Allein Missio erhielt ja in den letzten Jahren Spenden von etwa 100 Mio DM pro Jahr. Welche Motive sind Ihrer Beobachtung nach für diese Opfer zugunsten der Jungen Kirchen maßgeblich?

Wissing: Es ist vor allem die Freude daran, Glauben weiterzugeben, auch die Freude darüber, daß Kirche anderswo wächst, während sie bei uns in vieler Hinsicht nicht so lebendig ist, wie es wünschenswert wäre. Kardinal Höffner hat den Unterschied vor kurzem auf die Formel gebracht, unser Kirchenbild sei zur Zeit gekennzeichnet vom „noch": Es gibt noch so und so viele Priesterweihen, während es in der Dritten Welt gekennzeichnet sei vom „schon wieder": Schon wieder sind es dreißig oder hundert mehr. Aus der Freude, an diesem lebendigen Wachstum in den Jungen Kirchen Anteil zu nehmen, kommt viel missionarische Spendenfreudigkeit. Sehen Sie, der Spenderkreis von MISSIO ist – gemessen an der Gesamtbevölkerung unseres Landes oder an der Katholikenzahl – gar nicht so groß, aber er leistet Unglaubliches. Es ist der Kernkreis der Glaubenden, der unsere gemeinsame Arbeit trägt. In jüngster Zeit zeigt sich in bisher wenig interessierten Bildungsschichten eine zunehmende Aufmerksamkeit für das, was an eigenständiger Theologie und Pastoral in den Jungen Kirchen wächst. Allerdings gibt es noch Ungleichzeitigkeiten zwischen dem in dieser Richtung weiterentwickelten Missionsverständnis vieler Verkünder und dem ihrer Gemeinden. Hier muß man aufpassen, daß man nicht aneinander vorbeiredet.

HK: Wird eigentlich genug getan, um das offensichtlich vorhandene Interesse am Leben der Kirchen in der Dritten Welt zu fördern und für die partnerschaftliche Beziehung fruchtbar zu machen?

Wissing: Gerade die Werke, die speziell mit den Problemen und Anliegen der früheren „Missionskirchen" befaßt sind, versuchen immer wieder, die geistliche Gemeinschaft über materielle Hilfestellung hinaus zu fördern. Es ist viel zu wenig bekannt, daß MISSIO als Päpstliches Werk diesen vorrangigen Auftrag hat – vor jeder Sammeltätigkeit und finanziellen Hilfeleistung. Als Beispiel will ich nur auf unseren Gebetsring hinweisen, der die Ortskirchen aller Kontinente in der gegenseitigen Fürbitte verbindet und an dem sich immerhin einige hunderttausend Gläubige in der Bundesrepublik beteiligen. Kardinal Picachy von Kalkutta hat diesem Gebetsring einen eigenen Hirtenbrief gewidmet. Wir sollten also dankbar besitzen können, aber auch dankbar frei werden können. Vor allen Dingen sollten wir glücklich sein, daß es Menschen gibt, die bereit sind, unsere Gaben anzunehmen.

„Wir sind manchmal schon im Glauben verhärtet, während die Jungen Kirchen die beglückende Erfahrung des Neuen machen"

HK: Das ändert aber nichts daran, daß die immer wieder befürwortete Eigenständigkeit und Eigenverantwortlichkeit dort an gewisse Grenzen stößt, wo die Abhängigkeit von den Geldmitteln ins Spiel kommt, die von Rom aus den Diözesen in Afrika und Asien zufließen. Stärkt nicht dieses Angewiesensein auf die Päpstlichen Missionswerke die Stellung Roms gegenüber den Jungen Kirchen in einer Weise, die den Gedanken der Partnerschaft beeinträchtigt?

Wissing: Annehmen ist oft schwieriger als geben. Ihre Frage zeugt von einem weitverbreiteten Mißverständnis. Soweit die Päpstlichen Werke betroffen sind, hat „Rom" gar keine Möglichkeit, finanziellen Druck auf die Jungen Kirchen auszuüben. Die Vergabe der Mittel ist vorbildlich demokratisch organisiert. Einmal bleiben die gesammelten Gelder bei den inzwischen 107 Päpstlichen Werken in allen Kontinenten, deren Leiter sich zweimal jährlich in Rom zur Vergabe treffen. Jeder hat das gleiche Stimmrecht, ob er die finanzielle Potenz der USA oder den bescheidenen Beitrag von Mali vertritt. Ich finde die Art der Entscheidung außerordentlich partnerschaftlich zwischen den sogenannten Geber- und Empfängerkirchen und der Leitung der Päpstlichen Werke in Rom. Die

Vertreter der Jungen Kirchen stellen bereits eine Zweidrittel-Mehrheit am runden Tisch.

HK: Entspricht aber das, was an finanzieller und anderer Hilfe für die Missionsarbeit, für die weitere Entwicklung der Kirchen in der Dritten Welt von uns aus geleistet wird, auch den wirklichen Bedürfnissen und Erwartungen dieser Kirchen? Nehmen wir dabei genügend ernst, daß diese Kirchen inzwischen weitgehend zu ihren eigenen Missionaren geworden sind?

Wissing: Wäre das nicht der Fall, dürften wir nicht mehr von Partnerschaft reden. Das wäre dann eine hohle Phrase. Die Jungen Kirchen bestimmen über ihre Entwicklung. Sie machen die Planungen und Projekte. Nichts wäre dem Geist der Brüderlichkeit schädlicher, als mit Geld Einfluß ausüben zu wollen. Machen wir uns doch nichts vor: Wir sind doch nicht die Finanziers der Weltkirche. Die Eigenleistung übersteigt schon weit unseren Beitrag. Wenn ich mit Besuchern aus Afrika oder Asien spreche, geht es immer häufiger um den Austausch pastoraler Erfahrungen. Sie erwarten neben der materiellen Hilfe, daß sie bei uns einer lebendigen kirchlichen Gemeinschaft begegnen.

HK: Welches Bild von der deutschen Kirche nehmen sie dann mit nach Hause?

Wissing: Hier kann man schwer eine allgemeine Aussage machen. Soviel läßt sich aufs Ganze gesehen aber festhalten: Das Bild unserer Kirche ist in der Weltkirche nicht ohne weiteres hell; darin steckt eine Herausforderung an uns. Man stellt aber auch positive Ansätze fest, die in den Jungen Kirchen kaum als solche bekannt sind. So stoße ich oft auf Erstaunen hinsichtlich des Ausmaßes der Laienmitarbeit hier bei uns. Es gibt ja in der Dritten Welt durchaus noch Kirchen, die eher klerikal strukturiert sind. Was Bischöfe, Priester und Laien aus den Jungen Kirchen aber von uns in erster Linie erwarten, ist Vertrauen.

HK: Dieses Vertrauen darf aber doch nicht soweit gehen, daß wir das Bild der lebendigen, dynamischen Kirchen der Dritten Welt idealisierend überzeichnen und mit der eher tristen Situation hierzulande kontrastieren. Steckt darin nicht die Gefahr, die Jungen Kirchen letztlich doch nicht wirklich ernstzunehmen, sondern für die jeweils eigenen Zwecke zu funktionalisieren, sei es zugunsten des Ideals einer Basiskirche oder der vermeintlich ungebrochenen Glaubenstreue?

Wissing: Das ist keinesfalls die adäquate Weise, wie man mit den Jungen Kirchen umgehen soll. Man sollte für die spezifischen Probleme unserer Kirche in ihrer gesellschaftlichen Umwelt nicht die angeblich einfachen Lösungen der Jungen Kirchen heranziehen. Nirgendwo ist alles Gold, was glänzt. Wenn man manche Bereiche im Detail ansieht, nimmt sich das Bild der Jungen Kirchen sehr unterschiedlich aus. Trotzdem möchte ich zwei grundlegende Unterschiede zwischen ihnen und uns festhalten: Wir sind manchmal schon im Glauben „verhärtet", während die Jungen Kirchen die beglückende Erfahrung des Neuen machen. Diese Aufbruchstimmung läßt sich durchgängig in den verschiedensten Formen und Phasen beobachten. Das zweite: Ein großer Teil der Jungen Kirchen lebt in Katakomben. Das sollte man nie vergessen. Ich brauche jetzt nicht die Länder und Situationen einzeln aufzuzählen. Wenn die Geschichte der Jungen Kirchen einmal geschrieben wird, wird man diese Beweise ihrer Glaubwürdigkeit als besonderes Ruhmesblatt hervorheben.

HK: Sicher muß für uns der Glaubensaufbruch in den Jungen Kirchen ein ständiger, unbequemer Stachel im Fleisch sein, ohne daß wir sie deswegen idealisieren müßten. Wie steht es aber mit der Möglichkeit, darüber hinaus in einzelnen Bereichen des kirchlichen Lebens von den Erfahrungen der früheren Missionskirchen zu lernen?

Wissing: Man muß sich grundsätzlich von der Vorstellung freimachen, Modelle, die in der Dritten Welt praktiziert werden, ließen sich einfach übertragen. Gar nichts halte ich von der Methode, Experimente in den Jungen Kirchen zu Kontrastbeispielen für eigene pastorale „Schwerfälligkeit" hochzustilisieren. Wir haben die christliche Botschaft, in unserem Kulturkreis zu leben. Das ist es, was die Weltkirche von uns erwartet. Allerdings gibt es auch einiges zu lernen. So sollte uns die einhellige Absage der Jungen Kirchen an die sogenannte Universitäts-Theologie nachdenklich und ihr Ansatz, von den Bedürfnissen des Gottesvolkes her zu denken, hellhörig machen. Ihr Bestreben, Religion und Leben miteinander zu verbinden, ist sicher auch für uns beispielhaft. Das gleiche gilt von neuen Formen der Pastoral in städtischen Ballungsgebieten oder von den verschiedenen Formen christlicher Basisgemeinschaften.

HK: Aber lassen wir die Jungen Kirchen mit ihren Erfahrungen in Pastoral, Theologie und Spiritualität überhaupt schon genügend an uns heran? Bleibt es nicht vielfach beim Staunen über exotische Formen kirchlichen Lebens, so wie man früher über die Berichte von Missionaren aus fremden Ländern gestaunt hatte?

Wissing: Gerade auf der Ebene der Experten ist man bislang in Deutschland bei der Aufarbeitung der Erfahrungen der Jungen Kirchen sehr, sehr zurückhaltend. Am ehesten kann man noch Bischöfe ausnehmen, die Begegnungstreffen veranstalten und nicht zuletzt auch in Rom mit Vertretern der Jungen Kirchen am Tisch sitzen. Andererseits gibt es bisher nur sehr bescheidene Ansätze zu einer vergleichenden Theologie. Wir haben bis heute auch kaum so etwas wie eine vergleichende Pastoral. Immerhin sind jetzt Regenten der deutschsprachigen Priesterseminare und Pastoraltheologen zum zweiten Mal für drei Wochen in ein Land der Dritten Welt gereist. Am allerwenigsten hat sich bisher auf dem Feld einer vergleichenden christlichen Soziallehre getan. Auf allen diesen Gebieten muß im Interesse einer Förderung wirklicher Partner-

schaft mehr geschehen. Aber dazu braucht es jeweils Experten.

HK: Eine der gewichtigsten Herausforderungen, mit denen nicht Experten, sondern die ganze Kirche konfrontiert wird, dürfte die Frage von Armut und Reichtum sein. Wie können wir unsere reichgefüllten kirchlichen Kassen und die damit möglichen Strukturen angesichts der Situation der Jungen Kirchen in Afrika oder Asien rechtfertigen?

Wissing: Ich habe von meinen Erfahrungen gewisse Zweifel, ob es sich so verhält, wie Sie es darstellen. Gut, es ist gewiß im weltkirchlichen Finanzausgleich größere Solidarität und Gerechtigkeit gefordert. Aber die reiche, oft stark verwaltete Kirche ist nicht ohne weiteres das Kirchenbild vieler afrikanischer und asiatischer Bischöfe oder Laien. Spontane freiwillige Mitarbeit für den kirchlichen Dienst vorbereiteter Mitarbeiter wird meist höher geschätzt. Wir sollten uns fragen lassen, ob wir den Anruf der Stunde, Ehrenamtliche für Dienste zu gewinnen, genügend sehen. Meist formuliere ich den Unterschied so: 1. Unsere Laien im kirchlichen Dienst sind besser ausgebildet, das geht in Ordnung. 2. Sie verdienen weit mehr, das ist oft in dem Umfang nicht gerechtfertigt. 3. Die Katechisten sind mehr darauf bedacht, Christus in Werk und Zeugnis an Plätzen zu verkünden, wo er nicht bekannt ist, als die Geldfrage als besonderes Kriterium zu haben. – Trotzdem bleibt die Frage der Entlohnung ein Problem der Gerechtigkeit innerhalb der Kirche.

„Wir brauchen eine Bildungsarbeit, die für den geistigen Austausch in der weltkirchlichen Gemeinschaft begeistert"

HK: Forderungen, wie die nach einem stärkeren Finanzausgleich oder auch die nach einer umfassenden und bewußteren Rezeption der theologischen und pastoralen Anstöße aus den Jungen Kirchen, fallen ja in den europäischen Kirchen nicht unbedingt auf fruchtbaren Boden. Das hat ja beispielsweise der Streit um das Evangelische Missionswerk in der EKD gezeigt. Sind nicht Konflikte und Spannungen um die Art und Weise des missionarischen Dienstes damit vorprogrammiert?

Wissing: Gegen Spannungen habe ich nichts, zumal wenn es Wachstumsspannungen sind. Gegensätze sollten vermieden werden. Der Vergleich mit der EKD hinkt wohl auch insofern, als sich hier die Universalität in der Missionsarbeit auf Weltebene anders gestaltet als bei uns. Anders ist z. B., daß sich die Leiter aller Päpstlichen Werke der Welt jährlich zu pastoralen Tagen treffen und offen alle Fragen klären oder wenigstens abstimmen, die mit Mission zu tun haben. Außerdem messe ich den römischen Bischofssynoden, auf denen die Vertreter der Jungen Kirchen mehr und mehr ihre Ideen einbringen, eine langfristige bewußtseinsverändernde Bedeutung zu. Nicht zu unterschätzen sind auch die Gespräche mit ca. 600 führenden Leuten aus der Dritten Welt, die jährlich zu uns kommen. Diese Begegnungen bieten eine gute Möglichkeit, Gedanken auszutauschen und zu sehen, daß die Partner sich gegenseitig nicht überfordern.

HK: Die Überwindung solcher Spannungen sowohl in den europäischen Ortskirchen, die bisher Hauptträger der Mission waren, wie auch im Verhältnis zu den Jungen Kirchen setzt letztlich voraus, daß man sich über das einig ist oder wird, was Mission heute heißen kann und welchen Platz sie im Ganzen des kirchlichen Handelns einnehmen muß. Ist nach den Diskussionen und Umstrukturierungen der letzten Jahrzehnte hier ein neuer, tragfähiger Konsens erreicht?

Wissing: Ich meine, daß sich manche Linien, die zunächst auseinandergingen, etwa in der Auseinandersetzung um das Verhältnis von Mission und Entwicklungsarbeit, inzwischen deutlich aufeinanderzu bewegt haben. Von großer Bedeutung für ein ganzheitliches Verständnis der Mission ist nicht zuletzt der Begriff der Evangelisierung, wie er in „Evangelii nuntiandi" entwickelt wird. Dieses Dokument ist auch für unsere Bildungsarbeit von grundlegender Bedeutung. Mission meint demnach nicht nur, den Namen Christi bekanntzumachen und zu taufen, sondern impliziert immer, daß missionarisches Wirken den Menschen neu macht und seine Lebenswelt umgestaltet. Diese Dimensionen sind nicht voneinander zu trennen. Darauf verweist auch der Synodenbeschluß „Missionarischer Dienst" mit seiner Formel vom umfassenden Heil.

HK: Neben diesem Begriff des umfassenden Heils gehört zu den Einsichten, die das neuere Missionsverständnis prägen, auch die Überzeugung, Mission sei nicht nur etwas für speziell dafür beauftragte Missionare, sondern Aufgabe jedes Christen und eine Grunddimension des kirchlichen Lebens. Sind das mehr als große Formeln?

Wissing: Ich will gar nicht abstreiten, daß man sich trotz vieler Bekenntnisse zur missionarischen Dimension bequem in diesen Bekenntnissen einrichten kann. Das beste Mittel dagegen sehe ich in einer Bildungsarbeit, die für den geistigen Austausch in der weltkirchlichen Gemeinschaft begeistert, bewußt die konkreten Erfahrungen der anderen in unser kirchliches Leben einbringt und es von dort her zu inspirieren versucht. Eine solche Arbeit kann durchaus Früchte tragen. Wenn es so viele, vor allem auch junge Leute gibt, die am Aufbau der Weltkirche mitbeteiligt sein wollen, dann kann ich mir das eigentlich nur damit erklären, daß sie sehen: hier ist etwas in Bewegung, dem ich mich anschließen kann und das oft die einzige Stimme für Gerechtigkeit und Freiheit ist.

HK: Gibt es dieses Interesse bei der Jugend denn überhaupt? Wie könnte eine solche Mitarbeit aussehen, nachdem die Zahl europäischer Missionare massiv zurückgegangen ist und sich auch die Aufgaben der Missionsorden stark verändert haben?

Wissing: Die Jugend in Deutschland ist zwar wieder für religiöse Inhalte ansprechbar, aber deswegen für einen le-

benslangen Dienst noch nicht bindungswillig. Schon aus diesem Grund ist der Missionarberuf für die meisten nicht so attraktiv. Allerdings bleibt es ein Wunsch der Jungen Kirchen, daß auch weiterhin Missionare sie in ihrer Arbeit unterstützen. Schließlich gehört eine solche personelle Präsenz zur Universalität der Kirche. In dieser Hinsicht müßte zusammen mit den Jungen Kirchen, den Orden und geistlichen Gemeinschaften ein zeitgemäßes Leitbild missionarischer Berufung entwickelt werden. Ohne die personale Entscheidung für den missionarischen Dienst, ohne die Bereitschaft zum individuellen Einsatz droht der missionarische Geist einer Kirche auszutrocknen.

HK: Ist dieser Einsatz nicht primär eine Aufgabe für die Jungen Kirchen selber, die sich ja in weitem Umfang schon bisher personell selbst versorgen?

Wissing: Hier hat sich inzwischen einiges getan. Es ist nicht nur so, daß durch den Ausfall europäischer Missionare das autochthone Element in manchen Jungen Kirchen stärker zum Tragen gekommen ist. Es kommt hinzu, daß von Jahr zu Jahr mehr Missionare aus den Jungen Kirchen in andere Länder und Kontinente aufbrechen. Allein 800 Filippinos sind außerhalb ihrer Heimat als Missionare tätig. Das kann uns in der großen kulturellen Auseinandersetzung in der Welt, die uns wahrscheinlich nicht erspart bleibt, eines Tages sehr behilflich sein. Solche Missionare sind nicht mehr mit dem Erbe des Kolonialismus behaftet, und sie können dazu beitragen, daß sich die einzelnen Kulturen nicht einfach gegeneinander abschotten.

HK: Inwiefern können die Jungen Kirchen dann noch Interesse daran haben, auch aus den europäischen Kirchen Mitarbeiter zu erhalten? Besteht nicht die Gefahr, daß dadurch eigene, neue entstandene kirchliche Strukturen wieder zurückgedrängt werden?

Wissing: Sosehr ich nochmals betonen möchte, daß Missionsberufe bei uns auch weiterhin notwendig sind, so sehr müssen wir in der Tat darauf achten, daß die Mitarbeit europäischer Missionskräfte im Geist von Ein- und Unterordnung geschieht. Verfügbarkeit war immer die Tugend eines Missionars. Sie wird in Zukunft das entscheidende Merkmal seines Dienstes sein.

„Es ist wichtig, in den sogenannten christlichen Ländern Modelle gelebten Glaubens zu entwickeln"

HK: Also wäre für die europäischen Ortskirchen die Sorge um ihre eigene Lebendigkeit doch der entscheidende Beitrag zur Aufgabe der Mission?

Wissing: „Evangelii nuntiandi" formuliert einmal, ebenso wichtig wie die Verkündigung Christi dort, wo er noch nicht bekannt ist, sei es, in den sogenannten christlichen Ländern Modelle gelebten Glaubens zu entwickeln. Wir haben das noch nicht genügend begriffen. Wir müßten so leben, daß der Nachbar oder Kollege sich fragt, warum wir in bestimmten Situationen nicht mitlaufen, sondern anders handeln. Wir hängen noch zu sehr an dem, was zählbar ist, auch etwa beim Kirchenbesuch, anstatt gerade der Jugend deutlich vor Augen zu stellen, daß christliches Leben Zeugnis verlangt, aber ein sinnvolles Leben ist.

HK: In letzter Zeit ist bei uns viel von missionarischer Gemeinde und von missionarischer Kirche die Rede, allerdings weniger auf die Verpflichtungen gegenüber den Jungen Kirchen und ihrer Evangelisierungsaufgabe bezogen als auf die Aktivierung des kirchlichen Lebens im eigenen Land. Kann diese Sorge um mehr missionarische Ausstrahlungskraft positive Auswirkungen für eine stärkere Öffnung zur Weltkirche haben oder besteht nicht auch die Gefahr, daß man dadurch zu sehr in den eigenen Problemen steckenbleibt und kirchlich provinziell wird?

Wissing: Ich hätte diese Sorge zumindest längerfristig nicht. Dazu müssen wir allerdings auch etwas tun. Wenn ich beispielsweise mit Vätern und Müttern zusammen bin, schlage ich ihnen vor, sie sollten in ihrem Haushalt ein Kreuz oder irgendeinen anderen Gegenstand aus einer nichteuropäischen Kirche aufhängen. Die Kinder werden dann eines Tages fragen: Warum ist der Mann am Kreuz denn schwarz? Wir müssen gerade die lebendigen Zellen unserer Gemeinde, die Hauskirchen, weltkirchlich ausrichten. Das heißt nicht, sie sollen etwas Spektakuläres unternehmen, aber sie sollen weit offen sein und die Kirche als etwas erleben, das über die eigene Gemeinde und die eigene Ortskirche hinausreicht. Die Erfahrung, daß sich Gott die Kirche mit all ihren Schwächen wählt, um zum Menschen zu kommen, kann sich über das Gemeindeleben hier wie für die weltkirchliche Offenheit und Lernbereitschaft positiv auswirken.

HK: Ist diese Öffnung der Hauskirche zur Weltkirche nicht weithin mehr Wunsch als Wirklichkeit?

Wissing: Ich würde schlicht darauf antworten, die Utopie ist oft der einzige Weg zur Realität. Es braucht immer wieder Anstöße, die auf ganz konkrete Möglichkeiten aufmerksam machen, anders lassen sich die Gläubigen kaum zu Bewußtseins- und Verhaltensänderungen bewegen. Ich halte es einfach für wichtig, daß man die Kirche nicht mit einem verengten Blickwinkel betrachtet. Aber natürlich ist dies ein mühsamer Weg. Mir kam es vor allem darauf an, zu zeigen, daß missionarischer Dienst im Großen nur dann möglich ist, wenn die Voraussetzungen bei jedem einzelnen, in den Familien geschaffen sind.

HK: Das ist aber nur die eine Seite. Es braucht ja auch die Öffnung des Engagements im Kleinen zum Ganzen des missionarischen Dienstes in der Kirche ...

Wissing: Und da erleben wir Überraschendes. Es nimmt die Zahl derjenigen zu, die sich bei uns mit der Frage melden, wie sie als Christen dazu beitragen können, daß ihr Glaube bei der Gestaltung der Welt von morgen eine Rolle spielt. Soziales Engagement allein genügt ihnen

nicht mehr. Vielfach kommen dann die Jungen Kirchen in den Blick, von denen man erwartet und erhofft, daß sie an Brennpunkten des Lebens in ihrer Umwelt diese Glaubensüberzeugung zum Leuchten bringen und weitergeben.

HK: Andererseits gibt es aber gerade, weil die Welt kleiner geworden ist, den Trend zur Abschottung. Es wird oft beklagt, daß beispielsweise das Interesse an Entwicklungsfragen wieder zurückgeht, und zwar nicht nur im Sinne der legitimen Korrektur von einseitigen Fixierungen...

Wissing: Der von Ihnen genannte Trend hat nicht zuletzt damit zu tun, daß Entwicklungshilfe und Entwicklungspolitik nach allgemeiner Einschätzung in eine gewisse Sackgasse geraten sind. Wir haben lernen müssen, wenn man den Menschen der Dritten Welt immer nur als Bodensatz eines Sozialgefüges, an der untersten Stufe eines Wohlstandsgefälles darstellt und alle Bemühungen doch nicht weiterhelfen, ihn da wegzuholen, kommt es zu Frustrationen, die auch das Engagement dämpfen. Deshalb haben wir bewußt in unserer Bildungsarbeit in den letzten Jahren versucht, den Partner, von dem wir reden, auch in seiner kulturellen Werthaftigkeit ernst zu nehmen. Wir haben festgestellt, daß vor allem Jugendliche eher bereit sind, einem solchen Partner zu helfen als einem in seiner manchmal überzeichneten Bedürftigkeit.

„Die Entwicklungspolitik steht heute auf ihre Weise vor der Inkulturationsfrage"

HK: Vollzieht sich diese Akzentverlagerung nicht auf dem Hintergrund einer allgemeinen entwicklungspolitischen Umorientierung?

Wissing: Richtig. Man kommt zunehmend zu der Einsicht, daß ein Entwicklungskonzept nicht ausreicht, das letztlich davon ausgeht, alle müßten nach unserem Muster selig werden. Wenn man erst einmal die Partner selbst zu Wort kommen läßt, wie sie Entwicklung verstehen, ergeben sich oft ganz andere Modelle, die sich weniger an unserer Industriegesellschaft orientieren. Vor einigen Wochen fand in Frankreich ein vielbeachtetes Kolloquium über diese Problematik statt, das zum Ergebnis kam, die Fragen der kulturellen Identität seien für die gesamte künftige Entwicklungspolitik weit wichtiger als alle wirtschaftspolitischen Gesichtspunkte, die bisher im Vordergrund standen.

HK: Wenn ich Sie recht verstehe, sieht sich die Entwicklungspolitik jetzt vor Probleme gestellt, die die Mission in einem langen und schmerzhaften Wandlungsprozeß schon aufgegriffen und teilweise bewältigt hat ...

Wissing: Das trifft zu. Die Entwicklungspolitik steckt im Grunde genommen heute in der gleichen Krise, in der die Mission zum Ende der kolonialen Ära vor zwanzig, dreißig Jahren gesteckt hat. Die Jungen Kirchen haben seither aus der Krise herausgefunden durch das Prinzip der Eigenständigkeit der Ortskirche und der Inkulturation. Die Entwicklungspolitik steht jetzt auf ihre Weise vor der Inkulturationsfrage. Ich erwähne nur die Bereiche der angepaßten Technologie und Medizin, der kulturellen und religiösen Faktoren bei den Entwicklungsprozessen. In gewissem Sinn kommt damit der Kirche und ihrer Mission eine Vorreiterrolle zu.

HK: Das setzt allerdings voraus, daß die Kirche weiß, worauf sie mit ihren missionarischen Anstrengungen letztlich zielt. Zeigt aber nicht gerade die Diskussion über Recht und Grenzen der Inkulturation und des Dialogs mit den Religionen, daß es hier noch zahlreiche offene Fragen gibt?

Wissing: Die gibt es sicher. Wenn ich Ihr erstes Stichwort aufgreifen darf: Unter Inkulturation wird heute nicht überall das gleiche verstanden. Das Christentum kann zwar in jeder Kultur zu Hause sein und ist mit keiner Kultur einfach identisch. Die Schwierigkeiten entstehen erst bei der Konkretisierung auf die jeweilige ortskirchliche Situation und ihr gesellschaftliches Umfeld. Sie sprachen auch den Dialog an. Die Kirche kann und muß mit allen Weltreligionen in einen intensiven Dialog treten; die Kirche hat den Inkulturationsprozeß zu wagen. Wo sind die Grenzen? Ich würde sie beim gemeinsamen Bekenntnis der Weltkirche sehen: Deinen Tod, o Herr, verkünden wir und deine Auferstehung preisen wir, bis du kommst in Herrlichkeit. Das ist sicher eine einfache, aber einleuchtende Formulierung, die mir aber Substantielles auszusagen scheint. Man sollte jedenfalls nicht zu eilfertig und zu schnell offene Fragen verdrängen, sondern sie aushalten.

HK: Man hat in den letzten Jahren immer wieder von einer Krise der Mission gesprochen, die sich an den Unsicherheiten in den theologischen Grundfragen, aber auch an den Umbrüchen in der Struktur der Missionsarbeit zeigte. Ist diese Krise ausgestanden?

Wissing: Mission hat seit einigen Jahren mehr Selbstbewußtsein bekommen. Dafür gibt es gute Gründe, vor allem wenn man nicht so sehr auf den theoretischen Hintergrund, sondern auf die Praxis schaut. Nehmen Sie Afrika: dieser Kontinent hat im Augenblick 56 Millionen Katholiken. Das jährliche Wachstum ist doppelt so groß wie das natürliche Bevölkerungswachstum, d. h. in nur zehn Jahren wird sich diese Zahl verdoppelt haben. Das geschieht vor allem durch überzeugte Christen, weniger durch Missionare und Priester. Wer in Afrika heute für das Christentum gewonnen wird, wird es zu 90% durch überzeugte Laien. Hier hat die Öffnung durch das Zweite Vatikanische Konzil mit dem größeren Selbstbewußtsein der Ortskirchen und der Möglichkeit des Dialogs wirklich Früchte getragen. Wir brauchen allerdings vor allem das Bewußtsein, daß Mission ja eigentlich nicht eine Sache des Menschen oder der Kirche ist, sondern Sache Gottes, der die Kirche nur benutzt, um an den Menschen sein Heil zu wirken.

„Auf dem Papier herrscht volle Gleichberechtigung"

Frauen in Kirche und Gesellschaft der ČSSR

Der folgende Text wurde von einer Gruppe katholischer Frauen aus Böhmen verfaßt. Sie wenden sich damit sowohl an die Führung der eigenen Kirche wie an ihre Mitchristen im Westen. Er vermittelt ein selten klares Bild nicht nur von der gesellschaftlichen Stellung von Frauen in einem kommunistischen Land, sondern von den gesellschaftlichen Verhältnissen und von den Diskriminierungen, denen in der ČSSR heute Christen, Männer wie Frauen, ausgesetzt sind.

Wir möchten als tschechische Frauen unserer Hoffnung und Zuversicht Ausdruck geben, daß es auch für uns möglich wird, inmitten einer bedrohten und unruhigen Welt in der Kirche einen Ort der Geborgenheit und Heimat zu finden.
Das Selbstverständnis der katholischen Frau heute hat bei uns sicher viel gemeinsam mit dem, wie sich katholische Frauen überall in der Welt begreifen und empfinden. Daher erwarten auch wir von der Diskussion über dieses Thema eine offene Fragestellung und vielleicht auch für uns relevante Hinweise auf Antworten im Bereich der Theologie, Anthropologie, Soziologie, Pastoral, des Kirchenrechts usw.
Dieser Beitrag soll die spezifische Erfahrung katholischer Frauen in Böhmen reflektieren; wir hoffen, daß sie in diesem Kontext ihren eigenen Wert hat und daß sie auch für die Weltkirche nützlich sein könnte. Wir beschränken uns dabei auf die Themenkreise: Stellung der Frau bei uns in Gesellschaft und Beruf, in der Familie und in der Kirche. Sodann möchten wir unsere Aufgaben und Möglichkeiten in der jetzigen Lage darstellen, und schließlich wollen wir uns mit unseren Erwartungen und Forderungen an die Weltkirche wenden.

„Wir leiden unter den gleichen Bedingungen"

Wir leben in einer Gesellschaft, in der auf dem Papier volle Gleichberechtigung der Frauen herrscht. Die Älteren von uns wurden als richtige Emanzen erzogen, und es wundert uns eigentlich nicht, daß die junge Generation die Emanzipation der Frau, wie wir sie kennen, als einen großen Schwindel empfindet. Wir wissen, was es heißt, für sich selbst und für eine Familie Verantwortung zu tragen, wie Männer schwer zu arbeiten, nicht nur aufgrund freier Rollenwahl, sondern aus ökonomischer Notwendigkeit und unter gesellschaftlichem Druck.
In Prag zum Beispiel sind über 90% der Frauen in produktivem Alter berufstätig. In der ganzen Tschechoslowakei sind über 45% von allen Berufstätigen Frauen. Ähnlich wie in anderen Ländern sind das Schul- und Gesundheitswesen sowie die sozialen Dienste weitgehend von Frauen besetzt. Aber auch im Finanzwesen arbeiten bei uns fast zu 75% Frauen, und in der Justiz sind es über 50%. In der gesamten Industrie sind über 40% der Beschäftigten Frauen.
Dabei ist es für eine Frau aber sehr schwierig, eine *führende Stellung* zu erreichen. Von ihren männlichen Kollegen wird sie sehr oft als ein minderwertiger Partner angesehen. Aus den offiziellen statistischen Übersichten geht hervor, daß Frauen bei uns für die gleiche Arbeit wie Männer einen um 30% niedrigeren Lohn bekommen. Es gibt keine Frau in der Regierung und nur sehr wenige in führenden gesellschaftlichen Stellungen – und wenn eine Frau eine gesellschaftliche Karriere macht, ist das nicht wegen ihrer außerordentlichen Fähigkeiten, sondern wegen ihrer *politischen Verdienste.* Darin sind wir aber den Männern gleichgestellt. Denn als Bürger haben wir in einem System, wo es der politischen Stellung entsprechend Bürger verschiedenen Ranges gibt, die gleichen Pflichten und Rechte wie Männer. Wir leiden unter den gleichen Versuchungen und Bedrohungen und unter der gleichen Rechtlosigkeit und Willkür wie Männer.

Trotzdem mögen viele von uns ihren Beruf, haben daran Interesse und fühlen, wie diese Tätigkeit für ihre menschliche Entfaltung wichtig ist. Es ist aber sehr schwierig, die Rolle einer berufstätigen Frau und Mutter in Einklang zu bringen. In einer Gesellschaft, wo das Besorgen des täglichen Bedarfs ungemein schwer und kompliziert ist, wo Kundendienste und Service fast nicht funktionieren, wo man Stunden braucht, um auch nur die einfachsten Gebrauchsgegenstände aufzutreiben – z. B. Waschpulver, Gemüse –, wo man nie wissen kann, was es in den Geschäften gerade gibt oder nicht gibt, z. B. Nadeln, Reißverschlüsse, Zwirn oder andere Kleinigkeiten – wir sprechen nicht von Kakao, Nüssen, Mandeln, Rosinen und anderen Luxuswaren –, ist es schwer, Mutter einer größeren Familie zu sein, und fast unmenschlich dazu, noch einen eigenen Beruf zu haben.

In diesem gesellschaftlichen Kontext sind für uns manche jetzt in Westeuropa und Österreich aktuelle Fragen der Frauenemanzipation nicht so wichtig. Manchmal möchten wir sagen, wenn wir so von den verschiedenen Frauenbewegungen hören: „Mädchen, ihr wißt nicht, was ihr wollt! Wartet nur die Folgen ab!"

Aber natürlich sind wir für eine volle menschliche Emanzipation der Frau, doch mit Respekt davor, daß sie eben als Frau in fraulicher Weise Mensch ist und ein Recht haben soll, sich ihre Rolle im Leben – oder verschiedene Rollen in verschiedenen Lebensphasen – selbst wählen zu können.

Diese eben geschilderte Erfahrung zwingt uns dazu, eine scheinbar konservativere Stellung einzunehmen und die Wichtigkeit der traditionellen Rolle der Frau als Gattin und Mutter zu betonen.
Denn es ist eben diese Rolle, die trotz aller öffentlichen Proklamationen bei uns besonders unterdrückt wird. Seit Jahrzehnten steht die tschechoslowakische Frau unter einem ökonomischen und ideologischen Druck, ihre kleinen Kinder sehr bald zu verlassen und deren Erziehung staatlichen Institutionen zu überlassen. Z. B. wurden 1979 mehr als 50% aller Kinder im Alter unter drei Jahren tagsüber in staatlichen Krippen untergebracht. Bei Vorschulkindern in Kindergärten dürfte die Zahl noch größer sein. Im Jahre 1968 gab es eine Tendenz, es den Müttern zu ermöglichen, länger bei ihren Kleinkindern zu Hause bleiben zu können; Mütter, die Kinder im Alter unter zwei Jahren betreuen, bekommen seither einen monatlichen Beitrag von 500 Kčs. Diese Summe entspricht ungefähr einem Wochengehalt einer besser bezahlten Bürokraft und steht tief unter dem Lebensminimum, das jetzt mit 780 Kčs monatlich pro Person berechnet wurde. Diese Summe wird als Geschenk des Staates interpretiert und gibt den staatlichen Institutionen einen Vorwand zur Kontrolle des Familienlebens.

„Die Erziehung der Kinder nimmt der Staat in seine eigenen Hände"

Eine Mutter, die nicht berufstätig ist und sich nur um ihre Kinder kümmert, wird als eine „nichtarbeitende" Frau angesehen und kann nicht dieselben Rechte genießen wie andere Berufstätige. Sie kann z. B. nicht Abendschulen besuchen oder als Externistin an einer Hochschule studieren. Eine berufstätige Mutter findet sehr schwer eine Teilzeitarbeit. Es wird ihr kein außerordentlicher unbezahlter Urlaub in den Schulferien ermöglicht, und die Betriebe erlauben es nicht, den Anfang und das Ende der Arbeitszeit nach den Bedürfnissen der Familie zu verschieben. Es gibt bei uns auch keinen Frauentag, wie er z. B. in der DDR noch üblich ist.

Der Staat bemüht sich ohne jeden Vorwand, die ganze Erziehung der Kinder in seine eigenen Hände zu bekommen. Das Recht der Familie auf eigene Erziehung der Kinder wird ausdrücklich verneint. Die tschechoslowakische Mutter hat kein Recht, für ihr Kind eine bestimmte Schule auszuwählen – eigentlich gibt es ja auch keine Auswahl im eigentlich Sinne, denn alle Schulen sind staatlich und haben dieselben Lehrpläne. Die Familie kann die Erziehungsmethoden der Schule nicht beeinflussen. Die atheistische Erziehung der Kinder ist ein fester Bestandteil der Lehrpläne und erscheint in irgendeiner Form in jedem Unterrichtsgegenstand. Die Eltern haben kein Recht, sich dagegen zu wehren. Sie müssen sogar jedes Jahr eine Erklärung unterschreiben, daß sie ihr Kind in Einklang mit den allgemeinen Erziehungsprinzipien der Schule erziehen.

Den Müttern wird sogar das Recht abgesprochen, ein Kind zu bekommen. Es gibt bei uns zwar keine Fristenlösung, man muß für jeden Schwangerschaftsabbruch einen Antrag stellen, der von einer Kommission von Ärzten und Laien begutachtet wird, und es gibt ein Indikationenverzeichnis, das gesundheitliche und soziale Gründe enthält. Doch die meisten Anträge werden bewilligt, und es gibt keine Institution, die der schwangeren Frau eine konkrete Hilfe anbieten könnte. Im Gegenteil: die Frauen werden unter Druck gesetzt, die Schwangerschaft abzubrechen, wenn irgendein Problem auftaucht, wie z. B. Röteln, aber auch bei banalen Krankheiten, die mit keinem genetischen Risiko verbunden sind. Müttern, die mehr als drei Kinder haben, wird von den Frauenärzten bei einer weiteren Schwangerschaft fast automatisch eine Interruption angeboten. 1979 wurden von 1000 gemeldeten Schwangerschaften 310 künstlich abgebrochen. Auf 100 lebendig geborene Kinder kamen in demselben Jahre 55 Aborte. In dieser Zahl sind nicht nur offiziell bewilligte Schwangerschaftsabbrüche enthalten, sondern auch sogenannte spontane Aborte, die aber wahrscheinlich nicht immer spontan sind, und es werden auch trotz einer sehr liberalen Gesetzgebung zahlreiche illegale Aborte durchgeführt.

Eine Ehescheidung ist in der Tschechoslowakei nicht schwer zu erreichen, und der betroffene Partner hat eigentlich keine Möglichkeit, eine Scheidung zu verhindern, wenn die Ehe „nicht mehr ihre gesellschaftliche Funktion erfüllt". Diese Sachlage ist Grund zu einer weitgehenden Verunsicherung der Frauen, die ihr Vertrauen zur Institution Ehe verlieren und sich deshalb bemühen, auf eigenen Beinen zu stehen, oft zum Schaden der Kinder. Besonders bei länger dauernden Ehen kann die Frau im Falle einer Scheidung gegen ihren Willen leicht in Not gelangen, denn das ganze Vermögen der Eheleute wird im Falle der Scheidung zur Hälfte geteilt, und die Unterhaltspflicht des Mannes ist minimal – bei einer berufstätigen Frau mit erwachsenen Kindern gibt es überhaupt keine. Im Jahre 1975 wurden in der ganzen Republik 32 305 Ehen geschieden, davon 4741 Ehen, die länger als 20 Jahre gedauert haben, und 21 489 Ehen mit minderjährigen Kindern. Es gibt also eine große Zahl von unvollständigen Familien. In manchen Gebieten gibt es sogar Pfarreien, wo man unter den Kirchenbesuchern nicht einmal eine einzige vollständige Familie findet. In den meisten Fällen ist von getauften geschiedenen Ehepartnern eigentlich nur einer oder keiner wirklich Christ. Diese Tatsachen werden kirchenrechtlich nicht wahrgenommen.
Die meisten dieser Probleme werden in unserer Gesellschaft *künstlich verdrängt*, die Massenmedien schweigen darüber, und eine öffentliche Diskussion darüber ist un-

denkbar oder sogar verboten. Die öffentliche Meinung wird durch die Massenmedien so verarbeitet, daß man in der breiten Öffentlichkeit sehr viele Übel bereits für etwas ganz Selbstverständliches hält. Die einzige Organisation, die sich der Frauenrechte annehmen sollte, ist die tschechoslowakische Frauenbewegung, die aber nichts gegen diese Mißstände unternimmt und sie mit Reden über die Emanzipation deckt.

„Christliche Laien haben keine Möglichkeit, sich zu organisieren"

Aus dem, was bisher gesagt wurde, folgt, daß die katholische Kirche, die in diesem Milieu als Beschützerin traditioneller Werte auftritt, hier eine humanisierende Rolle spielen sollte und daß es nicht zwecklos wäre, wenn sie hier ein hörbares Wort spräche, von der Bedeutung der Frau als Mutter, zu ihrem Schutz, über den Wert der Ehe und das Recht der Eltern, ihre Kinder in Einklang mit ihrer eigenen Lebensauffassung zu erziehen.

Mit Recht kann man feststellen, daß christliche Familien in diesem gesellschaftlichen Kontext eine Art Oase bilden in einer eingetrockneten Gegend, wo sich das Leben ganz und gar in der Erhaltung seiner selbst erschöpft und wo keine Kräfte mehr übrigbleiben, um das zu kultivieren, was wirklich lebenswert ist.
Die offiziellen Repräsentanten der Kirche schweigen aber schon jahrelang. In den Hirtenbriefen hören wir von Zeit zu Zeit allgemeine Ermahnungen über Verantwortung der Eltern, über das gemeinsame Gebet in der Familie, über Keuschheit und Enthaltsamkeit, aber kein Wort

- gegen die Kollektivierung der Erziehung im Vorschulalter;
- gegen die militaristische Erziehung in der Schule;
- gegen die Relativierung sittlicher Werte in der Schule, wo ein konformistisches Betragen am höchsten bewertet wird;
- gegen die Erziehung der Kinder zu Haß;
- gegen den Rassismus, der in der Schule sowie in der ganzen Gesellschaft z. B. gegenüber Zigeunern, Kindern und Familien herrscht;
- gegen die Bevormundung der Eltern und gegen die Abwertung ihrer elterlichen Autorität durch die Schule.

Wir hören auch kein Wort über weitere Frau und Familie betreffende gesellschaftlich wichtige Fragen. Der tschechoslowakische Episkopat hat sogar gegen die erzwungene atheistische Erziehung in der Schule nicht hörbar protestiert.

Der *Episkopat* wendet sich mit diskreten Appellen an die Eltern, und diese tun, was sie können. Sie nehmen die Gefahren auf sich, die mit der religiösen und sittlichen Erziehung der Kinder verbunden sind. Eltern, die ihre Kinder zum Religionsunterricht anmelden, bezahlen dafür mit polizeilichen Verhören, mit Diskriminierung als Bürger, mit schlechteren beruflichen Chancen oder sogar mit dem *Verlust ihres Arbeitsplatzes.* Kinder, die am offiziellen Religionsunterricht teilnehmen, werden häufig in der Schule verspottet und diskriminiert. Die Lage wird noch dadurch verschlechtert, daß es *keine Religionsbücher* gibt, daß keine religiöse Literatur für Kinder und Jugendliche erscheinen darf, daß die Katechese sehr oft unzeitgemäß ist und dem Niveau der technischen Bildung und der praktischen Erfahrung der Kinder nicht entspricht. Für die Kinder ist es so sehr schwer, die Kluft zwischen den in der Schule proklamierten Ideen und zwischen der Erziehung im Elternhaus zu verarbeiten.

Im Rahmen unseres politischen Systems haben christliche Laien keine Möglichkeit, sich zu organisieren. Es gibt nicht einmal Pfarrgemeinderäte. Allein schon ein privates Treffen einer größeren Gruppe von Laien wird als illegale Veranstaltung angesehen. Wir haben also als Laien keine Möglichkeit, unsere Stimmen gegen diese Willkür zu erheben. Diese Möglichkeit – wenn auch in beschränktem Maße – hätte die Hierarchie. Wir müssen aber mit Bedauern feststellen, daß sich diese in der Verteidigung der geistlichen und sittlichen Werte nicht in dem Maße engagiert, wie es der Pflicht der Kirche gegenüber der ganzen Gesellschaft entspräche.
Aus dem eben Gesagten dürfte klargeworden sein, daß auch diejenigen von uns, die ihre Lebenserfüllung als Mütter und Ehefrauen suchen, bei den offiziellen Repräsentanten der Kirche in unserem Land nur eine sehr geringe Hilfe finden. Wenn sie ihre traditionelle Rolle in diesen Lebensbedingungen reflektieren und bewältigen sollen, sind sie auf sich selbst angewiesen.
Bei allem Respekt vor dem historischen Verdienst der Kirche, die so oft als Beschützerin der Frau aufgetreten ist und ihr es doch wenigstens in der Rolle einer vornehmen Witwe oder Ordensstifterin ermöglichte, in einer barbarischen Umgebung selbständig zu walten, bedauern wir doch, daß die Kirche im Verhältnis zur Frau an einer Entwicklungsverspätung ähnlich wie in anderen Lebensbereichen leidet. Obwohl Kirchenbesucher überwiegend Frauen sind, fühlt man sich oft als Frau in der Kirche als Outsider und nicht als vollberechtigter Laie.

Manchmal scheint es uns, als sei es in der Kirche eine Schande, Frau zu sein. Es gilt als Makel, mehrere Kinder zu haben oder Ordensfrau zu sein. Wie das erstere schwierig ist, bemühten wir uns zu zeigen. Und daß es bei uns keine Klöster gibt, ist wohl bekannt. Die Ordensgemeinschaften dürfen keinen Nachwuchs annehmen, und ihre Mitglieder dürfen nur im Dienst an geistig behinderten Kindern und in Altersheimen tätig sein, doch auch von dort dürften sie in kurzer Zeit – trotz des großen Personalmangels – verdrängt werden.
In diesem Zusammenhang ist es nur gerecht, auch die schwierige Lage der *Pfarrhaushälterinnen* zu erwähnen. Diese meistens wenig gebildeten tapferen Frauen verrichten die schwersten Arbeiten in alten verfallenen Pfarrhöfen auf dem Land, verpönt und isoliert, wie der Priester, den sie betreuen. Sehr oft erhalten sie überhaupt keinen Lohn und finanzieren den Pfarrhaushalt aus ihren eigenen Mitteln.

Manche Unterschiede in der Stellung von Mann und Frau in der Kirche werden bei uns durch den Druck der staatlichen Gewalt verwischt. In einer schweigenden Kirche schweigen nicht nur Frauen, sondern auch Männer – deswegen haben wir die gleichen Rechte. Und wie schon erwähnt, schweigt auch der Klerus. Wer spricht, spricht im Untergrund und eigentlich auch außerhalb der offiziellen kirchlichen Struktur. Und da gibt es natürlich auch wieder eine Chance für Frauen, die sich in dieser rechtlosen Lage so viele Rechte nehmen, wie sie sich eben trauen.

„Was in dieser Situation unsere Pflicht ist"

Es ginge zu weit, sollte man sich hier bemühen, die geistige Lage unserer Gesellschaft zu schildern. Doch in aller Kürze nur soviel: Die Lage in Böhmen hat ihre Besonderheiten, und deshalb ist sie in dieser Hinsicht auch von der in Mähren und in der Slowakei etwas verschieden. Wir sind ein Land, wo aus historischen Gründen eine rationalistische und skeptische Mentalität herrscht, die durch eine Jahrzehnte dauernde intensive atheistische Propaganda vertieft wurde. Die junge Generation ist in einem heidnischen antireligiösen Klima aufgewachsen, sie wurde technisch und naturwissenschaftlich gut gebildet, aber es fehlt ihr an einem Sinn für geistige Werte. Der ganze Bereich der christlichen Kultur ist für sie unbekannt, die meisten religiösen Begriffe sind unverständlich – z. B. Sünde, Barmherzigkeit, Gnade, Innerlichkeit usw. Jede Ehrfurcht vor religiösen Werten wurde systematisch zerstört, und viele kennen vom Christentum nur ein Zerrbild, das, mit Aberglauben vermischt, von Resten einer unreflektierten Volksfrömmigkeit geprägt ist. Es gab für unsere Kirche auch zu wenig Zeit, das Konzil zu verarbeiten. – Ersatzwerte und die offiziell proklamierte und indoktrinierte Ideologie wurden jedoch nicht angenommen. Man hat Achtung vor Werten wie Wahrhaftigkeit, Freundschaft, Familie – aber ohne tiefere Motivierung und, wo Karriere oder persönlicher Profit im Spiele sind, werden auch diese allzuleicht beiseite geschoben. Das gilt für die Mehrheit der Jugend, obwohl es auch Gruppen junger engagierter Christen gibt und nichtchristliche Versuche um eine Alternativkultur. Die ganze politische und wirtschaftliche Lage führt zu Hoffnungslosigkeit, es scheint keine Perspektiven zu geben, und manchmal ist man nicht weit von Verzweiflung. Das spiegelt sich wider in Drogensüchtigkeit und in einer der höchsten Selbstmordraten Europas.

In dieser geistigen Situation ist es unsere Pflicht,

- unseren Glauben zu reflektieren und für unsere Jugend, unsere Familien, für Mitbürger zu beten;
- die täglichen Schwierigkeiten und Bedrohungen im Geist der Buße zu ertragen;
- allgemein menschliche Werte in unserer Umgebung zu fördern;
- in unseren Familien dem physischen Aussterben unseres Volkes entgegenzuwirken;
- aus unseren Familien Orte der gegenseitigen Achtung, Liebe, Freiheit und des Vertrauens zu machen;
- dem allgemeinen Nihilismus, der Apathie und Verzweiflung entgegenzuwirken;
- überall dort hilfsbereit zu sein, wo Menschen unterdrückt werden und wo sie durch Egoismus und Nachlässigkeit anderer leiden.

Im kirchlichen Bereich gilt es:

- da die offiziellen kirchlichen Ortsgemeinden sehr oft nicht lebensfähig sind, aus katholischen Familien lebendige kleine Basisgemeinden zu bilden, wie es schon an manchen Orten mit Hilfe opferbereiter Priester geschieht;
- sich der christlichen Erziehung der Kinder und der Bildung der Jugendlichen anzunehmen;
- den Priestern zu helfen, ihre gesellschaftliche Isolierung zu überwinden und ihnen in christlichen Familien Freundschaft und menschliche Erfahrung zu bieten;
- durch gelebtes Christentum in der Gesellschaft Zeugnis zu geben.

Diese Aufgaben sind wohl im Einklang mit der traditionellen Rolle der Frau in der Kirche. Da dies alles aber meist im Persönlich-Privaten geschehen muß und von den kirchlichen Amtsträgern bei uns nicht unterstützt wird, müssen wir als Frauen diese Pflichten zum großen Teil in eigener Verantwortung und selbständig erfüllen. Obwohl wir überzeugt sind, daß die Ordination von Frauen und von verheirateten Männern eine große Hilfe für unsere Kirche wäre, und obwohl wir keine schwerwiegenden Gründe dagegen einzusehen vermögen und obwohl wir eine Mitwirkung von Frauen in verschiedenen kirchlichen Gremien der Amtskirche für unentbehrlich halten, wissen wir, daß es in unserer derzeitigen Lage unrealistisch wäre, solche Ansprüche zu äußern. Es heißt mit Geduld hoffen – in der Kirche braucht ja alles Zeit, um richtig zu reifen, und man denkt in Dimensionen der Ewigkeit. Da wir an die Kirche glauben und im Glauben wissen, daß sie fortdauern wird – wenn vielleicht auch nicht in Mitteleuropa –, sind wir auch überzeugt, daß es früher oder später zu dieser unentbehrlichen Entwicklung kommen wird.

„Unsere Erwartungen und Forderungen an die Weltkirche"

In unserer jetzigen Lage wenden wir uns aber an die Weltkirche mit anderen Erwartungen und Forderungen:

- wir brauchen Priester und Bischöfe, die nicht nur fromm und mutig, sondern auch zeitgemäß gebildet und eine ausreichende menschliche Erfahrung haben.
- Wir erwarten von der Weltkirche Treue zu dem Geist und den Beschlüssen des Zweiten Vatikanischen Konzils; insbesondere bei uns ist jeder Anschein einer Ähnlichkeit zwischen einer Kurie und einem Parteiapparat zu vermeiden; um glaubwürdig zu sein, muß sich die Kirche nicht nur der Menschenrechte außerhalb ihrer selbst annehmen, sondern auch innerkirchlich.

- Wir brauchen eine qualifizierte Hilfe zur Ausarbeitung einer katechetischen Theorie, die eine geeignete Grundlage sein könnte, um die christliche Botschaft in Mitteleuropa einer heidnischen Jugend zu verkünden; wir betrachten es als unsere eigene Aufgabe, da wir in ganz besonderen Verhältnissen leben, diese Katechese auszuarbeiten, aber es fehlt uns an entsprechender Bildung und an einem Wohlwollen der kirchlichen Amtsträger, um neue Wege zu erproben.
- Wir erwarten von der Weltkirche, daß sie in Einklang mit der historischen Entwicklung und mit den Erkenntnissen der Humanwissenschaften auch die Rolle der Frau in der Kirche theologisch und kirchenrechtlich neu reflektiert.

Wir sind überzeugt, daß der Auftrag, das Evangelium zu verkünden, allen Getauften gilt, gleichgültig, ob Mann oder Frau. Wir erwarten von den Amtsträgern in der Kirche, daß sie daraus Konsequenzen ziehen – zu größerer Ehre Gottes und zum Wohl der Menschen. In dieser bedrohten Zeit ist es nicht selbstverständlich, daß die Kirche überall überleben wird. Wir können uns zwar an die Verheißungen Christi verlassen und um Gnade bitten, aber dazu wird auch unser vernünftiges und mutiges Engagement verlangt.

Themen und Meinungen im Blickpunkt

Die sakramentale Struktur der Wirklichkeit

Auf dem Weg zu einem erneuerten Sakramentenverständnis

Auf dem Jubiläumssymposium des Johann-Adam-Möhler-Instituts (vgl. HK, Mai 1982, 252ff.) hielt der Münsteraner Dogmatiker Peter Hünermann den Festvortrag mit dem Titel: „Die sakramentale Struktur der Wirklichkeit und die Sakramente des Glaubens". An wichtigen Etappen der Theologiegeschichte verdeutlichte Hünermann darin den engen Zusammenhang zwischen der jeweils vorherrschenden Wirklichkeitserfahrung und dem Sakramentenverständnis.

Die sakramentale Struktur der Wirklichkeit und die Sakramente des Glaubens – diese Thematik konfrontiert uns mit einem schmerzlichen Sachverhalt, schmerzlich nicht nur für die Kirche, schmerzlich auch für die Menschheit unserer Tage. Menschen von uns klingt noch das Wort von *Romano Guardini* auf dem Liturgischen Kongreß in Mainz 1964 im Ohr von der *Kultunfähigkeit des modernen Menschen.* Es war ein Wort, das schockierte, weil vor Guardini Menschen saßen, die seine Schriften über Kult, Liturgie, Symbol, Sakramente gelesen hatten und aus dieser Aneignung heraus ein neues Verhältnis zu den Sakramenten des Glaubens gewonnen hatten, sich bemühten, die Wirklichkeit mit anderen Augen zu sehen.
Rund 17 Jahre später hat *Bernhard Welte* in seinem Aufsatz „Der Kult in integrierten und in fortschrittlichen Gesellschaften" den menschheitsgeschichtlichen Wandlungsprozeß nochmals analysiert, der dieser *Sakramenten- und Kultfremdheit der Neuzeit* zugrunde liegt. Weltes These lautet: Durch die Vorherrschaft der planenden, organisierenden, verfügenden, rechnenden Vernunft in der Neuzeit sind die integrativen Potenzen des Menschen, welche gestatten, die Wirklichkeit, das Verhältnis zur Natur, zum Mitmenschen, zur Transzendenz im ganzen zu erfahren und zu feiern, wesentlich beeinträchtigt. Sie sind wie verschüttet. Aber wie der Mensch von seiner Menschlichkeit nicht loskommt, ja selbst in der Verkehrung und Perversion diese grundlegende Achse seines Lebens nochmals bezeugt, so kommt der Mensch auch nicht von Kult und Symbol, von sakramentalem Verständnis der Wirklichkeit los. „Denn alles das gibt es noch immer hinter der Fassade der Aufklärung, der Rationalität des Fortschritts" (a. a. O. 106). Und so plädiert Welte am Schluß seines Aufsatzes für ein Stehen gegen die Oberflächenströmung, um so dem neuzeitlichen Menschen die Hoffnung auf Heil, die Sehnsucht nach einem ganzen und unverkürzten Sein wachzuhalten.

Sakrament und Wirklichkeit bei Origenes und Augustinus

Seit der frühen Patristik werden die in sich zeichenhafte, symbolische Struktur der Wirklichkeit und die Sakramente des Glaubens zusammen gesehen. Gerade vom Gesamtverständnis der Wirklichkeit her werden die Sakramente des Glaubens in ihrer erschließenden Kraft gefeiert.

Handelt *Origenes* in seinen Schriften von der Eucharistie, so spricht er von Brot und Wein. Er spricht von der kultischen Feier, er spricht vom Leib und Blut des Herrn (vgl. Lev. hom XIII, 5 GCS VI, 477,6–11). Zugleich aber beteuert er, daß es hier nicht im unmittelbaren Sinn um Brot und Wein, ja auch nicht im unmittelbaren Sinn um das Fleisch und Blut Jesu Christi gehe, daß vielmehr auf einer tieferen Ebene sich ein Wortgeschehen abspiele zwischen dem göttlichen Logos und der Seele des Menschen. Denn nur im Aufnehmen des Logos, durch sein Wohnen in der Seele, wird die Seele selbst wahrhaft zu Sein und Leben

erweckt, gewinnt sie ihre Vollendung (vgl. zum Eucharistieverständnis bei Origenes die Arbeit von *Lothar Lies,* Wort und Eucharistie bei Origenes – Zur Spiritualisierungstendenz des Eucharistieverständnisses, Innsbrucker Theologische Studien, Bd. I, Innsbruck-Wien-München 1978).

Diesem Eucharistieverständnis liegt eine Konzeption der Wirklichkeit im ganzen zugrunde. Tragender und organisierender Begriff dieser Sicht der Wirklichkeit ist die *Teilhabe.* Der Logos, der aus dem ewigen unergründlichen Gott hervorgehende Sohn, hat auf vollendete Weise Anteil am Vater. Die vielen Logoi, die aus ihm hervorgehen, bilden die Wesen der Dinge. Sie spiegeln diesen Logos in mannigfachen Brechungen. Die durch sie geprägten Seienden aber sind für sich gleichsam nichts. Origenes betont dies vor allem im Hinblick auf den Menschen ... Erst durch die innere Teilhabe des Menschen am Logos, erst durch die Einwohnung des Logos im Menschen, in der Hinkehr der Seele zu ihm, blüht menschliches Sein zu dem auf, was es sein soll. Und die *Vermittlung in diese Teilhabe* geschieht durch die mannigfachen äußeren Zeichen, durch den Kult der Kirche, durch die Sakramente. Denn hier sind jene Zeichen und Symbole gegeben, die den Menschen wahrhaft zum Logos hinführen und ihn nicht noch weiter verstricken in Tod und Nichtigkeit wie die mannigfachen heidnischen Kulte. Und zwar deswegen, weil der Weg dieser Symbole gebahnt ist durch den Herabstieg des Logos. Es ist der Weg göttlicher *Paideia.* (Zur Wirklichkeitssicht des Origenes vgl. *Gerhard Gruber,* Zoe – Wesen, Stufen und Mitteilung des wahren Lebens bei Origenes, Münchener Theologische Studien, II, 23, München 1962.)

In ähnlicher Weise ordnet *Augustinus* seine Sakramentenlehre in eine umfassende Sicht der Wirklichkeit ein, die durch Worte wie „Zeichen", „Bild", „Ähnlichkeit", „Spur", „Schatten", „Figur", „Mysterium", „Sakrament" charakterisiert wird. Denn auch für Augustinus steht an der Spitze dessen, was es gibt, das *Wort Gottes.* Es ist die Wahrheit schlechthin, weil „summa similitudo ... sine ulla dissimilitudine", höchste Ähnlichkeit ohne alle Unähnlichkeit Gottes des Vaters selbst (De vera religione 36,66). Weil durch das Wort alles geschaffen ist, so trägt alles in mannigfachen Brechungen und Abschattungen – das Stigma des Wahren und Ähnlichen bis hin zur untersten regio dissimilitudinis, der Materialität (vgl. *Josef Rief,* Der Ordobegriff des jungen Augustinus, Tübingen 1960). Dem in sich geordneten, rechten Menschen wird somit alles zum Zeichen. Wie aber ist es mit dem Sünder bestellt? Er ist im Grunde der „Sprachlose", der die mannigfachen Zeichen und Worte nicht zu hören und zu lesen vermag. Auch hier der Verweis auf die Fleischwerdung des Wortes (vgl. de vera religione XVI, 30) und seine Unterweisung, „teils durch Gleichnisse, in Worten, Taten und Sakramenten". In einer jeder Seele angemessenen Weise wird die „rationalis disciplinae regula" aufgerichtet (de vera religione XVII, 33). Die Sakramente lassen die vielfältigen Zeichen recht verstehen. Mit diesen äußeren Zeichen aber verbindet Gott sein gnadenhaftes Wirken im Menschen, die Hinausführung des Menschen über sich selbst in das Innesein Gottes (vgl. *Cornelius P. Mayer,* Die Zeichen in der geistigen Entwicklung und in der Theologie des jungen Augustinus, Cassiciacum XXIV, 1 und 2, Würzburg 1969 und 1974).

So bildet hier – bei Augustinus wie bei Origenes – das Bild des *Kosmos* Hintergrund und Rahmen zum Verständnis der Sakramente. Vom unbegreiflichen Mysterium Gottes, das im unzugänglichen Licht wohnt und sich im Wort offenbarend, in Stufungen und unterschiedlichen Ebenen ausbreitet, erstreckt sich der Kosmos. In ihm gibt es jene kostbaren, vom fleischgewordenen Wort selbst gestifteten Zeichen der Einweisung in vollendetes Menschsein durch Teilhabe am unsterblichen Gott. Freilich: sacramentum et res spielen auf unterschiedlichen Ebenen, sie sind zusammengehalten durch den fürsorglichen göttlichen Ratschluß.

Neue Akzente bei Thomas von Aquin

Fragt man nach der Differenz der Sakramentenlehre des *Thomas von Aquin* im Gegenüber zu den patristischen Konzeptionen, so wird man vor allem auf *zwei Punkte* aufmerksam machen müssen: Die Sakramente sind für Thomas die bis zum Ende der Zeiten andauernde Fortsetzung des geschichtlichen Wirkens Jesu Christi. Und die göttliche Zuwendung und Gnade wird gerade durch ihre geschöpfliche Ursächlichkeit – instrumental – vermittelt.

Der erhöhte Herr setzt durch die Sakramente binnengeschichtlich sein Wirken „im Fleisch" fort. Was ist der tiefere, theologische Grund für diese Position des Thomas? Thomas sieht in der Rechtfertigung des Sünders durch die Passion Jesu Christi die abgründigste Offenbarung der Güte Gottes. Justificatio impii – maximum opus Dei (vgl. S. Th I II, 113, 9). Gerade der Eingang in die schuldbeladene Geschichte offenbart Gottes Göttlichkeit, seine überströmende Huld und Güte am reinsten. Das *Innerste Gottes* tritt in der extremsten Zuwendung zum Menschen ins *Außen.* So ist die Fortsetzung des innergeschichtlichen Wirkens des Erhöhten durch die Sakramente nichts anderes als die Auszeitigung und Fortsetzung dieser Offenheit der Gnade in der materialen, von Sünde geprägten Geschichte durch die Generationen hin. Aufgrund der Güte Gottes werden Sünde und Fleisch zum privilegierten Ort der Erscheinung und Offenbarkeit Gottes. Gerade die *Materialität,* in die sich das Wort Gottes begibt, läßt die *Gnadenhaftigkeit* der Gnade in gesteigerter Weise offenbar werden.

Damit ist dann selbstverständlich verbunden, daß die geschöpfliche Realität, hier die Sakramente, in ihrer *eigenständigen Ursächlichkeit* in einer anderen Weise zur Geltung kommen als in der Theologie des Origenes und des Augustinus. Sie bilden in ihrer Siebenzahl das individuelle und gesellschaftliche Wesen des Menschen ab und bezeichnen in dieser Verdoppelung die Erhebung des Menschen über sich hinaus ins göttliche Leben.

Damit hat Thomas in den Rahmen der klassischen Metaphysik, welche er mit Origenes und Augustinus – wenngleich mit etwas anderen Akzentsetzungen – teilt, *Neues* eingezeichnet. Die Kommunikation mit Gott, die für Origenes – ähnlich für Augustinus – wesentlich darin besteht, daß der Logos sich mit der Geschöpflichkeit umkleidet, durch die Sakramente in einer heilspädagogischen Weise in die Transzendenz einweist, um den Menschen so in das Innesein im Logos zu erheben, diese Kommunikation wird hier in einer vertieften Weise gedacht. Die geschöpfliche Realität erbringt in ihrer Geschöpflichkeit und in ihrer sündhaften Verkehrung aufgrund der überfließenden Güte Gottes die Möglichkeit einer ganz eigenen Intensität der Offenbarung. Die durch die Sakramente fortwährend vermittelte Kommunikation Gottes und der Menschen wird so in einer viel ausgeprägteren Weise zum Wechselbezug.

Reformation und Gegenreformation: der Analogie den Boden entzogen

Das Verständnis der Sakramente erfährt in der Neuzeit einen *tiefgreifenden Wandel.* Dieser Wandel hängt aufs engste mit einer Veränderung in der Erfahrung der Wirklichkeit zusammen. Nennen wir einige Momente, die das gewandelte Sakramentenverständnis charakterisieren. Für *Martin Luther* wird – im Gegensatz zu den hochmittelalterlichen Theologen – die unmittelbare positive *Einsetzung* durch Jesus Christus grundlegend. In sich sind die Sakramente Wortgeschehen, dem zur Bekräftigung von Gott her das äußere Zeichen beigefügt ist. So heißt es im Kleinen Katechismus zur Taufe: „Was ist die Taufe?" Antwort: „Die Taufe ist nicht allein schlecht Wasser, sondern sie ist das Wasser, in Gottes Gebot gefasset und mit Gottes Wort verbunden" (Die Bekenntnisschriften der ev.-luth. Kirche, Göttingen 1967, 515) ...

Schaut man in die *Sakramentenlehre der Gegenreformation,* so zeigt sich auch hier der starke Akzent, welcher auf die göttliche *Setzung* gelegt wird. Auffällig ist es ferner, wie die Sakramente als jene Mittel und Instrumente der *Kirche* herausgestellt werden, die sie von ihrem Herrn und Erlöser empfangen hat, um so ihr ewiges Ziel zu erreichen bzw. den Menschen zu vermitteln. Die Differenz zwischen der Sakramentenauffassung eines *Robert Bellarmin* und eines Thomas von Aquin springt in die Augen. Baut bei Thomas der erhöhte Herr selbst durch die Sakramente und die Indienstnahme der „ministri" seine Kirche auf, so erscheint bei Bellarmin die Kirche als jene übernatürliche Societas perfecta, die ein für allemal von ihrem Herrn jene Sakramente empfangen hat, die sie als notwendige Mittel zur Erreichung ihres Zweckes notwendig hat und nun frei einsetzen kann und muß. Das Wirken Jesu Christi durch die Sakramente ist damit nicht einfach negiert. Es ist gleichsam das Gekannte und Selbstverständliche. Der Akzent liegt auf der handelnden Kirche. Der neue Terminus: Sacramenta ecclesiae markiert dies.

Es ist keine Frage, daß sich in dieser Konzeption der Sakramente und ihrer Einordnung in die Ekklesiologie das *neuzeitliche Wirklichkeitsverständnis* unübersehbar meldet. Wie sieht dieses Wirklichkeitsverständnis aus? Die Vorherrschaft des Setzen- und Verfügenkönnens des Menschen entbirgt ihre ganze Radikalität in der philosophischen Reflexion. Die menschliche Vernunft wird entdeckt als jenes Vermögen, die Realität von Grund auf zu rekonstruieren und damit zu einem abgesicherten Wißbaren zu machen – eben weil die Möglichkeit aus den Prinzipien des Denkens heraus aufgeklärt sind. Zugleich ergibt sich daraus für den Menschen die Macht, die Realität in eine verfügbare, beherrschbare zu verwandeln. Dokument dieses zur wissenschaftlichem Methode schlechthin erhobenen schrittweisen Konstruierens ist der „Discours de la méthode" des *Descartes.* Seine „Meditationes de prima philosophia" zeigen darüber hinaus", wie Gott selbst als letzte und höchste Idee in diesem Prozeß hineingehört: Als letzte Gewährleistung und Absicherung jenes aus eigenen Prinzipien hervorgehenden Vernunftgebrauches.
Ein aufmerksamer Blick in die „Disputationes metaphysicae" des *Suárez* zeigt darüber hinaus, daß diese Art des Wirklichkeitsverständnisses durchaus auch die Theologie beherrscht, wenngleich es nicht in der gleichen Radikalität durchgeführt wird (vgl. die Analyse bei *Gustav Siewerth,* Das Schicksal der Metaphysik, Einsiedeln 1959, 119–153).

Sowohl die patristische wie die mittelalterliche Sicht der Wirklichkeit, die Abstufungen der Ebenen, der Verweischarakter der hierarchisch geordneten Seienden ins abgründige Geheimnis Gottes und das Erscheinen Gottes in den Spuren, Schatten und Bildern der Welt fällt damit hinweg. Der Lehre von der Analogie ist der Boden entzogen, da alles in gleicher Weise dem rekonstruierenden, messenden und verfügenden Griff der Vernunft ausgeliefert ist.

Pascal: das Denken, das sich der Gnade verdankt

Ist damit nicht das *prinzipielle Ende sakramentaler Vermittlung des Heils* gekommen? Wie können Sakramente im Rahmen einer Wirklichkeitserfahrung, eines Umgangs mit Realität erschlossen werden, die selbst nicht in einer gewissen Weise eine sakramentale Struktur aufweist?
Einen Ausgangspunkt zur Beantwortung dieser weiß Gott bedrängenden Frage bieten die Reflexionen *Pascals* zum „Esprit de géométrie" und „Esprit de finesse", seine Gegenüberstellung von Raison und Cœur, seine Unterscheidung zwischen den verschiedenen Ordnungen. Als leidenschaftlicher Anwalt der neuzeitlichen Wissenschaft und ihrer Methode analysiert Pascal zugleich *Voraussetzungen und Tragweite* dieses Vernunft- und Wirklichkeitsverständnisses. In seinen Ausführungen zum „Esprit de géométrie" weist er auf, wie die rekonstruierende Vernunft

sich notwendigerweise im Bereich des Relativen, des Hypothetischen bewegt, weil sie die eigenen Prinzipien letztlich nicht aufklären, sondern immer nur voraussetzen kann. Eine Gründung der Vernunft in sich selbst ist unmöglich (vgl. *Manfred Heeß*, Blaise Pascal. Wissenschaftliches Denken und christlicher Glaube, Freiburger Schriften zur romanischen Philologie, 33, München 1974).
Innere Ermöglichung und Voraussetzung für den Vernunftvollzug in seiner Relativität ist das *Herz*, welches Pascal als ein der rekonstruierenden Vernunft vorgeordnetes Vermögen der Prinzipien und Wahrheitserkenntnis bestimmt, ein Vermögen, das höchste Selbstaktivität des Menschen bezeichnet und zugleich dem Zugriff des Menschen völlig vollzogen bleibt. Das Herz erfaßt das Unverfügbare, indem es vom Unverfügbaren erfaßt sich liebend dem, was es erkennen möchte, zuwendet (vgl. *Xaver Pfister*, Pascals Weg zu Gott. Eine Untersuchung zum Verhältnis von Theologie und Erfahrung [Diss.]. Freiburg 1974, insbesondere S. 147–193). Die scheinbar paradoxe Sprache der Pensées entfaltet spekulativ – ins Menschliche und konkret Geschichtliche – hinein, was René Descartes in seinem System nur in höchst abstrakter Weise anvisiert, indem er die Idee Gottes als höchste Gewährleistung des menschlichen Vernunftgebrauches ins System einbezieht ...

Das Herz als Mitte und Spitze des Menschen bezeichnet so den Ort, an dem der Mensch – angerührt durch die Gnade des sich herabneigenden Gottes – die Realität Gottes und seine Wirklichkeit herbringt und hervorbringend allererst erfaßt. In solchem Hervorbringen aber, in dem durch die Gnade menschliche Freiheit gerettet und zu sich selbst gebracht wird, versteht der Mensch sich selbst, versteht er seine wissenschaftliche Welt in ihrer Relativität. Dies bedeutet, daß hier ebenso die umfassende Humanität des Menschen wie die unverkürzte, nicht etwa eindimensionale Weltlichkeit der Welt aufgedeckt und gewahrt sind.
Solches Geschehen ist keineswegs *selbstverständlich*. Es ist ein Geschehen freier Huld. Denn das Herz des Menschen ist in der mannigfachsten Weise durch seine eigene Phantasie und Willkür, durch die Gewohnheiten, durch die sich darin manifestierenden Begierden und Selbstsüchte verdunkelt, abgelenkt und in Ketten gehalten. Es gewinnt den Schlüssel zum wahren Selbstsein durch *Jesus Christus*, seine Passion und seine Auferstehung.

Was ist das eigentümlich *Neuzeitliche* dieser Reflexionen Pascals? Wenn Hegel Descartes Bedeutung als des Inaugurators der modernen Philosophie darin sieht, daß diese Philosophie „das Denken zum Prinzip macht" (*Georg Wilhelm Friedrich Hegel*, Sämtliche Werke, hrsg. von Hermann Glockner, Stuttgart 1959, 19, 331), so wird bei Pascal aufgewiesen, daß gerade dieses Denken mit all seiner Selbstmächtigkeit ein sich zutiefst der geschichtlichen Gnade Gottes, seiner Zuwendung zum Menschen verdankendes Denken ist, das nun im Vollzug dieses Dankens sich selbst voll gelichtet und nicht einfach seiner Selbstmächtigkeit ausgeliefert ist.

Weil dieses Geschehen aber Kommunikation von Freiheiten ist, der Freiheit Gottes und der Menschen, ist zugleich aufgezeigt, daß es im Bereich der Möglichkeit, des Beliebens des Menschen liegt, andere Ordnungen, andere Sinngefüge des Ganzen zu etablieren, Sinngefüge und Ordnungen, welche freilich das Kainsmal der eigenen Defizienz unübersehbar an der Stirn tragen ...
Es unterliegt keiner Frage, daß die starke Betonung der göttlichen *Verfügung* und *Setzung* in bezug auf die Sakramente als in die Hand der Kirche gegebene Heilsmittel und Instrumente im Verlauf der Neuzeit zu einer starken Spannung mit dem neuzeitlichen Wirklichkeitsverständnis führen mußte. Warum? Weil der menschlichen Verfügung, Rekonstruktion und Raison damit zwar als Pendant ein *übernatürliches Verfügungsgeschehen* entgegengesetzt wird, die inneren Aporien neuzeitlichen Wirklichkeitsverständnisses aber damit letztlich nicht überwunden sind. Orientiert man sich an den Reflexionen Pascals, um die Richtung zu erkennen, in der eine gläubige Sicht der Welt sich artikulieren muß, um ihre lösende und befreiende Potenz in bezug auf die neuzeitliche Vernunft entfalten zu können, so ist einsichtig, daß das Sakramentenverständnis der Gegenreformation einer entscheidenden *Vertiefung* bedarf.

Das Zweite Vatikanum: Sakrament und Kirche

Das *Zweite Vatikanum* hat hier wichtige Schritte getan, indem zuvor erarbeitete theologische Ansätze gebündelt und zum allgemeinen kirchlichen Konsens erhoben wurden. Welches sind die Merkmale dieses *neuen Sakramentenverständnisses?* Man findet die Grundlinien dieses Sakramentenverständnisses in prägnanter Form bereits im ersten vom Konzil verabschiedeten Dokument formuliert, in der Liturgiekonstitution „Sacrosanctum concilium", Art. 6–10. Was die anderen Konzilsdokumente darüber hinaus bringen, etwa „Lumen gentium", „Christus dominus" etc., sind lediglich Explikationen der hier vorgegebenen Einsichten.
Das Werk der Erlösung der Menschen und „der vollendeten Verherrlichung Gottes" ist durch Jesus Christus, vornehmlich durch das mysterium paschale, seinen Tod und seine Auferstehung vollzogen worden (Liturgiekonstitution Nr. 5). Dieses unendliche fruchtbare, lebenspendende Geheimnis ist der Ursprung gebende Ort der Kirche, welche ihrerseits „sacramentum mirabile" (ebd.) genannt wird. „Lumen gentium" entfaltet diesen Gedanken, indem dieses Dokument die Kirche „Sakrament für das Heil der Welt" nennt (Nr. 1). Taufe und Eucharistie, die Liturgie werden nun wesentlich als ein gemeinsamer Vollzug Jesu Christi und der Kirche charakterisiert.
Der *Inhalt des Geschehens* ist das Paschamysterium, die vollendete Verherrlichung Gottes und die Erlösung der Menschen, vollbracht von Jesus Christus selbst. So ist er auch in den Sakramenten der ursprünglich Handelnde. Sein ursprüngliches Wirken aber ist Ursprung gebendes

Wirken in bezug auf die Kirche, die Gläubigen. Seine Lebenshingabe ist fundierendes und so ermächtigendes Tun. Das bedeutet: Jesus Christus gesellt sich (consociat [Liturgiekonstitution, Nr. 7] der Kirche zu, die dieses opus Jesu Christi mitvollzieht und durch sein Wirken und in seinem Wirken selbständiges Subjekt des Kultes, der Verherrlichung Gottes und des Dienstes für die Menschen wird. In diesem konkreten Tun wird die Kirche real (LG 11). In solchem Realwerden und Aktuellwerden aber wird die Kirche zugleich geheiligt.
Dieses konkrete sakramentale Geschehen aber wird in bezug auf die übrigen Aktivitäten der Kirche als *Aufgipfelung* charakterisiert, als ständig sprudelnde Quelle, von der her alle übrigen Aufgaben der Kirche ständig ihre Orientierung und Inspiration, ihre Kräftigung und Entfaltung erfahren (SC 9 und 10). Dieses gemeinschaftliche Tun Jesu Christi und der Kirche weist in sich alle drei Dimensionen der Zeit auf: es ist im tiefsten Sinn des Wortes Erinnerung des einmal Geschehenen, so aber hier und jetzt sich ereignende Präsenz des Herrn und Heiligung der Menschen und damit Antizipation künftiger Vollendung, die ihr Unterpfand im einmal Geschehenen und hier und jetzt erfolgenden Vollzug hat (vgl. Liturgiekonstitution, Nr. 8).

Reflektiert man diese Aussagen, so stößt man auf Züge, die wir bei der kurzen Skizze der Pascalschen Gedanken aufgewiesen haben. Nach Pascal erfaßt das Herz das Unverfügbare, weil es vom Unverfügbaren selbst ergriffen wird. Dieses Ergriffenwerden aber geschieht dadurch, daß das Herz auf unverfügliche Weise dieses Unverfügliche will, bejaht und so in seine Wahrheit erkennend hineinwächst. Jenes Unverfügliche aber, in dem alle Wahrheit versammelt ist, ist für Pascal Jesus Christus, das in der Geschichte offenbar gewordene Wort Gottes. Allerdings spricht Pascal vom Herzen, d. h. vom höchsten Vermögen des einzelnen Menschen, in den Dokumenten des Zweiten Vatikanums hingegen wird von der Kirche gesprochen, der Gemeinschaft jener, die in die Wahrheit Gottes hineingerufen sind.
Das Herz erfaßt nach Pascal das einzelne immer im ganzen und nach seinen letzten Prinzipien. Jenes *Einzelne* schlechthin aber, in dem das Ganze von Welt und Geschichte, von Größe und Misere des Menschen aufgeschlossen ist, ist für Pascal das Mysterium Jesu Christi. Hier tritt jener einzelne auf, der zugleich den Schlüssel des Ganzen bildet. So geschieht Erkenntnis des Herzens im esprit de finesse. Gerade in dieser Weise, entsprechend den hier auftauchenden Strukturen, wird von Kirche in bezug auf den Vollzug der Sakramente gesprochen. Hier ist das Ganze präsent, das alle sonstigen Tätigkeiten der Kirche, die wesentliche Orientierung und die Wirkmächtigkeit vermittelt.

Eine weitere Bestimmung, die bei Pascal vorliegt, fällt allerdings im Zweiten Vatikanum aus. Pascal bestimmt das Erkennen des Herzens in Abhebung und Zuordnung zum Erkennen der Vernunft, der esprit de finesse wird in Korrelation zum esprit de géométrie gesetzt. Es fällt auf, daß das Zweite Vatikanum weder in der Liturgiekonstitution noch in der Kirchenkonstitution oder in einem der anderen Dokumente genauer bestimmt, wie die so verstandenen und vollzogenen Sakramente im *heutigen Erfahrungskontext,* im *weltlichen Zusammenhang* stehen. Hier macht sich eine *Lücke* der Entsprechung zum Pascalschen Ansatz bemerkbar. Diese Lücke ist um so schmerzlicher, als das, was Pascal mit dem esprit de géométrie beschreibt, zur vorherrschenden Daseinsverfassung unseres heutigen, öffentlichen und privaten Lebens geworden ist. In einer viel ausgeprägteren Weise als zur Zeit Pascals ist die rekonstruierte, organisierte, auf unsere Bedürfnisse zugerichtete und verfügbar gemachte Natur zum Lebensgehäuse des Menschen geworden. Diese Daseinswelt ist in ihrer Vorfindlichkeit eindimensional. Das Haus unseres Lebens ist nicht ein sich zur Transzendenz öffnender Kosmos, gestuft und in mannigfachen Brechungen ein Spiel von Verweisungen ins göttliche Geheimnis entfaltend. Was bewirken die Sakramente in diesem Gehäuse der Immanenz?

Sakrament als Daseinsorientierung

Versucht man, diese Frage in einem Fortdenken der vom Zweiten Vatikanum entwickelten Ansätze unter Zuhilfenahme der Pascalschen Reflexionen zu beantworten, dann ergibt sich: gerade in unserer Daseinsverfassung, in dieser den Menschen in eine sich ständig repetierende, systematisch sich fortbildende Immanenz einschließende Daseinsform setzt der Vollzug der Sakramente eine *neue Daseinsorientierung* frei, eine Daseinsorientierung so radikaler Art, daß die scheinbar festgefügte, wenngleich überall relative Alltagsordnung in ihrer planen Vordergründigkeit aufgebrochen und in eine Mehrdimensionalität hineingeöffnet wird, Tiefe erhält, Länge, Höhe und Breite erwirbt. Wie geschieht dies? Im Gegensatz zu der Art, wie in der gegenwärtigen Daseinsverfassung Vergangenheit zugestellt, Zukunft geplant und so über Gegenwart verfügt wird, erscheint hier im sakramentalen Vollzug eine Daseinsverfassung, die in sich geschichtlich strukturiert ist, aber so, daß hier die zurückliegende Geschichte als eine gewährte, geschenkte erscheint, die sich selbst in dem geschichtlichen Traditionsverlauf als Gunst weiter schenkt. Hoffnung kennzeichnet die Zukunftsperspektive, und so ist Gegenwart Unterpfand unverfüglichen Heiles.

Entscheidend aber ist, daß diese Konfiguration einer Daseinsverfassung real hervorgeht aus der *Eigenständigkeit einer mündigen Gemeinschaft,* die ihre Eigenständigkeit gerade als verdankte, als im Wirken Jesu Christi fundierte bezeugt. Damit wird hier inmitten einer aus menschlicher Autonomie hervorgebrachten Öffentlichkeitsstruktur eine *tiefere Öffentlichkeitsstruktur* real gesetzt, die die Relativität menschlicher Autonomie, die Vorläufigkeit menschlicher Verfügung aufdeckt. Diese wird um so plausibler und glaubwürdiger erscheinen, als das sakra-

mentale Geschehen zum orientierenden Mittelpunkt und zur Kraftquelle für alle Aktivitäten der Kirche, für die Tätigkeit der Gläubigen in den unterschiedlichen Bereichen des Lebens werden. Gerade so gewinnen die sakramentalen Vollzüge den Charakter einer Ortung und Einheitsvorgabe für jene Pluralität von Welterfahrungen relativer Art, die für die heutige Daseinsverfassung charakteristisch sind. Sie setzen jene vielfältigen Erfahrungen und Praktiken in ihre wesentlichen Bezüge frei, überführen sie ihrer Relativität, bringen sie ins Lot.

Zugespitzt könnte man im Hinblick auf die früheren Verhältnisse von Sakrament und sakramentaler Wirklichkeitsstruktur sagen, daß Kirche in ihren Sakramenten heute die Wirklichkeit in ihrer sakramentalen Struktur *allererst erschließt.* Sakramentale Struktur bedeutet aber nun nicht mehr Hierarchie von Abbildlichkeiten, die selbstverständlich vorausgesetzt werden; sakramentale Struktur der Wirklichkeit wird vielmehr durch die Feier der Sakramente, durch die konkreten Gemeinden hervorgebracht und aufgedeckt. So wie Wissenschaft und Forschung heute durch ihre Praxis Dimensionen der Realität und ihre grundlegenden Sachstrukturen freilegen und zur Präsenz erheben, so geschieht durch die Kirche, die glaubenden Gemeinden in der Feier der Sakramente, Aufdekkung, Freilegung, Hervorbringen der sakramentalen Struktur der Wirklichkeit als jenes Raumes, in dem die Humanität des Menschen und die wahre Weltlichkeit der Welt sich allererst entfalten können.

Die Sakramente – Mitvollzüge der göttlichen Bewegung in die Geschichte hinein – fungieren dabei als jene konkreten Regulative, die die Strukturen der Wirklichkeit zusammenfügen und formen (vgl. dazu *H. Rombach,* Strukturontologie – eine Phänomenologie der Freiheit, Freiburg 1971).

Peter Hünermann

Diskussion

Wer hat wofür Verantwortung?

Zum Streit um deontologische oder teleologische Ethik

Anläßlich der Verleihung der Thomas-Morus-Medaille am 8. Mai in Bad Godesberg hielt Robert Spaemann, Ordinarius für Philosophie in München, unter dem Titel „Wer hat wofür Verantwortung?" einen vielbeachteten Vortrag. In diesem setzte Spaemann sich mit der gegenwärtigen, auch in der katholischen Moraltheologie geführten Kontroverse über deontologische und teleologische Ethikbegründung auseinander. Wir veröffentlichen hier den ersten Teil des Vortrags. Der zweite folgt im nächsten Heft. (Die Hervorhebungen und Zwischentitel sind von der Redaktion.)

In politischen und sozialethischen Grundsatzdebatten der Gegenwart taucht immer wieder jene Unterscheidung auf, die Max Weber eingeführt und als eine letzte, nicht mehr argumentativ entscheidbare Alternative zwischen zwei moralischen Grundhaltungen bezeichnet hat, die Unterscheidung von Gesinnungsethik und Verantwortungsethik. Als *Verantwortungsethiker* bezeichnete Weber denjenigen, der bei seinem Handeln die Gesamtheit der Folgen seines Handelns bedenkt und der die Bewertung dieser Folgen zum Maßstab seiner Entscheidungen macht. *Gesinnungsethiker* nannte er denjenigen, der bestimmte Handlungen kontextunabhängig als moralisch oder unmoralisch qualifiziert, also ohne Rücksicht auf die Folgen bestimmter Handlungen oder Unterlassungen das tut, was er für das sittlich Gebotene hält. Die Grundentscheidung für eine dieser beiden Einstellungen könne man, so meinte er, nicht noch einmal rechtfertigen. Denn wenn man dem Verantwortungsethiker die schmutzigen Hände vorwirft, die er sich macht, so wird er antworten: diese nehme er eben in Kauf, um größere Übel zu vermeiden. Er finde das besser, als ohne Rücksicht auf die Folgen für andere nur darauf bedacht zu sein, die eigene weiße Weste nicht zu beschmutzen. Wenn man umgekehrt dem Gesinnungsethiker die verhängnisvollen Folgen seines moralischen Rigorismus vor Augen führt, so wird seine Antwort lauten: er habe eben gerade nicht diese Folgen, sondern nur seine Handlungsweise zu verantworten. Wenn alle Menschen dies täten, würden vermutlich auch die Folgen nur positiv sein. Daß nicht alle Menschen so handeln, habe wiederum nicht er zu verantworten.

Was Max Weber übersah

Max Weber ordnet diese beiden Haltungen zwei verschiedenen Menschentypen zu, die Verantwortungsethik dem *Politiker,* die Gesinnungsethik dem *Heiligen.* Der Gesinnungsethiker habe den Beruf verfehlt, so meinte er, wenn er die politische Verantwortung für ein Gemeinwesen übernehme und so andere für die Folgen seiner Haltung büßen lasse, als Heiliger aber würde er umgekehrt die Reinheit und Konsequenz seiner Lebensweise kompromittieren, wenn er begänne, strategisch zu handeln und die Gesamtfolgen seiner Handlungen bzw. Unterlassungen jeweils zu kalkulieren.

Weber übersah freilich, daß Heiligkeit kein spezifischer Beruf und keine spezifische Lebensweise ist und daß es

sehr wohl Heilige und zugleich erfolgreiche Politiker gegeben hat, wie z. B. Thomas Morus. Weber hätte auf diesen Einwand vermutlich geantwortet, daß Thomas Morus erst erfolgreich und dann heilig war, daß er zu einem Heiligen erst wurde, als er aufgehört hatte, Politiker zu sein und unter Gesichtspunkten politischer Verantwortung zu handeln. Das stimmt allerdings nicht. Die Haltung, die es Thomas Morus verbot, die Suprematsakte zu unterschreiben, hatte ihn sein ganzes Leben hindurch bestimmt. Neu war nicht seine Haltung, neu war die Situation. Wenn Thomas Morus nach reiflicher Überlegung davon Abstand nahm, Kartäuser zu werden und statt dessen Jurist, Familienvater und Staatsmann wurde, so bekehrte er sich nicht vom Gesinnungsethiker zum Verantwortungsethiker, um am Lebensende wieder zur Gesinnungsethik zurückzukehren, sondern er wählte lediglich einen anderen Beruf mit anderen Berufspflichten, bei gleichbleibenden Menschen- und Christenpflichten. Auch als Kartäuser hätte er Verantwortung gehabt – als Kartäuserabt sogar weitreichende –, und auch als Politiker hatte er eine Gesinnung. Ohne die besondere Situation von Auschwitz wäre auch Maximilian Kolbe nicht in den Heiligenkalender gekommen.

Die webersche Unterscheidung ist inzwischen zum Allgemeingut und zu einem Topos in politischen Auseinandersetzungen geworden. Der Vorwurf, „Gesinnungsethiker" zu sein, dient im allgemeinen als Waffe im politischen Kampf – z. B. gegen einen Pazifismus, der es sich damit genügen läßt, alle Kriegsvorbereitungen abzulehnen, und der nicht bereit ist, sich auf die Frage einzulassen, wieweit er eben dadurch möglicherweise dazu beiträgt, den Ausbruch eines Krieges wahrscheinlicher zu machen. Führende Repräsentanten der sogenannten Friedensbewegung legen demgegenüber heute großen Wert darauf, selbst als Verantwortungsethiker im weberschen Sinne zu gelten, deren Kalkül lediglich realistischer sei als der der Gegenseite. Umgekehrt liegt die Sache, wenn es um die Anerkennung als Wehrdienstverweigerer geht. Die Legitimität der Wehrdienstverweigerung wird merkwürdigerweise im allgemeinen am liebsten dem zugebilligt, der sich als reiner Gesinnungsethiker zu erkennen gibt, d. h., der ohne Rücksicht auf Kontext und Folgen prinzipiell jede Waffenanwendung ablehnt. Hier sind also am willkommensten die Mitglieder religiöser Sekten, die in Webers Klischee des unpolitischen Heiligen passen.

Ich möchte behaupten, daß die Unterscheidung von Gesinnungsethik und Verantwortungsethik zwar sozialpsychologisch ergiebig sein mag, um bestimmte Personentypen idealtypisch zu charakterisieren, daß sie aber ziemlich ungeeignet ist, uns über die Eigenart des Sittlichen, über Ethik zu belehren. Gerade in der Entgegensetzung von Verantwortung und Gesinnung verlieren nämlich beide die Eigenschaft des Sittlichen. Darüber hinaus sind die Idealtypen Gesinnungsethik und Verantwortungsethik *nicht einmal widerspruchsfrei beschreibbar.* Der Terrorist, dem vor Gericht der Status des Gesinnungstäters zugebilligt wird, versteht sich selbst gerade als Verantwortungsethiker, der den Rahmen der konventionellen Pflichten aus Verantwortung sprengt. Er fragt nicht, ob diese oder jene Handlung „an sich" sittlich gut ist oder nicht, sondern verfolgt im Interesse einer globalen Optimierungsstrategie einen Zweck, der für ihn jedes Mittel heiligt. Wenn seine Gesinnung falsch ist, dann deshalb, weil sein Begriff von Verantwortung falsch ist.

Was ist Gegenstand sittlicher Verantwortung?

Ähnlich wie mit der weberschen Formel, die ihre Öffentlichkeitswirksamkeit immer noch behauptet, steht es mit einer verwandten Alternative, die in moralphilosophischen und theologischen Diskussionen heute eher dominiert. Man spricht hier von der Alternative zwischen deontologischer und teleologischer Moralbegründung. „*Deontologisch*" nennt man eine Ethik, die bestimmten Handlungsweisen ohne Rücksicht auf die Folgen die Prädikate „gut" oder „schlecht" zuspricht, *teleologisch* eine Ethik, die als Kriterium der Sittlichkeit einzig die Absicht gelten läßt, die Maximierung außersittlicher Werte – materieller, ästhetischer und humaner Werte – zum Maßstab des Handelns und Unterlassens zu machen. Man nennt solche Moralen auch *utilitaristisch* oder *konsequentialistisch.* Als Vertreter einer deontologischen Ethik wird gerne *Kant* genannt, weil er Handlungen, die nicht einer verallgemeinerbaren Maxime entsprechen, ausnahmslos verurteilt.

Der klassische Vertreter des Utilitarismus ist *Jeremy Bentham* mit seiner berühmten Formel: das größtmögliche Glück der größtmöglichen Zahl müsse Ziel jeder sittlichen Handlung sein. Die Unklarheit des Wortes „Glück" hat dann schon bei John Stuart Mill zu einer Kritik dieser Formel geführt. Der heutige oft sogenannte „ideale Utilitarismus", als dessen Ursprung die „Principia ethica" von *Moore* angesehen werden könne, setzt an die Stelle der Lustmaximierung für möglichst viele das Ziel einer ganz allgemein gefaßten Wertsteigerung der Welt. Man könnte dies für einen philosophischen Fachdisput halten, der über den Raum philosophischer Seminare hinaus ohne Interesse ist. Aber philosophische Dispute spiegeln oft in begrifflich geschärfter Form *Probleme des Zeitbewußtseins* und wirken dann auf dieses zurück. Eine gewisse Verstärkerrolle philosophischer Theorien spielt bei diesem Zurückwirken vor allem die Kirche. So ist es gewiß nicht folgenlos, daß die konsequentialistische Ethik neuerdings von den katholischen Moraltheologen in Deutschland mehrheitlich rezipiert wurde. Die Richtung sieht die Güterabwägung als die ausnahmslos verbindliche Form sittlicher Reflexion an und läßt die traditionelle philosophische und christliche Auffassung fallen, bestimmte Handlungsweisen seien stets und unter allen Umständen verwerflich.

Zunächst möchte ich mit Bezug auf die Unterscheidung von deontologischer und teleologischer Moral etwas Ähnliches sagen wie mit Bezug auf die webersche Unter-

scheidung. Weder Deontologie noch Konsequentialismus treffen das Phänomen des Sittlichen. Eine rein deontologische Ethik kann es gar nicht geben. Sie ist eine bloße Karikatur. Ein Mensch, dessen Moral darin bestünde, ohne Rücksicht auf die Umstände immer bestimmte Handlungen auszuführen und andere zu unterlassen, wäre ein nichtlebensfähiger Idiot. *Güterabwägung* ist selbstverständlich die normale Art, sich sittlich, und das heißt, immer auch vernünftig zu verhalten. Von den Handlungsfolgen absehen kann man überhaupt nicht, wenn man handelt. Handeln heißt ja: bestimmte Wirkungen hervorbringen. Man kann Handlungen nicht einmal als Handlungen beschreiben, ohne ihren teleologischen Charakter in die Beschreibung aufzunehmen. Andernfalls beschreiben wir nur Körperbewegungen, was unter Umständen einen sehr komischen Effekt machen kann.

Im Streit um Deontologie und Konsequentialismus geht es also gar nicht darum, *ob* wir für bestimmte Wirkungen unserer Handlungen die Verantwortung zu tragen haben oder nicht, sondern es geht darum, für *welche* Wirkungen, ob nur für diejenigen, die eine Handlung definieren oder auch für die beabsichtigten ferneren Folgen oder auch für die Nebenfolgen, die in Kauf genommen werden, und wenn ja, für welche und in welchem Umfang? Bei der Beschränkung der Verantwortung auf die unmittelbaren Wirkungen unserer Handlungen hängt schließlich alles davon ab, wie wir die Handlung beschreiben. *Hegel* hat schon darauf hingewiesen, daß man natürlich eine Brandstiftung so beschreiben kann, daß sie keine Brandstiftung mehr ist. Der Brandstifter hat lediglich ein winziges Häufchen Heu angezündet. Wer freilich im Ernst seine Handlungen so definiert, den werden wir vielleicht von der Verantwortung für den Brand der Scheune entlasten. Dafür werden wir ihn als unzurechnungsfähig erklären. Die Unterscheidung: Deontologie und Konsequentialismus führt uns hier nicht weiter. Die Frage lautet: Wer hat wofür Verantwortung? Was eigentlich ist Gegenstand unserer sittlichen Verantwortung, wenn wir handeln oder eine bestimmte Handlung unterlassen?

Werden technische Bewertungsmodelle auf die Ethik übertragen?

Der Konsequentialist antwortet: prinzipiell alles, zumindest alles was wir hätten voraussehen können. Jeder hat die Pflicht, mit jeder Handlung und Unterlassung den Gesamtzustand der Wirklichkeit zu optimieren. Gut ist eine Handlungsweise, wenn ihre Folgen bei einem Vergleich mit den voraussichtlichen Folgen aller möglichen alternativen Handlungen besser oder zumindest gleich gut wären. Schlecht ist eine Handlungsweise, wenn es Alternativen mit besseren Folgen gäbe. Die Wertmaßstäbe, die bei der Bestimmung von gut und schlecht mit Bezug auf die Folgen zugrunde gelegt werden, müssen außersittliche Wertmaßstäbe sein, da ja sonst die Definition des Sittlichen zirkulär wäre. (Man darf also z. B. nicht das gute oder schlechte Gewissen des Handelnden unter die Handlungsfolgen rechnen.) Man sieht leicht, woher das Modell zu dieser Konzeption stammt. Es stammt aus Bereichen, in denen *Strategien der Nutzenmaximierung* die adäquate Handlungsform darstellen. Der Konsequentialismus ist die *Übertragung eines technischen Bewertungsmodells auf die Ethik.* Sittliches Handeln ist in diesem Verständnis strategisches Handeln in Richtung auf eine universale Nutzenfunktion, es ist eine universale Optimierungsstrategie.

Nun kann zwar in vielen Situationen strategisches Handeln – rationelle Wahl von Mitteln zu einem gegebenen Zweck – die einzig vernünftige situationsadäquate und daher auch sittlich gebotene Handlungsweise sein. Vor allem in wirtschaftlichen und sozialpolitischen Kontexten besitzt das konsequentialistische Entscheidungsmodell die größte Plausibilität. Man muß allerdings sehen, daß heute sogar die Betriebswirtschaftslehre das Postulat einer unbeschränkt rationalen Lösung des Optimierungsproblems aufgegeben hat. Denn zum Zwecke einer solchen Optimierung bedürfte es eines Lösungsalgorithmus in einem geschlossenen Entscheidungsmodell. Das aber würde voraussetzen: 1. eine endliche Anzahl einander ausschließender Alternativen, 2. Bekanntheit der Alternativen und 3. eine klar definierte Zielfunktion sowie Regeln mit deren Hilfe eine eindeutige Rangordnung der Alternativen gebildet werden kann. Genau diese Situation ist in komplexen Entscheidungssituationen kaum je gegeben, weshalb bereits betriebswirtschaftliche Entscheidungssituationen im allgemeinen als schlecht strukturiert gelten. Wieviel mehr gilt das nun für ein ethisches Optimierungsprogramm, das sich nicht nur auf unser wirtschaftliches sondern auf unser gesamtes Handeln beziehen soll und das als Anwendungsfeld nicht einen Betrieb sondern die unbeschränkte Wirklichkeit hat! Es ist vollkommen phantastisch, alle möglichen Gesamtverläufe des Weltgeschehens einem Wertvergleich zu unterwerfen, dabei zu einer eindeutigen Rangordnung zu gelangen und das eigene Verhalten an seiner Nutzenfunktion für einen optimalen Verlauf der Dinge auszurichten. Hätten wir in diesem Sinne eine positive Universalverantwortung, so könnten wir nur resignierend mit Hamlet sagen: „Weh, daß zur Welt ich kam, sie einzurichten."

Wird die Unterscheidung zwischen instrumentellen und sittlichen Imperativen nivelliert?

Es wird heute vielfach von den Medien, von politischen und religiösen Predigern eine Verantwortung dieser Art suggeriert. Angesichts der Unmöglichkeit, sie wahrzunehmen, kann das nur zur *Resignation* und zur Abstumpfung des Gewissens gegenüber den wirklichen Verantwortlichkeiten führen. Die Alternative zu solcher Resignation ist der *ideologische Fanatismus,* der glaubt, einen Schlüssel für das Verständnis aller Übel der Welt in der Hand zu haben. Es genügt dann, sich auf der richtigen

Seite politisch zu engagieren, um das gute Gewissen wiederzugewinnen. Man tut ja alles, was man kann, um die Welt in Ordnung zu bringen, weil man alle Übel an ihrer gemeinsamen Wurzel faßt. Die große Suggestion radikaler politischer Bewegungen für eine große Zahl junger Menschen folgt aus dieser konsequentialistischen Denkweise. Bei den meisten endet sie allerdings dann wiederum in Resignation.

In Wirklichkeit besteht aber zu einer ethischen Resignation niemals Anlaß. Sittliches Handeln ist heute so gut möglich wie eh und je. Es besteht nämlich gar nicht primär in einer solchen Optimierungsstrategie, und es ist auch falsch, das Gute in jeder Situation mit dem Bestmöglichen gleichzusetzen. Die Forderung, immer das Beste zu tun, läuft auf jenen unerträglichen Rigorismus hinaus, für den das Wort gemacht ist: „Das Bessere ist der Feind des Guten." Das konsequentialistische Ethikverständnis, das sich selbst als verantwortungsethisch versteht, zerstört den Begriff der sittlichen Verantwortung durch Überdehnung. Die konkrete Verantwortung handelnder Menschen wird zu einer bloß *instrumentellen Funktion* im Rahmen einer stets fiktiv bleibenden Gesamtverantwortung. Die konsequentialistische Ethik gibt zwar zu, daß der einzelne in der Regel nur eine begrenzte Verantwortung hat. Aber er versteht diese Begrenzung nur funktional. Sie gleicht der des Unterbefehlhabers im Krieg. Letzten Endes dient sie einem Gesamtzweck und gilt auch nur, soweit und solange sie diese Funktion erfüllt. Die Unterscheidung zwischen instrumentellen und sittlichen Imperativen wird auf diese Weise nivelliert. Das sittliche Gewissen des einzelnen wird dem Urteil von Wohlfahrtsstrategen untergeordnet, die den einzelnen erst darüber belehren, welche Handlungsweisen er im Interesse des Gesamtwohls zu wählen hat.

Die Bereitschaft zu solcher Abdankung wurde erschütternd deutlich bei jenem Experiment, das vor Jahren in Nachahmung eines amerikanischen Experiments der Bayerische Rundfunk veranstaltete. Beliebige, von der Straße geholte Versuchspersonen zeigten sich damals, wenn auch nach einigem Widerstreben, bereit, einer anderen Versuchsperson Stromstöße bis an die Tödlichkeitsgrenze zu erteilen. Man hatte ihnen erklärt, daß dies von großer Bedeutung für die Entwicklung eines globalen lerntheoretischen Programms sei. Man kann sich sogar ausmalen, daß eine solche Verbesserung im Endeffekt schließlich zur Rettung von Menschenleben, zur Verringerung von Leiden usw. beitragen würde. „Teleologische", konsequentialistische Rechtsfertigungsgründe für dieses Experiment lassen sich beliebig beibringen. Was die Leute übersahen, war: es gehörte gar nicht zu ihren Pflichten, sich für die Verbesserung der Lernerfolge auf der Welt einzusetzen! Verantwortung hatten sie in diesem Falle dagegen für *eine bestimmte Person,* nämlich jene, die ihrem experimentellen Zugriff ausgeliefert war. Diese war ihr „Nächster" im Sinne des Gebotes der Bibel.
Oder, um ein anderes ebenfalls nicht fiktives Beispiel zu wählen: ein Arzt bildet im Rahmen der Erprobung eines Medikaments zwei Versuchsgruppen, von denen die eine das Präparat erhält, die andere nicht. Nehmen wir an, nach kurzer Zeit gewinnt der Arzt die Überzeugung, daß das Präparat zur Bekämpfung einer bestimmten Krankheit hochwirksam ist. Im Interesse der erfolgreichen Beendigung der Testreihe müßte er es nun dennoch weiteren Patienten vorenthalten, bis die vorgeschriebene Zahl der Versuchspersonen erreicht ist. Aber darf er das? Verpflichtet ihn nicht sein ärztliches Ethos und das Vertrauen des Patienten, jedem einzelnen Patienten die Behandlung zuteil werden zu lassen, die nach seiner Überzeugung am ehesten zum Heilerfolg führt? Er hat gar nicht das Recht, diese Verantwortung zugunsten einer fiktiven Verantwortung für die Heilung einer unbekannten Anzahl potentieller zukünftiger Kranker oder auch zugunsten der Forderung eines wissenschaftswütigen Gesundheitsministeriums zurückzustellen. Man kann sich leicht ausmalen, welchen Schaden das Vertrauen der Patienten zum Arzt erleiden würde, wenn der Patient vermuten müßte, daß sein Arzt ihm die optimale Behandlung vorenthielte, weil er ein Konsequentialist ist, der Ethik als umfassende Optimierungsstrategie versteht.

Ist der Regelutilitarismus eine Scheinlösung?

Nun wird der Vertreter des Konsequentialismus hier einwenden: Jetzt argumentierst du selbst konsequentialistisch, von den Folgen her. Das stimmt sogar. Ich mache darauf aufmerksam, daß das konsequentialistische Ethos *einen Widerspruch* enthält. Es verhindert u. U. gerade die wohltätigen Folgen, die es intendiert. Diese Einsicht hat gelegentlich zu einer Modifikation des Konsequentialismus geführt. Man sagt nun: eben weil eine solche individuelle Optimierungsorientierung letzten Endes mehr Schaden als Nutzen bringt, sollte der einzelne nicht versuchen, sich unmittelbar bei jeder Handlung an einer persönlichen Vorstellung von irgendeinem Gesamtnutzen zu orientieren. Er sollte vielmehr einer vernünftigen Regel folgen, deren allgemeine Befolgung schließlich den größten Nutzen verspricht. So tadelt der Kurfürst den Prinz von Homburg, weil dieser zwar eine Schlacht gewonnen hat, aber durch einen Ungehorsam, der, zu allgemeiner Regel erhoben, mehr Niederlagen als Siege einbringen würde.
Man spricht in diesem Zusammenhang auch von „Regelutilitarismus" im Unterschied zum „Handlungsutilitarismus". Aber der sogenannte *Regelutilitarismus* verschleiert nur das Problem. Entweder er meint, man sollte immer die regelverstärkenden oder -schwächenden Wirkungen der eigenen Handlung mitbedenken. So verstanden ist der Regelutilitarismus nur eine verfeinerte Form des Handlungsutilitarismus. Er würde eine Abweichung von der Regel immer dann erlauben, wenn die Abweichung verborgen bliebe und deshalb keine Folgen für die Weitergeltung der Regel hätte. Oder aber die Meinung ist, man müsse einer Regel, die *im allgemeinen* nützlich ist, *immer*

folgen, also auch dann, wenn das im Einzelfall eher schädlich, für die Geltung der Regel selbst aber folgenlos wäre. Dann haben wir es gar nicht mehr mit Utilitarismus sondern mit einem besonderen rigorosen Fall von Deontologie zu tun.

Aber gerade in diesem Falle kann man sich die Unfähigkeit des Konsequentialismus verdeutlichen, das sittliche Phänomen angemessen zu interpretieren. Der Regelutilitarismus kann nämlich den prinzipiellen Unterschied nicht sehen zwischen der Regel, bei Rot die Straße nicht zu überqueren, und z. B. der Regel, ein Versprechen zu halten, das man einem Verstorbenen gegeben hat. Die erste Regel dient dem Schutz von Leben und Gesundheit und ist genauso lange sinnvoll, wie sie diese Funktion erfüllt. Natürlich werde ich bei Nacht, wenn kein Auto in Sicht ist und kein Kind zuschaut, bei Rot über die Straße gehen. Aber werde ich ebenso ungerührt mein Versprechen brechen, wenn der einzige Zeuge, der Verstorbene, verschwunden ist und niemandes Wohlbefinden durch den Bruch beeinträchtigt würde, mein eigenes Wohlbefinden aber sehr wohl durch die Einlösung? Wird hier nicht der Gesamtwert der Welt durch den Bruch des Versprechens vermehrt, nämlich um mein eigenes Wohlbefinden? Aber rührt sich hier nicht das Gewissen? Und warum? Weil das Sittliche sich eben nicht reduzieren läßt auf die innere Bereitschaft, die Maximierung außersittlicher Güter oder Werte zu befördern. Eine solche Verantwortungsethik enthüllt sich als das, was sie nicht sein will, als pure Gesinnungsethik. Sie entleert nämlich die Wirklichkeit aller sittlichen Qualitäten und verlegt das Sittliche ausschließlich in die Absicht eines Individuums, seine Verantwortung im Rahmen eines Optimierungsprogramms wahrzunehmen.

Das normale sittliche Bewußtsein versteht sich ganz anders. Die Pflicht, ein Versprechen zu halten, ergibt sich gar nicht als Funktion eines Gesamtnutzens, also etwa der Erhaltung jener Annehmlichkeit, die sich aus dem allgemeinen Vertrauen unter Menschen ergibt. Es handelt sich gar nicht um die Pflicht primär gegen eine unbekannte Zahl unbekannter Personen, die irgendwo von einer Vertrauensverletzung mitbetroffen wären, sondern um eine Verantwortung, die sich aus diesem konkreten sittlichen Verhältnis ergibt, in das ich mich begeben habe, als ich ein Versprechen gab. Dieses Verhältnis zieht seinem Wesen nach ein Engagement nach sich: das Einlösen des Versprechens. Verantwortung ergibt sich stets aus Situationen, in denen wir uns befinden, aus *„sittlichen Verhältnissen"*. Sittliche Verhältnisse sind: Freundschaft, Ehe, das Verhältnis zwischen Eltern und Kindern, zwischen Arzt und Patient, zwischen Lehrern und Schülern, zwischen Berufskollegen usw., usw. Erst in solchen Verhältnissen entfaltet sich die sittliche Natur des Menschen. Sittliche Handlungen sind nicht Mittel zur Maximierung außersittlicher Güter, das Zweck-Mittel-Schema ist hier ganz unpassend. Aristoteles hat dieses Schema zwar verbal benutzt, wenn er sagte, Ziel allen Handelns sei die *Eudaimonia*, die Glückseligkeit. Aber dann definierte er Eudaimonia ausdrücklich im Gegensatz zum Begriff des Lustgewinns nicht als außersittliches Ziel sittlicher Handlungen, sondern als *Inbegriff sittlicher, d. h. vernünftiger Praxis.* Eudaimonia ist selbst bereits ein ethisch imprägnierter Begriff. Es ist der Name für den sinnvollen Zustand des Menschseins, nicht für ein „Ziel", das unabhängig von den Mitteln zu seiner Erreichung überhaupt definierbar wäre, so daß sich dann die Wahl der Mittel aus dieser Zielfunktion ableiten ließe. Darum ist Sittlichkeit nicht identisch mit Zweckrationalität. Sittliche Verhältnisse und Handlungen, die diesen Verhältnissen adäquat sind, sind nicht Mittel zum Zweck, sondern integrierende Bestandteile der Gesamtheit eines „richtigen Lebens". Sittliche Verantwortung aber ist die adäquate, sachgerechte, nicht durch Egoismus, Leidenschaft oder Fanatismus verzerrte Realisierung sittlicher Verhältnisse.

Wie Verantwortungen abzuwägen sind

Hier liegt nun folgender Einwand nahe. Es ist doch offensichtlich, daß es Fälle gibt, in denen man vom Halten eines Versprechens entbunden ist, weil sich eine vordringlichere Pflicht aufdrängt. Ist das nicht ein Beweis für die Richtigkeit des Konsequentialismus? Ein höheres Gut steht auf dem Spiel und verdrängt das niedrigere. Eine Güterabwägung scheint stattzufinden. Aber diese Interpretation trifft den Sachverhalt nicht. Es ist ja keineswegs so, daß ich vom Halten eines Versprechens immer dann dispensiert wäre, wenn mir einfällt, daß ich zur Verbesserung der Welt doch etwas viel Wirksameres beitragen könnte. Wenn es so wäre, dann stünde jedes Versprechen unter dem Vorbehalt: „Es sei denn, mir fällt inzwischen etwas Nützlicheres ein." Versprechen stehen wirklich meistens unter einem Vorbehalt, aber dieser stillschweigende Vorbehalt lautet: „Es sei denn, ich gerate in eine Situation, in der sich eine vordringliche Verantwortung ergibt." Zum Beispiel die Situation, der Nächste eines Menschen zu sein, dessen Leben in Gefahr steht.

Hier muß ich in der Tat zwei Verantwortungen gegeneinander abwägen, und in diesem Falle liegt das Resultat der Abwägung sogar auf der Hand. Aber die Pflicht zu dieser Abwägung ergibt sich aus einer ganz bestimmten Situation, einem bestimmten sittlichen Verhältnis, in das ich geraten bin. Es resultiert nicht aus so etwas wie einer allgemeinen Optimierungspflicht. Im übrigen gibt es Versprechen, die solche Situationen legitimer Verdrängung ausschließen, weil sie die Identität der Person selbst und damit auch ihre möglichen Verantwortlichkeiten überhaupt erst definieren. Das gilt vor allem für das Eheversprechen. Ein Mann hat nicht die Verantwortung für das Leben einer fremden Frau, die er vor dem Suizid nur dadurch retten könnte, daß er mit ihr schliefe. *Die Pflicht zur Güterabwägung ergibt sich aus konkreten Verantwortlichkeiten, sie begründet diese nicht.*

Nun befinden wir uns in einer Vielzahl sittlicher Verhältnisse, aus denen Verantwortungen resultieren und die

miteinander in Konflikt treten können. Ich kann hier nicht versuchen, die Theorie einer Rangordnung solcher Verantwortlichkeit zu entwickeln. Es kam mir nur darauf an zu zeigen, daß man eine solche Rangordnung – die übrigens tragische Konflikte nicht ausschließen muß – nicht ersetzen kann durch eine Art unmittelbarer Universalverantwortung eines jeden für alles und daß die Wahrnehmung sittlicher Verantwortung nicht dasselbe ist wie die Teilnahme an einer Strategie der Optimierung des Universums.

Reportage

Ein historisches Ereignis

Der Papstbesuch in Großbritannien

Die 12. Auslandsreise Papst Johannes Pauls II., der erste Besuch eines Papstes in Großbritannien (28. Mai bis 2. Juni 1982) war in den Monaten vor der Reise von vielen Problemen und Unsicherheiten belastet gewesen. Selbst manche britische Katholiken hatten es im Interesse „ihres" Papstes und guter ökumenischer Beziehungen beinahe lieber gesehen, wenn die wegen des Falklandkonflikts drohende päpstliche Absage auch wirklich eingetroffen wäre. Daß der Papst dann trotz der im Vatikan vorherrschenden Meinung, strikte Neutralität zwischen Großbritannien und Argentinien mache einen Verzicht auf die Reise notwendig, dennoch kam und es als seine besondere Pflicht ansah, unter den gegebenen schwierigen Umständen den Besuch ganz auf die pastoralen und ökumenischen Aspekte zu konzentrieren und mit einer Mission für den Frieden zu verbinden, trug zweifellos zu dem ganz außerordentlichen Erfolg des Besuches bei. Die britischen Katholiken (5 Millionen – davon 840 000 in Schottland, 200 000 in Wales) und das nichtkatholische Britannien nicht weniger waren sechs Tage lang vom wahren Papstfieber befallen. Zu den allerletzten Vorbereitungsberatungen waren die Spitzen der Bischofskonferenzen aus Argentinien und Großbritannien nach Rom berufen worden. Ausschlaggebend für die Entscheidung des Papstes war die von dem britischen Primas Kardinal *Basil Hume* vertretene Ansicht, eine Absage des Besuches würde auf der Insel als politischer Affront aufgefaßt werden und mußte die englischen Katholiken, zumal nach zweijähriger Vorbereitung, schwer enttäuschen. Die britische Regierung hatte sich bereit erklärt, auf alle offiziellen Auftritte, wie sie sonst bei Papstbesuchen üblich sind, zu verzichten. Der Entschluß des Papstes, acht Tage nach der Englandreise auch Argentinien zu besuchen (11.–13. 6), konnte überdies die argentinischen Bedenken beseitigen.

Der Besuch verlief fast ohne Zwischenfälle. Die angekündigten Demonstrationen in London, Liverpool und Glasgow, organisiert von protestantischen Fundamentalisten, Sympathisanten der „Free Presbyterian Church" des Belfaster Pastors *Ian Paisley,* gingen in der den Papst begleitenden Volksbegeisterung unter. Die Massen erfüllten zwar nicht die wahrscheinlich zu hoch gestellten statistischen Erwartungen. Aber 95 000 im Londoner Wembley Stadion, 350 000 in Coventry, 200 000 in Manchester, 230 000 in York, 45 000 schottische Jugendliche in Edinburgh, 350 000 in Glasgow und 50 000 in Cardiff waren immerhin ein beachtlicher Teil der britischen Katholiken, zumal alle Anlässe von den drei Fernsehprogrammen und den verschiedenen Rundfunksendern übertragen wurden.

Vom Politischen befreiter Pastoralbesuch

Die Selbstverleugnung des politischen England kam einer *Verminderung triumphalistischer Aspekte* zugute. Der verbleibende päpstliche Persönlichkeitskult hatte dennoch wenig genug mit authentischem Christentum zu tun. Auf katholischer Seite wurde kritisch vermerkt, daß die 43 Bischöfe von England und Wales am Pfingstsonntag ihren Kirchen fernbleiben mußten, um den Papst in keiner anderen Funktion Beifall klatschend zu umgeben. „Der Nachfolger des heiligen Petrus", kommentierte der als ehemaliger Konzilstheologe hochangesehene Weihbischof von Westminster, *Christopher Butler,* „ist jedoch kein einsamer Autokrat, sondern der Führer des weltweiten Kollegiums seiner Mitbischöfe. Die Mitte der Kirche ist, wie das Zweite Vatikanische Konzil lehrt, nicht ausschließlich im päpstlichen Stuhl zu suchen. 16 Jahre nach dem Ende des Zweiten Vatikanums ist die Kirche noch weit davon entfernt, die Lehre von der obersten Autorität der bischöflichen Kollegialität mit dem Papst als ihrem Haupt in ihre Strukturen und den Geist ihrer Handlungen zu übersetzen."

Am ersten Tag seines Besuches schien der Papst selbst noch etwas unsicher, wie er mit den Briten fertig werden würde, aber die ihn umbrausende Begeisterung wirkte mitreißend auf ihn. Sein Charisma teilte sich den britischen Massen unwiderstehlich mit. Es beeindruckte sie, daß der Papst nicht nur kein Italiener jener verschlagenen, öligen Art war, wie er in England zu dem alten protestantischen Papstimage gehört, sondern robust, char-

mant, ein Mann ohne Komplexe, was vor allem Frauen zu spüren schienen. Daß er Schauspieler, Dichter, Bergarbeiter, Skiläufer war, machte ihn den Briten, denen aktive Menschen sympathischer sind als stubenhockende Intellektuelle, zusätzlich sympathisch. Und die kirchenfremden Massen erlebten vielleicht zum ersten Mal, wie sehr ihre katholischen Mitbürger in Wirklichkeit von ihren von Vorurteilen geprägten Meinungen abwichen.
Das Englisch des Papstes war offenbar sorgfältig einstudiert. Fehlende Geläufigkeit vermochte er immer wieder durch seine von Herzen kommenden Gesten wettzumachen. Die vorgesehenen Aussprachen mit den Repräsentanten anderer Konfessionen wie auch mit katholischen Laien waren allerdings *zeitlich* viel zu kurz bemessen. Das war ein Nachteil.

Wenn Vertreter der britischen Politik Johannes Paul gegenüber nicht offiziell in Erscheinung traten, so sind einzelne von ihnen, Katholiken oder anderen Konfessionen angehörend, ihm doch auf Empfängen begegnet. Der den Papst begleitende Kardinalstaatssekretär *Agostino Casaroli* stattete der Premierministerin in Downing Street 10 einen Höflichkeitsbesuch ab. Mit den ganz außergewöhnlichen und glatt ablaufenden Sicherheitsvorkehrungen hatte der britische Staat einen beträchtlichen Anteil zum Gelingen des Besuches geleistet. Der Besuch des Papstes bei Königin *Elisabeth II.* im Buckingham Palast wurde offiziell als Begegnung zwischen zwei Staatsoberhäuptern beschrieben. Vor über 400 Jahren hatte sein Vorgänger unter dem Druck Spaniens Elisabeth I. zur Ketzerin erklärt, ihr den Thronanspruch aberkannt und ihre Untertanen der Treue entbunden. Die historische Begegnung des heutigen Nachfolgers Pius' V. und der heutigen Nachfolgerin Elisabeths I. konnte den Umstand, daß Rom die Bulle „Regnans in excelsis" (1570) offiziell nie zurückgezogen hat, völlig bedeutungslos erscheinen lassen. Sie verlief als eine sehr menschliche Aussprache zwischen einem sorgenden Priester und einer sich sorgenden Mutter. Der Papst gab der Königin Segenswünsche mit für ihren zweiten Sohn, Prinz *Andrew,* der im Südatlantik als Hubschrauberpilot dient. Daß er in der Königin vor allem die Mutter sah, daß er in einem mit der Spendung der Krankenölung verbundenen Gottesdienst in der Londoner Southwark-Kathedrale seine Sorge für die an den Rand der Gesellschaft gestellten Kranken und Behinderten bekundete, daß er immer wieder die Notwendigkeit der Achtung für menschliche Würde betonte, seine Arme wie in symbolischer Weltumarmung ausstreckte, prägte sich Millionen ein.

„Ich habe immer eure Freiheitsliebe, eure großzügige Gastfreundschaft für andere Völker in Not bewundert. Als Sohn Polens habe ich stärkste persönliche Gründe für diese Bewunderung, die mit Dank verbunden ist", sagte er in der Londoner Westminster-Kathedrale zu den führenden Vertretern des katholischen England. Und zu 20 000 seiner Landsleute – 100 000 haben seit dem Zweiten Weltkrieg in England Aufnahme gefunden – sagte er, sie seien „ein Stück englisches Polen, nicht nur Emigranten" und zitierte stolz das Wort des verstorbenen Kardinal Heenan: „Die Flieger der polnischen Luftwaffe haben England im Zweiten Weltkrieg gerettet." Der Krieg gegen Hitler war für ihn eindeutig ein Krieg für die polnische und britische Freiheit, einer jener Momente in der Geschichte, in denen „der Krieg als das geringere Übel" annehmbar ist, was der derzeitige britische Konflikt mit Argentinien in seiner Sicht nicht ist. Im kriegszerstörten, aber wiederaufgebauten Coventry, wo die Ruinen der alten Kathedrale und die neuen nebeneinander als Symbol der christlichen Versöhnung und des Friedens stehen, äußerte er die schärfste seiner Verurteilungen für diesen Konflikt: „Das Ausmaß und der Schrecken eines mit oder ohne Kernwaffen geführten modernen Krieges macht diesen als ein Mittel für die Regelung von Differenzen zwischen Nationen total unannehmbar. Krieg sollte der tragischen Vergangenheit, der Geschichte, angehören und sollte keinen Platz auf der zukünftigen Tagesordnung der Menschheit haben."

Darin konnten manche Briten eine verborgene Kritik an der militärischen Reaktion auf die Besetzung der Falklandinseln durch Argentinien sehen, wie auch eine eindeutige Absage an die Theorie vom „gerechten Krieg". Kardinal Hume hatte dies Wochen vorher noch zur Rechtfertigung der Entsendung des britischen Kampfverbandes in den Südatlantik vorgebracht (vgl. HK, Juni 1982, 267). Für andere aber war die *päpstliche Verurteilung des Krieges* eine an die argentinische Adresse gerichtete Mahnung, daß gerade wegen der heutigen Schreckensauswirkungen es noch böser sei als je zuvor, einen Krieg auszulösen, und daß kein Staat, der meint, eine Beschwerde gegen einen anderen zu haben, je legitimiert sein könne, Gewalt anzuwenden, um sich durchzusetzen.

Der Höhepunkt Canterbury

Die Höhepunkte seiner „Pilgerreise", wie der Papst sie nannte, waren zweifellos die *ökumenischen Begegnungen in England und Schottland.* Man hatte befürchtet, zumal nach der barschen Stellungnahme der Glaubenskongregation zu dem Abschlußbericht der internationalen anglikanisch-katholischen Kommission (ARCIC) (vgl. HK, Juni 1982, 288–293), dem Papst würde es schwerfallen, in Canterbury mehr als Floskeln ökumenischer Freundlichkeit zu finden. Wer den wesentlichen Passus seiner Predigt in der Kathedrale von Canterbury liest, könnte diesen Eindruck vielleicht noch haben:

„Liebe Brüder und Schwestern der Anglikanischen Kommunität, ‚die ich liebe und nach denen ich mich sehne' (Phil 4, 1). Wie froh bin ich, daß es mir möglich ist, heute direkt in dieser großartigen Kathedrale zu Euch zu sprechen. Das Gebäude selbst ist nicht nur ein ausdrucksvoller Zeuge unseres jahrhundertealten gemeinsamen Erbes, sondern auch Zeuge der traurigen Jahre der Trennung. An dieser Stätte erlitt Thomas Becket das Martyrium. Wir können uns hier ebenfalls an Augustinus, Dunstan und Anselm und alle jene Mönche, die solch eifrigen Dienst in dieser Kirche geleistet haben, erinnern. Die großen Ereignisse der Heilsgeschichte sind in den alten Fenstern über uns wieder er-

zählt. Und wir haben die alten Manuskripte der Evangelien, die vor 1300 Jahren von Rom hierhergesandt wurden, mit Ehrfurcht betrachtet. Ermuntert durch das Beispiel so vieler, die ihren Glauben an Jesus Christus durch die Jahrhunderte bekannt haben – oft um den Preis des eigenen Lebens –, ein Opfer, das auch heute von nicht wenigen gefordert wird, wie die neue Kapelle, die wir besuchen werden, uns bestätigt. Ich wende mich an Euch, meine Mitchristen, in diesem heiligen Ort, besonders an die Mitglieder der Church of England und die Mitglieder der anglikanischen Gemeinschaft in der ganzen Welt, die Verpflichtung anzunehmen, zu welcher Erzbischof Runcie und ich uns heute erneut vor Euch verbürgen. Diese Verpflichtung ist, um Wiedervereinigung und kirchliche Einheit zu beten und nach dem Geist und Herzen unseres Heilandes Jesus Christus zu arbeiten."

Wer jedoch diese Worte im Rahmen der ganz einmaligen *Begegnung zwischen dem Papst und dem Erzbischof von Canterbury* erlebte, hatte einen ganz anderen Eindruck. Der Papst im weißen Gewand, mit der roten „cappa" um die Schultern, und der ihn überragende Erzbischof mit Mitra und Bischofsstab – was der Tatsache keinen Abbruch tat, daß der geehrte Gast ihn nicht einmal als gültig geweihten Priester anerkennt, geschweigedenn als Bischof – knieten nebeneinander im gemeinsamen Gebet. Der Erzbischof begrüßte den Papst: „Willkommen, geliebter Bruder in Christus. Im Namen des Herrn grüßen wir Dich" und die 2000 Anwesenden wiederholten die Worte. Der Gottesdienst war bewußt ökumenisch gehalten, umfaßte die vom Papst und Erzbischof sowie von Vertretern der übrigen christlichen Kirchen und Gemeinschaften intonierte Bekräftigung des Taufgelübdes, das alle Christen vereint, sowie des apostolischen Glaubensbekenntnisses. Es war von großer symbolischer Bedeutung, daß weder der Papst noch der Erzbischof auf dem Thronstuhl des Heiligen Augustinus, des von Gregor dem Großen entsandten Begründers der katholischen Kirche in England, Platz nahmen, sondern das Canterbury-Evangeliar darauflag, das, so heißt es, Gregor dem Benediktinermönch Augustinus mit auf den Weg gegeben habe und das von dem anglikanischen Erzbischof Parker vor der Zerstörung in der Reformation gerettet worden war. Der Papst und der 102. Nachfolger jenes Augustinus küßten das ihnen gereichte Buch.

Während der Chor das Te Deum sang, gaben Papst und Erzbischof einander den Friedenskuß und der Papst umarmte jeden einzelnen der anglikanischen Bischöfe und die anderen Vertreter christlicher Gemeinschaften. Nur bei der Repräsentantin der Pfingstbewegung, einer kleinen Negerin, die einen großen Strohhut trug, blieb es beim bloßen Händedruck.

Der abschließende Teil des Gottesdienstes sollte Ausdruck der „gemeinsamen Zukunftsvision" sein. In einer von Papst und Erzbischof angeführten Prozession wurden sieben brennende Kerzen in die „Kapelle der Heiligen und Märtyrer unserer Zeit" getragen und in einen 7armigen Leuchter gesteckt. Der Papst trug eine Kerze für *Maximilian Kolbe,* der Erzbischof für *Oscar Romero,* den ermordeten Erzbischof von San Salvador. Mit den anderen Kerzen wurde *Dietrich Bonhoeffers* gedacht sowie des von Idi Amin ermordeten anglikanischen Erzbischofs von Uganda, *Janani Luvum,* der russischen Nonne *Maria Skobotsova, Martin Luther Kings* und der „unbekannten Märtyrer unseres Zeitalters". Weil sie für den Glauben starben, bleiben sie Wegweiser für die christliche Versöhnung. Nachdem Papst und Erzbischof der Gemeinde gemeinsam den Segen erteilt hatten, gingen beide die Stufen zum nördlichen Seitenschiff hinab, wo Thomas Bekket am 29. Dezember 1170 im indirekten Auftrag König Heinrichs II. von vier Rittern ermordet wurde.

Elemente des englischen *Konflikts zwischen weltlicher und geistlicher Obrigkeit* waren nöch im Mittelalter in die Legende vom Heiligen Stanislaus, des Patrons von Polen und Krakau, übernommen worden. Karol Woityla in seinem Kampf gegen den kommunistischen Staat fand darin Inspiration. Man hat ihn, der schon drei Anschläge auf sein Leben überlebt hat, einen „Becket der heutigen Zeit" genannt. Der Konflikt zwischen den weltlichen und geistlichen Machtansprüchen hat sich in den Jahrhunderten gewandelt. Doch im Juni 1982 schien Johannes Paul II. in seiner ernsten, feierlichen und doch lauteren Art und Ergriffenheit den Geist des alten Doms und des Landes, das er besuchte, genau zu treffen.

Eine gemeinsame Erklärung, die nach vorne weist

Daß es aber auf jeden Fall nicht bei unverbindlichen Gesten blieb, zeigt die sorgfältige vorbereitete, in der Kathedrale von Canterbury abgegebene Gemeinsame Erklärung. Obwohl angesichts der Schwierigkeiten, das *theologisch* Erreichte in den beiden Kirchen umzusetzen, der anglikanisch-katholische Dialog künftig eher schwieriger werden wird, setzte die *„Gemeinsame Erklärung"* mit dem Beschluß, eine *neue Kommission* zu berufen, doch einen neuen Anfang. Der entscheidende Passus der Erklärung formuliert das *Konzept künftiger Gespräche:*

„Wir sind einig darin, daß es nun an der Zeit ist, eine neue internationale Kommission zu bilden. Ihre Aufgabe wird es sein, die bereits begonnene Arbeit weiterzuführen: insbesondere im Licht unserer jeweiligen Stellungnahmen zum Schlußbericht die bekannten Lehrdifferenzen, die uns noch trennen, im Hinblick auf ihre mögliche Behebung zu prüfen; alles zu untersuchen, was der gegenseitigen Anerkennung der geistlichen Ämter unserer Gemeinschaften im Wege steht, und die praktischen Schritte zu empfehlen, die notwendig werden, wenn wir auf der Grundlage unserer Einheit im Glauben in der Lage sind, an die Wiederherstellung der vollen Einheit zu gehen. Wir sind uns dessen wohl bewußt, daß die Aufgabe dieser neuen Kommission nicht leicht sein wird, aber wir fühlen uns ermutigt durch unser Vertrauen auf die Gnade Gottes und durch alles, was wir von der Macht dieser Gnade in der ökumenischen Bewegung unserer Zeit wahrgenommen haben."

Diesen Fortgang der Annäherungsbemühungen versucht die Erklärung zugleich *einzuordnen in das Gesamtfeld ökumenischer Entwicklungen:*

„Unser Ziel beschränkt sich nicht auf die Einheit unserer beiden Gemeinschaften unter Ausschluß anderer Christen, sondern erstreckt sich weiter auf die Erfüllung des Willens Gottes für die sichtbare Einheit seines ganzen Volkes. Sowohl in unserem ge-

genwärtigen Dialog wie auch in den Gesprächen, die von anderen Christen untereinander und mit uns geführt werden, erkennen wir in den Übereinstimmungen, die wir erzielen können, wie in den Schwierigkeiten, auf die wir stoßen, eine erneute Herausforderung, uns völlig der Wahrheit des Evangeliums zu überlassen. Wir sind daher glücklich, diese Erklärung heute in der willkommenen Gegenwart so vieler christlicher Brüder abzugeben, deren Kirchen und Gemeinschaften bereits mit uns für die Einheit aller beten und wirken."

Als Papst und Primas durch den Kreuzgang abgingen und die Fernsehkameras zum Schluß nur mehr den im Wind flatternden Chormantel des Erzbischofs festhielten, sagte der Papst zur Bekräftigung der Erzbischof Runcie erteilten Einladung: „Das nächste Mal sehen wir uns in Rom." Es schien wie ein Echo des alten jüdischen Gebetswunsches: „Im nächsten Jahr in Jerusalem." Die Einladung nach Rom, die der Papst später auch gegenüber anderen britischen Kirchenführern aussprach, ist, wie Erzbischof Runcie sagte, „als Sprungbrett zur weiteren Aktion" gedacht. Die sichtbare Einheit zwischen Rom und Canterbury, dereinst vielleicht von einer päpstlichen Messe in Canterbury bekräftigt, bleibt noch ein fernes Ziel.

Überschätzt der Papst die Anglikaner?

Die anglikanische Kirchenführung wie auch der katholische Primas sind von der ökumenischen Seite des Besuchs befriedigt. Nach all den Vorbehalten aus Rom war der Papst zu den Herzen durchgedrungen. Er fand sogar Worte der Billigung für die gegenwärtigen Bemühungen der Church of England um eine größere Verständigung mit der United Reform Church und den Methodisten. Nach Ansicht vieler Kritiker aber könnte dieses Bündnis die Church of England zu weit in die Richtung des Protestantismus treiben und die Kluft, die sie von der katholischen Kirche trennt, vertiefen.

Die Begegnung des Papstes mit schottischen Protestanten, bei der bezeichnenderweise die brüderlichen Umarmungen, die in Canterbury zur Tagesordnung gehörten, unterblieben, mußte ihn von der ganz anderen, härteren Realität des *schottischen Protestantismus* überzeugen. In Edinburgh gab es, wie übrigens auch in Canterbury, viele, die ihn, wie der englische Pastor Scott betonte, „als Johannes Paul, aber nicht als Petrus" willkommen heißen. In Schottland bleibt der Abgrund zwischen Protestanten und Katholiken zutiefst von der katholischen Einstellung zur Mischehe und Konfessionsschule bestimmt, sowie von der protestantischen Ablehnung der päpstlichen Unfehlbarkeit, der neueren Mariendogmen und des katholischen Kirchenbegriffs. Selbst wenn ein Erzbischof von Canterbury je den Papst als „universalen Primas" anerkennen sollte, würde – aus heutiger Sicht – dies selbst einem Großteil der anglikanischen Gefolgschaft unannehmbar bleiben, von der sich noch viel protestantischer verstehenden Church of Scotland ganz zu schweigen, und könnte den völlig autonomen Provinzen der anglikanischen Weltkirche rechtlich gar nicht aufgezwungen werden.

Neben dem nach wie vor schwer einlösbaren Enthusiasmus für Einheit könnte auch die Gefahr wachsen, daß Glaubenswahrheiten nicht ernst genug genommen werden. Anglikanische Laien und Geistliche sind theologische Pragmatiker. Das liegt im britischen Charakter, die Werke sind wichtiger als der Glaube. Daher besteht die Gefahr, daß in den gleichermaßen theologischen wie praktischen Fragen wie Wiederverehelichung nach der Scheidung, Interkommunion, Kirchenbegriff oder Frauenordination theologisch wenig fundierte Voten abgegeben werden. Manche englische Katholiken glauben sogar, der Papst könnte jetzt durch sein eigenes Erlebnis der anglikanischen und schottisch-protestantischen Glaubensformen in die Richtung gedrängt werden, britische Anglikaner und Protestanten kirchlich zu überschätzen.

Mildere Sprache in Moralfragen

In seinen Begegnungen mit den Katholiken in England, Schottland und Wales zeigte sich Johannes Paul II. mehr als je zuvor als „hörender" Papst. So bekundete er in seiner Ansprache in York zu *Ehefragen eine* konziliantere, vorsichtigere und weniger harte, verurteilende Einstellung, als viele erwartet hatten. Er sagte nicht – wie er es in anderen Ländern betont hatte –, daß jede „künstliche" Empfängnisverhütung zu verurteilen sei, sondern beschränkte sich auf die Verurteilung der „Empfängnisverhütungs-Mentalität und lebensfeindlichen Einstellung". Sein Ton schien die sorgfältige vorherige Unterrichtung der Bischöfe von England und Wales widerzuspiegeln, die sich der wachsenden Rebellion ihrer katholischen Gefolgschaft bewußt sind. Er bekundete pastorales Mitgefühl mit Geschiedenen und denjenigen, die den Moralgeboten der Kirche schwer zu gehorchen vermögen. Katholische Experten, die es gewohnt sind, jede Nuance einer päpstlichen Aussage zu interpretieren, meinten, eine Unterscheidung erkennen zu können zwischen selbstsüchtiger Verwendung empfängnisverhütender Mittel und einer „lebensoffenen" Einstellung, der sich der Empfängnisverhütung bedient, um Zeitabstände zwischen den Geburten zu wahren und darauf zu achten, daß die materiellen und emotionellen Bestände der Familie nicht überlastet werden. Der Papst verwendete den Ausdruck von der Ehe als „Lebens- und Liebesgemeinschaft", wie ihn auch die Dokumente des Liverpooler Pastoralkongresses 1980 gebrauchten, der in vieler Hinsicht eine geistige Wende für die britischen Katholiken bedeutete (vgl. HK, Juni 1980, 275 ff. und Oktober 1980, 488 f.), zumal die traditionelle kirchliche Einstellung zu Geschiedenen dort als zu streng kritisiert worden war. Der Papst lobte jetzt „diejenigen, die denen helfen, die in ihrer Ehe Schiffbruch erlitten haben, ihnen die Barmherzigkeit Christi zeigen und sie der Wahrheit Christi gemäß beraten". Er betonte, daß der Würde der Frau mehr Aufmerksamkeit geschenkt werden müsse und sprach von „verantwortlicher Zeugung".

Jede der großen Massenveranstaltungen in England und Wales stand unter dem Zeichen eines der sieben Sakra-

mente. Auf dem Pferderennplatz in York, wo 1586 eine der englischen Reformationsmärtyrerinnen, *Margaret Cliteroe,* die Frau eines Fleischers, in grausamer Weise wegen ihres katholischen Glaubens hingerichtet worden war, erneuerten Tausende ihr Eheversprechen und verpflichteten sich, der Aufforderung des Papstes gemäß, zu einer „totalen Einheit der Liebe". Liebe, sagte er, ist nicht ein vorübergehendes Gefühl oder eine blinde Leidenschaft, sondern „eine verantwortliche und freie Entscheidung, sich ganz an den Partner zu binden, in guten wie in schlechten Zeiten. Es ist die Gabe, in der man sich selbst dem anderen gibt." In einem einfachen und bewegenden Gottesdienst forderte der Papst, dem heiligen Paulus folgend, Ehepaare auf, „sich in eheliche Barmherzigkeit, Güte, Milde, Demut und Geduld zu kleiden, einander zu ertragen und zu vergeben. Der Herr hat euch vergeben, nun müßt ihr dasselbe tun. Über alle diese Kleider aber legt die Kleider der Liebe an." Daß der Papst dann in Schottland, zum Beispiel in seiner Edinburgher Ansprache, vor katholischen Priestern einen strengeren Ton anschlug, fiel auf, da besonders der schottische Klerus nicht gerade wegen irgendwelcher Disziplinlosigkeiten bekannt ist. Die Erklärung scheint in der abweichenden Unterrichtung zu liegen, die der Papst von den viel konservativer gesinnten schottischen Bischöfen erhalten hatte.

Der britische Katholizismus, aus den Jahrhunderten der Verfolgung und des Gettodaseins zur Großjährigkeit erwacht, scheint dem Papst eine ihm weniger vertraute Dimension, nämlich die einer *Minderheit in einer Gesellschaft von Nichtglaubenden,* offenbart zu haben. Auch in den katholischen Ländern Kontinentaleuropas sind die Christen eine Minderheit geworden, obwohl die sie umgebenden Restbestände einer katholischen Kultur diese Realität verbergen. In England ist die „Säkularität" aber offenkundiger. Was persönliche Ausstrahlung des Papstes anbelangt, wurde diese vielleicht am treffendsten von Erzbischof Runcie charakterisiert: „Der Papst kam zu uns mit der Gnade eines Pilgers und Propheten. Mit seiner Aufmerksamkeit und Demut hat er die Herzen aufgestört, überzeugend von den Dingen Gottes gesprochen, aber sich den Menschen und Anlässen mit dem Feingefühl eines begabten Seelsorgers angepaßt." *Roland Hill*

Tagungen

Zwischen Entmythologisierung und neuer Aktualität

Zu einer Luthertagung der Katholischen Akademie Freiburg

In seiner Festrede zur Feier des vierhundertsten Geburtstages Martin Luthers im Jahr 1883 wandte sich der Historiker *Heinrich von Treitschke* auch an die deutschen Katholiken: „Millionen unserer Landsleute stehen teilnahmslos oder grollend abseits; sie wollen, sie können nicht begreifen, daß der Reformator unserer Kirche der gesamten Nation die Bahnen einer freieren Gesittung gebrochen hat, daß wir in Staat und Gesellschaft, in Haus und Wissenschaft, überall noch den Atem seines Geistes spüren." Dieser Satz ist symptomatisch für den Hintergrund, auf dem vor hundert Jahren das Lutherjubiläum begangen wurde: Der Protestantismus war die führende Konfession im preußisch dominierten Deutschen Reich; der Kulturkampf war noch nicht zu Ende. Damals bildete sich das für Jahrzehnte maßgebliche Geschichtsbild des deutschen protestantischen Bürgertums heraus, in dem Luther als Urbild des „Deutschen" und des „Protestanten" ebenso seinen unverzichtbaren Platz hatte wie Goethe und Bismarck. Der *national-protestantischen Glorifizierung* des Reformators begegnete man auf katholischer Seite oft mit einer gehörigen Portion *Lutherpolemik.*

Im Vorblick auf das bevorstehende *Lutherjubiläum* 1983, das seine Schatten zumindest auf dem Buchmarkt schon kräftig vorauswirft, stellt sich die Lage in mehrfacher Hinsicht anders dar. Zwar konnte der „Spiegel" auf seiner Titelseite im Vorfeld des Papstbesuchs im Jahr 1980 Deutschland noch einmal als „Luthers Land" apostrophieren, aber die bekannten Schwierigkeiten mit der kulturellen Tradition haben längst auch auf das Verhältnis der Deutschen zu ihrem großen Reformator durchgeschlagen. Die 1883 eben erst erreichte nationale Einheit ist wieder zerbrochen; das Lutherjubiläum 1983 wird in zwei ideologisch und gesellschaftlich weit voneinander entfernten deutschen Staaten gefeiert. Im Protestantismus ist die Frage, welche Autorität Luther heute zukommt, bei welchen Zügen seiner Gestalt und seiner Theologie eine neue Rezeption anknüpfen kann, durchaus strittig. Auf katholischer Seite ist es nicht bei der Polemik geblieben; neue, positive Zugänge zur Theologie Luthers haben sich entwickelt, zur Ökumene gehört auch das evangelisch-katholische Gespräch über Luther.

Nachdem sich im vergangenen Jahr eine Tagung in Tutzing im Blick auf das Lutherjahr 1983 dieses Gesprächs angenommen hatte (vgl. HK, August 1981, 380ff.), veranstaltete jetzt die Katholische Akademie der Erzdiözese Freiburg vom 21. bis 23. Mai eine Tagung zum Thema

„Luthers Sendung für Katholiken und Protestanten". Die sieben Referate (sechs davon wurden von Protestanten gehalten) griffen ein *breites Spektrum von Themen* auf: Der Bogen spannte sich von der Frage nach Luthers eigentlicher reformatorischer Entdeckung über Probleme seiner Wirkungsgeschichte bis zu den Anstößen, die von Luthers Theologie nicht nur für das ökumenische Gespräch, sondern für das christliche Selbstverständnis heute ausgehen können.

Eine wechselvolle Wirkungsgeschichte

Kein wie auch immer aktualisierender Rückgriff auf Gestalt und Theologie Luthers kann von deren Wirkungs- und Rezeptionsgeschichte absehen. Ihr Hauptkennzeichen ist eine unübersehbare Ambivalenz: Einerseits sind die Wirkungen Luthers nicht nur auf die evangelische Kirche und Theologie, sondern auf die gesamte deutsche Geistes- und Kulturgeschichte immens; gleichzeitig haben sich aber die unterschiedlichsten Strömungen auf ihn berufen, hat Luther auch für Positionen herhalten müssen, die bei genauerem Hinsehen kaum etwas mit ihm zu tun haben.

So stellte denn auch der Hamburger Historiker *Bernhard Lohse* in seinem Referat fest, Luthers Bedeutung für die evangelische Kirche und Theologie sei derart groß, daß sie unspezifisch zu werden drohe. Sie sei nicht dagegen gefeit gewesen, für die verschiedensten Versuche und Richtungen als Autorität bemüht zu werden. Als Anschauungsmaterial zog er *Stationen des protestantischen Lutherverständnisses* vom 16. bis zum 19. Jahrhundert heran: Auf Luther beriefen sich sowohl die lutherische Orthodoxie wie der Pietismus, der sich mit seinen kirchlichen Reformforderungen von ihr absetzte; im Streit zwischen Lessing und dem Hamburger Hauptpastor Goeze nahmen beide Seiten Luther für ihre Position in Anspruch.
Lohse führte die ebenso produktive wie verwirrende Wirkungsgeschichte auf die *gewaltige Dynamik von Luthers Theologie* zurück, die noch über Jahrhunderte hinweg in der Lage gewesen sei, neue Richtungen zu initiieren und ihnen Argumente zu liefern. Die Kehrseite dieser Dynamik: „Luthers Werk ist von seiner Eigenart her vergleichsweise wenig gegen mißbräuchliche Verwendung geschützt." Als Konsequenz ergab sich für Lohse die Warnung vor neuen Isolierungen oder Verabsolutierungen Luthers. Eher müsse die Phase der Entmythologisierung noch eine Weile weitergehen. Er plädierte dafür, die evangelische Kirche und Theologie sollten sich darum bemühen, Luther und die lutherische Reformation in die gesamtkirchliche Tradition einzubringen und in Beziehung zu ihr zu verstehen.

Auf anschauliche Weise ergänzt wurden Lohses Ausführungen durch das Referat des Freiburger Historikers *Ernst Schulin*, der über das *Lutherbild in der deutschen Geschichtsschreibung* handelte. Die Lutherauffassungen, so seine These, hätten in der deutschen Geschichtsschreibung des 19. und des beginnenden 20. Jahrhunderts einen ähnlich hohen Stellenwert wie die Auffassungen über die Revolution in der französischen Geschichtsschreibung. In beiden Fällen gebe es ähnlich heftige Kontroversen und eine vergleichbare Meinungsvielfalt. Schulin griff als Orientierungspunkte die drei *Reformationsjubiläen von 1817, 1883 und 1917* heraus, um jeweils den Zusammenhang von geistig-gesellschaftlicher Situation, populären Lutherdeutungen und Interpretationsversuchen der Geschichtswissenschaft zu verdeutlichen.
Wenn auch mit unterschiedlichen Akzentsetzungen war die deutsche Geschichtswissenschaft des 19. Jahrhunderts von der zunehmenden national-religiösen Monumentalisierung und Verherrlichung Luthers geprägt, wie sie gerade anläßlich der Reformationsjubiläen von 1883 und 1917 zum Vorschein kam. Die *katholische Reformations- und Lutherforschung* von Döllinger über Janssen bis zu Denifle und Grisar reagierte auf die Herausforderung durch dieses Geschichtsbild mit sachlich zum Teil durchaus gerechtfertigten, aber in der Tendenz ebenso einseitigen Gegenentwürfen. Inzwischen, so das Fazit Schulins, werde in der Geschichtsschreibung die prägende Bedeutung Luthers für die kulturelle Individualisierung Deutschlands nicht mehr affirmativ betont, sondern distanziert behandelt. Damit kam er letztlich für die allgemeine Geschichtsschreibung zum selben Ergebnis wie Lohse für die evangelische Kirche und Theologie: Luther als der unbestrittene, faszinierende Anreger, mit dem man heute allerdings gerade im Blick auf seine teilweise problematische Wirkungsgeschichte kritisch und mit der notwendigen Distanz umgehen sollte.

Keine selbstverständliche Autorität mehr

Eine vorsichtig-distanzierte Grundhaltung war bei der Freiburger Tagung auch bei den Beiträgen anzutreffen, denen es stärker um die *sachliche Auseinandersetzung* mit Luther ging. So wies der Bonner evangelische Sozialethiker *Martin Honecker* in seinem Referat „Die Weltverantwortung des Glaubens – zur ethisch-politischen Dimension der Theologie Martin Luthers" zunächst auf diejenigen Faktoren hin, die einer heutigen Orientierung an Luthers sozialethischen Aussagen im Wege stehen. Angesichts der Andersartigkeit der Lebensverhältnisse zur Zeit Luthers könnten seine Aussagen nicht einfach als normativ übernommen werden; die Reformation habe nicht primär sozialethische Wirkungen angezielt, zwischen dem neuzeitlichen Politikverständnis und dem Luthers bestünden tiefgreifende Unterschiede.
Ohne auf historische Einzelfragen von Luthers Stellung zu politischen und sozialen Problemen näher einzugehen, setzte sich Honecker mit der *Zweireichelehre* auseinander. Im Anschluß an *Gerhard Ebeling* schlug er eine fundamentaltheologisch-anthropologische Deutung vor: Die Zweireichelehre handelt demnach nicht von gegeneinander ab-

gegrenzten Wirklichkeitsbereichen, sondern weist in *Unterscheidungsvollzüge* ein. Sie wird damit zur hermeneutischen Anleitung für den Menschen, zwischen dem Bezug auf Gott und dem Bezug auf die Welt zu unterscheiden. Dabei gewinnen die in Luthers Theologie verankerten Unterscheidungen von Amt und Person, von innerem und äußerem Menschen neue Bedeutung. In Anwendung dieser Aussagen auf die heute quer durch die Konfessionen strittige Frage nach der *Weltverantwortung des Glaubens* legte Honecker das Schwergewicht darauf, daß durch die so gedeutete Zweireichelehre ein sachlich-vernünftiger Umgang mit ethisch-politischen Grundfragen freigesetzt werde. Die Sehnsucht nach Heil und die Suche nach dem Rechten seien zwar nicht voneinander zu trennen, müßten aber unterschieden werden. Damit werde politisches Handeln durch den Glauben in den Bereich der Profanität und auf seine begrenzten Aufgaben verwiesen.

Die Frage, inwieweit Luthers Aussagen oder zumindest Grundorientierungen seines Denkens für den gegenwärtigen Protestantismus noch Gültigkeit haben können, betrifft nicht nur den Bereich der Sozialethik. Sie wurde während der Tagung nochmals im Referat des Erlanger Kirchenhistorikers und künftigen Landesbischofs von Braunschweig, *Gerhard Müller,* gestellt. Seine Antwort fiel bezeichnenderweise eher zurückhaltend aus. Er betonte, daß nicht dem Reformator *als Person,* sondern der *Sache,* die er vertrete, Autorität zukomme. Gerade daß Luther sein Selbst- und Sendungsbewußtsein aus der Auslegung der Schrift gewonnen habe, verweise auf den bleibenden Primat der Schrift als „norma normans", der sich jede andere Autorität unterordnen müsse.

Müller skizzierte *vier zentrale Themenbereiche* von Luthers Theologie, die sich während verschiedener Etappen seines Lebens durchgehalten hätten, ohne allerdings nochmals genauer auf den Stellenwert der entsprechenden Aussagen für die neuere evangelische Theologie einzugehen: Luthers Gottesbild mit seiner spannungsvollen Einheit von Herrlichkeit und Erniedrigung, seine Christusverkündigung, die Rechtfertigungslehre, bei der sich allerdings vom frühen bis zum späten Luther eine Akzentverlagerung vom Handeln zum Urteil Gottes als Inbegriff der Rechtfertigung feststellen lasse, sowie die Aussagen über die Kirche und die Gnadenmittel. Auch beim letzten Punkt betonte er die sich durchhaltenden Momente, etwa die Unterordnung der Kirche unter das Wort. Dementsprechend übe Luther auch schon früh grundsätzliche Kritik an der mittelalterlichen Kirchenstruktur.

Ökumenische Denkanstöße

Die damit angesprochene Kontroverse darüber, was denn bei Luther das eigentlich *Kirchentrennende* sei, wurde auf der Tagung in zweifacher Weise aufgegriffen. Während der Münsteraner Kirchenhistoriker *Martin Brecht* anhand der Quellen den Zusammenhang von reformatorischer Entdeckung der Glaubensgerechtigkeit und reformatorischem Programm bei Luther untersuchte, beschäftigte sich *Otto Hermann Pesch,* katholischer Systematiker an der Evangelisch-theologischen Fakultät in Hamburg, mit grundlegenden Themen von Luthers Theologie, von denen er zu zeigen versuchte, daß sie heute zwischen Katholiken und Protestanten nicht mehr kontrovers seien.
Brecht setzte sich prononciert von der auf die Reformationsgeschichte von *Josef Lortz* zurückgehenden katholischen Deutung der Anfänge der Reformation ab, nach der Luther mit der Glaubensgerechtigkeit zwar eine „urkatholische Entdeckung" gemacht, dann aber in unkatholischem Subjektivismus die kirchliche Einheit zerstört habe. Gegen eine solche seiner Meinung nach unzulässige Trennung von reformatorischer Entdeckung und Kirchenreform versuchte Brecht nachzuweisen, daß beides eng zusammengehöre. Die Kritik Luthers an der Kirche ergibt sich demnach zwingend aus seiner Erkenntnis der Glaubensgerechtigkeit; das Amt beispielsweise könne nur von seiner dienenden Funktion im Rechtfertigungsgeschehen verstanden werden. Brecht zog die Linien nicht explizit bis zum gegenwärtigen katholisch-evangelischen Gespräch über Luther aus, sondern beschränkte sich auf die Deutungsprobleme angesichts des historischen Befunds. Dennoch wurde hinreichend klar, daß und warum die ökumenische Verständigung in der Frage des *Verhältnisses von Rechtfertigung und Kirche* wohl immer noch auf die größten Schwierigkeiten stößt.

Während Brecht eher auf dem in diesem Punkt noch bestehenden Dissens insistierte, kam es Pesch in seinem engagierten Referat ganz und gar auf den Aufweis von *Konsens* an. Er beließ es nicht dabei, zu zeigen, daß und wie sich Lutheraner und Katholiken heute sowohl in bezug auf das Verhältnis von Glauben und guten Werken wie auf die Formel vom „simul iustus et peccator" jenseits der alten Kontroversen verständigen könnten. Jeweils in einem zweiten Schritt versuchte er herauszuarbeiten, daß Luthers Denkansätze für alle Christen angesichts der gegenwärtigen Situation des Glaubens *neue Aktualität* gewinnen, ohne daß man ihm deshalb zum modernen Theologen verkleiden müßte. So scheine erst heute das „simul iustus et peccator" seine volle Brisanz zu entfalten: Der Mensch, der sein bleibendes Sündersein gegenüber Gott eingestehe, gewinne Abstand vom „Krampf der Selbstbehauptung". Pesch wagte sich sogar an die auch unter bewußt an Luther orientierten Theologen umstrittenste Stelle von dessen Theologie, die Rede vom verborgenen Gott, der hinter dem gepredigten Gott Jesu Christi zum Vorschein kommt. Auch damit habe Luther eine durchaus aktuelle Erfahrung formuliert, daß nämlich selbst der Blick auf Jesus die Anfechtung durch die Verborgenheit Gottes nicht immer auffangen und aufheben könne.

Worin könnte also „Luthers Sendung für Katholiken und Protestanten" heute bestehen? Die Tagung in Freiburg erbrachte dazu zwar *etliche interessante Anstöße,* keinesfalls aber ein *einheitliches Bild:* Von einer neuen Welle der Lu-

ther-Heroisierung in irgendeiner Richtung ist jedenfalls nichts zu spüren. Eher läßt sich eine Mischung aus kritischer Distanz und neuer Faszination durch die Gestalt Luthers und seine immense Wirkungsgeschichte beobachten.
Eines wäre wohl besonders wichtig: Bernhard Lohse bemerkte in seinem Referat, bei kaum einem anderen Theologen der Kirchengeschichte werde man so schnell und so konsequent in die *Mitte theologischer Fragen* geführt wie bei Luther. Gerade diese auch von anderer Seite hervorgehobene Eigenart von Luthers Denken könnte sowohl für die innerprotestantische Diskussion über die Bedeutung von Gestalt und Theologie des Reformators wie für das weitere ökumenische Gespräch Frucht bringen, ohne daß man Luther deswegen isolieren oder gar seine Schwächen übersehen müßte.
Man wird abwarten müssen, welche Akzente die vielfältigen Jubiläumsveranstaltungen im nächsten Jahr setzen und ob sich dabei so etwas wie ein einheitliches neues – oder altes Lutherbild ergibt. In einem Bereich besteht auf jeden Fall ein enormer Nachholbedarf: Das Referat des Münsteraner Theologen *Kurt Aland* über Martin Luther in der modernen Literatur ergab, daß sich die Schriftsteller in den letzten Jahren zum Thema Luther fast vollständig *ausgeschwiegen* haben. Ob sich daran im Jubiläumsjahr 1983 etwas ändern wird? *Ulrich Ruh*

Evolution und Menschenbild

Zu einem Symposion zum 100. Todestag von Charles Darwin

Als am 24. November 1859 das Werk „On the Origin of Species by Means of Natural Selection, or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life" von Charles Robert Darwin erschien, war sein Inhalt für fachkundige Naturwissenschaftler keineswegs totales Neuland. Aber je mehr Einzelfakten jemand bereits gekannt hatte, um so mehr erschien ihm Darwins geistige Zusammenschau der Entwicklung des Lebens als „Offenbarung", wie es auch der Zoologe und Genetiker August Weismann beschrieb. Die „Offenbarung" schien freilich *der* Offenbarung zu widersprechen und führte zwischen Naturwissenschaft und Religion zu einem Konflikt von so tiefgreifender Wirkung, daß viele (vor allem Christen) sich davon bis heute nicht erholt haben.
Die Wissenschaftler tun sich freilich heute ungleich leichter als damals, *Darwins Aussage in ihrer ursprünglichen Absicht* zu sehen: als Beschreibung der Natur, nicht als Wertung der Religion. Darwin kam zu dem Schluß, daß die Entwicklung von Natur, von Leben durch gewisse „Gesetzmäßigkeiten" (über das Erfordernis oder Nichterfordernis von Anführungszeichen streitet man heute noch) erklärt werden könne und die Annahme eines Schöpfergottes nicht zwingend voraussetze. Er konnte die Welt auch ohne Gott erklären – was, wie wir heute wissen, noch kein Beweis für die Nichtexistenz Gottes ist. Logik hätte das auch damals schon vermitteln müssen; daß es nicht der Fall war, wissen wir, und auch, daß der praktizierende Anglikaner Darwin im Gefolge dieses Konfliktes später zum Agnostiker geworden ist.

Zeit der Synthesen?

Hundert Jahre nach Darwins Tod weiß man nicht nur zwischen *Weltbeschreibung* und *Welterklärung* zu unterscheiden, sondern auch zwischen Darwin und Darwinismus. Nichts wurde auf dem Symposion „Evolution und Menschenbild", das vom 27. bis 30. Mai in Salzburg stattfand, so oft wiederholt wie die Bemerkung, daß diese beiden einander nicht gleichzusetzen sind.
„Es ist wohl zu unterscheiden zwischen Darwin und seiner Evolutionslehre und den auf Darwin aufgebauten weltanschaulichen Folgerungen eines Haeckel und Feuerbach", sagte schon der Eröffnungsredner und Protektor der Veranstaltung, Wiens Erzbischof Kardinal *Franz König*, der zusammen mit dem Österreichischen Rundfunk und dem Bundesland Salzburg als Veranstalter fungierte. Er hatte die Zusammenkunft als Fortführung eines Dialoges angeregt, der auf einer Tagung unter dem Patronat der Bayerischen Akademie der Wissenschaften im April 1978 (vgl. HK, Juni 1978, 281–286) in München begonnen hatte und in einem Gespräch in Rom („Nova spes") im vorigen Jahr fortgesetzt worden war.
„Anscheinend leben wir in einer *Zeit der Synthesen*", hatte der Wiener Zoologe und Evolutionsforscher *Rupert Riedl*, einer der Mitplaner des Symposions und Herausgeber des darüber erscheinenden Sammelbandes, schon vor Beginn sinniert. Physiker näherten sich in ihren Sichtweisen den Biologen, Biologen den Geisteswissenschaftlern, Rationalismus und Empirismus, Idealismus und Materialismus würden zunehmend als verschiedene Seiten ein und derselben Wirklichkeit verstanden; Wissenschaften und Religionen verhielten sich anachronistisch, pflegten nicht auch sie das Gespräch mit- und übereinander.
Kardinal König zitierte zur Eröffnung Max Planck: „Wohin und wie weit wir auch blicken mögen – zwischen Religion und Naturwissenschaft finden wir nirgends einen Widerspruch, wohl aber gerade in den entscheidenden Punkten volle Übereinstimmung." Diese „Übereinstimmung" war während des Symposions dann durchaus nicht durchgehend festzustellen, wiewohl die dreitätige Präsenz des geduldig zuhörenden Kardinals manche Formulierungen der Vortragenden erkennbar „moderierte".
Am anschaulichsten schien der Wissenschaftspublizist

Hoimar von Ditfurth, formulieren zu können, worin solche Übereinstimmung bestehen könnte: im *Vorhandensein einer einzigen, umfassenden Wirklichkeit,* die Wissenschaftler wie Theologen nur *bruchstückhaft* erfassen und nur unvollkommen, aber doch zunehmend präzise beschreiben können.
Alle Symposionsteilnehmer dürften sich darin einig gewesen sein, daß frühere Versuche der Theologie, sich durch Flucht in „andere Erkenntnisebenen", die mit denen der Wissenschaft „nichts zu tun haben", der Konfrontation zu entziehen, keine Lösung darstellen können. Ditfurth: „Die Wahrheit ist unteilbar." Und: „Der Gedanke der Evolution ist längst nicht mehr auf den Bereich der Biologie beschränkt." Vielmehr sei das Entwicklungsprinzip „in unserer Zeit das umfassendste denkbare Prinzip überhaupt, da es den ganzen Kosmos einschließt".

Der Mensch: ein vorläufiges Evolutionsergebnis?

Wissenschaftlich unbestritten ist heute, daß das Universum einen Anfang hatte und daher auch ein Ende haben wird; daß vor 15 bis 20 (vielleicht 17) Milliarden Jahren mit einer Art „Urknall" die Entfaltung dieses Universums begann und zu immer höherer Komplexität und Dichte der Strukturen – Atome, Moleküle, Polymere, Zellen, Organismen geführt hat. Der Kosmos ist nicht ein statisches Gebilde, sondern „ein alle anderen Entwicklungen umgreifender historischer Prozeß", von dem die biologische Evolution nur einen Ausschnitt darstellt.
Es ist daher nach Ditfurth „müßig, sich über irgendwelche Details zu streiten ... Das Gespräch zwischen Theologen und Naturwissenschaftlern sollte sich besser der überfälligen Aufgabe zuwenden, den *Sinn menschlicher Existenz in einer sich evoluierenden Welt* neu zu beschreiben". Und: Niemand werde der Theologie ihre Führungsrolle bei diesem Gespräch bestreiten.
Für Ditfurth ist es eine unausweichliche Erkenntnis, daß auch der homo sapiens noch nicht das Endprodukt der Evolution darstellen könne, sondern „vorläufiges Ergebnis einer Entwicklung ist, die weit über uns Heutige hinauslaufen wird". Im nachhinein könne man rekonstruieren, daß die Entwicklung der Großhirnrinde des Menschen mit ihrer stetigen Vergrößerung immer neue „Zentren", also Ansammlungen von Nervenzellen, hervorgebracht und damit allmählich dreidimensionales Raumerleben, Fähigkeit zur Abstraktion, zum Rechnen usw. ermöglicht habe. Neue Zentren aus neu verfügbaren Nervenzellen würden künftig „ihren Besitzern neue, unvorhersehbare und für uns ganz unausdenkbare Eigenschaften dieser Welt erschließen".
Dieser Ditfurth-These wurde freilich nicht nur zugestimmt (wie etwa durch Riedl, der Großhirn, Kopf und Hand des Menschen als weiter evolutionsfähig darstellte), sondern von Naturwissenschaftlern wie von Theologen nachdrücklich widersprochen: Der Eichstätter Alttestamentler *Rudolf Mosis* etwa meinte, das „Zulegen einiger Gehirnwindungen", die vielleicht Radiowellen sehbar und Menschen quasi zu Wesen mit eingebautem Fernsehapparat machen würden, wäre nichts entscheidend Neues über das hinaus, was den Menschen bereits auszeichne: Zugang zur Transzendenz zu haben. Dem hielt Ditfurth in einem der aus Zeitgründen leider viel zu knappen interdisziplinären Dialoge entgegen, daß immerhin ein besseres Erfahren dessen, was Transzendenz ist, denkbar wäre.

Ditfurth selbst hat in seinem jüngsten Buch „Wir sind nicht von dieser Welt" (1981) den Begriff einer *„weltimmanenten Transzendenz"* eingeführt, der mit dem Transzendenzbegriff der Religionen seiner Meinung nach zwar nicht identlisch, aber doch verwandt ist. Nach seiner Deutung wäre Evolution identisch mit dem „Augenblick der Schöpfung", denn mit der Schöpfung wurde auch die Zeit geschaffen, weshalb es sinnlos wäre, nachzugrübeln über das, was „vor" dem Urknall war. „Jenseits" wäre der noch vor uns liegende Zeitabschnitt der Evolution. Schöpfung wäre ein „Augenblick" in der Ewigkeit Gottes, zu dem Gott den Anstoß gegeben hat.

Teilhard redivivus?

Daß Gott nur den Anstoß zur Schöpfung gegeben, diese dann aber sich selbst überlassen habe, lehren Deisten allerdings schon seit bald 300 Jahren. Verblüffend aber muß die Evolution auch dieses Vorstellungsbildes erscheinen: Wenn Gott der große Anstoßgeber war, könnte er auch der große „Anzieher", der Endpunkt der Evolution sein. In der Tat kommen bei immer mehr Evolutionsforschern Hinweise auf eine *„Zielgerichtetheit" der Evolution* vor. Rupert Riedl wehrte sich zwar gegen eine strikt theologische Deutung der Evolution, sprach aber auch davon, daß das Leben als „materielles Abenteuer" beginne, aber dann doch „die Evolution als Ganzes auf ein geistiges Prinzip zuläuft".

„Zufall" und Notwendigkeit regierten die Evolution. Schließe das Gott aus? Nein, denn dann wäre alles Notwendigkeit, gäbe es keine Freiheit und die Zukunft wäre präzise berechenbar. Wäre dagegen alles Zufall, steckte in der Schöpfung kein Sinn. Der Sinnhaftigkeit der Evolution aber erschließen sich auch immer mehr (selbst ungläubige) Forscher.
Carsten Bresch, der bekannte Biogenetiker aus Freiburg, versuchte eine Illustration mit dem Bild eines Fliegers, der am Nordpol startet, die Richtung des Fluges einer Roulettentscheidung überläßt und doch unweigerlich am Südpol ankommen muß. Der „Südpol" ist für Teilhard de Chardin der „Punkt Omega".
Teilhard wurde in Salzburg oft und durchweg anerkennend erwähnt. Man hatte dort nicht den Eindruck, daß er als zeitbedingte „Modeerscheinung" schon wieder vergessen werden könnte. Kardinal König bescheinigte Teilhard das Verdienst, „den scheinbar kaum aufzulösenden Gegensatz von Evolutionstheorie und Schöpfungsglauben überwunden zu haben". Auch andere Referenten knüpf-

ten immer wieder an die Gedankengänge des französischen „Zusammendenkers" an.
In geraffter Form stellte der Wissenschaftstheoretiker *Rupert Lay* (Frankfurt/St. Georgen) Teilhards Evolutions- und Schöpfungsbild dar: Gott schafft die Welt aus der „Notwendigkeit der Liebe". Alles ist nur, insofern es eint oder geeint wird. Dieser Einigungsprozeß geschieht im dialektischen Dreischritt von Divergenz, Konvergenz und Emergenz (des Neuen, Höheren). Gott ist Anfang und Ziel der Evolution. Die Schöpfung strebt ihrer „Gottwerdung" entgegen, die mit Jesus Christus begonnen hat und damit enden wird, daß der Kosmos Christusform angenommen hat. Für Ditfurth ist das Ende der Evolution vorstellbar als „der Augenblick der Fertigstellung der Welt".

Gott im Werden der Welt

Das sich aus solcher Weltsicht ergebende Menschenbild ist nicht ohne Faszinationskraft, auch wenn verschiedene Forscher *verschieden weit in den Konsequenzen* gehen. Jedenfalls ist der Mensch in dieser Sicht zur Mitgestaltung und Vollendung des Schöpfungswerkes berufen: die höchste denkbare Legitimation zu aktiver Weltgestaltung. Man könne aber auch eine Deutungsmöglichkeit für Schmerz, Unvollkommenheit, Leid aus diesem Weltbild herauslesen: Alle uns so schmerzhaft berührenden Fehler, Fehlhaltungen, auch Fehlentwicklungen bezeugen die Unvollendetheit der Schöpfung. Gleichzeitig ergibt sich daraus unausweichlich die Hoffnung auf ein endgültiges Gelingen: „Eine radikal tragische oder radikal pessimistische Weltsicht ist ausgeschlossen", resümierte *Rudolf Mosis* aus dem Beispielschatz seiner, der alttestamentarischen Disziplin. Was die Genesis berichte, sei nicht, was einmal geschah, sondern „was immer und immer wieder ist": der Brudermord, das Seinwollen-wie-Gott, aber auch der auftragswidrige Umgang mit der anvertrauten Erde, der immer wieder zu Katastrophen führe – aber die Sintflut vernichtet nicht alles und für immer, sondern läßt neues Beginnen zu.
Den Menschen als Wanderer fügte der evangelische Heidelberger Theologe *Günter Altner* in dieses Bild. Für das Volk Israels bestand die ganze Geschichte aus Aufbrüchen: ins Gelobte Land, nach Ägypten, fort von Ägypten ins Exil, heim aus dem Exil, Hoffnung zuletzt auf einen Frieden, „der die ganze Kreaturwelt einschließt". Auch der Schöpfungsbericht der Bibel schildere trotz aller einfachen Bildhaftigkeit die Schöpfung als prozeßhaft-dynamisch. So gesehen, „nimmt auch das unverwechselbar Einmalige und Historische an der Sendung Jesu nicht Schaden, wenn man es unter der Perspektive einer Entwicklung sieht, in der Gott im Werden der Welt Gestalt und Fülle gewinnt".
Das aus der Evolution gewinnbare Menschenbild stimmt nach Rupert Riedl *versöhnlich* (weil es die Einheit von Leib und Seele, Materie und Geist als „zutiefst menschliches Erleben" bestätigt), stimmt *bescheiden* (weil wir Wissen als nicht unbegrenzt, nicht alles als machbar und nicht alles Machbare als erlaubt erfahren) und stimmt *hoffnungsvoll.* Dem stimmte auch Carsten Bresch zu, wiewohl er die biologische Evolution mit dem Menschen als abgeschlossen sah und von den Vorfahren der homines sapientes vermutete, sie hätten den entscheidenden Selektionsdruck für eine Verdreifachung des Gehirns und damit der Intelligenz in nur zwei Millionen Jahren von der Erfindung der Waffe empfangen. „Frühe Gruppen von Wesen auf dem Weg zum Menschen" seien Töter ihrer Artgenossen gewesen, was uns nicht erschrecken dürfe. So wie der Systemzwang der Evolution, die immer auf Arterhaltung ziele, früher einmal intelligente Waffenanwender bevorzugt habe, stelle uns dieser selbe Systemzwang heute vor die Notwendigkeit, zum Zweck der Arterhaltung an Stelle eines atomaren Holocaust die „eine" Menschheit in Frieden anzustreben.

Vorsicht mit „Menschenbildern"

Wird dies eine Entscheidung der genetisch vorprogrammierten Natur oder eine solche des freien menschlichen Willens sein? Das Thema *Evolution und Zivilisation* war der zweite der drei Symposionstage gewidmet. Für viele war er der am wenigsten befriedigende, was nicht nur an widersprüchlichen Auffassungen der Referenten, sondern auch daran lag, daß Wissenschaftstheoretiker, Philosophen und Soziologen erstens kürzere Zeiträume im Blick zu haben scheinen und zweitens noch immer eine weitaus abstraktere Sprache zur Darstellung ihrer Gedanken zu verwenden pflegen. Allerdings waren manche von ihnen in ihren Aussagen auch erkennbar vorsichtiger als ihre naturwissenschaftlichen Kollegen.

An Deutlichkeit ließ allerdings der Wiener Wissenschaftstheoretiker *Erhard Oeser* nichts zu wünschen übrig, der im gegenwärtigen Zivilisationsverlauf eine Pervertierung der Evolution zur *Involution* (parasitäre Rückentwicklung, Verkümmerung, intellektueller Verfall) sah, wovon er am allerwenigsten die Wissenschaft selbst ausgenommen sehen wollte.
Der Bielefelder Soziologe *Niklas Luhmann* äußerte sich u. a. extrem skeptisch, gegenüber Versuchen, „Menschenbilder" zu entwickeln. Er vertrat seine bekannte These, daß Gesellschaft durch Kommunikation begründet werde und Kommunikation nur in geschlossener Gesellschaft möglich sei. Seine an die theologische Adresse gerichtete Frage, wie denn Kommunikation mit Gott vorzustellen sei, blieb ohne Echo.

Menschlich faszinierend war in seiner 83 Jahre alten Vitalität der mit dem Nobelpreis ausgezeichnete Nationalökonom *Friedrich von Hayek.* Sein Versuch, allen Erfolg menschlicher Zivilisationen der Einrichtung des Privateigentums zuzuschreiben und die soziokulturelle Entwicklung als ebenso unbewußten Prozeß wie die biologische Evolution darzustellen, war brillant vorgetragen, blieb aber in der Diskussion weitgehend höflich unerwähnt.

Hubert Feichtlbauer

Kurzinformationen

Vom 10. bis 12. Juni unternahm Johannes Paul II. als Pendant zu seinem Großbritannienbesuch eine kurzfristig anberaumte „Friedensreise" nach Argentinien. Er hatte den Besuch in einem Brief an die argentinische Bevölkerung vom 25. Mai, kurz vor seinem Besuch in Großbritannien, angekündigt. Während seines kurzen Aufenthalts in Argentinien, der ihn außer nach Buenos Aires in den Marienwallfahrtsort Luján führte, wurde der Papst von der Bevölkerung begeistert begrüßt. Die regierende Militärjunta ließ keine Gelegenheit aus, um sich zusammen mit dem Papst zu zeigen, der auch zu einem Gespräch mit dem inzwischen zurückgetretenen Juntachef *Leopoldo Galtieri* zusammentraf. Bei seiner Ansprache vor Priestern und Ordensleuten in der Kathedrale von Buenos Aires wies Johannes Paul II. selber darauf hin, daß sein Besuch in Argentinien einen *außergewöhnlichen Charakter* trage und von einem normalen Pastoralbesuch „völlig verschieden" sei. Die Predigten und Ansprachen des Papstes standen ganz *im Zeichen des Falkland-Konflikts:* Sein Aufenthalt in Argentinien, so der Papst bei der Ankunft, sei vor allem eine Bitte an Gott, er möge die Herzen aller mit Gefühlen der Brüderlichkeit und Versöhnung erfüllen. Johannes Paul II. verwandte mehrmals die Formel von einem *gerechten, ehrenvollen und dauerhaften Frieden,* der zwischen den kriegführenden Parteien erreicht werden solle. Er beklagte die Opfer auf beiden Seiten und drückte den betroffenen Familien sein Mitgefühl aus. Der Papst kam zwar einmal auf diejenigen zu sprechen, „die wegen der Ungewißheit über das Schicksal eines geliebten Menschen leiden", unterließ aber abgesehen von dieser Anspielung auf das Schicksal der in den letzten Jahren in Argentinien Verschwundenen ein direkte Bezugnahme auf die Menschenrechte oder Menschenrechtsverletzungen. Grundsätzliche Aussagen zum *Verhältnis von Kirche und Patriotismus* machte Johannes Paul II. vor der Argentinischen Bischofskonferenz und den Vorsitzenden der übrigen Bischofskonferenzen Lateinamerikas, die nach Buenos Aires gekommen waren: Das Reich Gottes übersteigt die nationalen und kulturellen Grenzen, schätze aber deshalb die Werte der einzelnen Nationen und Kulturen nicht gering. Der Christ sei gleichzeitig Mitglied der Kirche und Bürger eines konkreten Vaterlandes; in diesem Sinn stehe die Universalität der Kirche nicht in Widerspruch zum Patriotismus, sondern integriere vielmehr seine positiven Werte. Sie öffne den Patriotismus des einen Volkes auf den der anderen. Jeder Bischof sei so gleichzeitig Zeuge der Katholizität und Zeuge für die Zugehörigkeit zu einem bestimmten Volk.

Am 15. Juni – es war seine dritte Reise innerhalb eines Monats – besuchte der Papst Genf. Auf Einladung des Generaldirektors des Internationalen Arbeitsamtes (BIT) *Francis Blanchard* hielt Johannes Paul II. im Rahmen einer Sondersitzung der 68. Session der Internationalen Arbeitskonferenz im UNO-Gebäude von Genf eine einstündige Rede, in deren Zentrum der Gedanke einer *auf der Arbeit gegründeten Solidarität „ohne Grenzen"* stand. Bei den anschließenden Begegnungen im Rahmen der Internationalen Arbeitsorganisation (ILO) und dem Besuch weiterer internationaler Organisationen hielt der Papst 7 weitere Ansprachen, und zum Abschluß des Tages feierte er mit 20 000 Gläubigen, die zum Teil von weit her angereist waren, eine Messe mit noch einer Predigt. Noch im UNO-Gebäude traf der Papst mit den drei die ILO bestimmenden „Interessengruppen" zusammen, mit Delegationen der Arbeitnehmer-, Arbeitgeber- und Regierungsvertreter, an die er kürzere Ansprachen richtete; mit einer besonderen Herzlichkeit wandte er sich an die Arbeitnehmer, die er auch an die „Vierte Welt" erinnerte, an die Marginalisierten in Stadt und Land. Vom UNO-Gebäude aus begab sich Johannes Paul II. ins Verwaltungsgebäude der ILO, ins BIT, wo er draußen auf dem Rasen an die Funktionäre des BIT mit ihren Angehörigen eine Ansprache richtete, mit der er alle Spezialisten „der Aktivitäten zugunsten der internationalen sozialen Gerechtigkeit" ermutigen wollte. Die Mittagszeit verbrachte der Papst in der *Genfer Pfarrei St-Nicolas de Flue.* Vor dem Nachmittagsprogramm waren in dieser Pfarrei Begegnungen mit dem internationalen katholischen Genf anberaumt: mit der katholischen Gruppierung internationaler Funktionäre, mit dem Ständigen Beobachter des Heiligen Stuhls bei den internationalen Organisationen und ihren Mitarbeiterstäben sowie mit den internationalen katholischen Organisationen, von denen 6 mit Konsultativstatus ihren Sitz in Genf haben. In bezug auf deren Katholizität betonte der Papst einerseits die Verbundenheit mit der kirchlichen Gemeinschaft und dem kirchlichen Amt und anderseits das im ursprünglichen Sinne „laikale" Engagement: Die Vermittlung zwischen dem Evangelium und der heutigen Gesellschaft, zwischen der Gesamtkirche und der Gemeinschaft der Nationen. Beim *Besuch des Internationalen Komitees vom Roten Kreuz* (IKRK) sprach der Papst namentlich den Wunsch nach verstärkter praktischer Zusammenarbeit und nach Mitwirkung des Heiligen Stuhls bei der Entwicklung des humanitären Völkerrechts aus. Der letzte Besuch galt der Europäischen Organisation für Kernforschung (CERN) bzw. ihrem Forschungszentrum für Elementarteilchenphysik. Die von CERN-Generaldirektor *Herwig Schopper* ausgesprochene Erwartung, damit sollten „zwischen der Religion und der (Natur-)Wissenschaft neue Beziehungen angeknüpft werden", beantwortete der Papst mit Überlegungen zu einer menschengerechten Kultur.

Mit einem Brief an Kardinalstaatssekretär Agostino Casaroli vom 20. Mai (Osservatore Romano, 21./22. 5. 82) gab Johannes Paul II. die Errichtung eines „Päpstlichen Rats für die Kultur" bekannt. Der Papst weist darauf hin, von Beginn seines Pontifikats an sei für ihn der Dialog der Kirche mit der Kultur unserer Zeit von besonderer Bedeutung. Nach Beratungen mit den Kardinälen und den Präfekten der römischen Dikasterien habe er sich zur Gründung eines eigenen ständigen Organs entschlossen, das die großen Leitlinien des Zweiten Vatikanums für die Beziehungen von Kirche und Kultur fördern solle. Dem neuen Rat für die Kultur werden in dem Brief *zahlreiche Aufgaben* zugewiesen: Er soll das spezifische Interesse des Heiligen Stuhls am Fortschritt der Kultur und am Dialog der Kulturen untereinander bezeugen und die Aktivitäten der einzelnen Dikasterien in bezug auf kulturelle Angelegenheiten koordinieren. Durch das Gespräch mit den Bischofskonferenzen soll er dazu beitragen, daß die ganze Kirche von deren Bemühungen um eine aktive Präsenz der Kirche im jeweiligen kulturellen Umfeld profitiert. Dem Rat wird die Zusammenarbeit mit den internationalen katholischen Organisationen und mit internationalen Organisationen wie der Unesco aufgetragen. Es gehört zu seinen Aufgaben, die Kulturpolitik der einzelnen Regierungen zu verfolgen, den Dialog Kirche-Kultur in Universitäten und Forschungszentren zu erleichtern und in Rom Vertreter der Kultur empfangen, die sich um Kenntnisse über die Arbeit der Kirche in diesem Bereich ins Bild setzen wollen. Der Rat für die Kultur solle seiner Tätigkeit in *ökumenischer Offenheit* nachkommen und auch den *Dialog mit*

den anderen Weltreligionen sowie mit den *Nichtglaubenden* pflegen. Der Päpstliche Rat für die Kultur wird drei Organe umfassen: ein Präsidialkomitee, ein Exekutivkomitee und einen Internationalen Rat, dem noch zu ernennende „qualifizierte Vertreter des katholischen Kulturlebens aus der ganzen Welt" angehören sollen. In das Präsidialkomitee berief der Papst Kardinal *Gabriel M. Garrone* als Präsident (er war schon Ende 1979 vom Papst zum Beauftragten für das Verhältnis von Kirche und Kultur ernannt worden), Kardinal *Eugenio de Araujo Sales* und Erzbischof *Paul Poupard*, Propräsident des Sekretariats für die Nichtglaubenden. Er ist gleichzeitig Präsident des dreiköpfigen Exekutivkomitees. Die Gesamtverantwortung für die Bildung des neuen Päpstlichen Rates übertrug Johannes Paul II. Kardinalstaatssekretär Casaroli.

Vom 3. bis 5. Juni hielt sich eine Delegation der Deutschen Bischofskonferenz zu Gesprächen mit dem polnischen Episkopat in Polen auf. Die Delegation unter Leitung von Kardinal *Joseph Höffner*, der außerdem Erzbischof *Saier* (Freiburg), die Bischöfe von Essen und Würzburg sowie Weihbischof *Tewes* (München) angehörten, besuchte Warschau, Gnesen, Tschenstochau, Krakau und Auschwitz. Dort unterzeichneten Kardinal Höffner und der Krakauer Erzbischof, Kardinal *Macharski*, eine gemeinsame Petition an Johannes Paul II. mit der Bitte um die Heiligsprechung von Pater Maximilian Kolbe. In seinem Grußwort beim Empfang der deutschen Delegation auf dem Warschauer Flughafen wies der polnische Primas, Erzbischof *Jozef Glemp*, darauf hin, daß die freundliche Einstellung der deutschen Bevölkerung und ihr Bemühen, der polnischen Bevölkerung zu helfen, bekannt seien. Dies geschehe hauptsächlich auf der religiösen Ebene, im Bewußtsein der gemeinsamen Brüderlichkeit in Jesus Christus, aber auch im Bewußtsein der Verantwortung der Kirche in Europa. Dem *gemeinsamen Abschlußkommuniqué* zufolge standen im Mittelpunkt der Beratungen zwischen deutschen und polnischen Bischöfen die *Intensivierung der Kontakte* und die *Entwicklung von Initiativen auf europäischer Ebene.* Ein zentraler Punkt sei die Frage gewesen, wie die Kirche in beiden Ländern ihren Beitrag zur Erneuerung Europas im Geiste Jesu Christi leisten könne. Das Kommuniqué betont: „Die Kirche ist um der Menschen willen da. In der Verkündigung der Botschaft Jesu Christi dient sie der Freiheit, der Würde und der Verteidigung der gottgegebenen Rechte des Menschen. Mit diesem Beitrag leistet sie zugleich einen entscheidenden Beitrag zum Frieden." Die politische Lage nach der Verhängung des Kriegsrechts wurde im Kommuniqué nicht angesprochen; man war sich jedoch in der Beurteilung der Situation offensichtlich einig. Die humanitäre Hilfe für Polen soll fortgesetzt werden. Die deutschen Bischöfe machten den Vorschlag, diese Hilfe neu zu strukturieren: Man will verstärkt „Hilfe zur Selbsthilfe" im Bereich der Landwirtschaft oder kleiner Betriebe leisten, um den Polen bei der Möglichkeit zu helfen selbst die Versorgung längerfristig zu verbessern.

Unter dem Motto „Pfingsten über Europa" trafen sich während der Pfingstfeiertage ca. 20 000 Anhänger der Charismatischen Erneuerungsbewegung aus den verschiedenen christlichen Kirchen zu einem ersten europäischen Kongreß in Straßburg. Dem Charakter charismatischer Frömmigkeit entsprechend, fand die Zusammenkunft weniger in Form eines üblichen Großkongresses statt, sondern als ein *gemeinsames Fest* im liturgischen wie im außerliturgischen Rahmen. Neben den Großveranstaltungen gab es viele Treffen in Kleingruppen. Gottesdienste fanden sowohl gemeinsam wie nach Konfessionen getrennt statt. Das Treffen, an dem übrigens, ohne daß sie in besonderer Weise in Erscheinung traten, auch Vertreter aus osteuropäischen Ländern teilnahmen, fand in einem *offenen ökumenischen Geist* statt. Zugleich war das Bemühen erkennbar, sowohl von seiten der kirchlichen Autoritäten wie von den Teilnehmern selbst, *nicht als eine Art „Kirche des Geistes" außerhalb der Konfessionen* zu erscheinen, sondern innerhalb der je eigenen Konfession in pfingstlichem Geist für die Annäherung der Kirchen zu wirken. Dieses Bemühen kam in der Ansprache des gastgebenden katholischen Bischofs *Léon Artur Elchinger* während eines mit 100 Priestern konzelebrierten Gottesdienstes ebenso zum Ausdruck wie in einer Ansprache des führenden Theologen der charismatischen Bewegung in der Bundesrepublik, Prof. *Heribert Mühlen* (Paderborn), der als ökumenischen Weg der charismatischen Erneuerung einen Dreischritt empfahl: Selbstfindung der Kirchen bzw. in der geistlichen Tradition der je eigenen Kirche, Öffnung auf die anderen Kirchen, Bereicherung der eigenen Kirche durch die Gnadengaben aus den anderen Kirchen. Ebenso stark wie dieser im Prinzip moderate ökumenische Zug, war das Bemühen, sich nicht als kirchliche Gemeinschaft *neben der Kirche*, sondern als aktiver Sauerteig *in den christlichen Gemeinden* zu verstehen. Auch ein Gefühl kirchlicher Exklusivität sollte jedenfalls nach dem Willen der kirchlichen Autoritäten nicht aufkommen. Bischof Elchinger formulierte es sehr deutlich: „Ihr seid EINE der Erneuerungsbewegungen in der Kirche."

Zu einem „Fest des Lebens" waren vom 20. bis 23. Mai 1982 eine größere Gruppe von Jugendlichen aus Österreich, der Bundesrepublik Deutschland, Italien und Luxemburg nach Wien gekommen. Die „Aktion Leben", 1971 im Zuge der Auseinandersetzungen um die Abtreibungsgesetzgebung von katholischen Laien gegründet, wollte mit dieser Veranstaltung im Bewußtsein junger Leute den Wert menschlichen Lebens vertiefen. Die Anliegen des umfassenden Lebensschutzes, nicht nur des ungeborenen Lebens, und ihre positive Lebenseinstellung sollten die jungen Teilnehmer mit ihren kreativen Fähigkeiten auch auf künstlerische Weise zum Ausdruck bringen. In drei Referaten wurde auch das Umfeld des Einsatzes für Menschenleben und Menschenwürde zur Sprache gebracht. Der österr. Kommunikationsfachmann *Johann G. Herberstein* wies auf die nach und nach eintretende Einschläferung des Gewissens durch die im Zusammenhang mit Einführung der „Fristenlösung" verwendete Terminologie und Denkweise hin. Die Wiener Psychologin *Anneliese Fuchs* erörterte die tiefgreifende Veränderung der Familienstruktur im Gefolge der industriellen Revolution und die gewandelte Rolle der Frau in Familie und Gesellschaft, bei der der Abwertung der häuslichen Tätigkeit und der Erziehungsarbeit durch ein familien- und kinderfreundlicheres Klima entgegengewirkt werden müsse. Der österreichische Systemanalytiker *Johann Millendorfer* ging von der Frage nach dem Sinn unserer Existenz aus, die von den Christen auch als Herausforderung und Chance für eine menschenwürdigere Zukunft wahrgenommen werden müsse. In mehreren Arbeitskreisen wurden die angeschnittenen Themen von den jugendlichen Kongreßteilnehmern in Musik, Tanz, Graphik, Pantomime und Texten vielfältig aufgearbeitet und in einer abschließenden *Multimedia-Show* präsentiert, was zum Ernst des Themas durchaus keinen Widerspruch bedeutete. Nicht eine Kerngruppe im Kampf gegen die Fristenlösung zu sein war das Ziel der Veranstalter, sondern die Begeisterung junger Menschen für eine lebensbejahende christliche Grundhaltung – „ihr Einsatz für das Leben und für die Freude müsse zünden", wie Kardinal *Franz König* es bei seiner Begegnung mit den Jugendlichen nannte.

Am 14. Mai veröffentlichte die Katholische Bischofskonferenz Südafrikas einen umfangreichen „Bericht zur Lage in Namibia". Eine Gruppe von sechs südafrikanischen Erzbischöfen, Bischöfen und Pfarrern sprach im vergangenen September mit 180 Pfarrern verschiedener Kirchen, Lehrern, Krankenschwestern und Parteivertretern in Südwestafrika. Dabei sollten vor allem die *Lebensumstände der schwarzen Namibier* erkundet werden. Nach dem Bericht machen sich *südafrikanische Soldaten* zahlreicher Übergriffe auf die Zivilbevölkerung schuldig. Festnahmen und Vernehmungen in allen Teilen des Landes werden nach Angaben des Berichtes häufig begleitet von Schlägen, Folter und Einzelhaft. Berichte aus dem nördlichen Kampfgebiet besagten, daß die südafrikanischen Sicherheitskräfte mit allen Mitteln versuchten, Informationen über die militante Widerstandsbewegung *„South West Africa People's Organisation"* (Swapo) zu gewinnen. Dabei scheuten sie nicht davor zurück, in Häuser einzubrechen, Bewohner zu verprügeln, Vieh zu stehlen oder zu töten und Vorratslager zu plündern. Wer nach Beginn des abendlichen Ausgangsverbots angetroffen wird, werde erschossen. Der Bericht erwähnt auch Grausamkeiten der Swapo. So habe sie „Kollaborateure" nach einer Vorwarnung erschossen und die Beerdigung der Toten verhindert. Die Bevölkerung fürchte dennoch die südafrikanischen Streitkräfte mehr als die Swapo-Guerilleros. Übergriffe einzelner Gruppen oder Einheiten würden der gesamten südafrikanischen Streitmacht zur Last gelegt, die als „Besatzungsmacht" angesehen werde. Die Bischöfe gewannen auf ihrer Fahrt durch den Norden des Landes den Eindruck, die *Unterstützung der Swapo* sei so stark, daß diese bei einer freien und fairen Wahl unter Aufsicht der Vereinten Nationen gewinnen werde. Premierminister *Pieter W. Botha* meinte in einer schriftlichen Antwort, die in dem Bericht mit abgedruckt wurde, die Darstellung hebe negative Seiten hervor, ohne die erfolgreichen Bemühungen der Soldaten bei der Überwindung der Dürre, im Gesundheitswesen und in der Erziehung zu erwähnen. Ein Militärsprecher bezeichnete die Behauptungen der Bischofskonferenz erwartungsgemäß als vage und unbelegt.

Einen Brief an die südafrikanische Regierung, in dem die Rassenpolitik als unvereinbar mit der Heiligen Schrift verurteilt wird, unterzeichneten Anfang Juni 123 Pfarrer und Theologen der weißen Nederduits Gereformeerde Kerk (NGK) in Südafrika. Die Veröffentlichung wird insofern als historische Wende angesehen, als noch nie eine so große Gruppe von NGK-Theologen offen Stellung gegen die Apartheid bezogen hat. Der Brief kann als offene Kontroverse zwischen seinen Verfassern und der südafrikanischen Regierung sowie der NGK-Kirchenleitung, die von dem einflußreichen rechtskonservativen „Broederbond" kontrolliert wird, verstanden werden. Unter anderem wird darin gefordert, daß die NGK eine „viel größere Rolle bei der Versöhnung" spielen und ein *deutlicheres christliches Zeugnis* ablegen müsse. Ein System, das die Unversöhnlichkeit zum Gesellschaftsprinzip erhebe und die verschiedenen Bevölkerungsgruppen spalte, könne nicht akzeptiert werden, da es einen vertrauensvollen Umgang der Südafrikaner miteinander verhindere. „Alle, die Südafrika als ihr Vaterland betrachten, sollten sich an der Schaffung eines neuen Systems beteiligen", fordern die Unterzeichner des Briefes. So sollten sich die vier rassisch getrennten *NGK-Kirchen zusammenschließen* und gegenseitig öffnen. Weiter heißt es, daß Gesetze wie das Verbot von Mischehen, Rassenklassifizierung und getrennte Wohngebiete biblisch nicht zu rechtfertigen seien. „Gewaltsame Familientrennungen durch das Wanderarbeiter-System sind nicht vereinbar mit den biblischen Forderungen nach Gerechtigkeit und Menschenwürde. Die Bedeutung der Unterschiedlichkeit der Menschen muß als zweitrangig angesehen werden hinter dem biblischen Grundsatz der Einheit aller Christen." Die 123 NGK-Mitglieder weisen damit das System der Bantustans – sogenannte unabhängige Homelands für die Schwarzen – ebenso zurück wie die Rassentrennung im Präsidentschaftsrat. Ihre Forderung nach einer vereinigten NGK treffen den Kern des Apartheidsystems – hat doch die Schaffung der schwarzen, farbigen und indischen Tochterkirchen der NGK den Grundstein und die moralische sowie religiöse Rechtfertigung für die Apartheidpolitik gelegt.

Bücher

HERIBERT HEINEMANN. **Lehrbeanstandung in der katholischen Kirche.** Analyse und Kritik der Verfahrensordnung. Paulinus-Verlag, Trier 1981. 133 S. 29,80 DM.

Wo auch immer davon die Rede ist, es brauche ein neues Verhältnis zwischen Theologie und Lehramt, findet sich der Hinweis auf die unbestreitbaren Mängel des geltenden römischen Lehrbeanstandungsverfahrens. Auch wer grundsätzlich von der Notwendigkeit solcher Verfahren für bestimmte Konfliktfälle überzeugt ist, kann sich mit der „Nova agendi ratio in doctrinarum examine" von 1971 kaum zufriedengeben. Hier leistet das Buch des Bochumer Kirchenrechtlers Heribert Heinemann, der vor Jahren schon die Verfahrensordnung für die Reihe „Nachkonziliare Dokumentation" kommentierte, gute Dienste. Der Band enthält einige grundsätzliche Überlegungen zu Sinn und Grenzen von Lehrverfahren und knappe geschichtliche Hinweise zur Entstehung des Instituts der Lehrbeanstandung seit dem 16. Jahrhundert. Im Mittelpunkt steht eine minutiöse Untersuchung der römischen Verfahrensordnung wie des Lehrbeanstandungsverfahrens bei der Deutschen Bischofskonferenz, das 1972 verabschiedet und 1981 in einigen Punkten revidiert wurde. Im Anhang finden sich die behandelten Texte, dazu auch die einschlägigen Bestimmungen der Niederländischen Kirchenprovinz. In seiner kritischen Würdigung der römischen Verfahrensordnung macht Heinemann etliche Vorschläge für eine Revision. Sie betreffen großteils Punkte, die in den Diskussionen der letzten Jahre immer wieder mit Recht moniert wurden. Einige der Verbesserungsvorschläge: Das Anhörungs- und Verteidigungsrecht des Autors sollte im außerordentlichen wie im ordentlichen Verfahren voll gewährleistet werden; es bräuchte ein klar umschriebenes Recht auf Rekurs. Statt des „relator pro auctore" mit seiner unklaren Funktion im Verfahren bräuchte es einen vom Autor selbst bestellten Anwalt. Das nach der Verfahrensordnung mögliche Kolloquium sollte immer stattfinden, wenn der Autor dies wünscht; der Autor müßte Akteneinsicht haben. Auch gegenüber der revidierten deutschen Ordnung macht Heinemann kritische Bedenken geltend, die jedoch weniger schwer wiegen. An präzisen Vorschlägen für eine Revision der römischen Verfahrensord-

nung fehlt es nicht; wäre ihre Umsetzung nicht eine Aufgabe für den neuen Präfekten der Glaubenskongregation? *U. R.*

HANS-OTTO MÜHLEISEN, **Grenzen politischer Kunst.** Verlag Schnell und Steiner, München-Zürich 1982. 157 S. 20.-DM.

Vier der fünf in diesem Band vorliegenden Beiträge sind Vorträge, die im Herbst 1981 in der Katholischen Akademie Freiburg anläßlich einer Tagung über die „Grenzen politischer Kunst" gehalten wurden; als Ergänzung ist ein Aufsatz von *Walter Dirks* über HAP Grieshaber zu einer im Zusammenhang mit der Tagung gezeigten Ausstellung beigefügt. Dem Thema, das jeweils eher in Wahlkampf- und politisch bewegten Zeiten ins Blickfeld gerät, wird in den Aufsätzen eine umfassende Betrachtung zuteil. Prof. *Thomas Würtenberger* beleuchtet die „Rechtliche(n) Grenzen politischer Kunst in historischer Betrachtung" von Albrecht Dürer und Lucas Cranach bis zu Georg Grosz und dem Ausklang der Weimarer Republik. Für die Gegenwart kommt er zu dem Schluß, daß der Künstler zwar so frei wie noch nie sei, aber „weder Rechte anderer, wie Ehre und Menschenwürde, verletzen, noch den Rechts- und Gemeinschaftsfrieden als lebensnotwendiges Fundament von Staat und Gemeinschaft untergraben" dürfe. Daß der Interpretationsspielraum für die so gesetzte Grenze sich aber ständig ändert, macht schon Prof. *Hans-Otto Mühleisen* im Vorwort deutlich: Es scheine, als sei die Auseinandersetzung um politische Kunst im Laufe der letzen Jahre in der Bundesrepublik härter geführt worden, „als hätte die Tendenz sie zurückzudrängen, juristisch gegen sie vorzugehen, ja sie möglichst verbieten zu lassen, zugenommen". Zu fragen sei, ob die politische Kunst aggressiver geworden sei, oder ob das politische System sich in einer Richtung verändert habe, in der die Freiräume enger würden. Eine Frage, die *Klaus Staeck* als betroffener Graphiker in seinem Beitrag „Kunst und Öffentlichkeit" dahingehend beantwortet, daß dieselben Arbeiten aus seiner Produktion, die 1972 noch als „erfrischend" und „für die Demokratie förderlich" eingestuft wurden, jetzt „von der einen Seite als faschistisch, von der anderen als kommunistisch, von der nächsten als hemmungslose Hetze" kritisiert würden. Um „Kunst und Strafrecht – Aktuelle Fragen politischer Kunst" geht es im Beitrag des Bielefelder Juristen Prof. *Wolfgang Heinz*. Da der politisch engagierte Künstler auf Öffentlichkeit angewiesen sei, bestehe die wirksamste Form der Abwehr in der Erschwerung oder Verhinderung von Öffentlichkeit. Heinz macht die Schwierigkeiten deutlich, die sich für den Juristen angesichts der Mehrdeutigkeit von Satire und Karikatur in der Rechtssprechung ergeben. Abgerundet wird der Band durch einen Beitrag von Prof. *Detlef Hoffmann* zum Thema „Wie parteiisch kann Kunst sein?" Hoffmann: Der Künstler könne durchaus in Auseinandersetzung oder Solidarität mit einer Gruppe „Wahrheit gewinnen"; aber „für das Kunstprodukt, für Schönheit und Wahrheit, steht *er* ein". *C. R.*

Zeitschriftenschau

Theologie und Religion

DUQUOC, CHRISTIAN. **Die Torheit des Kreuzes und das Humane.** In: Concilium Jhg. 18 Heft 5 (Mai 1982) S. 351–358.

Duquoc unterscheidet zwischen dem Kreuz als Metapher und dem Kreuz als Ereignis, um ersteres Verständnis des Kreuzes vom letzteren her zu kritisieren: Durch das Kreuz als Metapher werden negative Erfahrungen und Erlebnisse in positive verwandelt und als notwendige Schritte auf dem Weg zu Gott gedeutet; es ist Metapher für die Entsagung und Ergebung. Auch das Ereignis der Kreuzigung kann so gedeutet werden, daß es die metaphorische Auslegung stützt, wenn nämlich der Tod Jesu als Drama zwischen Gott und Gott verstanden wird, in dem die göttliche Gerechtigkeit zum Ziel kommt. Demgegenüber besteht Duquoc darauf, daß die Passionsberichte nicht die Metapher eines unbestimmten Leidens illustrieren, sondern vielmehr den Weg erklären, „auf den Jesus von Nazaret durch die ihm eigene prophetische und messianische Sendung geführt worden ist". Jesus stirbt demnach, weil er mit der der Unterdrückungsgewalt eigenen Logik bricht. Das Kreuz Jesu offenbare die Unmenschlichkeit unserer Welt, es rechtfertige sie aber nicht. Sein Tod sei eine Absage an die Illusion, man könne sich eine Oase des Glücks aussparen, während man den anderen der Ausbeutung überlasse. Das Kreuz in seiner historischen Wahrheit wiederherzustellen bedeute, es nicht mehr zur Unterstützung des Inhumanen zu pervertieren, sondern als dessen Verurteilung aufzurichten

GESE, HARTMUT. **Die Frage nach dem Lebenssinn: Hiob und die Folgen.** In: Zeitschrift für Theologie und Kirche Jhg. 79 Heft 2 (Juni 1982) S. 161–179.

Das gegenüber der vorausgegangenen alttestamentlichen Überlieferung Neue im Hiobbuch sieht Gese darin, daß sich für Hiob die Einheit von Ich und Wirklichkeit auflöst; für ihn werde das Sein zu einem persönlichen Gottesverhältnis. Die Frage nach der von der Lebenswirklichkeit des Wohlseins abgelösten Frömmigkeit führe bei Hiob zum Postulat der Rechtfertigung durch Gott. Diese Rechtfertigung geschieht dadurch, daß in den Gottesreden des Hiobbuches alle menschlichen Gottesbilder entkräftet werden. Gese sieht in den Aussagen des Hiobbuchs in dreifacher Weise eine Wende des Denkens: Zum einen setzt sich die Einsicht durch, daß die Transzendenz der Gottesbeziehung auch über den Tod hinausreicht, die ewige Verbundenheit mit Gott von der physischen Existenz unabhängig ist. Zum zweiten tritt die übermenschliche Macht des Bösen stärker hervor: „Das in ein transzendentes Sein reichende und entborgene Ich erfährt auch erst die ganze Dimension des Bösen." Schließlich zeigt sich vom Hiobbuch an eine Hypostasierung der Weisheit zu einer transzendenten Größe.

Kultur und Gesellschaft

JÄCKLE, RENATE. **Ärzte warnen vor dem Atomkrieg.** In: Frankfurter Hefte Jhg. 37 Heft 5 (Mai 1982) S. 24–30.

Die Ärztin Renate Jäckle zeichnet die Stationen des bisherigen Engagements von Ärzten gegen die Atomrüstung und ihre Beweggründe in der Bundesrepublik, aber auch in den USA und in England nach. Erstmals traten am 1. September 1981 1400 Ärzte in der Bundesrepublik mit einer Anzeige „Ärzte warnen vor dem Atomkrieg" an die Öffentlichkeit, ein gleichlautender Kongreß fand im Herbst mit 1600 Teilnehmern in Hamburg statt. Anfang Februar wurde in Frankfurt die deutsche Gruppe der Ärztebewegung „Internationale Ärzte für die Verhinderung eines Atomkrieges" (IPPNW) gegründet, in England gebe es eine Ärzteinitiative, die sich „Medizinische Kampagne gegen Kernwaffen" nenne. Seit gut einem Jahr findet in anglo-amerikanischen Fachzeitschriften eine Diskussion über die Folgen eines möglichen Atomkrieges statt. Während aber in anderen Ländern die Unmöglichkeit medizinischer Hilfe auch von offizieller Seite offen diskutiert werde, habe ihr Auftreten den gegen Atomkrieg engagierten Ärzten in der bundesdeutschen Öffentlichkeit massive Vorwürfe von den Standesvertretern, insbesondere von der Bundesärztekammer, eingetragen.

SCHAU, ALBRECHT. **Zur sprachlichen Etikettierung moderner Waffensysteme.** In: Frankfurter Hefte 37. Jhg. Heft 6 (Juni 1982) S. 15–23.

Für die Namensgebung von Waffen und Kriegsfahrzeug konstatiert der Autor eine „Sinnentleerung beziehungsweise Sinnverkehrung", insofern als „linguistische Umwertungsverfahren" in Form von „Nobilisierungs-, Vitalisierungs- und Anthropomorphisierungsprozesse(n)" stattfinden. Zwei

Zielsetzungen kommen durch die Analyse der Umwertungsverfahren zum Vorschein. Durch euphemistische Namensgebung sollten, so Schau, die Waffen erstens ihrer zerstörerischen Bedeutung entkleidet, verharmlost werden. Durch die in Gang gesetzte „Vitalisierung" werde versucht, „Distanz und Fremdheit" der Waffen weitgehend aufzuheben zugunsten einer suggerierten Nähe, die Vorbehalte gegenüber den Waffen abbauen solle. Die „Binnenwirkung" gehe aber darüber hinaus: Die sprachlichen Attribute fungierten als Verstärker des Sicherheits- und Überlebensbedürfnisses der Bevölkerung, zunächst jedoch der Waffenbenutzer.

La gauche et l'avenir de la société française. in: Projet 166 (Juni 1982) S. 666–719.

Im Laufe des vergangenen Jahres hat die sozialistische Regierung in Frankreich wichtige Reformen in Gang gesetzt. Sind sie so einschneidend, daß sie das Gesicht der französischen Gesellschaft verändern? Diese Frage durchzieht fünf Artikel, die sich im neuesten Heft von Projet vor allem mit dem ehrgeizigen Ziel der Dezentralisierung und der Suche nach einer größeren nationalen Solidarität, den zwei Schlüsselbegriffen der neuen Regierung, auseinandersetzen. In der Realität, so wird festgestellt, reiben sich diese Ziele an vielfältigen Gewohnheiten, fest abgesteckten Gruppeninteressen und einem offensichtlichen Mangel an Übereinstimmung. Zwar seien die bisherigen Bemühungen beachtlich, aber bedeutende soziale Probleme, so z. B. die soziale Sicherheit, seien noch zu unbewältigt. Wenn die neue Politik nicht in Kürze sichtbare Erfolge aufweisen könne, so meint man in Projet, bleibe dieser Regierung nur das Verdienst, den Versuch unternommen zu haben, eine Logik aufzubrechen, die ausschließlich auf den Resultaten des wirtschaftlichen Wachstums beruhe, was im Moment heiße: auf der Krise.

Kirche und Ökumene

FUCHS, OTTMAR. **Verkündigung angesichts einer zunehmend distanzierten Hörerschaft.** In: Diakonia Jhg. 13 Heft 3 (Mai 1982) S. 170–183.

Der Beitrag insistiert darauf, daß Distanzierte nicht als die „draußen" betrachtet werden dürfen, sondern als grundsätzlich zur Gemeinde dazugehörige Hörerschaft. Damit relativieren sich die festen Grenzen von „innen" und „außen": Überall dort, wo in irgendeiner Weise Weitergabe der christlichen Botschaft erfolgt, ereignet sich Gemeinde. Verkündigung an die Fernstehenden kann sich nicht in der Optimierung und Multiplizierung dessen erschöpfen, was in der Kerngemeinde geschieht. Vielmehr sollte pastorales Handeln neue Interaktionsformen der Verkündigung erschließen, „in denen sogenannte Distanzierte ermuntert und ermutigt werden, eigene Erfahrungen, Enttäuschungen und Hoffnungen zu artikulieren". Das bedeutet nicht den Verzicht auf die offizielle Predigt im Gottesdienst: Sie hat dann die Aufgabe, „Kommunikations- und inhaltsrelevante Initiativen aufkommen zu lassen, anzuerkennen, zueinander ins Gespräch und in Auseinandersetzung zu bringen". Der Prediger müsse im Lebens- und Erzählkontext seiner Gemeinde zum Sprachhelfer werden, um Alltags- und Grenzerfahrungen im Horizont der christlichen Botschaft deuten zu können. Eine erfahrungshaltige Predigt verhindere die ekklesiogenen Ursachen der Distanzierung von kirchlicher Verkündigung.

Unterwegs zu einer Schweizerischen Evangelischen Synode. In: Reformatio Jhg. 31 Heft 5 (Mai 1982) S. 257–307.

Ende 1981 wurde die „Vereinigung für eine Schweizerische Evangelische Synode" gegründet. Das Heft der „Reformatio" umfaßt verschiedene Beiträge, die auf die Geschichte dieser nicht von den Kirchenleitungen, sondern von einzelnen Gruppen getragenen Initiative eingehen, das Projekt einer Synode auf dem Hintergrund der Situation des Schweizer Protestantismus betrachten und Erwartungen an die Synode artikulieren. So weist *Lukas Vischer* darauf hin, das Projekt einer Schweizerischen Evangelischen Synode werfe vor allem die Frage nach dem Verhältnis des einzelnen zur Kirche als Gemeinschaft auf. Es könne nur gelingen, wenn in den evangelischen Kirchen die Vision der Kirche als Leib neu lebendig werde. Es müsse von neuem klar werden, daß gelebte Gemeinschaft Voraussetzung für das wirksame Zeugnis der Kirche sei. Angesichts der desolaten Situation der Volkskirche meint *Robert Leuenberger,* für die Schweizer Protestanten könne sich das Risiko lohnen, „in einer ‚Konfession', deren Sprache und Stil noch zu finden wäre, Rechenschaft abzulegen über das, wovon man lebt".

Personen und Ereignisse

In einer Botschaft an die UNO-Sondersitzung über Abrüstung warnte *Johannes Paul II.* erneut vor der Gefahr eines weltweiten Atomkriegs. Die Abschreckung auf der Grundlage eines militärischen Gleichgewichts sei zwar als Etappe auf dem Weg zur Abrüstung noch moralisch zu rechtfertigen; es bestehe aber die Gefahr, daß sich das Streben nach Gleichgewicht in ein Streben nach Überlegenheit verwandle. Der Papst erwähnte auch die Friedensbewegungen, die in einigen Ländern von einem wachsenden Teil der Bevölkerung unterstützt würden. Ihre ideologischen Grundlagen seien vielfältig. Aber jenseits der Unterschiede zeige sich darin ein tiefes Verlangen nach Frieden. Eine dauerhafte Friedenspolitik könne aber nur Erfolg haben, wenn die derzeitige Krise der Ethik überwunden werde.

Neuer Bischof von Regensburg als Nachfolger des zurückgetretenen 78jährigen Bischofs *Rudolf Graber* wurde der bisherige Weihbischof in Augsburg *Manfred Müller* (55). Müller war vor seiner Ernennung zum Weihbischof hauptberuflich Religionslehrer.

Der Romano-Guardini-Preis 1982 der katholischen Akademie in Bayern wurde am 27. Juni der 50jährigen Priorin *Gemma Hinricher* verliehen. Die Ordensfrau leitete seit 1970 den Karmel Heilig Blut auf dem Gelände des ehemaligen Konzentrationslagers Dachau und wurde Pfingsten dieses Jahres zur Priorin des neuen Karmels Regina Martyrum nahe der Hinrichtungsstätte Berlin-Plötzensee gewählt. Gemma Hinricher, die auch als Autorin tätig ist, ist der 13. Preisträger der mit 10 000 Mark dotierten Auszeichnung.

Eine scharfe abgrenzende Einstufung der Friedensbewegung in der DDR nahm der Kirchenpräsident von Dessau und Ratsvorsitzende der evangelischen Kirche der Union/Bereich DDR, *Eberhard Natho,* auf der EKU-Bereichssynode in Ostberlin vor. Nach Natho gibt es eine unabhängige und selbständige Friedensbewegung in der DDR nicht, „nicht in unserer Kirche und auch sonst nicht". Wenn junge Christen für den Frieden sich engagierten, dann sei dies Ausdruck ihres Glaubens, ihrer Hoffnung und ihrer Liebe zum Leben.

Vor der Generalsynode der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche in der DDR hat der sächsische Landesbischof *Johannes Hempel* die DDR-Führung dazu aufgefordert, pazifistischen Strömungen in den Kirchen mit mehr Toleranz zu begegnen. Pazifisten seien bei den jeweiligen Regierungen nie besonders beliebt gewesen, sie hätten aber immer zu den Entschlossenen und Leidensbereiten gehört. Am Maße der Toleranz ihnen gegenüber bewährten sich Größe und Selbstvertrauen einer Regierung. Hempel wies den staatlicherseits geäußerten Verdacht zurück, dem Friedensengagement der DDR-Kirchen liege eine reaktionäre Grundhaltung zugrunde. Dieses Engagement sei vielmehr auch ein Ergebnis des Lebens in der sozialistischen Gesellschaft.

Zum erstenmal wurde mit der 62jährigen *Thérèse Klipffel* eine Frau Vorsitzende der Synode der Reformierten Kirche von Elsaß und Lothringen. Sie folgt in diesem Amt Pastor *Christian Schmidt,* der nach 12 Jahren zurücktritt. Die notwendige Zweidrittelmehrheit für Frau Klipffel kam erst im vierten Wahlgang zustande.

Bei einer Internationalen Konsultation des Lutherischen Weltbundes über Mission und Verkündigung in Stavanger sprach sich der Generalsekretär des Indonesischen Christenrates, *Soritua Nababan,* nachdrücklich gegen die Forderung aus, die Kirchen in Europa und Nordamerika sollten sich finanziell und personell aus der Mission zurückziehen. Die Kirchen sollten sich in Krisensituationen nicht voneinander trennen; der Moratoriumsgedanke für die Mission laufe dem Gemeinschaftscharakter der Kirchen zuwider. Zusammenarbeit in Mission und Evangelisation sei allerdings nicht das letzte Ziel der Partnerkirchen. Vielmehr gehe es darum, gemeinsam die weltweite Einheit des kirchlichen Zeugnisses sichtbar zu machen.

Beilagenhinweis:
Dieser Ausgabe liegt ein Prospekt des Verlages Kerle, Freiburg, bei.

Herder Korrespondenz

Heft 8
36. Jahrgang
August 1982

Die moderne Welt ist gleichermaßen christlich und unchristlich, weil sie das Ergebnis eines Jahrhunderte alten Säkularisierungsprozesses ist.

Karl Löwith

Nachchristlich ist nicht nichtchristlich

Daß wir in den christlichen Kernländern Europas bereits seit geraumer Zeit in einer nachchristlichen Gesellschaft leben oder jedenfalls immer tiefer in sie hineingehen, ist so gut wie übereinstimmende Meinung zwischen Christen und Nichtchristen. Dem widerspricht nicht oder nur partiell, wenn *Christen* sich so verhalten, als befände sich die Mehrheit der Bevölkerung auf ihrer Seite. Genausowenig spricht dagegen, daß in unseren Breiten bei beträchtlichen Abweichungen in den Großstädten und in manchen bildungs- und meinungsexponierten Berufsgruppen immer noch etwa 90 Prozent der Bevölkerung wenigstens im statistischen Sinne einer der anerkannten christlichen Religionsgemeinschaften angehören, oder wenn *militante Atheisten* sich darüber beklagen, die christlichen Kirchen würden trotz allen erlittenen gesellschaftlichen Funktionsverlustes hierzulande noch diktieren oder jedenfalls fühlbar mitbestimmen, was gesellschaftlich, vor allem im politischen Vorfeld des Staates, gehe oder nicht gehe, sein oder nicht sein dürfe. Selbst wenn die institutionelle Position der Kirchen so stark wäre, wie vermutet wird, wäre damit noch nicht über deren geistliche Wirkung entschieden. Und wenn beträchtliche Gruppen meinen, die Kirchen hätten nicht nur zuviel Geld, sondern zuviel Einfluß und bis hinein in Politik und Gesetzgebung zuviel Macht, dann ist selbst das kein Gegenargument.

Die Rede von der nachchristlichen Gesellschaft ist kein Schlagwort

Im ersten und im letzten Fall handelt es sich um eine Überschätzung der gesellschaftlichen Mächtigkeit von Christen durch sich oder durch den Gegner, im großen und ganzen also um Meinungen von Minderheiten. Diejenigen, die der Meinung sind, die Kirche habe zuviel Einfluß und Macht, spiegeln zwar das Kirchenverständnis einer relativ breiten Bevölkerungsschicht wider, überschätzen aber ebenfalls wie übrigens die Kirchen selbst deren tatsächlichen Einfluß. Aber auch wenn sie recht hätten, würde das nur etwas aussagen über das politische Durchsetzungsvermögen von Kirchen und christlichen Gruppen und wenig über die Wirkung christlicher Lebensregeln und Verhaltensformen auf den einzelnen und die Gesamtgesellschaft. Selbst wenn die institutionelle Position der Kirchen so stark wäre, wie vermutet wird, wäre damit noch nicht über deren geistliche Wirkung entschieden.

Ziemlich unklar bleibt hingegen, was eine nachchristliche Gesellschaft eigentlich ist. Soll das Wort nachchristlich an unserer Gesellschaft etwas Wesentliches treffen, so wird es gut sein, sich zunächst zu vergegenwärtigen, *in bezug auf welche christliche Gesellschaft* unsere Gesellschaft nachchristlich ist. Sie ist es gewiß im Verhältnis zur Gesellschaft des Mittelalters, in der christlicher Glaube, intellektuelle Kultur und politische Herrschaftsform sich zwar nicht einfach deckten, aber doch fast völlig gegenseitig durchdrangen. Aus dem Auseinanderfallen von christlicher Religion, politischer Herrschaftsform und intellektueller Kultur allein entsteht allerdings noch keine nachchristliche Gesellschaft, sonst hätte diese in den europäischen Ländern wenigstens partiell bereits mit der Renaissance begonnen.

Die Verselbständigung von Politik und Kultur gegenüber religiöser Sinngebung ist von hoher Bedeutung für die weitere Entwicklung des Christentums und seinen Einfluß auf die Lebensverhältnisse des einzelnen, aber für sich allein *kein Weg aus ihm heraus.* Solange die sittlichen Lebensregeln einer Gesellschaft aus dem Christentum kommen und die christliche Religion sinnstiftende Instanz für die Gesellschaft auch oder gerade als Kulturgemeinschaft bleibt, kann von nachchristlich nicht die Rede sein. Das trifft auf die Neuzeit – allerdings mit schwächer werdender Wirkung – noch bis in unser Jahrhundert hinein zu.

Eine völlig andere Situation entsteht dann, wenn die Sinnvorgaben in einer pluralistisch „verfaßten" Gesellschaft, sei es nur noch in Rudimenten, sei es gar nicht mehr angenommen werden und wenn sich die *Volkskultur* als Lebensausdruck einer Gesamtbevölkerung nicht nur aus

christlichen Sinngefügen herauslöst, sondern das, was von christlichen Quellen an Kulturstiftung ausgeht, so absondert, daß es nur noch als Gruppenkultur wirksam bleibt.
Es wäre *zu undifferenziert,* zu sagen, dies genau sei der Zustand unserer Gesellschaft, da Christen in ihr in jeder Beziehung zu einer „strukturellen Minderheit" geworden sind. Denn institutionell sind die christlichen Kirchen immer noch ein sehr sichtbarer Bezugspunkt für das gesamtgesellschaftliche Geschehen, und selbst, wer die institutionelle Präsenz der Kirche nur noch als öffentlich-rechtlich abgestützte Überdachung von religiösen Hohlräumen empfindet, wird nicht leugnen können, daß christliches Gedankengut und christliche Verhaltensmuster weder aus den gesellschaftlichen Konventionen noch aus dem informellen Miteinander der Bevölkerung als solcher und der Gesellschaft als ganzer einfach verschwunden sind. Dennoch ist die Rede von der nachchristlichen Gesellschaft *kein Schlagwort.* Es gibt Symptome dafür genug, die bis zur Evidenz zeigen, daß wir tatsächlich in einer nachchristlichen Geschichtsperiode leben.

Die Kirche als Museum ist begehrter als der christliche Gottesdienst

Die für die meisten geringer gewordene kirchliche Bindung ist ein, wenn auch nicht der sicherste Ausdruck dafür, denn kirchliche Bindung war selbst im Katholischen nie gleichzusetzen mit bewußter und noch weniger mit unreflektierter Ausrichtung an christlichen Quellen der Sinngebung. Kirchlichkeit und Christlichkeit sind im Leben des einzelnen nicht dasselbe, sie sind es noch weniger in der kulturellen Kommunikation einer Gesellschaft. Aber wo die Lockerung der kirchlichen Bindungen so weit geht, daß der christliche Kult als *die* gesellschaftliche Lebensmitte der Kirche nicht mehr als ein sinnstiftendes, existentiell und gesellschaftlich bedeutsames Geschehen an die Gesamtgesellschaft vermittelt werden kann, sondern für eine Mehrheit der Bevölkerung nur noch als in die Gegenwart geretteter Rest religiöser Tradition erscheint, kann jedenfalls von christlicher Gesellschaft nicht mehr die Rede sein. Wo Kirchen zwar weiterhin – mit unterschiedlicher architektonischer Aussagekraft – Wahrzeichen und Bezugspunkt unserer ländlichen oder auch städtischen Geographie sind, aber die Mehrheit der Bevölkerung in ihnen nicht mehr Räume des Lebensvollzugs, sondern *Museen* sieht, wenn *Kirchenbesuch* für den überwiegenden Teil der Bevölkerung zur *Kirchenbesichtigung* als Teilausdruck des historischen Kulturbedarfs wird, kann man ebenfalls nicht mehr von einer christlichen Kultur oder Gesellschaft sprechen.
Wie nachchristlich eine Gesellschaft in dieser Beziehung werden kann, wird jemandem vielleicht bewußter, wenn er russische „Museumskirchen" und Ikonensammlungen besucht, weil hier christliche Tradition als religiöse Volkskultur von *Staats wegen* in die Museen verbannt wird. Aber wer an einem normalen Werktag oder auch an einem Sonntag außerhalb der Gottesdienstzeiten hierzulande in eine Domkirche kommt, gewinnt keinen sehr viel anderen Eindruck: Die Kirche als Museum ist begehrter als die Mitfeier des christlichen Gottesdienstes.
Oder ein anderes Beispiel, bei dem es nicht nur um Minderung von Kirchlichkeit, sondern um den Schwund an christlichen Leitsymbolen geht: Wer in einem Mietshaus wohnt und am späten Sonntagvormittag die Haustür regelmäßig noch verschlossen findet, kann sich einigermaßen vorstellen, was für sein Umfeld vom christlichen Sonntag geblieben ist: eine Möglichkeit lascher oder auch intensiver Freizeitgestaltung gewiß, aber kaum Raum für Besinnung auf christliche Glaubenserfahrung.
Wer aber meint, solche Symptome seien nicht aussagekräftig genug und alles, was da angeführt werde, habe mit veränderter oder wenn schon mit verdrängter Kirchlichkeit zu tun, den wird vielleicht ein Hinweis auf einen zentraleren oder folgenschwereren Vorgang überzeugen: das Entstehen einer *gesellschaftlichen Atmosphäre,* in der es vielen christlichen Eltern mehr und mehr unmöglich wird, ihren Glauben über eine ausreichende religiöse Sozialisation Jugendlicher an die nächste Generation weiterzugeben. Wo das gesellschaftliche Klima so ist, daß Christentum *als Glaube* nur noch in Minderheitengruppen und dort unter Schwierigkeiten weitergegeben werden kann, ist eine Gesellschaft nicht nur als soziales Strukturgefüge, sondern als Lebenszusammenhang sicher nicht mehr christlich.

Es ließe sich aber noch ein weiteres überzeugendes Symptom nennen, das mit dem oben genannten eng zusammenhängt. Es sieht ganz und gar nicht nach Entkirchlichung aus, ist aber nach Eigenart und Wirkung ganz und gar nachchristlich: die Tatsache, daß immer mehr Leute die christlichen Kirchen als eine gesellschaftliche Instanz durchaus anerkennen, aber sie gerade als Ausdruck, Zeichen und Zeugen des Glaubens nicht wahrnehmen. Sie schätzen ihre *Dienstleistungen,* ihre Hilfen für sozial Benachteiligte, ihren Beitrag in der Jugendarbeit, in Bildung und Erziehung, als Ort auch gesellschaftlicher Veranstaltung – es ist kein Widersinn, an „geselligen" Veranstaltungen einer christlichen Gemeinde teilzunehmen, auch wenn ein religiöses Bedürfnis sich nicht regt. So etwas kann gut und hilfreich sein. Das ändert aber nichts daran, daß die Kirche selbst von vielen Menschen nicht als Glaubensgemeinschaft verstanden, sondern in erster Linie als profane Dienstleistungsinstanz, als Angebotskirche für soziale und humanitäre Belange geschätzt wird.

Insoweit gilt es auch, dem Mißverständnis entgegenzuwirken, als ob nur das Christentum, und zwar vor allem als kirchliches, zu einem institutionellen Skelett würde und nicht auch Glaube und Religion bedeutungsschwächer würden. Die nachchristliche Gesellschaft ist kein Übergang in eine vom Christentum verschiedene religiöse Kultur, obwohl die Pluralisierung der religiösen Landschaft, ihr zunehmender Formenreichtum, zu ihren Begleiterscheinungen gehört, sondern in eine *nicht religiöse Zivilisation mit sozial bedeutungsschwacher Glaubensstruktur.*

Nachchristlich im Bewußtsein, christlich in den Wurzeln

Aber nachchristlich heißt nicht nichtchristlich. Eine nachchristliche Gesellschaft ist in ihren Grundlagen und in ihrem Selbstverständnis nicht christlich; das bedeutet aber nicht, daß das Christentum in ihr nicht vielfältig nachwirkt oder daß dieses in ihr keine Lebens- und Verbreitungschancen hätte. Daß trotz Minderheitensituation nicht nur die Nachwirkungen beträchtlich sind, sondern daß auch diese Gesellschaft die *christlichen Wurzeln* nicht leugnen kann und diese selbst dort wirksam sind, wo sie bewußt verleugnet werden, ist wenigstens ebenso evident wie ihr nachchristlicher Charakter.

Christen hören nicht auf, neben vielen anderen religiösen und nicht religiösen Menschen, neben Gurus, Einsiedlern und Weisheitslehrern, gesellschaftliches *Vorbild* oder gar *Leitfigur* zu sein. Man muß dabei nicht an die Ausstrahlung nur einzelner Persönlichkeiten wie des gegenwärtigen Papstes, der Mutter Teresa oder des Priors von Taizé oder an die Massenauflagen von Büchern religiöser Autoren mit christlichem, lebenskundlichem Inhalt denken.

Es gibt zum Beispiel einschlägige Hinweise in demoskopischen Umfragen auf das nach wie vor beträchtliche gesellschaftliche *Ansehen der Pfarrerschaft* in der evangelischen wie der Geistlichen in der katholischen Kirche. Daß aus diesem relativ hohen Ansehen der amtlichen Repräsentanten des Christentums nicht zu Unrecht auf ebenso *hohe Erwartungen aus der Gesellschaft* an die christlichen Kirchen geschlossen wird, bestätigt sich fast täglich: Die amtlichen Vertreter der Kirchen und die Sprecher christlicher Gruppen kämen an kein Ende, wollten sie sich zu allem äußern, wozu eine Wegweisung erwartet wird.

Wer allerdings solche Erwartungshaltungen allzu hoch veranschlagen wollte, könnte damit leicht auf einen Holzweg geraten. Sie sind alles in allem kein Widerspruch zu dem, was vorhin über die christlichen Kirchen als gesellschaftliche Dienstleistungsapparate gesagt worden ist, sondern bestätigen gerade, was herausragendes Kennzeichen einer nachchristlichen Gesellschaft ist: die Bevölkerung insgesamt erwartet von den christlichen Kirchen *eher soziale Dienstleistungen als Verkündigung und Glaubenszeugnis.* Menschen wollen sich im Leben einrichten; das Jenseits ist nicht nur für den nicht religiösen Menschen oft weit weg. Christen werden in den kommenden Jahrzehnten viel zu tun haben, um diesbezüglich wenigstens einiges zurechtzurücken.

Aber das ist, Gott sei Dank, nur eine „christliche" Seite unserer nachchristlichen Gesellschaft und Kultur. Eine andere ist vermutlich noch wichtiger. Es ist ja nicht so, daß solche Gesellschaften und Kulturen in sich als profane, wenn man will religions- oder glaubenslose Kulturen ohne christlichen Gehalt wären. Zweitausend Jahre Geschichte des Christentums lassen sich durch keinen noch so radikalen Säkularismus in Jahrzehnten oder selbst in Jahrhunderten ungeschehen machen. Das widerspräche schon den Gesetzen geschichtlichen Wandels. Es gibt Brüche, aber nie den Punkt Null.

Sieht man genauer hin, dann gibt es nicht nur das Phänomen der *Verwandlung christlicher Lebens- und Wertvorstellungen in säkulare Gehalte* u. a. durch Banalisierung religiöser Begriffe wie etwa den des Heiligen.

Es gibt auch so etwas wie die *originäre Realisierung christlicher Werte in säkularen Kulturen* und Gesellschaften: die oberste sittliche Maxime nachchristlicher und demokratischer Gesellschaften, die *Würde des Menschen* zu achten durch Gewährung und Sicherung seiner individuellen Freiheitsrechte gegenüber jeder gesellschaftlichen und staatlichen Instanz, mußte zwar weithin gegen die Kirche durchgesetzt werden, dennoch ist sie die neuzeitliche Entfaltung eines erst im Christentum möglich gewordenen ethischen Ideals. Auch die *Friedensidee* hat ihre Geschichte; sie hat nicht erst mit dem Christentum begonnen, und christliche Völker haben bei Gott genug Kriege jeweils im Namen ihres Gottes geführt. Aber die Idee der Pflicht zum Frieden hat doch im Christentum ihre originäre Entfaltung gefunden. Und der dem nachchristlichen Menschen so ans Herz gewachsene Schutz der „natürlichen" Umwelt angesichts der Zerstörungsgefahren durch die Auswirkungen schwer kontrollierbarer technischer Instrumente und Produkte ist nicht nur verwandt damit, sondern grundgelegt im biblischen Auftrag zu verwalterischem Umgang mit der Schöpfung. Nur: viele von denen, die diese und ähnliche Anliegen als Kern ihrer eigenen Lebensphilosophie vertreten und die Christen sind – ganz nachchristlich – einander so fremd geworden, daß sie nicht nur einander nicht kennen wollen, sondern auch von den gemeinsamen Quellen nichts oder wenig wissen.

Das Profil schärfen

Zur Resignation ist für Christen also auch in einer nachchristlichen Gesellschaft kein Anlaß. Ganz dringend wäre aber eine Klärung der bleibenden oder neu entstehenden Chancen. Als erstes wäre wohl hilfreich, sich ohne falsche Schuldgefühle und Komplexe – Schuldbewußtsein ist etwas anderes – auch im Gespräch mit den nichtchristlichen Zeitgenossen dieses Zusammenhangs erst einmal zu vergewissern. Das könnte nicht nur eine Strategie zum Abbau verfestigter Mißverständnisse, sondern auch ein erster Zugang zu einer *Neueinschätzung des Christentums,* auch seiner geschichtlichen Leistungen und Defizite werden. Ein zweites betrifft sehr direkt die christliche Verkündigung: Diese darf sich nicht verzetteln in alle möglichen Probleme, sie muß gerade in einer nachchristlichen Gesellschaft mit ihren diffusen Sehnsüchten, um langfristig verstanden zu werden, ihr *Profil* schärfen. Die größte Gefährdung, die eine nachchristliche Gesellschaft für das Christentum bereithält, ist die, daß es in der Auseinandersetzung um profane Zielkonflikte verheizt und damit *religiös* bedeutungslos werden könnte. Konzentration auf den Glauben bleibt also bei allen Versuchen, sich den Zeitgenossen verständlich zu machen, erstes Gebot – allerdings Konzentration auf den Glauben über den Weg welthafter Vernunft und nicht fundamentalistisch an ihr vorbei oder gar gegen sie.

D. A. Seeber

Katholisch-orthodoxer Dialog: Fortschritte in München

Die Veränderungen im Verhältnis zwischen katholischer und orthodoxer Kirche, wie sie sich in den vergangenen zwanzig Jahren vollzogen haben, wurden nicht zuletzt durch einige aussagekräftige *Begegnungen* und *Gesten* markiert. Man denke an die erste Begegnung Pauls VI. mit Patriarch Athenagoras in Jerusalem, die gegenseitige Bannaufhebung am Ende des Zweiten Vatikanums oder den Kniefall Pauls VI. vor dem Metropoliten Meliton beim zehnjährigen Jubiläum der Bannaufhebung. Das jüngste Zeichen setzte Johannes Paul II. mit seinem Besuch beim Ökumenischen Patriarchen Dimitrios I. in Konstantinopel, bei dem der Papst den Wunsch zum Ausdruck brachte, die „Morgenröte des dritten Jahrtausends" möge Katholiken und Orthodoxe Seite an Seite in völliger Gemeinschaft finden.

So wichtig solche Begegnungen und Gesten sind, sie ersetzen nicht die *Aufarbeitung der Differenzen* in Theologie und Kirchenordnung, die zur Trennung zwischen Ost- und Westkirche geführt und sich in den Jahrhunderten seither durch Entwicklungen in beiden Kirchen noch verstärkt haben. Der offizielle theologische Dialog, der dieser Aufgabe dienen soll, kam allerdings erst vergleichsweise spät in Gang: Während Dialogkommissionen zwischen Katholiken und Lutheranern oder Anglikanern schon längst Konsensdokumente vorgelegt hatten, wurde der Beginn des theologischen Dialogs zwischen Katholiken und Orthodoxen erst beim Besuch Johannes Pauls II. Ende 1979 in Konstantinopel bekanntgegeben.

Die *Gründe* dafür sind vor allem in der besonderen Konstellation zwischen katholischer und orthodoxer Kirche zu suchen. Zum einen stehen sich beide im Glaubensverständnis so nahe, daß die Klärung der Kontroversfragen nicht denselben Stellenwert einnimmt wie im Verhältnis der katholischen Kirche zu den aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen. Trotz dieser Nähe bestehen allerdings beträchtliche Unterschiede in der Art und Weise theologischen Nachdenkens, die das Gespräch eher erschweren. Vor allem hatte die orthodoxe Kirche die Aufnahme eines theologischen Dialogs an Voraussetzungen und Bedingungen geknüpft: so hatte die Dritte Panorthodoxe Konferenz 1964 festgestellt, daß für den fruchtbaren Beginn eines echten theologischen Dialogs die erforderliche *Vorbereitung* und die Schaffung der geeigneten *Voraussetzungen* notwendig sei. Erst 1976 gab dann die erste Panorthodoxe Präkonziliare Konferenz grünes Licht für die Arbeit der orthodoxen Vorbereitungskommission für den Dialog. Schließlich darf auch nicht vergessen werden, daß die Orthodoxie aus einer ganzen Reihe selbständiger Kirchen besteht, die sich alle erst auf die Aufnahme des Dialogs mit Rom verständigen mußten.

In der 60köpfigen Kommission für den theologischen Dialog sind bei den 30 orthodoxen Mitgliedern alle Patriarchate und autokephalen Kirchen vertreten. Die Liste der katholischen Kommissionsmitglieder wird gleich von fünf Kardinälen angeführt, unter ihnen der frühere Erzbischof von München und Freising und jetzige Präfekt der Glaubenskongregation, *Joseph Kardinal Ratzinger,* der die Kommission zu ihrer zweiten Vollversammlung nach München eingeladen hatte. So traf man sich vom 30. Juni bis zum 6. Juli im Exerzitienhaus Fürstenried bei München.

Die erste konstitutierende Vollversammlung der Kommission hatte vom 29. Mai bis 4. Juni 1980 auf Patmos und Rhodos stattgefunden (vgl. HK, Juli 1980, 370). Damals ging es vor allem um organisatorische Fragen, außerdem war das Thema für die erste Gesprächsphase festzulegen. Die gemeinsame Vorbereitungskommission für den theologischen Dialog hatte vorgeschlagen, man möge sich zunächst mit der Theologie der Sakramente beschäftigen; beide Kirchen hatten dem zugestimmt. Mit dem Thema für die erste Dialogphase, auf das man sich bei der ersten Vollversammlung einigte, wurde die Frage nach den Sakramenten in einen größeren Rahmen gestellt: „Das Geheimnis der Kirche und der Eucharistie im Licht des Geheimnisses der Heiligsten Dreifaltigkeit".

Damit wurden wichtige Vorentscheidungen für die *Methode des Dialogs* getroffen. Das Pressekommuniqué über die Münchner Vollversammlung formuliert, man habe bei der ersten Sitzung als Methode angenommen, daß die Kommission bei ihren Beratungen mit dem beginnen sollte, was beide Kirchen gemeinsam haben und daß unter Entwicklung dieser Grundsätze anschließend „von innen und progressiv die Punkte angesprochen werden sollten, in denen eine Übereinstimmung noch nicht besteht". Mit der Wahl des Themas versuchte man zweifellos eine Brücke zu grundlegenden Anliegen der orthodoxen Theologie zu schlagen, die ja Kirche in besonderem Maß von der Eucharistie her begreift. Gleichzeitig ist mit der Einbeziehung der Trinität ein erster wichtiger Kontroversbereich angesprochen, die Frage des „filioque", die schon bei den mittelalterlichen Unionsverhandlungen zwischen Ost- und Westkirche eine zentrale Rolle spielte.

Zwischen der ersten und zweiten Vollversammlung hatten die drei Unterkommissionen an verschiedenen Aspekten des Gesamtthemas gearbeitet; die Koordinationskommission erstellte bei ihrem Treffen in Venedig im Mai 1981 ein *Dokument,* das den Beratungen in München jetzt zugrunde lag. Dem in diesem Punkt sehr knappen Kommuniqué zufolge kreisten die Diskussionen der Vollversammlung „um Fragen nach der Natur der Eu-

charistie, um ihren Ausdruck in den Aktivitäten der Heiligsten Dreifaltigkeit in der Heilsökonomie, um die Beziehungen von Eucharistie einerseits zur Kirche und um das zentrale Verständnis der Eucharistie andererseits für das Verständnis der Gemeinschaft innerhalb der örtlichen Kirchen und der Gemeinschaft der Ortskirchen in der allgemeinen Kirche".

Die intensiven Diskussionen in München trugen Früchte. Es gelang der Vollversammlung, die gesamte Vorlage der Koordinierungskommission durchzuarbeiten und zum Ende ihrer Beratungen ein Dokument zum Thema „Das Geheimnis der Kirche und der Eucharistie im Licht des Geheimnisses der Heiligsten Dreifaltigkeit" zu verabschieden, das zunächst den Kirchen zugeleitet wurde. Es soll in Kürze veröffentlicht werden. Außerdem konnte man sich auf das *Thema für die nächste Etappe* der gemeinsamen Arbeit einigen. Man wird sich, in Fortsetzung des bisher Erarbeiteten, mit „Glaube, Sakrament und Einheit" beschäftigen und dabei unter anderem mit Einzelfragen, die mit den Sakramenten Taufe, Firmung und Eucharistie sowie mit der Einheit der Kirche zusammenhängen. Bekanntlich bestehen hier Unterschiede zwischen West- und Ostkirche, in der die drei Initiationssakramente unmittelbar nacheinander gespendet werden.

Die Fortschritte, die in München in der theologischen Diskussion erzielt wurden und auch die offene und gute Atmosphäre, die nach Aussagen von Kommissionsmitgliedern bei den Beratungen herrschte, können allerdings nicht die *Schwierigkeiten* vergessen lassen, mit denen der katholisch-orthodoxe Dialog zu kämpfen hat. Sie blieben auch in München nicht verborgen. Zum einen geht es um die mit Rom unierten Ostkirchen, deren Beteiligung an der gemischten Kommission bei der ersten Vollversammlung in Rhodos zu orthodoxen Protesten Anlaß gab. Inzwischen hat die Weihe eines rumänisch-unierten Bischofs durch Johannes Paul II. zu Spannungen mit der rumänisch-orthodoxen Kirche geführt, die am theologischen Dialog beteiligt ist. Der Protest der rumänischen Synode (vgl. HK, April 1982, 204) wurde in München nochmals vorgebracht.

Zum anderen bestehen in der Orthodoxie immer noch *grundsätzliche Bedenken* gegenüber dem theologischen Dialog mit der katholischen Kirche, vor allem in der Kirche von Griechenland. Der Vertreter der griechischen Kirche in der Kommission, Metropolit *Chrysostomos von Peristerion*, hatte in einem Memorandum (vgl. HK, Februar 1982, 100) zwar die Teilnahme am Dialog grundsätzlich befürwortet, gleichzeitig aber etliche kritische Anmerkungen gemacht. So konnte es nicht wundernehmen, daß der orthodoxe Präsident der Kommission, Metropolit *Stylianos* von Australien, während einer orthodoxen Eucharistiefeier in München eindringlich für den theologischen Dialog warb, nicht zuletzt an die Adresse seiner Glaubensbrüder: Sie, die bekennen und glauben würden, daß sie die christliche Wahrheit unverfälscht bewahrten, seien mehr als andere Christen verpflichtet, den Dialog zu suchen: „Nur nachdem wir alle Gegebenheiten und das gesamte Zeugnis unseres christlichen Gewissens und unsere christliche Überlieferung auf den Tisch des theologischen Dialogs gelegt haben, werden wir das Recht haben, zu urteilen, in welchem Maß unsere Gesprächspartner guten Willens sind und wie weit ihre Rechtgläubigkeit reicht."

Der theologische Dialog zwischen orthodoxer und katholischer Kirche steht noch *am Anfang*. Konnte man es nach den mühevollen Vorbereitungen schon als einen Erfolg ansehen, daß er überhaupt zustande kam, so ist mit der zweiten Vollversammlung in München sowohl inhaltlich wie atmosphärisch offenbar ein gewisser *Durchbruch* zu verzeichnen, ohne daß damit die Schwierigkeiten schon vom Tisch wären. Schließlich stehen die spannungsreichsten Kontroversfragen wie Primat und Unfehlbarkeit zur Behandlung erst an. Auch die Probleme mit den unterschiedlichen theologischen Sprach- und Denkstilen dürften der Kommission weiterhin zu schaffen machen. Gerade weil der katholisch-orthodoxe Dialog mit so *hohen Erwartungen* befrachtet ist – er soll schließlich entscheidend zur Überwindung der Hindernisse beitragen, die der vollen kirchlichen Gemeinschaft noch im Wege stehen –, dürfte er es in mancher Hinsicht besonders schwer haben.

U. R.

Kirche in Österreich: Bericht in Moll

Anläßlich des Ad-limina-Besuches der österreichischen Bischöfe im Vatikan, der Anfang Juli erfolgte, wurde der zweite *Fünfjahresbericht der Kirche in Österreich* vorgelegt. Der erste derartige Bericht erschien auf Empfehlung des Österreichischen Synodalen Vorganges für den Zeitraum 1972–1976 (vgl. HK November 1977, 541ff.). Dieser Bericht wurde von den österreichischen Bischöfen bei ihrem Ad-limina-Besuch 1977 in Rom vorgelegt und 1979 unter dem Titel „Kirche in Österreich" in Buchform herausgegeben.

Mit der Erstellung des zweiten Fünfjahresberichtes über die Zeit von 1977 bis 1981 beauftragte die österreichische Bischofskonferenz das Österreichische Pastoralinstitut in Wien. Für jedes Kapitel des Berichtes wurde ein Fachmann gebeten, allein oder mit einer Arbeitsgruppe über das Wirken der Kirche in einem bestimmten gesellschaftlichen Bereich zu referieren. Als Verantwortliche des Gesamtberichtes wurden Hugo Bogensberger, Helmut Erharter, Alfred Kostelecky, Christoph Mayerhofer, Walter Schaffelhofer, Heinrich Schneider und Josef Wiener nominiert.

Zu Beginn des nunmehr vorgelegten Fünfjahresberichtes wird die *gesellschaftliche Wirksamkeit* der Kirche in Österreich untersucht. Es wird festgestellt, daß das politische System in Österreich während der fünf Berichtsjahre geringeren Anfechtungen ausgesetzt war als in manchen anderen Ländern Europas. Seit den späten siebziger Jahren habe die Bereitschaft der Regierung, gesetzgeberische Maßnah-

men durch einen Konsens der Sozialpartner abzustützen, jedoch nachgelassen: „Immer öfter werden die Konzepte der Regierungspartei auch gegen widerstrebende Kräfte durchgesetzt, wenn ein Konsens unerreichbar oder als politisch zu kostspielig erscheint." Weiter heißt es, daß die Wertschätzung von Parteien und Politikern abzunehmen scheint. Machtkartelle und ihre Funktionäre würden von mancher Seite als „erpicht auf Privilegien" und „korruptionsanfällig" bezeichnet. So wachse allenthalben die Unzufriedenheit. Die wirtschaftliche Entwicklung dürfte das österreichische System der Konfliktregelung künftig stärkeren Herausforderungen aussetzen.

Die *Haltung der Kirche* gegenüber dem politischen System in Österreich wird im wesentlichen als *unverändert* beschrieben. Der Bericht erinnert nochmals an die herbe Enttäuschung bei Katholiken, als die parlamentarische Mehrheit die Forderung nach einer Revision der Fristenregelung, die durch ein Volksbegehren erhoben worden war, zurückwies. Trotzdem habe die Kirche ihre Bereitschaft, mit allen Kräften guten Willens zusammenzuarbeiten, aufrechterhalten. Als Beispiel dafür wird das Kontaktkomitee der Katholischen Aktion Österreichs genannt, das mit Zustimmung der Bischofskonferenz mit Spitzenvertretern aller drei im Nationalrat vertretenen Parteien wiederholt konferierte.

Zu den *Beziehungen zwischen Kirche und den politischen Parteien* wird auf die signifikant engere Bindung von Führungskadern und Sympathisanten der Volkspartei an Christentum und Kirche hingewiesen. Gleichzeitig wird aber auch festgestellt, daß sich die SPÖ stark um Katholiken als Wähler und als potentielle Parteimitglieder bemühe: „Vor allem auf der Führungsebene der SPÖ war man bemüht, die herkömmlichen Distanzen abzubauen." Umgekehrt hätten ÖVP-Politiker das Bestreben der Kirche, sich nicht mehr einem der parteipolitischen Lager zuordnen zu lassen, als „ungerechtfertigte Distanzierung von einer christlich orientierten Partei" empfunden. So werden Andeutungen verzeichnet, wonach die Kirche um der Erhaltung ihrer Einflußposition willen, zur Sicherstellung finanzieller Subsidien seitens des Staates oder auch aus Mangel an Mut zur Konfrontation mit der Regierung bzw. mit dem sozialistischen Lager zu konziliant gewesen sei. Auf beiden Seiten, so der Bericht, sei nicht immer die Mahnung des Zweiten Vatikanischen Konzils berücksichtigt worden, daß niemand die Autorität der Kirche für seine politische Position in Anspruch nehmen sollte. In den Augen staatlicher Instanzen werde die Kirche manchmal ungeachtet ihres Sonderstatus wie eine große Interessengruppe behandelt.

Als *Forderung für die Zukunft* ergibt sich, die Kirche solle vor allem die ethischen Dimensionen des politischen Handelns stärker ins Bewußtsein heben und die Menschen dafür sensibilisieren. Dabei werde sie auch strukturelle und inhaltliche Probleme der Politik zum Gegenstand ihrer Sorge machen müssen, ohne einer unangemessenen „Politisierung" anheimzufallen.

In einem eigenen Kapitel beschäftigt sich der Bericht mit der *Militärdienstverweigerung aus Gewissensgründen*, die zahlreiche junge Österreicher in Anspruch nehmen. In diesem Themenkreis werden weitere Herausforderungen an die Kirche erwartet, kritisch wird ein oft „fundamentalistisches" Schriftverständnis und ein Prinzipienrigorismus verzeichnet.

Zur Frage der Entwicklungsförderung wird angeführt, daß die österreichischen Katholiken von 1977 bis 1981 über eine Milliarde Schilling für die Dritte Welt aufgebracht hätten. Etwa 200 österreichische Entwicklungshelfer stünden jährlich im Einsatz. Aber: „Auch diese Leistungen sind noch lange nicht in die Kategorie echten Teilens einzuordnen."

Ausführlich geht der Fünfjahresbericht auf die „eigentümliche Ordnung" der österreichischen *Wirtschaft* ein, die weder als liberale Marktwirtschaft noch als sozialistische Planwirtschaft bezeichnet werden könne. Es wird vermerkt, daß das österreichische System der Sozialpartner von vielen „als durchaus mit der katholischen Soziallehre im Einklang befindlich" angesehen wird. Einzelne kirchliche Einrichtungen, wie die Katholische Sozialakademie oder die Katholische Arbeiterjugend, hätten allerdings Argumente der antikapitalistisch-christlichen Linksbewegungen in Lateinamerika auch auf österreichische Verhältnisse anzuwenden gesucht.

Zur *Lage der Arbeiterschaft* in Österreich wird festgestellt, daß eine zunehmende Kluft zwischen den Arbeitnehmern und ihren Organisationen deutlich spürbar werde. Kritik in dieser Richtung, die zwar nur von kleinen Gruppen in den Parteien, in der Gewerkschaft und in kirchlichen Organisationen geäußert werde, treffe ein „sehr berechtigtes Unbehagen in der Arbeiterschaft". Im Verhältnis zwischen Kirche und Arbeiterschaft wird eine gewisse Entkrampfung verzeichnet, die durch Kontakte zwischen Kirchen und Gewerkschaftsführung deutlich werde. Allerdings werde die Wirksamkeit der Kirche in der Arbeiterschaft nach wie vor durch eine Reihe von Problemen beeinträchtigt: „Sie beginnen bereits bei der Sprache; die kirchliche Redeweise ist von Gebildeten geprägt; die Mentalität der kirchentragenden Gruppen ist von der Vorstellungswelt des Bürgertums bzw. der neuen Mittelschichten geprägt. So muß das Bemühen um eine verstärkte Wirksamkeit der Kirche bei den Arbeitern zunächst darauf ausgehen, das Lebenswissen, die Anliegen und Probleme der Arbeiterwelt wahrzunehmen."

Zur Situation der Wissenschaft und der Hochschulen wird das Verlangen registriert, die Theologie solle es als ihre besondere Aufgabe ansehen, die Auseinandersetzungen mit anderen Wissenschaften zu suchen, sich deren Anfragen zu stellen und selbst die anderen Wissenschaften zu befragen. Andererseits werden verstärkte Bemühungen der Kirche um die Studenten als notwendig erachtet, damit nicht aus ihnen und in der Folge aus den Akademikern „eine Gesellschaftsschicht wird, in der die Kirche kaum mehr präsent ist. Dabei muß leider festgestellt werden, daß die unzureichenden seelsorglichen Bemühungen

um die Mittelschüler die Hochschulseelsorge sehr erschweren."
In einem ausführlichen Kapitel beschreibt der Bericht die Entwicklung der österreichischen Schulpolitik und geht auf den Bereich der Kultur ein. Als besonders groß wird die Distanz zwischen Kirche und moderner Literatur empfunden. Andererseits wird positiv vermerkt, daß sich gerade in den letzten Werken von Thomas Bernhard und Peter Handke eindrucksvolle Beschreibungen elementarer menschlicher Grenzsituationen sowie metaphysische und religiöse Aussagen finden. Den theologischen Fakultäten wird empfohlen, in ihren Lehrplänen viel stärker als bisher zu einer Auseinandersetzung mit alter und neuer Kunst, mit zeitgenössischer Literatur, mit Film und Theater hinzuführen. Was die Presse betrifft, so wird die personelle Basis des katholischen Journalismus als „immer schmäler" beschrieben: „Es gibt vor allem wenig jüngere, engagierte Katholiken in der neutralen Presse."
Eigene Kapitel des Fünfjahresberichtes befassen sich mit Volksgesundheit und Medizin, mit der Umweltproblematik sowie mit dem Fremdenverkehr, der in Österreich besondere Bedeutung hat. Hinsichtlich der Situation der Familie wird die weitere Abnahme der Zahl kirchlicher Eheschließungen berichtet. Die Ursache dafür liege u. a. darin, daß bei etwa 20 Prozent aller eheschließenden Brautpaare zumindest ein Partner geschieden und damit von der kirchlichen Trauung ausgeschlossen sei. Ein kleiner, aber zunehmender Prozentsatz junger Paare lebe auch ohne standesamtliche Trauung in einem eheähnlichen Verhältnis zusammen. Positiv wird vermerkt, daß der Geburtenrückgang gestoppt werden konnte. Der Trend zur Einkind- und Zweikinder-Familie hält aber an. Und: „Die Empfängnisregelung wird allgemein praktiziert."
Zur pastoralen Lage der Frau in Österreich wird ausgeführt, daß noch immer mehr Frauen als Männer in den Gottesdiensten und in kirchlichen Organisationen zu finden seien. In den Leitungsgremien der Kirche seien jedoch die Frauen viel zu gering vertreten. Zum Verhältnis zwischen Jugend und Kirche wird eine 1980 durchgeführte Jugendstudie zitiert, wonach fast jeder dritte Jugendliche jeden Sonntag in die Kirche geht, ebenso viele gehen aber nie oder fast nie, sie beten auch nicht oder kaum. Anders als im letzten Berichtszeitraum vermerkt dieser Fünfjahresbericht kaum spektakuläre Konflikte zwischen kirchlichen Jugendfunktionären und dem kirchlichen Amt: „Leider kann dies nicht als gelungener Brückenschlag interpretiert werden. Trotz beiderseitigen Wollens ist es nicht geglückt, die tieferliegenden Gegensätze aufzuarbeiten." *F. C.*

Amtsdiskussion: Schillebeeckx und die Folgen

Am 27. Juni wurde ein Hirtenbrief des Erzbischofs von Utrecht und Vorsitzenden der Niederländischen Bischofskonferenz, Kardinal *Jan Willebrands,* veröffentlicht, der den Titel trägt: „Diener in der Gemeinde Gottes. Das Priesteramt in der katholischen Kirche". Als Anlaß für diesen Brief, der von der gesamten Bischofskonferenz beraten und gutgeheißen wurde, nennt der Kardinal bestimmte Veröffentlichungen über das kirchliche Amt, besonders solche aus der Feder des bekanntesten niederländischen Theologen *Edward Schillebeeckx.*

Gemeint ist dabei Schillebeeckx' umstrittenes Buch „Kerkelijk ambt. Voorgangers in de gemeente van Jezus Christus", das 1980 in erster und zweiter Auflage erschien und inzwischen in mehrere europäische Sprachen übersetzt wurde (die deutsche Übersetzung erschien 1981 mit dem Titel „Das kirchliche Amt" im Patmos-Verlag). Vieles von dem, was sich in dem kleinen Buch findet, ist aus zahlreichen anderen Beiträgen zur Diskussion um das Amt in der Kirche geläufig: Der Ansatz beim *Recht der Gemeinden auf einen Amtsträger* und auf die Feier der Eucharistie, das durch den Priestermangel nicht mehr gewährleistet ist; Kritik an der Kirche, die das traditionelle Priesterbild einschließlich des Pflichtzölibats um jeden Preis aufrechterhalten will; die historische Rückfrage nach der Entwicklung des Amtes in den neutestamentlichen Gemeinden, die kein einheitlich-normatives Bild ergibt.

Daß gerade Schillebeeckx' Überlegungen auch über die Niederlande hinaus viel Beachtung gefunden haben, hat wohl nicht nur mit der theologischen Prominenz des Autors zu tun, sondern auch damit, daß er historische, systematisch-hermeneutische und praktisch-pastorale Gesichtspunkte verbindet und dabei einige deutliche, fast plakative Akzente setzt. Das gilt zunächst für seine Grundthese zum Verhältnis von verbindlicher Grundstruktur und geschichtlich variabler Ausgestaltung des Amtes in der Kirche: Das für die Gemeinde grundsätzlich unverzichtbare Amt begegnet immer nur in geschichtlichen, vom kulturell-gesellschaftlichen Kontext geprägten Gestalten, von denen keine verabsolutiert werden darf; entscheidend ist letztlich nicht Amtsstruktur, sondern die Apostolizität der Gemeinde.
Der zweite wichtige Punkt: Gegenwärtig sieht Schillebeeckx *alternative Amts- und Gemeindestrukturen* wachsen, die zur geltenden Kirchenordnung in Spannung stehen, die aber in gewisser Hinsicht eine deutliche Verwandtschaft mit der biblischen und patristischen Auffassung vom Amt zeigten. Grundsätzlich ist seiner Ansicht nach eine alternative Praxis christlicher Gemeinden, sofern sich diese an Jesus als dem Christus orientieren, „dogmatisch und apostolisch möglich". Solche Praxis habe einen diagnostischen, ideologiekritischen und dynamisierenden Effekt.

Schillebeeckx geht nirgends konkret auf die Verhältnisse in der niederländischen Kirche ein, sondern spricht allgemein von „allenthalben sich bildenden, neuen, alternativen und von der geltenden Kirchenordnung oft abweichenden Formen von Amtsausübung", ohne genauer zu explizieren, was für ihn unter diesen Oberbegriff

fällt. Dennoch fehlt es gerade in den Niederlanden nicht an *Anschauungsmaterial für die Amtskrise,* zu deren Behebung seine Thesen beitragen wollen: Während die Zahl der Priesterweihen äußerst gering ist, übernehmen immer mehr „Pastorale werkers" Verantwortung in der Seelsorge. Es gibt Basisgemeinden und kritische Gruppen, in denen mit neuen Formen der Gemeindeleitung experimentiert wird (Ein Teil des Buches von Schillebeeckx geht auf einen Vortrag zurück, den er bei einem Studientag der Basisbewegung zum Thema „Basis und Amt" hielt). Andererseits verpflichteten sich die niederländischen Bischöfe im Schlußdokument der Sondersynode, dafür Sorge zu tragen, daß aus der Mitarbeit der Laien kein „paralleler Klerus entsteht, der eine Alternative zu Priesteramt und Diakonat werden könnte" (Nr. 35, vgl. HK, April 1980, 186).

Kardinal Willebrands kann also in seinem Hirtenbrief mit Recht einleitend feststellen, die Fragen und Diskussionen im Blick auf das Amt in der Kirche würden nicht erst durch einschlägige Veröffentlichungen hervorgerufen, sondern es verhalte sich eher umgekehrt. Der Hirtenbrief geht jedoch weder auf die konkreten Probleme der Pastoral ein noch beteiligt er sich an der historischen oder systematischen Sachdiskussion über Amt und Gemeinde. Vielmehr *beschränkt* sich Kardinal Willebrands darauf, mit zahlreichen Zitaten vor allem aus „Lumen gentium" die *Lehre des Zweiten Vatikanums über das kirchliche Amt* darzulegen. Die Lehre des Konzils über das priesterliche Amt und seine Stellung in der Kirche sei eine „gläubige Grundsatzerklärung": „An diese Erklärung möchte ich euch als an einen sicheren Wegweiser, der oft sogar verpflichtende Norm ist, erinnern, wenn ihr euch um ein Urteil über manche Ideen, Erwartungen oder Vorschläge bemüht, die zur Zeit da und dort in der Luft liegen."

Dabei ist es dem Hirtenbrief besonders darum zu tun, sich von einer *einseitig funktionalen,* nur gemeindebezogenen Sicht des Amtes abzugrenzen und dagegen die durch die Weihe verliehene „bleibende Gnade und Vollmacht zur Leitung und Heiligung des Volkes Gottes im Namen Christi" zu betonen. Davon ausgehend bezieht Kardinal Willebrands im Schlußabschnitt denn auch in einem Punkt klar Stellung: Ohne sakramentale Weihe durch den Bischof gebe es kein Priesteramt. Dazu gebe es keine „Alternative". Das Recht auf Eucharistie sei kein Recht um jeden Preis: „Es beinhaltet mit Sicherheit nicht, daß eine örtliche Gemeinschaft ‚das Recht selber in die Hand nehmen' und sich selber unter Umgehung des Bischofs Vorsteher bestellen kann." Eine solche Auffassung verstoße gegen die Sicht des Glaubens von Kirche und Amt, wie sie das Zweite Vatikanum in Treue zur gesamten Tradition zum Ausdruck bringe.

So unmißverständlich die *Abgrenzung* gegen ein solches radikales Abweichen von der geltenden Kirchenordnung ausfällt, das für die niederländische Kirche gegenwärtig, von wenigen Einzelfällen abgesehen, keineswegs kennzeichnend ist, so wenig verbaut der Hirtenbrief ansonsten die weitere Amtsdiskussion: Der Rückgriff auf die Aussagen des Konzils über das Priesteramt, so Kardinal Willebrands, bedeute keinesfalls, daß die Kirche nicht auf den Fortgang des theologischen Nachdenkens angewiesen sei: „Wir sind auch verpflichtet, neuen Situationen, die sich aus veränderten gesellschaftlichen und kirchlichen Bedingungen ergeben, Aufmerksamkeit zu schenken." Ein Konzilstext, so eine andere Stelle im Hirtenbrief, garantiere nicht die Antwort auf alle Fragen und sei nicht notwendigerweise der Endpunkt für die Glaubensreflexion.

So grenzt sich der Hirtenbrief zwar implizit – durch die Darlegung der Amtstheologie des Konzils –, wie auch explizit – durch die Absage an die Einsetzung von Amtsträgern durch Gemeinden – von Tendenzen der neueren Amtsdiskussion ab, die gerade auch Schillebeeckx' Buch prägen, spricht aber keine direkte Verurteilung ihm gegenüber aus. Kardinal Willebrands schreibt ausdrücklich, man müsse unterscheiden zwischen dem, was Schillebeeckx schreibe, und dem Gebrauch oder auch Mißbrauch, der manchmal davon gemacht werde. Vor Erscheinen des Briefes führte Kardinal Willebrands zusammen mit Bischof Bluyssen von 's-Hertogenbosch ein *Gespräch mit Schillebeeckx.* Dabei wurden dem Theologen die inhaltlichen Grundzüge des Hirtenbriefes erläutert und dieser habe, so der Sprecher der Bischofskonferenz, seine Übereinstimmung mit den Aussagen zum Ausdruck gebracht. Schon zuvor hatte Schillebeeckx in einem Zeitschriftenbeitrag (vgl. HK, Mai 1982, 260) zwar seine Grundthesen bekräftigt, gleichzeitig aber seinen von Kritikern zu Recht beanstandeten schematischen Überblick über die Geschichte des Amtes präzisiert. Daß er dabei betonte, er habe mit seinem Buch kein Plädoyer für „Illegalität" gehalten, sondern nur versucht, „tatsächliche illegale Praktiken theologisch und pastoral verstehbar zu machen", um damit auch Auswüchsen entgegenzutreten, bedeutet wohl auch das nachträgliche Eingeständnis, in manchen Teilen unscharf und mißverständlich formuliert zu haben.

Ob damit das letzte kirchenamtliche Wort über „Kerkelijk ambt" schon gesprochen ist, muß vorerst offenbleiben. Immerhin hat das Buch von Schillebeeckx längst auch über die niederländische Kirche hinaus Wellen geschlagen. So war jetzt in der niederländischen Presse zu lesen, der Hirtenbrief von Kardinal Willebrands verdanke sein Erscheinen nicht nur den kirchlichen Turbulenzen im eigenen Land, sondern auch dem Drängen deutscher und französischer Bischöfe, die den niederländischen Episkopat um eine klärende Stellungnahme in Sachen Schillebeeckx gebeten hätten. Die *Glaubenskongregation* hat ihrerseits im vergangenen Jahr beim Generalmagister der Dominikaner um eine Untersuchung des Buchs nachgesucht. Daraufhin war zunächst eine Kommission aus niederländischen Dominikanern eingesetzt worden, die in diesem Frühjahr zu dem Ergebnis kam, man könne Schillebeeckx zwar in manchen Punkten historisch widersprechen, seine Aussagen stünden aber insgesamt nicht in Widerspruch zum Glauben der Kirche. Inzwischen ist

eine weitere Kommission des Ordens in Rom mit den Thesen von Schillebeeckx befaßt, deren Arbeit offenbar noch nicht abgeschlossen ist.
Soviel ist aus der bisherigen Auseinandersetzung um das Buch von Schillebeeckx deutlich geworden: keine Seite hat im Blick auf die weitere Entwicklung des Amtes in der Kirche ein *Patentrezept* anzubieten. Der Rückgriff auf das Zweite Vatikanum als verbindliche Norm, wie ihn der Hirtenbrief von Kardinal Willebrands vornimmt, kann als Konsens- und Verständigungsangebot hilfreich und sinnvoll sein, er ist aber gleichzeitig auch Ausdruck einer Verlegenheit und kann dazu benutzt werden, sich gegenüber der konkreten Situation der Kirche zu immunisieren. Es genügt aber auch nicht, Zukunftsperspektiven eines Amtes zu entwerfen, das aus der lebendigen Gemeinde herauswächst, dabei aber mit einem überzogenen oder zumindest nicht genügend geklärten Gemeindeverständnis zu arbeiten. Nicht nur für die Niederlande dürfte wichtig sein, sich auf beiden Seiten nicht auf Extreme zu versteifen.

U. R.

Entwicklungen

Schutz des Lebens als umfassender Auftrag

Zur Aktion „Wähle das Leben"

Die katholische Kirche in der Bundesrepublik Deutschland hat eine Parole ausgegeben, der auf den ersten Blick jedermann zustimmen kann: „Wähle das Leben!" Doch das Wort, das über konfessionelle Grenzen und politische Grundsätze hinaus eine breite Volksbewegung auslösen sollte, hat noch nicht gezündet. Dies jetzt schon zu erwarten, ist vielleicht auch noch zu früh, denn der *offizielle Startschuß* für die gemeinsame Aktion der Deutschen Bischofskonferenz und des Zentralkomitees der deutschen Katholiken soll erst am 4. September 1982 im Rahmen des 87. Deutschen Katholikentags in Düsseldorf erfolgen.
In ihrem Kern ist die neue Initiative ebenso vom Scheitern bedroht wie der bis heute wenig erfolgreiche Widerstand gegen die Tötung ungeborener Kinder, aus dem sie erwachsen ist. Erst wenn die breite Öffentlichkeit – die Gläubigen in den Gemeinden eingeschlossen – verstanden hat, daß diese „Aktion" (ein unglückliches Wort, das sich für alle möglichen Unternehmungen eingebürgert hat) *mehr ist als eine Anti-Abtreibungskampagne* in neuem Gewand, besteht die Chance, daß sie überzeugt und mitreißt. Dabei stehen die Bischöfe und das ZdK vor der schwierigen Aufgabe, ihr „Ja zum Leben" aus der Engführung der Debatten um die Reform des § 218 StGB – in denen die Argumente erschöpfend bis zum Überdruß ausgetauscht wurden – herauszuführen, ohne im Kampf für das menschliche Leben in seiner wehrlosesten und damit gefährdetsten Form, d.h. für die ungeborenen Kinder, nachzugeben. Dem kommt entgegen, daß sich bei den Verantwortlichen in der Kirche offensichtlich ein Bewußtseinswandel vollzogen hat: Die Vielfalt der Gefährdungen des Lebens in ihrer wechselseitigen Verflochtenheit wird schärfer gesehen.
Das *Leitwort* ist dem Buch Deuteronomium, Kapitel 30, entnommen. Mose spricht im Namen Jahwes vor dem Einzug in das Gelobte Land: „Leben und Tod lege ich dir vor, Segen und Fluch. Wähle also das Leben, damit du lebst, du und deine Nachkommen" (Deut 30,19). Das sind Worte ungebrochener Diesseitshoffnung und irdischer Lebensfreude, die erst im Licht des Neuen Testaments eine eschatologische Perspektive und damit – in Christus – einen neuen Sinn erhalten. Die zentrale Aussage dieses Offenbarungswortes besteht darin, daß Leben – Fülle des Lebens – Geschenk Gottes ist und den Menschen mit Freude und Hoffnung erfüllt, ihn aber auch in die Glaubensentscheidung für oder gegen Gott, für oder gegen das Leben stellt. Es wird in der Öffentlichkeit ein mühsames Stück Aufklärungsarbeit bedeuten, zu verdeutlichen, was die Kirche unter Leben versteht, daß das geistig-personale Leben höherwertig ist als das leibliche, daß auch ein geistig-seelisch defekter Mensch das Recht auf Achtung seiner Personenwürde hat, was der Glaube an ein Leben nach dem Tod für die christliche Einstellung zum Leben bedeutet und welcher Rang dem Leitwort Leben für die christliche Verkündigung zukommt.

Bewußtseinsbildung von einem positiven Ansatz aus

Das erste Echo auf die Ankündigung der Initiative „Wähle das Leben" war allerdings *wenig ermutigend.* Von allem, was der Sekretär der Deutschen Bischofskonferenz, Prälat *Josef Homeyer,* in einer Pressekonferenz am 26. Mai sagte, fand fast nur die Bekräftigung des strikten Nein zur Abtreibung den Weg in die Medien. Für viele außerhalb, aber auch innerhalb der Kirche scheint es schwer nachvollziehbar, daß die Katholiken (Laien, Priester und Bischöfe) im gesamtgesellschaftlichen Raum politische

Verantwortung haben und diese auch wahrnehmen und daß sie sich nicht damit zufriedengeben, Mißstände und Fehlhaltungen in der Gesellschaft anzuprangern, sondern positiv eine Veränderung herbeiführen wollen.

Die neue Initiative hat ein solches Gewicht, ist so breit und so grundsätzlich angelegt, daß die Unterscheidung von „Weltdienst" und „Heilsdienst" hier zurücktritt. Deshalb ist es kein Zufall, daß die Bischofskonferenz und das höchste Laiengremium der deutschen Katholiken gemeinsam handeln. Die umfassende Perspektive für die Aktion „Wähle das Leben" charakterisierte Homeyer mit dem Hinweis auf die *Grundwertediskussion* der vergangenen Jahre: „In den letzten Jahren haben wir sehr intensive Diskussionen geführt über das Wertsystem und das Wertbewußtsein in unserer Gesellschaft. Dabei standen gelegentlich Einzelfragen so stark im Vordergrund, daß der Gesamtzusammenhang nicht immer deutlich wurde. Heute sehen wir klarer, daß manche Entwicklungen nur Symptome für eine tiefgreifende Veränderung des Bewußtseins in unserer Gesellschaft sind. Aus diesem Grunde können einzelne Fehlentwicklungen auch nur dann korrigiert werden, wenn wir bei der grundsätzlichen geistigen Verfaßtheit der heutigen Gesellschaft ansetzen."
Es komme darauf an, bei der Initiative „Wähle das Leben" den Grundwert des Lebens so sehr im Bewußtsein aller Menschen zu verankern, daß ein durchgehendes Zeugnis gegeben werde: z. B. in der Erziehung zum Frieden, in der Ächtung des Krieges, in der weltweiten Sorge für die Hungernden, in der liebenden Zuwendung zu den alten Menschen und durch gezielte Maßnahmen, um den Trend zur Abtreibung zu überwinden." Homeyer: „Es geht bei unserer Initiative um das Leben in all seinen Phasen."
Die Aktion „Wähle das Leben" will sich nicht in der Re-Aktion auf negative Tendenzen erschöpfen, sondern aus einem *positiven Ansatz* heraus bewußtseinsbildend und gesellschaftspolitisch wirken. Slogans der vergangenen Jahre drängen sich auf: „Ja zum Kind", „Ja zum Leben", „Ja zum Menschen", „Mut zum Leben", „Aktion pro vita" u. ä. Für den Beginn der Aktion wurden zunächst *vier „Brennpunkte konkreter Entscheidung"* als vorrangig genannt: Mut zum Kind gegen Zukunftsangst; die Achtung vor dem Wert des ungeborenen Lebens gegen Abtreibung; die Sorge für Behinderte gegen ein Abdrängen in Not; menschenwürdiges Sterben gegen die neu aufkommende Forderung nach aktiver Sterbehilfe.

Die *Ziele der Initiative* „Wähle das Leben" faßte Homeyer in fünf Punkten zusammen: Es gehe dabei um eine entschiedene Begründung und Stärkung der Verantwortung aller für die Grundlagen unserer Existenz, um die Stärkung der Ehrfurcht vor der Würde der Person und die Anerkennung ihrer Rechte und Pflichten und um die Motivierung zum Einsatz zur Erhaltung und Entfaltung jedes menschlichen Lebens vom Anfang bis zum Ende. Ebenso brauche es die Bereitschaft, Zeichen der Hoffnung zu setzen, aus der der Mut zum Leben, der Dienst am Leben anderer und die gemeinsame Verantwortung erwachsen sowie die Anerkennung des Grundwertes Leben in der öffentlichen Meinung als eines obersten Gutes, das die Voraussetzung für die Verwirklichung aller anderen Güter und der sittlichen Werte ist.
In allen 22 Diözesen wurden *Kommissionen* gebildet, die aus der Fülle möglicher Konkretionen jeweils für ihren Bereich Schwerpunkte setzen wollen, z. B. in Umweltschutz, Ehe- und Familienberatung, Friedenssicherung, Jugendarbeit, Frauenemanzipation, Altenhilfe, Arbeitswelt, Verkehrserziehung, Ausländerarbeit u. v. a. Dabei liegt allerdings die Gefahr der Zersplitterung in Einzelaktionen ebenso auf der Hand wie die Gefahr, durch zu viele Verallgemeinerungen und Grundsatzerklärungen in Sackgassen der Handlungsunfähigkeit zu geraten.

Die Aktion „Wähle das Leben" ist *auf mehrere Jahre angelegt.* Dies hat zunächst innere Gründe (eine Bewußtseinsveränderung braucht Zeit und Geduld, einen „langen Atem"), aber auch organisatorische Überlegungen spielen eine Rolle: Bei vielen Verbänden, Laiengremien und Bildungsinstitutionen waren bei der Ankündigung der Aktion die Planungen für 1983 bereits abgeschlossen. Das Motto „Wähle das Leben" kann deshalb bei vielen Stellen frühestens 1984 in die Jahresprogramme aufgenommen werden.

In der Sicht ihrer Initiatoren ist „Wähle das Leben" mehr als eine am „grünen Tisch" geplante Reißbrettaktion. Sie hat ihre *Vorgeschichte* und ihre *Querverbindungen* zu anderen Initiativen der deutschen Kirche. Viele Einsichten und Überzeugungen, die ihr zugrunde liegen, finden sich in den Erklärungen des ZdK und der Bischöfe aus den vergangenen Jahren, z. B. in den Hirtenschreiben „Gesellschaftliche Grundwerte und menschliches Glück" (1976), „Grundwerte verlangen Grundhaltungen" (1977), „Menschenwürdig sterben und christlich sterben" (1978), „Dem Leben dienen. Zur Situation nach der Änderung des § 218 StGB" (1979), „Zukunft der Schöpfung – Zukunft der Menschheit" (1980), „Zu Fragen der Stellung der Frau in Kirche und Gesellschaft" (1981). Als *Sammelbewegung* soll die Initiative vieles aufnehmen, anders akzentuieren oder verstärken, was überall im Land, nicht nur in Kirchengemeinden und katholischen Verbänden, sondern auch in Einzelaktionen und Bürgerinitiativen zum Schutz des Lebens bereits getan wird.

Akzente eines wissenschaftlichen Symposions

Ein vorbereitendes wissenschaftliches „Symposion", das am 11. Juni 1982 in der Stadthalle Bonn-Bad Godesberg mit Vertretern aus der „Kerntruppe" der Initiative – der Bischofskonferenz, dem ZdK, den Verbänden und den Diözesen – stattfand, diente der Besinnung auf das gemeinsame Fundament, auf die unterschiedlichen Ausgangspositionen und auf die gemeinsamen Ziele, die auf

den verschiedenen Wegen erreicht werden sollen. Ortsbischöfe und Katholikenräte luden in den einzelnen Bistümern dazu ein und verwiesen dabei insbesondere auf ein Wort Papst Johannes Pauls II. im Apostolischen Schreiben „Familiaris consortio": „Aber die Kirche ist fest überzeugt, daß das menschliche Leben, auch das schwache und leidende, immer ein herrliches Geschenk der göttlichen Güte ist. Gegen Pessimismus und Egoismus, die die Welt verdunkeln, steht die Kirche auf der Seite des Lebens; in jedem menschlichen Leben weiß sie den Glanz jenes Ja, jenes Amen zu entdecken, das Christus selbst ist. Dem Nein, das in die Welt einbricht und einwirkt, setzt sie dieses lebendige Ja entgegen und verteidigt so die Menschen und die Welt vor denen, die das Leben bekämpfen und ersticken. Die Kirche ist berufen, aufs neue und mit klarerer und mit festerer Überzeugung allen ihre Entschlossenheit zu zeigen, das menschliche Leben, ganz gleich in welcher Lage und in welchem Stadium es sich befindet, mit allen Mitteln zu fördern und gegen alle Angriffe zu verteidigen" (Nr. 30).

In seiner Eröffnungsrede zum Symposion nannte der Präsident des Zentralkomitees der deutschen Katholiken, *Hans Maier,* ein *innerkirchliches* und ein *gesamtgesellschaftliches Ziel* der Initiative: „In der Umkehr der Herzen und dem Leben aus der Botschaft muß also das erste Ziel unserer Initiative liegen. Daraus allein erwächst dann jene Hoffnung auf Leben, die Anfang und Ziel unseres Glaubens ist ... Die Botschaft vom Leben ist immer an alle gerichtet, sie will alle Welt erreichen. Und deshalb ist das zweite Ziel unserer Initiative, in die Öffentlichkeit hineinzuwirken, ja die Öffentlichkeit selbst zum Medium zu machen ..." Die Initiative wolle auch, so Maier, jene Aktionen in der Kirche sammeln und stärken, die sich schon seit langem für das Leben gegen Zukunftsangst und Abtreibung, für die Kranken und Behinderten und für ein menschenwürdiges Sterben gegen fragwürdige Tendenzen zur Euthanasie engagierten. Es gebe zahlreiche Kräfte in unserer Gesellschaft, die mit der Kirche in diesen Zielen einig seien.

Bei dem Godesberger Symposion kamen Vertreter verschiedener Disziplinen zu Wort und setzten unterschiedliche Akzente: Die Erziehungswissenschaftlerin *Rita Süssmuth* (Dortmund) sprach vom „produktiven Leidensdruck" und fragte: „Wieviel sind wir bereit, materiell und zeitlich einzusetzen, damit das Leben des anderen eine Chance hat?" Gegen das neuzeitliche Prinzip der „Daseinserhaltung" stellte der Philosoph *Jörg Splett* (Frankfurt) ein Leben aus Freigebigkeit und damit aus Freiheit. Allerdings gebe der Mensch seinem Leben nicht selbst den Sinn, sondern er finde ihn vor. „Im Geschenkcharakter des Lebens ist seine Festlichkeit begründet; daraus erwächst auch das Recht des Protestes gegen die Minderung und Behinderung, gegen die Zerstörung des Lebens." Der Gynäkologe *Hermann Hepp* (Homburg/Saar) zeigte am Beispiel der kindlichen Indikation auf, welcher Bedrohung menschliches Leben von Anbeginn durch die Gesellschaft, die Eltern und den Arzt ausgesetzt ist. In der kindlichen Indikation werde eine Ethik akzeptiert, die ihren Ursprung in einer „Bedürfnisideologie" habe und daraus den Wert des menschlichen Lebens relativiere. In der Abtreibung auf Krankenschein sah der Jurist *Dietrich Simon* (Marburg) „das wohl größte Ärgernis der geltenden Regelung". Daß die Solidargemeinschaft der Versicherten eine nicht medizinisch indizierte Abtreibung finanzieren solle, meinte der Vorsitzende des Familienbundes der deutschen Katholiken, sei „nicht nur für Katholiken unannehmbar". Der Bonner Moraltheologe *Franz Böckle* wandte sich am Beispiel der Behinderten gegen die Illusion einer leidfreien Gesellschaft. Es gehe darum, sich selbst leidensfähig zu machen, um auch am Leiden anderer zu leiden. Gegen die sich ausbreitende Existenzangst forderte er das Ja zum eigenen Leben, zum Leben des anderen und zum „Überleben in Menschlichkeit", das insbesondere durch das Ungleichgewicht der Bevölkerungsentwicklung, die wachsende Umweltbelastung und die Selbstvernichtungsmöglichkeiten durch die moderne Rüstung bedroht sei.
Die anschließende Diskussion und die demonstrativen Beifallsbekundungen im Saal, die fast ausschließlich bei Attacken gegen die Abtreibungsgesetzgebung und -praxis erfolgten, ließen deutlich werden, daß die neue Aktion noch *sehr stark auf die Abtreibungsproblematik fixiert* ist. Das dürfte auch bei der offizellen Eröffnung der Aktion im Rahmen des Katholikentags kaum anders sein, denn in keiner anderen konkreten Einzelfrage (die Ablehnung der aktiven Sterbehilfe ausgenommen) gibt es unter den Katholiken eine so weitgehende Übereinstimmung. In anderen Lebensfragen, z. B. der Friedenssicherung, dem Umweltschutz, der Geburtenregelung, der Jugendarbeit oder der Frauenemanzipation, ist mit erheblichen Meinungsverschiedenheiten auch unter den Katholikentagsteilnehmern in Düsseldorf zu rechnen.

Aufruf zur Mitarbeit

In dem Leitwort „Wähle das Leben" schwingt der Geist der Freiheit mit, der mehr ist als bloße Wahlfreiheit: die Freiheit der Umkehr, die Freiheit des gottgeschenkten Lebens. Die Aktion dürfte deshalb um so überzeugender verlaufen, je mehr Raum und Atemluft sie denen läßt, deren Leben von innen oder von außen gefährdet ist. Dafür könnte schon der Verlauf des Katholikentags aufschlußreich sein. Im Schlußwort des Symposions sagte der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, Kardinal *Joseph Höffner:* „Ich rufe alle Mitglieder der Kirche und alle Menschen guten Willens auf, daß sie sich unsere Initative zu eigen machen ..." Es werde sehr darauf ankommen, möglichst viele sachkundige Mitarbeiter zu gewinnen. Hier seien in besonderer Weise die katholischen Verbände und Akademien, die Einrichtungen der Erwachsenen- und Jugendbildung, Gemeinde-Katechese und Religionsunterricht aufgerufen. Man kann gespannt sein, ob und wie dieser Aufruf Früchte trägt. *Jürgen Strickstrock*

Gemeinsames Sprechen über Taufe, Eucharistie und Amt

Zu den „Konvergenzerklärungen" der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung

Aus der Geschichte der ökumenischen Bewegung ist die Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung nicht wegzudenken. Das gilt gleichermaßen in institutionell-organisatorischer Hinsicht – „Faith and Order" war einer der Vorläufer für den 1948 gegründeten Weltkirchenrat – wie im Blick auf die theologischen Anstöße, die für das Bemühen um eine sichtbare Einheit der getrennten Kirchen von ihr ausgegangen sind. Schon auf der ersten Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung, die 1927 in Lausanne stattfand, wurden die Themen „Das Amt in der Kirche" und „Die Sakramente" behandelt. Seither gehört die Suche nach einem *gemeinsamen Verständnis von Taufe, Eucharistie und Amt* als einer der unerläßlichen Bedingungen für kirchliche Einheit zu den wichtigsten Aufgaben zunächst der Bewegung, dann der in den ÖRK integrierten Kommission für Glauben und Kirchenverfassung.
Am 12. Januar dieses Jahres verabschiedete die Kommission während ihrer Vollversammlung in Lima (vgl. HK, März 1982, 115) einstimmig *drei „Konvergenzerklärungen"* über Taufe, Eucharistie und Amt, mit denen ein Schlußstrich unter die bisherige Arbeit an diesen Themen gezogen wird. In dem von *William H. Lazareth,* dem Direktor des Genfer Sekretariats für Glauben und Kirchenverfassung, und *Nikos Nissiotis,* dem Vorsitzenden der Kommission, unterzeichneten Vorwort zu den Erklärungen (die deutsche Übersetzung erschien vor wenigen Wochen in den Verlagen Otto Lembeck/Bonifatius) werden alle Kirchen um eine offizielle Stellungnahme zu den Texten gebeten.

Ergebnis eines langen Wegs

Einen ersten Einschnitt in der Beschäftigung der Kommission mit den drei Themen bildete die *Vollversammlung in Accra 1974* (vgl. HK, September 1974, 498). Dort wurden nach gründlicher Diskussion drei Erklärungen über Taufe, Eucharistie und Amt verabschiedet, die in den Jahren zuvor erarbeitet worden waren. Die Arbeit an den gemeinsamen Erklärungen zu Taufe und Eucharistie konnte schon einige Jahre früher beginnen als die an der Erklärung über das Amt, was angesichts der besonders gewichtigen Unterschiede zwischen den einzelnen Kirchen und Konfessionsfamilien in der Frage nach dem Wesen wie in der konkreten Struktur des kirchlichen Amtes nicht verwundert. Nach Accra wurden die drei Texte dann den Kirchen zur Stellungnahme zugeleitet.
Mehr als hundert Kirchen aus allen Erdteilen und aus allen Konfessionen kamen damals der Aufforderung nach. Unter den insgesamt etwa 140 Stellungnahmen waren auch 17 von katholisch-theologischen Fakultäten in verschiedenen Ländern, da katholische Theologen seit 1968 der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung als Vollmitglieder angehören. Bei der *Revision der Texte* durch die Kommission während der letzten Jahre blieb von den Accra-Erklärungen vielfach kein Stein auf dem anderen. Das gilt in besonderer Weise für die Erklärung über das Amt; aber auch die Texte über Taufe und Eucharistie wurden an zahlreichen Stellen verändert, theologisch angereichert und neu gegliedert.

Ein durchgängiger *Unterschied* zwischen den gemeinsamen Erklärungen von Accra und den in Lima verabschiedeten, revidierten Texten springt ins Auge: Es wird jetzt unterschieden zwischen dem Haupttext und den manchen Abschnitten angefügten Kommentaren. Während der Haupttext, so das Vorwort, die „wesentlichen Bereiche der theologischen Konvergenz" aufweist, machen die Kommentare auf Differenzen in Theologie und Praxis zwischen den Kirchen und konfessionellen Traditionen aufmerksam, nennen Punkte, bei denen weitere Überlegungen notwendig sind oder geben historische Erläuterungen. Durch dieses Verfahren wird deutlicher, daß die Texte *nicht* den Anspruch auf einen vollen *Konsens* erheben, sondern mehr oder weniger weitreichende *Konvergenzen* zum Ausdruck bringen.

Es macht das Besondere dieser drei Konvergenzerklärungen aus, daß sie von *Theologen aus allen wichtigen christlichen Konfessionen* erarbeitet wurden. Schon dadurch kommt ihnen in der kaum mehr zu überschauenden Fülle von Dokumenten, die meist aus bilateralen theologischen Gesprächen zwischen einzelnen Kirchen hervorgegangen sind, ein *beträchtliches Gewicht* zu. Der Versuch, die verschiedenen christlichen Traditionen zu gemeinsamen Grundaussagen über Taufe, Eucharistie und Amt zusammenzuführen, hat allerdings zur Folge, daß die spezifischen Probleme und Fragen einzelner Kirchen im ökumenischen Dialog weit weniger Berücksichtigung finden als in bilateralen Gesprächen etwa zwischen Katholiken und Lutheranern oder Anglikanern. Noch weniger als in Ergebnissen solcher Dialoge kann also eine einzelne Kirche in den Lima-Texten jeweils alles das finden, was ihr von der eigenen theologischen Tradition her in der Lehre über Eucharistie und Amt vertraut ist.
Die Ergebnisse bilateraler Gespräche und die Arbeit der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung stehen allerdings *nicht beziehungslos nebeneinander:* Die Kommission hat sich, wie es im Vorwort zu den Konvergenzerklärungen heißt, bemüht, soweit wie möglich auf den spezifischen Ergebnissen der bilateralen Gespräche aufzubauen. Andererseits sind die Accra-Erklärungen über Eucharistie und Amt in bilateralen Dialogen herangezogen worden,

so etwa für die katholisch-lutherischen Dokumente „Das Herrenmahl" (vgl. HK, Dezember 1978, 592ff.) und „Das geistliche Amt in der Kirche" (vgl. HK, November 1981, 554ff.).

Weitreichende Verständigung über Taufe und Eucharistie

Einer *ökumenischen Verständigung über Taufe* als dem grundlegenden Band der Einheit aller Christen stellen sich vor allem *drei Probleme:* Es geht dabei um gemeinsame theologische Grundaussagen über die Taufe, um die umstrittene Frage nach dem Verhältnis von Kindertaufe und Gläubigentaufe, wie sie etwa von den Baptisten praktiziert wird sowie um das Verhältnis der Taufe zu weiteren Elementen der christlichen Initiation, vor allem der Firmung bzw. Konfirmation.
Als Antwort auf die erste Herausforderung entfaltet die Konvergenzerklärung eine *Tauftheologie,* die sowohl in der Entfaltung der einzelnen Aspekte wie in ihrer biblischen Verankerung gegenüber dem Vorläufer von Accra merklich gewonnen hat: Die Taufe wird beschrieben als Teilhabe an Tod und Auferstehung Christi, als Bekehrung, Vergebung und Waschung, als Gabe Gottes, Eingliederung in den Leib Christi und als Zeichen des Gottesreiches. Die Aussage, daß die Notwendigkeit des Glaubens für den Empfang des Heils, wie es in der Taufe verkörpert und dargestellt werde, von allen Kirchen anerkannt werde, leitet über zur kontroversen Frage nach der Legitimität der Kinder- bzw. Gläubigentaufe.
Der Text versucht einen *Brückenschlag,* indem er darauf hinweist, beide Formen der Taufe verkörperten zum einen Gottes eigene *Initiative in Christus* und brächten ebenfalls eine *Antwort des Glaubens,* die innerhalb der Gemeinschaft der Glaubenden gegeben werde, zum Ausdruck. Auf dieser Grundlage werden die Kirchen dazu aufgerufen, bestimmte Aspekte ihrer Taufpraxis jeweils zu überdenken, und möglichst die Taufe gegenseitig anzuerkennen. Beim Thema „Taufe-Salbung-Konfirmation" beläßt es die Erklärung bei der Feststellung der zwischen den Kirchen in diesem Punkt bestehenden Unterschiede („Christen haben eine unterschiedliche Auffassung davon, worin das Zeichen des Geistes sich ausdrückt") und verweist auf die gemeinsame Überzeugung, daß die Teilhabe an Christi Tod und Auferstehung mit dem Empfang des Heiligen Geistes untrennbar verbunden sei.
Die Struktur der *Konvergenzerklärung über die Eucharistie* entspricht der über die Taufe: Auf einen Passus über die Einsetzung des Sakraments folgen als theologisches Herzstück die Aussagen über dessen Bedeutung; den Schluß bilden die Ausführungen zur Feier der Eucharistie. Wie auch in anderen ökumenischen Dokumenten zur Eucharistie werden die bekannten Kontroversthemen (vor allem die Art und Weise der Gegenwart Christi in der Feier der Eucharistie und ihr Opfercharakter) nicht isoliert behandelt, sondern in einen *theologischen Gesamtentwurf* eingebettet. Auch die verschiedenen Aspekte, unter denen die Eucharistie gedeutet wird, sind aus der intensiven ökumenischen Diskussion über diesen zentralen Vollzug kirchlicher Gemeinschaft geläufig: Der Lima-Text spricht von der Eucharistie als Danksagung an den Vater, Anamnese oder Gedächtnis Christi und Anrufung des Geistes. Dieser *trinitarischen* Auslegung schließen sich Aussagen über die Eucharistie als Gemeinschaft der Gläubigen und über die eschatologische Dimension der Eucharistie als Mahl des Gottesreiches an. Insgesamt wird bei den Abschnitten über die Bedeutung der Eucharistie deutlich die Mitarbeit *orthodoxer Theologen* in der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung spürbar.

Gerade die Kapitel über *Anamnese* und *Epiklese* haben gegenüber der Accra-Erklärung beträchtliche Erweiterungen und Präzisierungen erfahren: Die Deutung der Eucharistie als Anamnese, als Gedächtnis des gekreuzigten und auferstandenen Christus, ermöglicht der Erklärung den Zugang zu ihrem Opfercharakter und gibt auch den Rahmen für die Aussagen über die Gegenwart Christi in der Eucharistie ab. Opfer ist für die Erklärung kein Zentralbegriff für das Verständnis der Eucharistie; wohl aber wird durchgängig auf die Teilnahme und die Aneignung des einen Opfers Christi abgehoben. Der Text spricht so von der Eucharistie als dem „lebendigen und wirksamen Zeichen seines Opfers" (Nr. 5). Einen Zugang zum spezifisch katholischen Verständnis der Eucharistie als Sühnopfer versucht man vom Begriff der Fürbitte her zu erschließen: Es gebe nur eine Sühne, das einmalige Opfer am Kreuz, das in der Fürbitte Christi und der Kirche für die ganze Menschheit vor den Vater gebracht werde.

Im Haupttext formuliert die Erklärung unter Berufung auf die Deuteworte Jesu beim Abendmahl, die Art der *Gegenwart Christi* in der Eucharistie sei *einzigartig,* die Kirche bekenne Christi „reale, lebendige und handelnde Gegenwart" in der Eucharistie. Ebenfalls im Haupttext findet sich der Satz: „Kraft des lebendigen Wortes Christi und durch die Macht des Heiligen Geistes werden Brot und Wein die sakramentalen Zeichen des Leibes und Blutes Christi" (Nr. 15). Neben dem gemeinsamen *Bekenntnis zur Realpräsenz* wird allerdings im Kommentar festgehalten, daß die Kirchen sich nicht darüber einig sind, in welcher Weise die Gegenwart Christi an die Elemente Brot und Wein gebunden ist, ebensowenig in der genaueren Ausdeutung dieser wirklichen und einzigartigen Gegenwart.
Nicht für alle Kirchen gleichermaßen selbstverständliche Akzente setzt die Erklärung im Teil über die *Feier der Eucharistie.* Es sei angemessen, die Eucharistie wenigstens jeden Sonntag zu feiern; jeder Christ soll ermutigt werden, das Abendmahl häufig zu empfangen. Gegenüber Accra neu aufgenommen wurde ein eigener Abschnitt über den Vorsitz bei der Eucharistie, der, wie es in Nr. 29 heißt, in den meisten Kirchen durch einen ordinierten Amtsträger zum Ausdruck gebracht werde. Dem entspricht die Formulierung in Abschnitt 14 der Erklärung über das Amt:

„Besonders in der eucharistischen Feier ist das ordinierte Amt der sichtbare Bezugspunkt der tiefen und allumfassenden Gemeinschaft zwischen Christus und den Gliedern des Leibes."

Akzente in der ökumenischen Amtsdiskussion

In ihrer zusammenfassenden Antwort auf die Stellungnahmen der Kirchen zu den Accra-Erklärungen sprach die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung von einer *bemerkenswerten Neubewertung der Eucharistie,* die sich in vielen Kirchen vollziehe; allgemein wachse ein eucharistisches Bewußtsein, das eine konstruktive Diskussion der kontroversen Fragen ermögliche. Eine ähnlich weitgehende Feststellung ließe sich im Blick auf die ökumenische Amtsdiskussion schwerlich treffen. Hier, wo es nicht nur um Theologumena, sondern gleichzeitig um die konkrete institutionelle Gestalt der einzelnen Kirchen geht, haben sich zwar im bisherigen Gespräch durchaus gemeinsame Grundaussagen herauskristallisiert, gehen aber die Konvergenzen noch längst nicht so weit wie bei der Eucharistie. Es ist kein Wunder, daß sich diese Tatsache im Lima-Dokument über das Amt, das ja zu einem Konsens quer durch die Konfessionen beitragen will, unübersehbar niederschlägt.

Die *wichtigsten Konvergenzelemente* im Blick auf das Amt in der Kirche, die das Dokument namhaft macht, lassen sich folgendermaßen zusammenfassen: Auszugehen ist von der Berufung des ganzen Volkes Gottes; die Kirche braucht aber zur Erfüllung ihrer Sendung das ordinierte Amt, das auf ihre fundamentale Abhängigkeit von Jesus Christus hinweist. *Hauptaufgaben des Amtes* sind Wortverkündigung, Feier der Sakramente und Leitung der Gemeinschaft. Das dreifache Amt von Bischof, Presbyter und Diakon, wie es sich in der alten Kirche herausgebildet hat und in vielen Kirchen weiterbesteht, könnte heute als Ausdruck der Einheit und als Mittel, sie zu erreichen, dienen. Innerhalb der apostolischen Tradition der Kirche als ganzer, die „vorrangige Manifestation der apostolischen Sukzession" ist, ist die Weitergabe des ordinierten Amtes ein wirksamer Ausdruck der Kontinuität der Kirche durch die Geschichte. Die Ordination bezeichnet ein Handeln Gottes und der Gemeinschaft, durch das der Ordinand durch den Geist für seine Aufgabe gestärkt und durch die Anerkennung und Gebete der Gemeinde getragen wird. Die Ordination sollte „gewöhnlich ohne Vorbehalt und Zeitbegrenzung" vorgenommen werden; sie wird niemals wiederholt.

Vergleicht man die Konvergenzerklärung von Lima mit dem entsprechenden Accra-Dokument, fallen vor allem *zwei Unterschiede* ins Auge: Während man damals stärker die konkrete Vielfalt der Amtsstrukturen und der Ämter betonte sowie die Aufgabe der Kirche, ihr Amt im Heiligen Geist an wechselnde geschichtliche Situationen anzupassen, legt die revidierte Erklärung das Gewicht deutlicher auf die bleibende Bedeutung des dreifachen Amtes. Ein zweites: Die umfangreichen Ausführungen, die man im Accra-Dokument den Schwierigkeiten des Amtes in der gesellschaftlichen und kirchlichen Situation heute widmete, sind in der neuen Konvergenzerklärung nicht mehr enthalten: Die Aufmerksamkeit für den Kontext ist so gegenüber der Orientierung an der altkirchlichen Tradition zurückgetreten.
Andererseits bleiben viele Formulierungen des Lima-Dokuments zur normativen Ausgestaltung des ordinierten Amtes, an denen bis zuletzt gefeilt wurde, immer noch recht *vorsichtig-offen.* So wird darauf verwiesen, daß die dreigliedrige Amtsstruktur offenkundig einer Reform bedürfe; die Überlegungen zur Funktion von Bischof, Presbyter und Diakon (Nr. 29 ff) werden bewußt als „vorläufig" gekennzeichnet. Es wird auch nicht ganz klar, wie sich die Forderung (Abschnitt 26), das ordinierte Amt solle in einer „persönlichen, kollegialen und gemeinschaftlichen Weise" ausgeübt werden, zum Votum für das dreifache Amt verhält. Als Bedingung für den weiteren Weg zur gegenseitigen Ämteranerkennung müßten, so die Konvergenzerklärung, alle Kirchen die Formen des ordinierten Amtes und das Maß, in dem sie seiner ursprünglichen Intention treu seien, überprüfen; das Dokument läßt trotz seiner teilweise klaren Empfehlungen für eine solche Überprüfung einen beträchtlichen Spielraum.

Auf Rezeption angewiesen

Gerade weil an der Erarbeitung der drei Konvergenzerklärungen Vertreter aller wichtigen konfessionellen Traditionen mitgewirkt haben und weil sie aus einem besonders intensiven und langen Konsultationsprozeß hervorgegangen sind, liefern sie Aufschlüsse über die Eigenart eines ökumenischen Konsenses. Das gemeinsame Sprechen, die Konvergenz in den Lima-Texten ist möglich vor allem durch den *Rückgriff auf eine biblisch-spirituell-liturgisch orientierte Sprache und Begrifflichkeit,* die aus dem Neben- und Gegeneinander der konfessionell-geschichtlich geprägten Terminologien hinausführen soll, ohne diese überflüssig zu machen. Insofern liefern die Konvergenzerklärungen auch einen überzeugenden Beweis dafür, daß sich das Bemühen um ein gemeinsames Verständnis von Taufe, Eucharistie und Amt gelohnt hat. Die *Grenzen* solcher gemeinsamer Aussagen liegen nicht zuletzt darin, daß der gegenwärtige Kontext, in dem die Kirche lebt und damit auch die sehr unterschiedlichen Situationen der Kirche in den verschiedenen Kulturen und Erdteilen weitgehend außer Betracht bleiben muß.
Ob die mühsame Arbeit an den Konvergenzerklärungen *Früchte trägt,* wird sich nicht nur, aber doch vor allem an den *Reaktionen aus den Kirchen* zeigen. Die Kommission hat ihnen vier Fragen gestellt, die in offiziellen Stellungnahmen berücksichtigt werden sollten. Sie möchte „möglichst genau erfahren", in welchem Maß die Kirchen in den Erklärungen den Glauben der Kirche durch die Jahrhunderte erkennen können, welche Folgerungen sie dar-

aus für ihre Beziehungen und ihren Dialog mit anderen Kirchen ziehen können, welche Hilfen sich aus den Texten für ihr gottesdienstliches, erzieherisches, ethisches und geistliches Leben und Zeugnis ergeben und welche Vorschläge für die weitere Arbeit der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung sie machen können, sowohl im Blick auf die Erklärungen zu Taufe, Eucharistie und Amt wie zum Studienprojekt „Auf dem Weg zu einem gemeinsamen Aussprechen des apostolischen Glaubens heute". Die ökumenischen Implikationen der Antworten der Kirchen sollen auf der für 1987 geplanten Weltkonferenz von Faith and Order untersucht werden.

Wie sich der damit angestoßene Rezeptionsprozeß in den nächsten Jahren entwickeln wird, muß abgewartet werden. Die Verständigung über Taufe, Eucharistie und Amt kann gerade dann, wenn sie konkrete Konsequenzen für das Verhältnis der Kirchen zueinander haben soll, nicht von der ökumenischen Grundfrage abgelöst werden, wie denn überhaupt die erstrebte Einheit aussehen soll und welcher Grad an Konsens dafür erforderlich gehalten wird. Für die Arbeit von „Faith and Order" innerhalb des Weltkirchenrates wird nicht zuletzt von Bedeutung sein, in welcher Weise sich die bevorstehende Vollversammlung in Vancouver ihrer Anliegen annehmen wird. Schon jetzt läßt sich allerdings festhalten, daß die Beschäftigung mit den drei Konvergenzerklärungen für die einzelnen Kirchen die Herausforderung beinhaltet, ihre Theologie und Praxis von Taufe, Eucharistie und Amt im Licht der ökumenischen Gesprächsergebnisse zu überdenken. Das ist natürlich kein isolierter Vorgang: Er kann immer nur auf dem Hintergrund dessen geschehen, was sich in der jeweiligen Kirche an Entwicklungen in der Gestaltung des kirchlichen Amtes oder der Liturgie abspielt und was von ihr bisher in Gesprächen mit anderen Kirchen an Konsens oder Konvergenz herausgearbeitet worden ist. Ob und in welchem Maß die Rezeption der Erklärungen zu *konkreten Schritten* in der Taufanerkennung, der Ämteranerkennung oder der Abendmahlsgemeinschaft zwischen einzelnen Kirchen beiträgt, muß zunächst offenbleiben.

Ulrich Ruh

Interview

Was Katholikentage sind

Ein Gespräch mit ZdK-Präsident Hans Maier

Anfang September findet in Düsseldorf der nächste Katholikentag statt. Was Katholikentage sind, wozu sie sich in den letzten Jahren entwickelt haben, welches die Probleme einer sinnvollen Einordnung von Katholikentagen in die Gesamttätigkeit der Kirche und des Katholizismus sind, war Gegenstand des folgenden Interviews mit dem bayerischen Kultusminister und Präsidenten des Zentralkomitees der deutschen Katholiken, Professor Hans Maier. Die Fragen stellte David A. Seeber.

HK: Herr Professor Maier, bei der Durchsicht des Programms fällt auf, daß der kommende Katholikentag in Düsseldorf noch deutlicher als seine unmittelbaren Vorgänger als eine Mischung aus, sagen wir, knapper Einfühlung in Zeitfragen, Feier und Bekenntnis angelegt ist. Was erwarten Sie sich von einer solchen Konzeption?

Maier: Es ist richtig, dieser Katholikentag will viel, und vielleicht werden manche sagen, er will zu viel auf einmal. Schon das Motto macht ja deutlich, daß es sich um einen Dreischritt handelt: Kehrt um und glaubt, verändert die Welt. In der Perspektive der letzten Katholikentage betont der Düsseldorfer Katholikentag das Wort „Glaube", Freiburg stand ja im Zeichen der „Hoffnung": Ich will Euch Zukunft und Hoffnung geben. Berlin hat versucht, den Begriff Liebe, nein nicht den Begriff, sondern das Erlebnis, die Erfahrung der Liebe zu vergegenständlichen. Es war ja ein Fronleichnamskatholikentag mit eucharistischem Hintergrund. Vielleicht werden Historiker später einmal die drei Katholikentage zusammen sehen als theologische Katholikentage. Man kann aber auch sagen, Katholikentage, bei denen das Gemeinschaftserlebnis im Vordergrund stand.

HK: War diese theologische Trias von Anfang an so angelegt, oder ergab sich mehr oder weniger zufällig das eine aus dem anderen?

Maier: Es war sicher nicht geplant. Das Thema Hoffnung kam auf als ein Stück Widerstand, ein Stück Querleben gegen ein herrschendes Zeitgefühl. Das allgemein instrumentierte Zeitthema war ja Hoffnungs- und Zukunftslosigkeit. Wir wollten dem eine Verheißung entgegensetzen. Für Berlin hat sich aus der Einladung des Kardinals zum Fronleichnamsfest – wir hatten auch Terminschwierigkeiten: im Herbst war Bundestagswahl – das Thema Liebe wie von selbst entwickelt. Sicher waren die Überlegungen zu Düsseldorf von diesen beiden Themen ein wenig vorbestimmt. Sie hatten ja auch ein großes und überraschendes Echo gefunden.

„Das Ergriffensein, das Feiern hat sich sehr stark in den Vordergrund geschoben"

HK: Waren Freiburg und Düsseldorf wirklich ein Stück Querleben zum Zeitgefühl? Es gab doch damals auch schon, was sich jetzt wiederholt, die fromme Feier, das große Gemeinschaftserleben, Bekenntnisbereitschaft. Das entspricht doch auch einem starken Zeitgefühl. Und liegt die Kontinuität der Katholikentage nicht gerade darin, daß sie jeweils dieses Zeitgefühl besonders artikuliert haben?

Maier: Die Kontinuität von Katholikentagen liegt im Zusammenkommen und in der Darstellung der katholischen Gemeinschaft im weitesten Sinn des Wortes. Das kann in einer fordernden, kritischen Beziehung zur Zeit und zum Zeitgeist geschehen. Denken Sie an die Zeit des Kulturkampfes und seiner Nachwirkungen. Oder sie bemühen sich um ein mithelfendes, aufbauendes Verhältnis zu einer neu sich formenden Gesellschaft. Beispiele dafür finden Sie besonders in der Weimarer Zeit mit den großen Themen: Kirche und Demokratie, das Verständnis von Volkssouveränität, die soziale Frage. Immer sind von Katholikentagen auch Impulse ausgegangen. Auch zur Kontinuität der letzten Katholikentage gehören beide Elemente: Querleben zum Zeitgeist und Beförderung neuer Entwicklungen.

HK: Gerade von den letzten Katholikentagen hat man den vorherrschenden Eindruck, sie seien zu großen Festen geworden. Das Bekennen und Feiern in Gemeinschaft sei das Bestimmende. Alles wirkt auch wieder einheitlicher. Ist dabei aber nicht sehr viel Oberfläche im Spiel? So einheitlich ist der deutsche Katholizismus – kirchlich, gesellschaftlich, kulturell, politisch – ja nicht mehr ...

Maier: Ich würde eher sagen, neu sind neben dem großen Gemeinschaftserleben sehr kritische Akzente. Während früher die Situation im großen und ganzen so war, daß die Katholiken auf einer großen Plattform der Einigkeit nach draußen sprachen, manifestiert sich jetzt Kritik stärker innerhalb der Katholikentage selbst. Nach draußen wird vielstimmiger gesprochen. Der Konsens gerade in gesellschaftspolitischen Fragen ist nicht mehr so stark ausgeprägt. Aber auf der anderen Seite gebe ich Ihnen recht: Das Erleben, das Ergriffensein, das Feiern hat sich wieder sehr stark in den Vordergrund geschoben. Ich erinnere mich noch, wie es in der Nachkriegszeit starke Abwehrgefühle gab gegen Katholikentage mit großen liturgischen Darstellungen. Man wollte den theatralischen Aufwand nicht, Katholikentage sollten zur Zeit sprechen. Heute wird auch der liturgische Festcharakter – allerdings in etwas zurückgenommenen, weniger triumphalistischen Formen – wieder viel stärker akzeptiert, gerade auch von der Jugend.

HK: Ist, um nochmals auf das Stichwort Kritik zurückzukommen, die Geschlossenheit von Katholikentagen nicht immer noch recht groß? Evangelische Kirchentage sind vorwiegend Großforen eines diffusen Pluralismus, so wie er die Gesellschaft als ganze prägt. Auf Katholikentagen wird immer noch mehr als Forderung oder Bekenntnis nach außen gegeben, während der Transfer von Problemen aus der Gesellschaft doch etwas schmal bleibt. Während man von den Evangelischen auf ihren Kirchentagen den Eindruck hat, sie bleiben in den Problemen stecken und kommen gar nicht zu einer Aussage, erscheint die Beschäftigung mit der Zeitlage bei uns eher als knapp gehaltenes Durchgangsstadium.

Maier: Ich würde den Gegensatz heute nicht mehr so groß sehen. Sicher, wenn man sich die evangelischen Kirchentage einschließlich Markt der Möglichkeiten ansieht, dann ist da sicher noch ein ganzer Wald zusätzlicher Antennen aufgestellt, um nur jede Botschaft des Zeitgeistes aufzunehmen. Vielleicht sind wir diesbezüglich im Aufnehmen ein wenig karger. Auf der anderen Seite: kämen unsere Großväter oder Urgroßväter auf einen heutigen Katholikentag, dann hätten sie mit Sicherheit auch nicht den Eindruck einer katholischen Heerschau oder eines Festes der Selbstdarstellung, sondern wären der Meinung, dieser Katholizismus sei nach allen Seiten und bis in die letzten Poren den Einflüssen des Zeitgeistes geöffnet ...

„Man möchte wissen, wo es hingeht"

HK: Aber es gibt doch auch immer noch Kritik, und zwar nicht nur von Bewegungen wie „Kirche von unten", die sicher auch ernst zu nehmen ist: die Offenheit sei eine sehr teilweise oder auch nur eine scheinbare. Und wenn junge Leute auf ihre Weise etwas in einen Katholikentag einbringen wollen, dann stülpt die offizielle Organisation doch sehr rasch ihre Käseglocke darüber. Mir scheint, das Zentralkomitee und die sonst für Katholikentage Verantwortlichen haben gegenüber abweichenden Strömungen noch lange nicht zu der Unbefangenheit gefunden, die erlaubt und angebracht wäre.

Maier: Das will ich gar nicht bestreiten. Das ist aber eine Sache beider Seiten. Auf der einen Seite wirkt da vielleicht manchmal ein Verteidigungsreflex: um Gottes willen, wenn wir auch noch das oder dies oder jenen oder jenes hineinlassen, ist denn da das katholische Profil überhaupt noch erkennbar? Ein praktisches Beispiel aus Berlin: Wenn da eine Jugendgruppe an einer großen Bildwand eine nackte Familie ausstellt, was sagen die Ordensschwestern, die daran vorbeigehen ...

HK: Das scheint mir ein sehr katholisches Problem zu sein ...

Maier: Vor solchen Problemen stehen auch unsere evangelischen Freunde. Ich meine, was auf der einen Seite vielleicht schwelende Befangenheit sein kann, ist auf der anderen Seite auch zugespitzter Wille zur Provokation und damit der Profilierung und der Absicht, eine Medienprämie zu kassieren ...

HK: Läßt sich damit nicht leben? Erhält manches nicht erst Bedeutung dadurch, daß es abgelehnt wird?

Maier: Gewiß ist das alles menschlich, und wir brauchen darüber nicht zu reden. Aber um zum Kern Ihrer Frage zurückzukommen: Eine Kirche, die allen Strömungen des Zeitgeistes, jetzt sage ich, nicht geöffnet ist, das soll sie sein, sondern allen Strömungen des Zeitgeistes nachgibt, kann der Welt gar keine Orientierung mehr leisten. Von all unseren großen, diffusen Besuchergruppen mit unendlich verschiedenen Interessen hören wir sehr stark stets *eine* Forderung: Orientierung. Man möchte wissen, wo es hingeht. Das ist gerade bei jungen Menschen stark ausgeprägt, manchmal werden damit auch überhöhte Erwartungen verknüpft. Man hört auf die Botschaften der Experten, der Erfahrenen, der Weisen und der Glaubenszeugen und aller, die da reden und auftreten mit einer Mischung aus Ungeduld, Aggression, Angst und übersteigerter Hoffnung: Wird nun das erlösende Wort kommen, wird nun der Weg gezeigt? Es ist das eine seltsame, oft geradezu evangelikale Erwartungshaltung, die ich selbst bei Leuten finde, die sonst mit der verfaßten Kirche wenig anfangen können.

HK: Wird Vielfalt nicht zuletzt mit der Begründung, es brauche mehr Orientierung, auf Katholikentagen viel stärker vorfiltriert als auf Kirchentagen?

Maier: Auf Katholikentagen gab und gibt es immer einen stärkeren Einschlag von bewußt vorgestellter Tradition. Das ist ganz natürlich, Katholikentage sind ja auch älter als Kirchentage. Sie waren immer das Grundmodell mit einer etwas schärferen Linie und einer etwas stärkeren Führung. Aber selbst dahinter muß ich für die letzten Katholikentage ein vorsichtiges Fragezeichen setzen. Von französischen, italienischen und vor allem österreichischen Freunden wird uns vorgeworfen, der alte Stil der Generalversammlung, wo wirklich auf etwas hingearbeitet wurde, wo der Katholikentag eine Botschaft sandte, gehe immer mehr unter in einer Fülle von Botschaften, die sich zwar nicht direkt widersprechen, aber bloß nebeneinander stehen ...

HK: D. h., der eine sucht Erbauung im geistlichen Zentrum und der andere will Auskunft in der Friedensfrage ...

Maier: Ja, der eine sucht Beschaulichkeit, der andere möchte gesellschaftspolitisch tätig werden. Und viele wollen ganz schlicht beieinander sitzen oder auf irgendeinem Rasen liegen und nur für sich sein und auf nichts Bestimmtes hinleben müssen: da droht kein Examen, keine Lehre, kein Stellungsbefehl. Die Anziehungskraft von Katholikentagen und Kirchentagen besteht, so scheint es, heute darin, daß sich viele Menschen treffen können, ohne scharf umrissenen Zweck für heute, morgen oder übermorgen.

HK: Heißt das: es wird Orientierung gesucht in Freiräumen, wo man Verbindlichkeiten nicht einzugehen braucht?

Maier: So ist es. Der hochverdiente Generalsekretär des Evangelischen Kirchentages, Hermann Walz, hat einmal sinngemäß gesagt: die jungen Menschen suchen Verbindlichkeit, fürchten sich aber im gleichen Augenblick davor. Sie suchen Orientierung, aber wehe, wenn diese wieder in den alten Formeln nachgebetet wird ...

HK: Könnte man dies nicht als besondere Chance sehen, wenn Düsseldorf die darin steckende Herausforderung annimmt?

Maier: Diese Chance sehe ich durchaus. In Düsseldorf wird es sehr auf die Kunst und die Fähigkeit ankommen, das alte Wahre neu zu sagen, Glaubensbotschaften neu in die Gegenwart hineinzustellen. Die Erwartung ist groß, auch gegenüber den fundamentalen Sätzen des Glaubens. Es ist keine Rede mehr von Gottesfinsternis und Glaubensfinsternis, man möchte glauben. Aber man möchte natürlich nicht einfach die alten Formulierungen nachlesen oder nachsprechen.

„Daß die mittlere Generation fehlt, hat uns schon in Berlin zu denken gegeben"

HK: Ist der Vorteil, daß die Katholikentage gleichsam zu Jugendfestivals geworden sind, überhaupt so groß, wie er von vielen in der Kirche betrachtet wird?

Maier: Es ist erfreulich, daß sich wieder mehr junge Leute durch Katholikentage ansprechen lassen. Aber ich sehe in der soziologischen Zusammensetzung der Teilnehmerschaft auch ein Problem. Die Jugend ist stark überrepräsentiert, auch das Alter ist überrepräsentiert, aber es fehlt zu sehr die in Beruf und Verantwortung stehende mittlere Generation der Dreißig- bis Fünfzigjährigen. Das hat uns schon in Berlin zu denken gegeben. Es darf nicht dahin kommen, daß sich auf Katholikentagen die junge Generation gewissermaßen zuständlich wohlfühlt, indem die jungen Leute einfach da sind und die mittlere Generation nur noch die Rednergruppe stellt.

HK: Läßt sich der Zusammenhang Feier, Jugend, Festival nicht auch noch von einer anderen Seite sehen: als organisierte Festlichkeit in einer sonst u. a. auch durch die Liturgiereform, aber auch durch die geringe Ausstrahlungskraft der Gemeinden sehr werktäglichen Kirche?

Maier: Wir sollten nicht schematisieren, aber sicher gibt es in manchen Gemeinden eine Tendenz zum Grau in Grau. Oder auch, was ziemlich dasselbe ist, eine Tendenz zur Verzweckung. Ich habe vor Jahren einmal das „Gotteslob" unter diesem Gesichtspunkt kritisiert, weil z. B. Lieder doch in erster Linie oft nur noch gesehen werden als Darstellung eines Themas. Der Bericht der zuständigen Kommission war für mich höchst aufschlußreich. Da hieß es, wir haben gefragt, was braucht es für Lieder beim Gloria, bei der Opferung etc., und wo es keine Lieder gab, da haben wir welche in Auftrag gegeben. Das ist schön und gut, aber wirkt recht zweckhaft und unspontan. Oder liturgi-

sche Vollzüge werden aufgefaßt wie ein Rollenbuch, alles muß einen Zweck haben.

HK: Ist das nicht eine im Grunde fragwürdige Entwicklung, wenn organisierte Spontaneität, wie sie ein Katholikentag bietet, Ersatz sein muß für fehlende Kreativität vor Ort?

Maier: Das ist oft so, auch das Spontane kann so geplant werden, daß es seine Spontaneität verliert, und ich habe kein Rezept, wie man dem auskommen könnte. Einstweilen muß man, glaube ich, die Dinge sich nebeneinander entwickeln lassen. Um es an einem Beispiel deutlich zu machen, in Berlin hat Kardinal Bengsch alle Kirchenchöre eingeladen, und man hat dort wirklich wieder einmal die ganze große abendländische Tradition der komponierten Meßtexte hörbar gemacht. Andere sagten, man solle doch die Kirche nicht in ein Museum einsperren, es brauche die spontanen Formen. Ich meine, es braucht beides, ein Katholikentag muß die qualitätsvollsten Kunstformen darstellen dürfen, aber er ist auch Volksfest. Deswegen muß auch ein Stück Pop Platz haben, aber es muß auch Autorenlesungen und Kontakt zur künstlerischen Avantgarde geben, wie wir es in Berlin versucht haben.

HK: Es ist bekannt, daß Sie sich persönlich um kulturelle Ausstrahlung eines solchen Ereignisses bemühen. Könnten von einem Katholikentag nicht einige Impulse ausgehen, auch den kirchlich wenig Beteiligten religiöse Kultur, Glaubenskultur nicht aufdringlich, aber durch Sprechenlassen der inneren Gehalte nahezubringen? Nur so wird es ja möglich, daß Kirche auch als Kulturgeschehen wieder wahrgenommen wird.

Maier: Da sehe ich auf den letzten Katholikentagen doch einige recht hoffnungsvolle Zeichen. Ich bin froh, daß diesbezüglich durch Konzil und Synode und den ganzen Prozeß einer Selbstreinigung die triumphalistischen Akzente gründlich verschwunden sind. Jetzt geht es darum, daß wir dem aus vielen Quellen sich wieder regenden Bedürfnis nach Verweilen, nach Stille, nach Hören und Sehen entgegenkommen. Katholikentage sind natürlich lebhafte und dynamische und gelegentlich auch laute Unternehmungen. Aber ich finde es hoffnungsvoll, daß das Bedürfnis nach Stille sich immer wieder regt. Wir müssen allerdings bei den großen Hauptveranstaltungen noch einen Weg finden, daß wir auch dort einmal ganz schlicht schweigen und stillehalten, so schrecklich das für die beruflichen Kommentatoren ist, wenn da plötzlich Stille ist. Aber was für eine unerhörte Botschaft war es, wenn man den Papst bei seiner Deutschlandreise auch einmal zwei, drei Minuten still beten sah.

„Wir sind keine Magister"

HK: Ich möchte nochmals an unseren Ausgangspunkt zurück. Sie sagten dort, die Katholikentage seit Freiburg seien theologische. Hier zeichnet sich doch ein grundlegender Wandel ab. Historisch gesehen, hatten Katholikentage in erster Linie die Aufgabe, a) Katholizismus darzustellen, b) gesellschaftliche Anliegen der Katholiken in die Gesellschaft hineinzutragen. Gegenwärtig kommt es zu einer starken Konzentration auf Glaubensfragen. Ist das eigentlich Aufgabe von Katholikentagen, oder dienen sie nicht auch in dieser Beziehung als Ersatz für etwas, das anderswo – etwa in der Glaubensunterweisung – geschehen müßte, dort aber nicht geschieht?

Maier: Sie meinen in der Schule, in der Familie, in der Erziehung ...

HK: Ja auch dort. Aber ich habe insgesamt den Eindruck, daß sich in einem solchen Ereignis vieles sammelt, das eigentlich anderswo geschehen müßte ...

Maier: Da ist sicher etwas dran. Wir hatten im Zentralkomitee der deutschen Katholiken viele Diskussionen darüber, ob wir mit diesen großen Versammlungen viele Menschen nicht mit zu starken theologischen Gewichten beschweren. So bedeutungsvoll sich der Diskurs über Hoffnung, Liebe, Glaube in theologischer und pastoraler Sicht ausnimmt, sicher auch in Düsseldorf ausnehmen wird, wir dürfen darüber in der Tat nicht vergessen, daß dies alles im Dienst einer Aufgabe gegenüber unserem Staat, unserer Gesellschaft, unserer Zeit steht. Ich sehe es so, daß die letzten Katholikentage sich bemüht haben, ein Vakuum auszufüllen. Über grundlegende Fragen des Glaubens, der Hoffnung, der Liebe herrschte viel Streit, viel Unklarheit und viel Konfusion. Da war es wohl wichtig, das Forum des Katholikentages auch dafür einzusetzen und diese elementare Magisterarbeit nachzuholen. Die Resonanz ist ja auch sehr groß, die Foren mit theologischen Fragen sind überfüllt ...

HK: Ist es nicht trotz allem fast eine Zweckentfremdung?

Maier: Ich glaube, es gibt einen Nachholbedarf. Wir haben 15 Jahre katechismuslose Zeit hinter uns und viel Unsicherheit. Allerdings sage ich mit Nachdruck, Katholikentage können dieses Vakuum gewiß nicht allein füllen, sie können nur Anstöße geben, damit wieder stärker in allen Bereichen, in Familie, Schule und Gemeinde evangelisiert wird. Irgendwann muß diese Entwicklung wieder in den Strom einmünden, in dem der Glaube und die Grundsätze des Handelns feststehen und dann die Wirkung nach außen geklärt wird. Aber im Augenblick mag es für die Gesamtgesellschaft wichtiger sein, daß Katholiken auch ihre eigenen Fragen und Unsicherheiten mit hineintragen in eine unsichere und fragende Gesellschaft.

HK: Gibt es diesen Wandel hin zu einer Überfrachtung mit Theologie nicht auch im Zentralkomitee selbst? Dort hat die sehr fleißig arbeitende und mit renommierten Theologen besetzte Kommission VIII Papiere herausgebracht, wie „Religiös ohne Kirche", „Weltverantwortung der christlichen Gemeinde" oder jetzt sogar ein großes Papier „Glaubensvermittlung". Müßte man als normaler Weltchrist solche Ausarbeitungen nicht eher von der Bischofskonferenz erwarten, zumal es ja durchweg dieselben Theologen sind, die in den Kommissionen des Zentralkomitees und in denen der Bischofskonferenz sitzen?

Maier: In dieser Kommission VIII ist, vor allem unter Karl Forster, eine große Arbeit geleistet worden. Besonders hat sie sich darum bemüht herauszuarbeiten, wie es um die Aufnahmebereitschaft und die soziale und geistige Disposition des modernen Menschen für die christliche Botschaft steht. Der Ansatz ihrer Arbeit war insofern immer ein pastoral-soziologischer, ich möchte fast sagen, ein medien- und kommunkationstheoretischer. Gerade diese Aufgabe ist bisher innerhalb der Theologie noch ungenügend geleistet worden. Und ich würde meinen, es ist schon auch eine Aufgabe der Laien, immer wieder der Kirche zu sagen, daß die Verfassung unserer Gemeinden, die Verfassung unserer Gesellschaft so und so ist, daß heute z. B. die Situation der Frau ganz anders ist, als sie die Kirche früher eingeschätzt hat und daß, um ein anderes Beispiel zu nennen, sich eine neue Religiosität auch außerhalb der Kirche entwickelt.

HK: Das waren dann aber keine primär theologischen Aussagen und eigentlich auch keine Aussagen in der Kompetenz von Theologen, sondern Laien sagen in die Kirche hinein, wie es in Kirche und Gesellschaft in bezug auf den christlichen Glauben steht ...

Maier: Genau um das geht es mir. Wir sind keine Magister, wir sind keine Kirchenlehrer, wir sind aber sehr wohl Leute, die den Lehrern und dem Lehramt sagen, wie die augenblickliche Verfassung der Gemeinden und der Menschen aussieht und wie demgemäß die christliche Botschaft immer wieder neu gesagt werden kann und gesagt werden muß. Vielleicht sollte man auch die Arbeit der letzten Katholikentage so sehen, wenngleich ich nicht verkenne, daß sich aus einem großen Vakuum heraus dann auch Grundfragen der Theologie selbst in den Vordergrund geschoben haben.

„Erst wenn genügend viele an einem Strang ziehen, läßt sich etwas durchsetzen"

HK: Ich möchte da noch etwas bohren. Die Gründe, die Sie nennen, sind ja einleuchtend, obwohl mich die katechismuslose Zeit und manche Konfusion in der Theologie so sehr nicht schrecken würde, eher schon die tatsächlichen Schwierigkeiten, die wir mit dem Glauben haben. Aber könnte so viel Konzentration nicht auch eine Art Fluchtbewegung sein? Zu den Problemen in der Gesellschaft haben Katholiken auch keine hoheits- oder weisheitsvollen Antworten, und alles ist sehr komplex, alles ist sehr unklar. Da kann es doch sehr leichtfallen, sich auf Theologie zurückzuziehen, weil man dort ein Vakuum entdeckt. Ist in Wirklichkeit das Vakuum im gesellschaftlichen Bereich nicht sehr viel größer, auch wenn es schwer ist, beide miteinander zu vergleichen?

Maier: Ich meine, es ist komplizierter. Wir haben heute eine Fülle von Problemen, die gelöst werden könnten, wenn Konsens und Stabilität für die Lösungsmöglichkeiten vorhanden wären. Viel Unfrieden der heutigen Gesellschaft im innerstaatlichen wie im zwischenstaatlichen Bereich läßt sich trefflich diagnostizieren und auf seine Ursache zurückführen, es lassen sich Rezepte und Therapien schlüssig entwickeln, nur kommt man immer sehr rasch an den Punkt, wo gesagt wird, es ist nicht durchsetzbar, wir wüßten zwar, was zu tun wäre, wir können es aber politisch nicht machen ...

HK: Spricht jetzt nicht ein bißchen zu sehr der Politiker aus Ihnen? Ist wirklich die Konsensfindung das entscheidende Problem?

Maier: Ich bin überzeugt, daß wir rein sachlich viele Probleme lösen könnten, kämen wir zu einem wirklichen Konsens. Das gilt übrigens auch für die Kirche. Warum Priestermangel z. B. oder warum so viel Glaubensunsicherheit? Die Leute haben da durchaus den richtigen Instinkt, wenn sie sagen, gestärkt werden muß vor allem der Konsens, gestärkt werden muß die Zusammengehörigkeit, gestärkt werden muß – Berliner Stichwort – die Liebe, die Solidarität, das Miteinander. Erst wenn genügend viele an einem Strang ziehen, läßt sich etwas auch umsetzen.

HK: Wenn Konsens so schwierig und Orientierung so wichtig ist, und viele Probleme, wenn nicht lösbar, so doch klärbar sind, könnten Katholiken nicht nachhaltiger Orientierung geben, wenn grundlegende Entwicklungen früher erkannt und manchmal auch provokativer oder jedenfalls mit mehr Pfiff, also entschiedener, angegangen würden? Ich nenne als Beispiel die Friedensbewegung, die ja auf dem Katholikentag und dem Katholizismus überhaupt einige Schwierigkeiten machen dürfte. ZdK-Generalsekretär Kronenberg hat unlängst in einem Interview dazu gesagt, man habe das alles schon längere Zeit auf sich zukommen sehen und habe sich auch genügend darauf vorbereitet. Das gilt vielleicht für die organisatorische Bewältigung des Problems in Düsseldorf. Aber ich habe nicht den Eindruck, daß dies auch in der Sache zutrifft, sonst würde sich das ZdK nicht nur mit Gesinnungen, sondern auch mit den Beweggründen der Bewegung besser auseinandersetzen können.

Maier: Ich glaube, das Zentralkomitee hat auf die sehr breite und diffuse Friedensbewegung insofern reagiert, als wir konkrete Fragen gestellt und versucht haben, einmal den Schritt zu tun von Friedensgefühlen und Friedenserwartungen im weitesten Sinn zu den Grundlagen konkreter Friedenspolitik und Friedenssicherung.

HK: Aber haben Sie den Eindruck, die Erklärung des ZdK „Zur aktuellen Friedensdiskussion" setze sich mit den Strömungen und Argumenten aus der Friedensbewegung ausreichend auseinander?

Maier: Wenn man die Vorboten der Friedensbewegung und die ersten Zeugnisse liest und diese mit dem Text des Zentralkomitees vergleicht, so kann man uns in vielen Punkten sicher kritisieren – es ist nicht der Weisheit letzter Schluß, was wir sagen –, aber man wird nicht bestreiten können, daß wir konkreter, direkter argumentieren,

daß unser Text mehr bei der heutigen Politik und Faktizität angesiedelt ist. Aber es macht eben manchen große Schwierigkeiten, das Wort Frieden aus dem biblisch-eschatologischen Zusammenhang, des Beieinanderseins von Löwe und Lamm am Ende aller Tage herauszulösen und in die Gegenwart zu stellen. Und unsere Aufgabe ist einfach, immer wieder die Frage zu stellen: was können wir heute machen? Denn die Raketen sind leider eine Tatsache, und das waffenstarrende Gegenüber der Blöcke ist eine Realität; daß die Entwicklungsländer heute den größten Teil ihrer Etats für Rüstung ausgeben, ist ebenfalls eine Realität. Man muß sich mit diesen Fragen auseinandersetzen. Allgemeines Gerede über den Nord-Süd- oder Ost-West-Gegensatz hilft da wenig.

HK: Ich möchte meine Frage von vorhin, ob angesichts der geschilderten Konsensschwierigkeiten es nicht eine Hilfe wäre, Positionen, die in sich klar sind, auch entsprechend klar und wenn nötig auch provokativ zu sagen, nochmals im Blick auf das Verhältnis Katholikentag–Jugend aufnehmen. Es sind jeweils viele Jugendliche da, die Orientierung suchen, aber sie auch wieder fürchten, wie Sie vorhin sagten. Ist das nicht eigentlich eine gute Gelegenheit, nicht nur zu fragen, was man denn tun müßte, damit es den Jugendlichen noch besser gefällt, sondern auch sie entsprechend zu fordern?

Maier: Diesbezüglich bin ich völlig Ihrer Meinung und habe, seit ich bei Katholikentagen mitwirke, also seit Bamberg 1966 immer wieder versucht, ein wenig nach diesem Grundsatz zu handeln, denn ich bin überzeugt, die Jugend geht mit, wenn sie überzeugend gefordert wird. Fordern setzt natürlich voraus, daß man anschaulich macht und begründet, was verlangt wird. Das pure Schema von Befehl und Gehorsam paßt selbstverständlich nicht mehr in eine Zeit, in der wir auch in dem Kind, dem Schüler, dem Lehrling, dem Jugendlichen immer den selbständigen verantwortlichen Menschen sehen und sehen wollen. Aber daß die erwachsene Generation sich manchmal zu schnell zurückzieht, wenn es darauf ankommt, einmal zu entscheiden, ist richtig. Das habe ich immer beklagt, und eine Unsicherheit in der Jugend kommt auch daher, daß ihr auf Lebensfragen oft nur verlegene Auskunft gegeben wird.

„Vielleicht sollten wir nach München ein wenig Luft lassen"

HK: Das und vieles andere setzte aber Kontinuität und Konsequenz in der Katholikentagsarbeit voraus. Ist diesbezüglich der Zwei-Jahres-Rhythmus eigentlich zu vertreten? Wenn es ans Aufarbeiten und Umsetzen geht, muß schon der nächste vorbereitet werden ...

Maier: Zunächst zum Rhythmus. Bis 1951 gab es den Ein-Jahres-Rhythmus mit Ausnahme Kulturkampf und Drittes Reich, wo keine Katholikentage stattfinden konnten. In den 70er Jahren gab es Pausen während der Synode und dann wegen des Ökumenischen Pfingsttreffens in Augsburg. Wir halten also nicht schematisch an dem Zwei-Jahres-Rhythmus fest. Wir haben uns aber daran gewöhnt, mit dem evangelischen Kirchentag zu alternieren. Natürlich stöhnt das ZdK regelmäßig über die Vorbereitung neuer Katholikentage. Aber solange die Menschen in Scharen kommen, solange ein großes Bedürfnis da ist, sollte man den jetzigen Rhythmus nicht grundsätzlich in Frage stellen.

HK: Aber es bleibt praktisch keine Zeit zum Nacharbeiten. Die Österreicher z. B. machen es anders, dort findet höchstens alle zehn Jahre ein Katholikentag statt.

Maier: Ich habe immer meine Zweifel gehabt, ob man Katholikentage gleichsam seminarmäßig und bis in die Gemeinden hinein nacharbeiten kann. Ein Katholikentag ist ein Ereignis, das für sich steht, eine Taborstunde, man kann das Charisma nicht veralltäglichen. Die Österreicher arbeiten sehr langsam auf Katholikentage hin, österreichische Katholikentage sind auch mehr Generalversammlung im alten Sinne, also auch mit Leitsätzen, Resolutionen usw. Und sie werden flankiert durch Diözesankatholikentage. Es gibt ein stärkeres Ineinandergreifen von zentralen und dezentralen Veranstaltungen.

HK: Ist das für hierzulande kein denkbarer Weg?

Maier: Darüber müßte man einmal sprechen.

HK: Zuletzt eine Doppelfrage. Ist es zum Teil bedingt durch den Rhythmus nicht tatsächlich so, daß Katholikentage viele Kräfte absorbieren, die anderswo wirksam sein sollten? Ich denke z. B. an die Verbände, um die ist es recht still geworden. Wird hinter der Kulisse großer festlicher Ereignisse nicht zu sehr übersehen, daß die gesellschaftliche Präsenz in Wirklichkeit sehr gering ist? Die zweite: Sie sprachen von Leitsätzen und Resolutionen. Hierzulande kommen solche reichlich vom ZdK, Katholikentage können von daher tatsächlich eine andere Aufgabe haben. Aber bedarf es gegenüber der Öffentlichkeit zu einer gründlichen Bearbeitung von meinungsführenden Themen nicht längerer Diskussionsprozesse, die dann eben, weil viele Kräfte durch Katholikentage absorbiert werden, praktisch ausfallen?

Maier: In den Treffen der Diözesanräte und in den Vollversammlungen des ZdK finden solche Diskussionsprozesse durchaus statt. Und die großen Verbände beraten ebenfalls in intensiver Folge. Aber vielleicht sollte man hier in den kommenden Jahren ein wenig experimentieren. Vielleicht sollten wir nach München ein wenig Luft lassen und überlegen, ob man entweder wieder ein Ökumenisches Treffen macht oder einfach eine größere Pause eintreten läßt. Denn auf der einen Seite muß ich Kirche in der Öffentlichkeit darstellen und darf diese Möglichkeit nicht aus dem Auge verlieren, auf der anderen Seite dürfen wir nicht unter den Druck von Routine und Gewöhnung geraten, und wir sollten auch wieder neue Formen entwickeln, wie das der Katholikentag in seiner fast 150jährigen Geschichte immer wieder mit Erfolg getan hat.

Für den Frieden

Eine gemeinsame Erklärung der französischen und deutschen Bischöfe

Am 18. Juni wurde die nachfolgende „Erklärung des Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz und des Vorsitzenden der Französischen Bischofskonferenz", so der offizielle Untertitel, veröffentlicht. Es handelt sich dabei um die erste gemeinsame Erklärung des deutschen und französischen Episkopats. Der Beschluß, eine gemeinsame Friedenserklärung zu erarbeiten, wurde im Frühjahr 1980 gefaßt. Wir dokumentieren den vollständigen Wortlaut der Erklärung.

Wohl nirgendwo sonst in der Welt haben zwei Völker so oft Krieg gegeneinander geführt wie Deutsche und Franzosen. Gleichwohl haben sie sich nach einem der grausamsten Kriege in Europa die Hand zur Versöhnung gereicht. Sie sind sich heute ihrer gemeinsamen Verantwortung bewußt, miteinander versöhnt den Frieden in dieser Welt mitaufzubauen.
Wir katholischen Bischöfe dieser beiden allzu oft verfeindeten Völker flehen brüderlich vereint zu Christus, dem barmherzigen Erlöser: „Schenke uns die Gabe des Friedens!" Wir selbst wollen – getreu dem Evangelium des Friedens – ein Zeichen der Versöhnung setzen und darum rufen wir – zum ersten Mal gemeinsam – unsere Völker zu einem Aufbruch des Glaubens und der Hoffnung für den Frieden. Können wir schweigen, wenn wir täglich durch die modernen Kommunikationsmittel den Lärm der Waffen hören? Dürfen wir uns damit abfinden, daß Rivalitäten, Konflikte und Waffen bis an den äußersten Rand der Welt getragen werden, während gleichzeitig viele Völker dem Hunger, der Not und der Unterentwicklung ohnmächtig gegenüberstehen?
Daher richten wir deutschen und französischen Bischöfe gemeinsam eine Botschaft an die Christen und alle Menschen guten Willens, vor allem an die Politiker unserer Staaten: Wir alle tragen Verantwortung für den Frieden der Welt. Wir alle sind zur Versöhnung aufgerufen, zu jener „Zivilisation der Liebe", welche die Päpste unserer Zeit so eindringlich fordern.

Die Kirche als Gestalter des Friedens

Die Geschichte der Kirche ist die Geschichte eines trotz aller Konflikte und Fehler immer wieder neu begonnenen Zeugnisses für das von Gott den Menschen und der Welt geschenkte Heil. Sie ist erfüllt von dem immer wieder erneuerten Bestreben, Menschen verschiedenster Anschauungen im Frieden zu vereinen.
Nur allzu oft wurde diese Hoffnung in der Vergangenheit durch Egoismus und Selbstgefälligkeit, durch Feindseligkeit und Streitigkeiten – auch unter Christen – verdunkelt, und dies geschieht heute noch an zahlreichen Stellen der Erde. Da aber das Evangelium des Friedens in unsere Hände gelegt wurde, können wir uns dem Auftrag, es zu verkünden und zu verwirklichen, nicht entziehen.
Es ist nicht Aufgabe von uns Bischöfen, Friedenskonzepte politischer Art zu entwerfen. Aber wir haben die Verantwortung, zum Frieden aufzurufen, die für einen menschenwürdigen Frieden unerläßlichen Prinzipien und Normen zu benennen und die Menschen zu geistigen, sozialen und politischen Anstrengungen für den Frieden zu bewegen. Dazu drängt uns auch das Leiden so vieler Familien und Völker, die durch Angst vor Kriegen wie gelähmt sind und deren Freiheit unterdrückt wird.
Es ist kein abstraktes oder sentimentales Unternehmen, in der Meinungsvielfalt unserer Gesellschaft zum Frieden aufzurufen. Welche religiösen oder philosophischen Überzeugungen die einen oder anderen auch haben mögen, wer den Frieden will, muß vor allem für den Vorrang einer Ordnung der Gerechtigkeit nach innen und außen eintreten. In dieser Ordnung müssen die umfassend verstandenen Menschenrechte und der Wille zu ihrer Verwirklichung das Kernstück sein. Sie sind, woran Johannes Paul II. wieder und wieder erinnert, der eigentliche Sinn des Staates. Sonst entartet er zur totalitären Macht und gefährdet den inneren und äußeren Frieden der Nationen.
„Die Entwicklung des ganzen Menschen und der ganzen Menschheit zu erstreben" ist, wie Papst Paul VI. in der Enzyklika „Populorum progressio" schrieb, der Horizont und das äußerste Ziel eines jeden Engagements für den Frieden.

Spannungen und Konflikte der heutigen Zeit

Der Friede in der Welt ist heute vielfältig bedroht.
Der Ost-West-Konflikt trennt die Kontinente aus ideologischen, aber auch aus ökonomischen und militärischen Gründen, aus Gründen also des Machtdenkens. Das kommunistische System verneint, wo es Macht ausübt, die Auffassung von der freiheitlichen und sozialen Demokratie in Gesellschaft und Staat. Mit dem Ziel einer revolutionären Umwandlung der Gesellschaft provoziert die totalitäre Macht dieses Lagers die wachsenden militärischen, industriellen und finanziellen Anstrengungen zur Verteidigung im anderen Lager. So aber dreht sich die Rüstungsspirale immer weiter. Diese Spannung und die Gefahren, die von ihr ausgehen, belasten das tägliche Leben

der Völker in zunehmendem Maß; die Angst vor der Zukunft steigert sich.
Eine andere Gefahr für den Frieden hat ihren Ursprung in der Unterentwicklung, dem Elend und der Ungerechtigkeit, denen ganze Bevölkerungsschichten in zahlreichen Ländern, vor allem in der Dritten Welt, ausgesetzt sind. Diese Mängel führen vielfach zu andauernder politischer Instabilität.
Der „Kolonialismus" hat zu diesen Mängeln beigetragen und ist teilweise für sie verantwortlich. Aber noch unmittelbarer schwächen Schwankungen des Weltmarktes und Störungen des Weltwirtschaftssystems ökonomisch und politisch nicht stabile Regionen.
All diese Spannungen werden noch verschärft durch nationale, religiöse oder ideologische Gegensätze, die zur Verletzung verbindlicher Abkommen, zu Revolutionen, zur Vertreibung von Völkern und zum Bürgerkrieg beitragen. Wie der Ost-West-Konflikt haben diese Probleme seit einem Vierteljahrhundert globale Dimensionen angenommen. Nicht selten verbindet sich in Afrika, in Südamerika und in Asien diese „Nord-Süd"-Spannung mit dem „Ost-West"-Konflikt.
Lokale Konflikte und ökonomische Ungleichheiten können ernsthafte Bedrohungen des Friedens, ja Keime des Krieges werden. Weit davon entfernt, den Hoffnungen der Völker, die noch nicht in Freiheit leben, entgegenzukommen, vertiefen die brudermörderischen Kämpfe die Abhängigkeit und das Elend. Damit dürfen wir uns nicht abfinden.

Der Friede: Eine weltweite Verantwortung

Seit Jahrzehnten weisen die Päpste und die Bischöfe mit Nachdruck auf die Verantwortung der entwickelten Völker für Gerechtigkeit und Frieden hin. Sie empfehlen im Blick auf die Länder der Dritten Welt die Achtung vor deren Recht auf politische Selbstbestimmung und sie unterstützen alle Hilfsmaßnahmen, die ihnen die Mittel geben, ihr eigenes Leben und ihre Entwicklung selbstverantwortlich zu gestalten. Dabei gilt es auch die Kultur dieser Länder und ihre historischen, religiösen und intellektuellen Werte zu respektieren und zu fördern, damit sie ihren Beitrag zum moralischen, geistigen und materiellen Fundament der Menschheit leisten können.
Diese Leitlinien verlangen von uns allen weniger schöne Worte als konkrete Anstrengungen und Opfer. Vor allem aber gilt es, unsere abendländische Geisteshaltung und die Möglichkeiten unserer Politik zu überprüfen, wenn wir bessere Voraussetzungen für einen menschenwürdigen Frieden schaffen wollen. Das ist es, was die Päpste die „Zivilisation der Liebe" nennen.
Gewiß lassen sich die Konflikte und Spannungen in der Welt nicht auf einmal beheben. Aber wir können für eine entscheidende Erneuerung arbeiten, die allein aus dem Innern des Menschen kommt.
Die Liebe ist die erste Bedingung der Gerechtigkeit: In ihr klingen gesunder Menschenverstand, Klugheit und moralische Aufrichtigkeit zusammen. Die „Zivilisation der Liebe" verwirft das Verlangen, alle Möglichkeiten der Macht und des Reichtums auszuschöpfen; denn es macht blind für die damit verbundene Unterdrückung der Interessen der anderen. Die Liebe gebietet uns die Achtung vor der Eigenart des anderen. Die Liebe fordert Verhandlungen, wenn es um die höheren Interessen der Völker geht. Mit einem Wort, sie zielt auf eine fundamentale Solidarität und stellt die Macht der Staaten in den Dienst des Gemeinwohls der Menschheit. Die „Zivilisation der Liebe" hat das „menschliche Gleichgewicht" im Blick, von dem „Pacem in terris" spricht; sie fordert unser unablässiges Bemühen, Opfern und Verzichten und die Entwicklung neuer Vorstellungen vom Zusammenleben der Völker. Die „Zivilisation der Liebe" ist die Chance einer Politik des Friedens: Über die Ängste vor der gegenseitigen Zerstörung hinaus, schafft sie Raum für die menschliche Person in der konkreten Geschichte der Menschheit.

Elemente einer Politik des Friedens

Wahre Politik des Friedens ist viel mehr als militärische Sicherheitspolitik. Wenn die militärischen Strategien und nur die Sorge um das Gleichgewicht der Kräfte die öffentliche Debatte bestimmen, entsteht der Eindruck, die militärischen Faktoren seien die einzige Garantie für den Frieden. Tatsächlich aber müssen die politischen Erwägungen den Vorrang vor Überlegungen über das Verhältnis der Streitkräfte haben. Die Gesinnung der Völker, die Ziele, die sie sich setzen, die Qualität ihrer Entscheidungen, das moralische Gewicht der Staaten bei den Verhandlungen mit den Partnern, alles, was die internationale Glaubwürdigkeit eines Landes ausmacht, das sind die Elemente, die entscheidend sein müssen. Der militärische Schutz rechtfertigt sich moralisch nur als äußerste Garantie einer Politik des Friedens.
Es erheben sich heute Stimmen, die befürworten, einseitig abzurüsten; und sei es auch nur, um ein Vorbild zu geben. Wir sind der Ansicht, daß eine solche Haltung für den Frieden, für die Autonomie und die Freiheit unserer Völker gefährlich ist. Aber wir sind absolut damit einverstanden, laut und deutlich zu fordern, daß alles unternommen werden muß, um die Anwendung der heute zur Verfügung stehenden Waffen zu vermeiden.
Ein Rüstungswettlauf kann auf keinen Fall ein Weg zum Frieden sein: Er bleibt eine furchtbare Lebensbedrohung. Angesichts des vorhandenen Waffenpotentials ist das Überleben der Völker und der ganzen Menschheit heute auf neue Art bedroht. Es sind große Anstrengungen und viele kleine vertrauensfördernde Schritte notwendig, um diese Gefahr zu überwinden.
Nur eine Politik, die die unverzichtbaren Menschenrechte achtet, die dem Recht und der Gerechtigkeit dient und die Selbstbestimmung der Völker im Kampf gegen Elend und Unterentwicklung fördert, kann das Recht in Anspruch nehmen, im Notfall mit Waffen verteidigt zu werden. Nur die Verteidigung solcher Politik ist sittlich gerechtfertigt.

Die Weltlage erfordert eine neue Haltung, eine moralische Anstrengung im Osten wie im Westen, im Norden wie im Süden. Wir haben noch eine „Bewährungsfrist", um Frieden zu schaffen. Wir bestehen darauf, daß man systematisch nach Abkommen für die kontrollierte Rüstungsbegrenzung sucht, nach fortschreitender Abrüstung unter internationaler Kontrolle. Unübersehbar werden für alle Völker die Vorteile dieser unbedingt erforderlichen Entspannung sein, die der Vernunft und der Brüderlichkeit wieder rechtes Gewicht in den Beziehungen zwischen den Menschen verleiht. In der heutigen alarmierenden Situation ist das der Weg, auf den der gesunde Menschenverstand und der Glaube klar und deutlich hinweisen.

Um den Krieg zu verhindern, müssen die Politiker und die verantwortlichen Militärs eine quantitative oder qualitative Rüstungseskalation verhindern, die auf die Erlangung der strategischen Vormachtstellung hinzielt. Von einem Gleichgewicht der Kräfte aus müssen Abrüstungsverhandlungen begonnen werden. Dabei kommt es nicht nur auf den Vergleich des Waffenpotentials an, vielmehr sollen auch andere Faktoren berücksichtigt werden, also wirtschaftliche Macht, Rohstoffe, geopolitische Lage usw. Auch die Geschichte der Völker wird zu beachten sein. Die Reaktion auf ihre Sicherheitsbedürfnisse kann sie in ihrem Vertrauen zum Frieden bestärken oder entmutigen. Ihre Hoffnung wird gestärkt, wenn solide juristische Regeln und mit ausreichender Macht ausgestattete internationale Organisationen die äußeren Beziehungen der Staaten und der Völker garantieren, und wenn die Einhaltung der internationalen Abkommen unantastbares Gesetz wird.

Im übrigen gestalten und sichern wir den Frieden, indem wir den Völkern helfen, die Situation der anderen zu verstehen, deren Ruf nach Sicherheit zu hören und deren Ängste ernst zu nehmen, und indem wir dazu beitragen, daß Begegnungen oder Zeichen der Solidarität die Menschen zueinanderführen und so Konflikte wie die von gestern oder heute unmöglich machen.
Wir müssen alle dafür arbeiten, daß jede Nation ihre Lebensform frei gestalten und sich gegen Druck oder Erpressungen von außen wehren und verteidigen kann. Der moralische Wert des Selbstverständnisses eines Volkes hat erhebliche politische Bedeutung. Seine Widerstandskraft gegen Aggression wird nicht nur von der Zahl der Bataillone, über die es verfügt, bestimmt; sie hängt vor allem von der Entschlossenheit ab, das Leben selbst zu gestalten, Opfer zu bringen und Risiken auf sich zu nehmen. Der Vorrang der ethischen Werte bei der Ausrichtung unserer Politik ist nicht eine Frage zweiten Ranges, sondern ein wichtiger, wenn auch oft vernachlässigter Faktor der Kriegsverhütung.

Für das Wohl aller

In diesem Sinne begegnen sich heute Ethik und Politik bei der Meisterung heikler Situationen. Einfache Ideen und Schlagworte genügen dabei nicht. Politische Verantwortung erfordert, daß das Wohl aller und die Möglichkeiten jedes einzelnen nach den Kriterien der Würde des Menschen geachtet werden. Das Leben von Millionen Menschen liegt im gefährlichen Schatten eines überall in der Welt aufgehäuften Vernichtungspotentials. Es ist noch mehr gefährdet durch ungerechte Systeme, die zu Tyrannei, Völkermord und Massenvernichtung führen.

Eine wahre Friedenspolitik muß diese beiden Konfliktquellen zugleich sehen. Indem sie dazu beiträgt, das Leben menschlicher zu gestalten, sichert sie die Zukunft mit Vernunft und Liebe, „die allein die Welt aufbauen".
Wir Bischöfe in Deutschland und Frankreich wissen, wie Europa in der Vergangenheit vom Krieg verwüstet und zerrissen wurde. Wir wissen, daß der Friede nicht allein die Frucht des gesunden Menschenverstandes oder der Vernunft ist. Unser Glaube lehrt uns, daß die Würde jedes menschlichen Wesens in der schöpferischen Liebe Gottes ruht. Dieses Bild vom Menschen hat Jesus Christus durch seinen Tod und seine Auferstehung erneuert. In seiner Nachfolge sind alle Christen aufgefordert, „Gestalter des Friedens" zu werden, die wie das Evangelium sagt, echte Söhne Gottes sind.

Der Dienst am Frieden ist ein konkretes Werk des christlichen Glaubens und zugleich ein dringendes Erfordernis unserer Zeit. Darum bitten wir den Herrn, der unser Friede und unsere Versöhnung ist, er möge uns die Gnade der Versöhnung und des Friedens schenken.

Kirche und Fremdenangst

Eine Erklärung des Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz

Am 23. Juni veröffentlichte der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, Joseph Kardinal Höffner, eine Erklärung, die die wichtigsten Forderungen und Aufgaben der Kirche in der gegenwärtigen Diskussion über die Ausländer in der Bundesrepublik zusammenstellt. Wir dokumentieren den Wortlaut der Erklärung.

In der Kirche gibt es kein Ausland und keine Grenzen; denn alle Getauften haben dasselbe Bürgerrecht. Aber auch in Staat und Gesellschaft sind die Würde und die Menschenrechte der Ausländer zu achten. In den letzten Jahrzehnten sind Millionen von Ausländern in die Bundesrepublik Deutschland gekommen, nicht nur um Arbeit

zu suchen, sondern weil sie angeworben und gerufen worden sind, um unseren Wohlstand zu mehren.
Inzwischen hat sich die wirtschaftliche Lage in Deutschland verändert. Es hängt wohl damit zusammen, daß in weiten Kreisen der deutschen Bevölkerung ein gewisser Stimmungswandel gegenüber den ausländischen Arbeitnehmern und ihren Familien erkennbar ist, der sich in Fremdenangst und sogar in Fremdenhaß äußert[1]. In Politik und Verwaltung haben die wirtschaftlichen Schwierigkeiten sich in Einschränkungen und abwehrenden Maßnahmen den Ausländern gegenüber niedergeschlagen. Verständliche Sorgen um die wirtschaftliche Zukunft und tiefsitzende Ängste um die eigene und nationale Identität werden – wie in der Geschichte so oft – auf die „Fremden" übertragen. Sie geraten in die Rolle des Sündenbocks. Dies macht ein Wort der Kirche an die Öffentlichkeit und in die eigenen Reihen hinein erforderlich.

I. Verantwortung der Gesellschaft

Papst Johannes Paul II. hat bei seinem Deutschlandbesuch gefordert, jede aufkeimende Fremdenfeindlichkeit sorgsam zu beobachten, damit sich – auch mit Hilfe der Medien und aller Gestalter der öffentlichen Meinung – gegen blinde Angstgefühle und instinktive Abwehrreaktionen ein sachgerechter Realismus Geltung verschafft, der mutig genug ist, ein unbegrenztes Wirtschaftswachstum als Illusion zu bezeichnen und die Bevölkerung auf eine Einschränkung im Konsumverhalten vorzubereiten[2].
Viele öffentliche Erklärungen lassen diesen sachgerechten Realismus vermissen. Wenn übertriebene Zahlen der Zuwanderung und Bevölkerungsentwicklung verbreitet werden, können vorhandene Ängste unnötigerweise noch verstärkt werden. Zu einem sachgerechten Realismus gehört die Einsicht, daß Fremdenfeindlichkeit für die Bundesrepublik Deutschland nach innen und außen verheerende Folgen haben würde, und daß es für die europäische Integration verhängnisvoll ist, wenn das Wirtschaftsgefälle zwischen den Industrienationen und den anderen Ländern sich noch weiter verstärkt[3].
Die Kirche wird sich von ihrem Auftrag her vor allem der Fremden und Bedrängten annehmen. Sie macht sich die Leiden und Anliegen der Randgruppen und Unterdrückten zu eigen und tritt als Anwalt und Verteidiger ihrer Rechte auf. Dabei umfaßt die Diakonie der Kirche alle Fremden und Bedrängten ohne Ausnahme und Unterschied von Herkunft und Religion[4], auch die türkische Bevölkerung.
Die unter uns lebenden Ausländer dürfen nicht zu einem vierten Stand derer werden, die auf der untersten Stufe der Gesellschaftspyramide stehen und deren Kinder weder Ärzte noch Lehrer, noch Juristen, noch Ingenieure werden können. Das mit allen Kräften zu verhindern ist christliche Pflicht. Aus diesem Grunde ist im Erzbistum Köln für die italienische junge Generation das Internat „Papa Giovanni" in Stommeln und das „Istituto Scolastico Italiano" in Köln gegründet worden, in dem eine „Scuola Media per adulti", ein „Istituto Professionale per il Commercio" und ein „Istituto Magistrale" zusammengefaßt sind. Eine ähnliche Einrichtung ist für die Spanier und Portugiesen geschaffen worden. Die Studienabschlüsse sind in Deutschland und in den Heimatländern anerkannt, so daß sie sowohl für jene, die in ihre Heimat zurückkehren, als auch für die in Deutschland Bleibenden berufliche Chancen bieten.
In der Einheit mit dem Papst, der gesamten Kirche und den Europäischen Bischofskonferenzen erheben die deutschen Bischöfe fünf Forderungen:
1. Ehegatten haben das Recht zusammenzuleben. Dies gilt auch für die ausländischen Arbeitnehmer. Es widerspricht diesem Recht, wenn neuverheirateten Ehegatten der Nachzug aus dem Heimatland erst nach einem oder drei Jahren gestattet wird. Eltern haben das Recht, ihre Kinder zu erziehen, und Kinder haben einen Anspruch, in der Familie ihrer Eltern zu leben. Das gilt nicht nur für Kinder unter sechs Jahren, sondern auch für heranwachsende Kinder. Diese Rechte dürfen aus ideologischen, wirtschaftlichen oder politischen Gründen nicht eingeschränkt werden.
2. Es geht nicht an, daß diejenigen, die durch ihre Arbeit zum wirtschaftlichen Fortschritt unseres Landes beigetragen haben, in Wirtschaftskrisen und bei Arbeitslosigkeit ohne weiteres in ihr eigenes, wirtschaftlich noch schlechter gestelltes Land zurückgeschickt werden[5].
Natürlich kommt dem Staat nicht nur das Recht, sondern auch die Pflicht zu, den Zuzug von Ausländern auf sein Hoheitsgebiet sozialverantwortlich zu steuern. Das ist bisher bereits durch den Anwerbestop und einschränkende Maßnahmen des Ausländerrechtes geschehen. Im übrigen hat die Arbeitslosigkeit in besonderer Weise die ausländischen Arbeitnehmer betroffen und dazu geführt, daß Hunderttausende in die Heimat zurückgekehrt sind. Weitere staatliche Regelungen dürfen aber keineswegs auf Kosten der Rechte von Menschen und Familien gehen, die bei uns eine neue Existenz gefunden haben. Wohl aber können sie dem Mißbrauch wehren.
3. Im Blick auf gewisse nationale und innenpolitische Argumente, die in der Ausländerpolitik vorgebracht werden, erhebt sich die Frage, ob diese Aussagen außenpolitisch und wirtschaftlich der Bundesrepublik Deutschland nicht mehr schaden als nützen. Die Liebe zum deutschen Volk und zur deutschen Kultur kann nur durch das Aufeinanderzugehen, nicht durch Abgrenzung von den Ausländern gefördert werden.
4. Bei der Diskussion um die Arbeitsplätze vermissen wir den Hinweis, daß die rund 4,7 Millionen Ausländer als Verbraucher mit ihrer Kaufkraft eine große Zahl von Arbeitsplätzen auch für Deutsche geschaffen haben und erhalten. Werden diese Arbeitsplätze bei der Rückkehr der Ausländer in ihre Heimat nicht vernichtet werden? Auch dürfte es sich ungünstig auf den deutschen Export auswirken, wenn im Ausland der Eindruck entsteht, in Deutschland greife eine ablehnende Haltung gegenüber den Ausländern um sich.
5. Schließlich muß angemerkt werden, daß die Anwesen-

heit von etwa 1,7 Millionen Muslimen die Katholische Kirche vor Fragen stellt, die das Staatskirchenrecht und die sozialen und erzieherischen Einrichtungen der Katholischen Kirche betreffen. Wir bemühen uns um angemessene Lösungen. Im übrigen bekennen wir uns zu einer Integration der ausländischen Mitbürger, die auf die kulturelle und religiöse Identität der Ausländer Rücksicht nimmt. Alle Maßnahmen jedoch, die Zwietracht zwischen Deutschen und Ausländern säen, widersprechen diesem Ziel und verstoßen gegen das Gemeinwohl und die Humanität.

II. Verantwortung der Kirche

Die Unruhe in der Gesellschaft, die sich als Fremdenangst und Fremdenabwehr äußert, macht vor der Kirche, ihren Pfarreien und Verbänden nicht halt. Deswegen ist auch ein Wort in die Kirche hinein angezeigt.
Was die Kirche nach außen sagen muß, ob gelegen oder ungelegen, verlangt in der Kirche selbst volle Geltung. Verkündigung, christliche Unterweisung und Erwachsenenbildung sollten sich daher ausdrücklich und ausführlich mit den Grundauffassungen der kirchlichen Lehre über die Familie, auch die Familie der Eingewanderten befassen[6]. Des weiteren muß die kirchliche Verkündigung die Aufgaben der Kirche gegenüber Minderheiten im eigenen Land herausstellen und an der Überwindung vorhandener Ängste, vor allem in Wohnbereichen mit einem hohen Anteil an nichtdeutscher Bevölkerung, mitwirken.
Die Kirche hat darüber hinaus einen besonderen Beitrag zur gegenseitigen Anerkennung, zur Annahme und Aufnahme der Ausländer zu leisten. Etwa zwei Millionen Ausländer in der Bundesrepublik Deutschland bekennen sich zum katholischen Glauben. Die innerkirchliche Gemeinschaft und Solidarität mit diesen Gläubigen ist eine wesentliche Voraussetzung dafür, daß die Kirche ihren missionarischen Verkündigungsauftrag in der Gesellschaft wahrnehmen kann. In der innerkirchlichen Solidarität setzt die Kirche ein Zeichen für die Einheit der ganzen Menschheit[7].
Wo die Christen selbst Solidarität, gegenseitige Anerkennung und Gemeinschaft verwirklichen, leisten sie einen wichtigen Beitrag für das brüderliche und partnerschaftliche Zusammenleben verschiedener Nationalitäten in unserem Land[8].
Die Kirche muß sowohl durch ihre Erklärungen als auch durch ihr Verhalten verhindern, daß unsere Gesellschaft durch das Versagen gegenüber Minderheiten unabsehbaren Schaden nimmt. Es gibt nur eine gemeinsame Zukunft[9].
Nicht Diskussionen und Programme werden das „Ausländerproblem" lösen, sondern nur Menschen, die ihrem ausländischen Nachbarn oder Arbeitskollegen so begegnen, wie Jesus Christus es getan hätte.

Anmerkungen
[1] Vgl. Die deutschen Bischöfe, Nr. 32, Pastorale Anregungen zum Problem der Arbeitslosigkeit, Seite 7. [2] Vgl. Ansprache an die ausländischen Gruppen auf dem Domplatz in Mainz am 17. November 1980, in Verlautbarungen des Apostolischen Stuhles Nr. 25 A, Papst Johannes Paul II. in Deutschland, Seite 94. [3] s. (2): „Auf die Dauer wird sich kein wohlhabendes Land vor dem Ansturm so vieler Menschen, die wenig oder gar nichts zum Leben haben, abriegeln können." [4] Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Offizielle Gesamtausgabe, Herder 1976, Seite 378. [5] Rat der Europäischen Bischofskonferenzen aus Anlaß der Wallfahrt europäischer Bischöfe nach Subiaco, Erklärung zu Europa, Pressedienst vom 24. 9. 80, 17/80, Seite 4, Nr. 15, 16. [6] Vgl. Päpstliche Kommission für Auswanderungsfragen und Tourismus: „Kirche und Menschen unterwegs", Vatikanstadt 1978, Seite 34. [7] Vgl. Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, Offizielle Gesamtausgabe, Herder 1976, Seite 385: „Für das harmonische und partnerschaftliche Zusammenleben verschiedener Nationalitäten in einem Land sollte die Kirche einen besonderen Beitrag leisten: auf lokaler und staatlicher Ebene, im Leben der Gemeinden ebenso wie in der Führung der Kirche." [8] Motto zum „Tag des ausländischen Mitbürgers", 24. 9. 1978. [9] Bischof Dr. H. H. Wittler, Osnabrück, in „Christ und Bildung", Nr. 5, Seite 120/121.

Theologische Zeitfragen

Gelebter Glaube in Lateinamerika

Wurzeln und Entwicklungen der Theologie der Befreiung

„Wir haben die Pflicht, geliebte Brüder, die Wirklichkeit aufzuzeigen und zu wissen, wie unter uns der Wille Gottes sich widerspiegelt oder aber in Mißkredit gebracht wird. Niemand nehme Anstoß daran, daß wir im Lichte des göttlichen Wortes, das in unserer Eucharistiefeier verkündet wird, die soziale, politische und wirtschaftliche Wirklichkeit beleuchten. Denn dies nicht zu tun, wäre gegen das Christentum; Christus wollte wiederauferstehen unter uns, damit dieses Licht, das er vom Vater bringt, zum Leben der Menschen und Völker wird." Diese Worte von Erzbischof *Oscar A. Romero* aus seiner letzten Predigt, am Tag vor seiner Ermordung in San Salvador, sind Ausdruck jener neuen Weise theologischen Denkens und Handelns in Lateinamerika, die in einer Art von Sammelbegriff als „Theologie der Befreiung" bezeichnet wird. Es ist eine ungeschriebene, praktische und prophetische Theologie, eine eher gegenwartsbezogene und situationsgerechte Spiritualität, eine handlungsorientierte religiöse und – im weitesten Sinn – politische Bewegung, „eine Sache der Haltung" (Kardinal *Arns*), kurz: gelebter Glaube

in Lateinamerika. Es ist die in Lateinamerika beheimatete und praktizierte Anstrengung, das Ganze des christlichen Glaubens neu zu durchdenken und zu leben, von der Situation der dortigen Menschen her und in einem neuen Verhältnis von Theorie und Praxis.

Wie die „Theologie der Befreiung" entstanden ist

Die theologischen und pastoralen Orientierungen des Zweiten Vatikanischen Konzils trafen den größten Teil der lateinamerikanischen Kirche völlig unerwartet; erst drei Jahre später wurden sie durch die zweite Generalversammlung der lateinamerikanischen Bischöfe in Medellín/Kolumbien in das lateinamerikanische Denken aufgenommen. Zum ersten Mal in ihrer Geschichte erlangte die Kirche in Lateinamerika das kollektive Bewußtsein einer lokalen lateinamerikanischen Kirche, zum ersten Mal wurde offiziell von einer Pastoral für die Entwicklung, für die Integration, für die Befreiung des Menschen gesprochen. Der Begriff „liberación" wurde zum Schlüsselbegriff und zieht sich wie ein roter Faden durch die Dokumente der Konferenz von Medellín.

Ausgehend von einer *wirklichkeitsnahen Situationsanalyse,* für die sich schließlich die Kategorie „institutionalisierte Gewaltanwendung" durchsetzte, wurde der Entwicklungsprozeß als Prozeß der Befreiung von jeder Art von Knechtschaft, von Elend und Unterdrückung – Formen und Folgen personaler und struktureller Sünde – definiert und auf diese Weise theologisch begründet. Die scharfe Verurteilung des Neokolonialismus, des wirtschaftlichen Imperialismus und damit der Abhängigkeit der lateinamerikanischen Völker wurde mit einem an alle Christen gerichteten Appell zum kritischen Engagement verbunden und für die Kirche in einem neuen Selbstverständnis die „vorzugsweise Option für die Armen", d. h. der *gezielte und kompromißlose Einsatz für Gerechtigkeit und Befreiung* in einer Situation der inneren Beherrschung und äußeren Abhängigkeit breiter Bevölkerungskreise beschlossen. Besonders aktive christliche Gruppen ergriffen politisch Stellung gegen den Kapitalismus und setzten sich für einen *Bruch in jener Abhängigkeitsbeziehung* ein, durch die alle peripheren Länder an die beherrschenden Zentren der Macht gebunden sind. Die Beschlüsse von Medellín trafen den Erwartungshorizont aktiver und fortschrittlicher christlicher Gruppen, die sich aus Klerikern und Laien zusammensetzten und ihrerseits diese Beschreibung des Befreiungsprozesses mit sozio-politischen Kategorien in ihrem Sinn zu interpretieren wußten.

Dabei kam ihnen entgegen, daß die sozialwissenschaftliche Forschung in Lateinamerika eine *neue Interpretation der lateinamerikanischen Unterentwicklung* erarbeitet hatte. Unterentwicklung wird nicht mehr als rückständiges Stadium des entwickelten Kapitalismus gesehen, sondern vielmehr als eine Folge desselben, d. h. als Kapitalismus in der Gestalt der Abhängigkeit. Unterentwicklung ist demnach ein Subprodukt des entwickelten Kapitalismus der westlichen Welt, die als Zentrum des globalen Systems zu betrachten ist. Nach den Mißerfolgen der Entwicklungsprogramme in den fünfziger und sechziger Jahren konzentrierte sich das Bemühen um eine Analyse, Diagnose und Überwindung der bestehenden Verhältnisse auf die Erklärung der Mechanismen der „inneren Beherrschung" und der „äußeren Abhängigkeit". Waren es auch zunächst Sozialwissenschaftler, die diesen neuen Ansatz – „Theorie der strukturellen Abhängigkeit" oder „Dependenztheorie" genannt – für die Erklärung der Unterentwicklung wählten, so ergab sich doch sehr schnell ein interdisziplinäres Gespräch mit den Theologen. So kam der Begriff der Befreiung von dieser Seite her als Gegenposition zu Beherrschung und Unterdrückung in das Blickfeld der Kirche.

Ihre Anliegen und ihre Eigenart

Das pastorale Anliegen

Theologie der Befreiung ist von ihrem Ursprung her und in ihrer Zielrichtung eindeutig eine *„Pastoral der Befreiung"*, die die Eigenheiten der Situation und der Zeit berücksichtigt, d. h. konkret die verarmte, sozial gespaltene, kulturell heterogene und im Prozeß der Befreiung befindliche Gesellschaft Lateinamerikas. Elemente dieser Pastoral sind: Bewußtsein der Situation, Bewußtwerden des Befreiungsprozesses, Bruch mit der aktuell gegebenen Situation, Option für die Veränderung dieser Gesellschaft und der Menschen in dieser Gesellschaft sowie Suche nach einer „neuen" Gesellschaft. Bedingungen für diese Pastoral sind: Neubewertung der Grundprinzipien des Evangeliums, um eine Ideologisierung des Glaubens zugunsten der Etablierten zu überwinden und die Kirche für den Befreiungsprozeß freizumachen; Annahme des Engagements der Solidarität zum Volk; authentische Verkündigung des Evangeliums im Sinn einer geschichtlichen, bewußtseinsbildenden und zum Handeln anregenden Verkündigung. Ziel und Kriterium dieser Pastoral sind die Unterdrückten selbst als „Agenten" dieser pastoralen Aktion. Die befreiende Pastoral der Kirche wird auf drei Aspekte der Befreiung bezogen: Personalisation, Partizipation und Unabhängigkeit vom Neokolonialismus.

„Es geht weder darum, eine Ideologie zur Verteidigung schon eingenommener Positionen zu entwickeln, noch fieberhaft nach Sicherheit vor radikalen Fragestellungen, denen der Glaube ausgesetzt ist, zu suchen, noch eine Theologie zurechtzuzimmern, von der man dann eine politische Aktion herleiten könnte. Es geht vielmehr darum, daß wir uns unter das Urteil des Wortes des Herrn stellen, unseren Glauben überdenken, unsere Liebe größer werden lassen und aus einem inneren Entschluß her, der radikaler, wirksamer und total werden will, Rechenschaft von unserer Hoffnung zu geben. Es geht darum, die großen Themen des christlichen Lebens innerhalb des radikalen Wandels der Perspektiven und im Zusammenhang der neuen Problematik, die eine solche Verpflichtung mit sich bringt, wieder aufzugreifen. Dies also ist das Anliegen der sogenannten Theologie der Befreiung." (*Gustavo Gutierrez:* Theologie der Befreiung, München/Mainz 1973, S. 2)

Das hermeneutische Anliegen

Die Befreiungstheologen sagen in einer Kurzformel, Theologie begreife sich als *kritische Reflexion des geschichtlichen Handelns* im Lichte des Wortes Gottes. In der Theologie soll also eine *Interpretation der lateinamerikanischen Situation vom Evangelium* her geschehen; andererseits wird der gleiche Glaube von der konkreten und im praktischen Verhalten angenommenen Situation her neu interpretiert. Dieses Wechselspiel von Deutung und Praxis enthält die beiden hermeneutischen Merkmale, die die Theologie der Befreiung charakterisieren.

Das erste hermeneutische Merkmal besteht darin, daß die konkrete historische Situation, d. h. die kulturellen Bedingungen einer Zeit und Region zum „Sitz im Leben" des theologischen Reflektierens erklärt werden. Dazu ist der *Rückgriff auf die Vermittlung der Sozialwissenschaften* notwendig. Diese Vermittlung erfolgt in doppelter Richtung: Die Sozialwissenschaften helfen dem Glauben, die historische Realität Lateinamerikas zu interpretieren und zu beurteilen; und sie dienen dazu, das Glaubensverständnis und die Glaubensformulierungen aus den Ideologien der herrschenden Kultur zu befreien. Zum christlichen Glauben gehört aber ebenso, jede Ideologie zu sichten und zu kritisieren, die den Sozialwissenschaften zugrunde liegt. Allgemein gesagt: Der Situationsbezug der lateinamerikanischen Befreiungstheologie kann ohne eine Entscheidung für ein bestimmtes sozialwissenschaftliches analytisches Instrumentarium und ohne irgendwie geartete politisch-soziale Konzepte nicht auskommen. Hier liegt wohl die Wurzel für die Differenzierung der verschiedenen Autoren der Befreiungstheologie, die sich vor allem an dem unterschiedlichen Grad der Marxismus-Rezeption aufzeigen läßt. Für alle gilt allerdings zumindest die knappe Formel von J. A. Hernández: „Mein Ausgangspunkt, das muß klar bleiben, ist der folgende: ein beherrschtes Amerika." (*J. A. Hernández,* Esbozo para una Teología de la Liberación, in: Aportes para la Liberación, Simposio, Bogotá 1970, S. 37).

Das zweite hermeneutische Merkmal besteht darin, daß abstrakte und theoretische Überlegungen in den Hintergrund treten, um der *befreienden Aktion als „theologischem Ort"* Platz zu machen. Der Theologie der Befreiung geht es *also nicht um die theoretische Überlegung über die christliche Verantwortung in der Gesellschaft oder über die ethischen Konsequenzen des Evangeliums, sondern um die Wirkung aus der Teilnahme von Christen am „revolutionären" Prozeß.* Die theologische Reflexion ist *kritische Funktion der Aktion* und hört deswegen auf, einen eigenen Wert zu besitzen; sie ist *Praxeologie.* Diese neue kritische Funktion soll bewirken, daß Theologie sich einzugliedern versucht in den geschichtlichen Prozeß der Transformation der Welt, an dessen Ende letztlich das als Geschenk aufzufassende Reich Gottes steht.

Ausgehend von der Betonung der anthropologischen Aspekte der Offenbarung, der Wiederentdeckung der unlösbaren Einheit von Mensch und Gott, von Weltgeschichte und Heilsgeschichte und von der Entdeckung der eschatologischen Dimension des christlichen Glaubens in der Auffassung, daß menschliche Geschichte Aufgabe ist, sind die „Zeichen der Zeit" Kristallisationspunkt für das gegenseitige Fragen zwischen Glauben und historischer Praxis. *Theologie als kritische Reflexion der Praxis im Lichte des Wortes Gottes* will sagen, daß diese Theologie immer von der Praxis ausgeht und ihrer Natur nach immer praktisch und geschichtlich bleibt.

Das theologische Anliegen

„In Lateinamerika wurde festgestellt, daß nicht nur die frühere scholastische, sondern auch die jüngeren privatisierenden existientiellen oder abstrakt heilsgeschichtlichen Theologien Europas nicht geeignet waren, das Wort des Herrn inmitten der unterdrückten Menschen und Völker Lateinamerikas richtig auszulegen." (*Miguel Manzanera SJ,* Die Theologie der Befreiung in Lateinamerika und ihre Hermeneutik, in: *Johannes Beutler / Otto Semmelroth:* Theologische Akademie, Bd. XII, Frankfurt 1975, S. 54)

Bewußt versucht sich die Theologie der Befreiung abzusetzen von den „Theologien der reichen Welt". Sie will deutlicher die Wende zum Menschen, zur Welt, zur Wirklichkeit vollziehen; sie will prophetisch sein, indem sie praxeologisch von der Wirklichkeit her in kritischer Rationalität über die befreiende Tat reflektiert. Die Befreiungstheologen meinen, daß die Vertreter der *„Politischen Theologie"* und der *„Theologie der Hoffnung"* in ihrer Hermeneutik von den großen Konflikten der heutigen Welt weit entfernt sind und die Priorität und Dringlichkeit der Aufgabe verkennen, die Ausbeutung der armen Länder der Dritten Welt zu beseitigen. Zur *„Theologie der Revolution"* liegen zwar einige Parallelen vor, wenn von Gottes Handeln in der Geschichte die Rede ist und auch die Sprache der Strategie benutzt wird; jedoch *unterscheiden sich Theologie der Befreiung und Theologie der Revolution grundlegend.*

Schon die Begriffe Revolution und Befreiung, obwohl sie oft undifferenziert gebraucht werden, haben politisch und vor allem theologisch einen sehr verschiedenen Inhalt. Deutlich wird dies vor allem darin, daß in der Theologie der Befreiung der christologische Titel „Jesus der Befreier" eine grundlegende Bedeutung hat, obgleich ohne Zweifel feststeht, daß *Jesus nicht als Revolutionär im politischen Sinn des Wortes betrachtet wird* und werden darf.

Die Theologie der Revolution beschäftigt sich vor allem mit der Thematik der Weltrevolution, ihrer theologischen Rechtfertigung und mit der Aufforderung an die Christen, sich am revolutionären Prozeß aktiv zu beteiligen. Um den in dieser theologischen Richtung enthaltenen Gefahren zu kurzschlüssigen Ideologisierungen und zur Reduktion der christlichen Befreiung auf eine sozial-politische Veränderung zu begrenzen, versucht die Theologie der Befreiung, das Theorie-Praxis-Verhältnis auf das Fi-

des-Caritas-Verhältnis anzuwenden. Für sie gehören Orthopraxis und Orthodoxie untrennbar zueinander und sind dialektisch aufeinander bezogen. Für die Befreiungstheologen ist Theologie eine Reflexion im und über den Glauben als befreiende Praxis, eine befreiungsimmanente und befreiungsorientierte Glaubenswissenschaft, die in der befreienden Praxis entsteht und auf sie zielt.

Von der „ersten" zur „zweiten Generation" von Befreiungstheologen

In der ersten Hälfte der 70er Jahre begann sich die „Theologie der Befreiung" deutlich zu differenzieren; dieser Prozeß ist heute noch nicht abgeschlossen, jedoch seit einigen Jahren in ein neues Stadium getreten durch das, was man die „zweite Generation" der Befreiungstheologen nennen könnte. Die Differenzierungen, die dazu zwingen, von „Theologien der Befreiung" zu sprechen, sind nicht einfach zu beschreiben. Die unterschiedliche soziokulturelle und politische Situation in den Ländern Lateinamerikas, die Unterschiede in der Auffassung über das sozialwissenschaftliche Instrumentarium, der unterschiedliche Grad der Marxismusrezeption, die unterschiedlichen Ansätze in der Reflexion über die Praxis und nicht zuletzt die Unterschiede in der politischen Option und in der Haltung zur Gewaltanwendung lassen mehrere Richtungen befreiungstheologischer Reflexion unterscheiden, die in *drei Typen* zusammengefaßt werden können.
An erster Stelle stehen diejenigen, die in direkter Anlehnung an die Dokumente von Medellín *von der pastoralen Praxis her denken* und auf diese Pastoral hin orientiert sind. Zu dieser Gruppierung gehört ein wichtiger Teil des lateinamerikanischen Episkopats. Sie legen den Akzent auf den biblisch-evangelischen, integralen Charakter der Befreiungsbotschaft; das sozialwissenschaftliche Instrumentarium für die Situationsanalyse dient ihnen allein für die Interpretation der „Zeichen der Zeit".
Für die zweite Gruppe ist die *politische Praxis,* die als historische Praxis im Licht des Evangeliums betrachtet wird, der Ansatzpunkt für eine kritische Theologie. Die Aufmerksamkeit gilt der politischen Befreiungspraxis christlicher Gruppen; die Interpretation des Evangeliums ist auf die politische Befreiung ausgerichtet. Die meisten Vertreter dieser Richtung benutzen die Kategorien marxistischer Gesellschaftsanalyse, teils auch die Theorien und die Methoden des Marxismus. Immer deutlicher wird die Notwendigkeit, diese Strömung nicht mit der „Theologie der Befreiung" schlechthin zu identifizieren, wie dies oft geschieht; vielmehr ist es besser und richtiger, in diesem Zusammenhang von der politischen Ideologie der sogenannten „Christen für den Sozialismus" zu sprechen. Die dritte Richtung, die für die „zweite Generation" von Befreiungstheologen charakteristisch zu sein scheint, könne man als „Volkspastoral" bezeichnen. Das kulturelle Ethos des Volkes ist der Ansatzpunkt dieser Art theologischer Reflexion; als Schlüsselbegriffe gelten die Volksreligiosität und der biblische Begriff der Befreiung im ganzheitlichen Sinn. Zum Teil trifft man auch auf die Bezeichnung „Theologie der Gefangenschaft", für die das Leiden der Kirche und die Thematik der Menschenrechte im Mittelpunkt stehen; die Akzente liegen auf der prophetischen und pastoralen Praxis.

Dieser Prozeß der Differenzierung deckt sich teilweise mit dem Übergang von den „Gründern" (wie Gustavo Gutierrez, Hugo Assmann, Segundo Galilea, Jules Girardi, José Miguez Bonino) zu einer „zweiten Generation", zu der Theologen wie Jon Sobrino, Leonardo Boff, Ignacio Ellacuria, Luis del Valle, Juan Carlos Scannone, Juan Hernández Pico gehören. Auf der Ebene der Grundlagen theologischen Reflektierens sind für sie das Zweite Vatikanische Konzil, die Päpstliche Exhorte „Evangelii Nuntiandi" und die Konferenz von Medellín der Ausgangspunkt ihrer Überlegungen. Die eindeutige pastorale Orientierung dieser Gruppe von Theologen zeigt sich in der Betonung der personalen Bekehrung, des Bewußtseins von Sünde und des Glaubens als Maßstab für das gesamte Leben. Die Gemeindebildung und die Sakramentalität der Kirche spielen eine ebenso bedeutende Rolle wie die Interpretation der Evangelisierung im Hinblick auf eine Weltgestaltung, die an der Menschenwürde und an den Menschenrechten orientiert ist. Ein wichtiges Moment ist das Glaubensbewußtsein und die Glaubenserfahrung: Die Heilige Schrift wird als lebendiges Wort Gottes betrachtet, die Kirche wird vornehmlich als Gemeinschaft verstanden, die aus dem Volk erwächst, und der Weltauftrag des Evangeliums wird so formuliert, daß die Gefahr der Ideologisierung möglichst ausgeschlossen bleibt. Auf der Ebene der theologischen Anliegen liegt der Schwerpunkt bei der genannten Gruppe von Theologen auf der Inkulturation des Zweiten Vatikanischen Konzils, wobei die historische und kulturelle Situation des gläubigen Menschen und der Gemeinschaft der Glaubenden als der eigentliche Ort, an dem die befreiende Botschaft des Evangeliums ihre erlösende Kraft entfaltet, voll ernst genommen wird.

Auffallend ist die spezifische Sicht der „Situation" und der „Reflexion der Praxis": Nicht die Situation schlechthin ist „theologischer Ort" der Reflexion, sondern der Mensch in seiner historischen Situation als Adressat der Heilsbotschaft. Die Situation als „pastorale Wirklichkeit" ist bedeutsam, das heißt der sündige und von Christus erlöste Mensch in seinen konkreten Lebensverhältnissen einschließlich der von den Menschen geschaffenen Strukturen. Vergleichbares gilt für die Reflexion der Praxis: Nicht die Reflexion irgendeiner Praxis ist Aufgabe der Theologie, sondern die *Reflexion der aus dem Glauben erwachsenden und im Glauben geschehenden Tat des Menschen,* die „Zeichen der Zeit" ist bzw. sein könnte.
Die sozialwissenschaftliche Analyse erhält eine eher sekundäre Funktion und wird eindeutig zur vortheologischen Voraussetzung der theologischen Reflexion. Zudem ist im Rahmen dieser Analyse besser von einem anthropologischen Ansatz zu sprechen, denn es geht dieser Analyse um den konkreten Menschen in der konkreten

Kultur, Gesellschaft und Umwelt. Vom totalen Bruch der „anderen und neuen Theologie" mit der traditionellen theologischen Reflexion ist nicht mehr die Rede; die Theologie aus lateinamerikanischer Sicht ist eine der möglichen Arten, Theologie zu betreiben, jedoch die für den lateinamerikanischen Kontinent zutreffendste und deswegen geforderte Art der theologischen Reflexion. Ohne auf einzelne Autoren einzugehen, lassen sich thematische Schwerpunkte benennen, die in erster Linie christologische und ekklesiologische Fragestellungen betreffen, wie: Jesus Christus, der Befreier; Jesus und das Reich Gottes; Kirche der Armen als historisches Sakrament der Befreiung; Kirche und geschichtliche Wirklichkeit; Religion des Volkes und Volksfrömmigkeit.

Klärung durch und nach Puebla

Von der dritten Generalversammlung der lateinamerikanischen Bischöfe (Puebla 1979) erwarteten manche das Ende einer „Theologie der Befreiung". In seiner Eröffnungsansprache vermied Johannes Paul II. den Begriff, wohl mit der Absicht, Mißdeutungen seiner Worte zu Gunsten oder zu Lasten der einen oder anderen Richtung dieser theologischen Bewegung auszuschließen. Die Konferenz von Medellín und ihre Ergebnisse erklärte er zum Ausgangspunkt von Puebla; als „Richtschnur" seiner eigenen Überlegungen bezeichnete er mit aller Deutlichkeit das Apostolische Schreiben Pauls VI. „Evangelii Nuntiandi".
Mit Hinweis auf „Evangelii nuntiandi" zog der Papst zugleich eine deutliche Trennungslinie zwischen „evangelisatorischer" und „politischer" Befreiungstheologie. Auch seine Ansprachen in Mexico Stadt, Oaxaca, Guadalajara und Monterrey sowie die beiden Katechesen nach seiner Rückkehr nach Rom lassen erkennen, daß es Johannes Paul II. vor allem darauf ankam, die verschiedenen Richtungen der „Theologie der Befreiung" zu unterscheiden, Fehlentwicklungen zu korrigieren sowie Hinweise auf eine notwendige theologische Vertiefung zu geben und die Praxisorientierung zu klären.
Mit ausdrücklicher Berufung auf Medellín betont das Schlußdokument der Konferenz von Puebla die *„befreiende Evangelisierung"* als anerkannte und gemeinsame Leitlinie für die Pastoral der lateinamerikanischen Kirche. Somit hat der Prozeß der Differenzierung und Klärung, der zwischen Medellín und Puebla zu einer Reihe von Konflikten und Mißverständnissen geführt hatte, einen gewissen Abschluß gefunden. Mit der deutlichen Entscheidung für die „evangelisatorische Befreiungstheologie" wurde das korrigiert, was im Sammelbegriff „Theologie der Befreiung" oft unkritisch verschleiert war. Die *Verwurzelung des Auftrags der befreienden Evangelisierung in der Wahrheit über Jesus Christus,* über die Kirche und den Menschen hat zu einer theologischen Vertiefung geführt und neue Kriterien für das Handeln der Kirche erkennen lassen, die wahrscheinlich den Weg dazu öffnen, daß die Praxisorientierung der lateinamerikanischen Kirche noch wirksamer, klüger und eindeutiger sein wird.

Hans Zwiefelhofer

Literaturhinweise:
Clodovis Boff: Teologia Practica – Teologia de lo Politico y sus mediaciones, Salamanca 1980.
Leonardo Boff: Aus dem Tal der Tränen ins Gelobte Land. Der Weg der Kirche mit den Unterdrückten, Düsseldorf 1982.
Norbert Greinacher: Kirche der Armen, Düsseldorf 1979.
Gustavo Gutierrez: Theologie der Befreiung, München/Mainz 1973.
Karl Rahner, Christian Modehn, Hans Zwiefelhofer (Hrsg.): Befreiende Theologie, Stuttgart 1977.
Juan Luis Segundo: De la Sociedad a la Teologia, Buenos Aires 1970.
Jon Sobrino: Cristologia desde America Latina, Mexico 1976.
Hans Schöpfer: Lateinamerikanische Befreiungstheologie. Stuttgart 1979.

Länderberichte

Wie ein kommunistisches Regime die Kirche einschätzt

Zur Lage in Vietnam

Im März 1982 fand in Hanoi der fünfte Nationale Kongreß der Kommunistischen Partei Vietnams statt. Im Vorfeld dieses Parteitages, der eigentlich Ende vergangenen Jahres durchgeführt werden sollte, hatte es heftige Auseinandersetzungen um den vergangenen und zukünftigen Kurs der Partei gegeben. Der Kongreß selber wurde gekennzeichnet durch bittere Selbstkritik, die vom Parteichef *Le Duan,* Staatspräsident *Truong Chinh* und Ministerpräsident *Pham Van Dong* in einer für Kommunisten erstaunlichen Offenheit geübt wurde. Verantwortlich für „wirtschaftlichen Ruin, diplomatische Isolierung und zunehmend gleichgültig werdende Bevölkerung" wurden

neben „reaktionären" Kräften auch die Regierungsbürokratie sowie Parteikader gemacht.
Für die Zeit nach dem Kongreß wurde eine tiefgehende Säuberung der Partei und ihrer 1,5 Millionen Mitglieder angekündigt. Auf dem Parteitag selbst kam es für die sonst in ihrer Führung so stabilen KP Vietnams zu *großen Umbesetzungen.* Die Abwahl von General *Vo Nguyen Giap* aus dem Politbüro und der Verlust seiner letzten Stellung als einer der stellvertretenden Ministerpräsidenten ist dabei im Ausland wegen des Prestiges des „Siegers von Dien Bien Phu" besonders beachtet worden. Neben Giap schieden aber weitere fünf Mitglieder aus dem Politbüro aus, das von 17 auf 15 Mitglieder reduziert wurde. Im Sekretariat der Partei wurden fünf von neun Mitgliedern nicht wiedergewählt. Vor der Spitze machte die Neugliederung und Wachablösung innerhalb der Partei noch einmal halt. Trotz des hohen Alters von jeweils beträchtlich über 70 Jahren wurden Parteichef Le Duan, Staatspräsident Truong Chinh und Ministerpräsident Pham Van Dong in ihren Ämtern bestätigt. Als neue kommende Männer werden *To Huu,* bisher stellvertretender Ministerpräsident und *Vo Van Kliet* genannt, die ins Politbüro aufgenommen wurden. Eine große Rolle spielte im Vorfeld und auf dem Parteitag Planungsminister *Nguyen Lam,* der Mitglied des ZK der Partei wurde.

Innen- und außenpolitische Belastungen

Außenpolitisch gesehen belastet der andauernde Krieg in Kambodscha und das Engagement in Laos die Situation Vietnams gewaltig. Die bleibende *chinesische Bedrohung* einer evtl. Wiederholung der Strafexpedition von 1979 stellt im Zusammenhang mit dem historischen Verhältnis von China und Vietnam einen bleibenden Störfaktor dar. Wegen der außenpolitischen Isolierung Vietnams – hier spielt das Problem der Flüchtlinge, die immer noch das Land zu verlassen suchen, eine wichtige negative Rolle – ist die *Bindung an die Sowjetunion und das COMECON* immer umfassender geworden. 50% der vietnamesischen Ausfuhr gehen nach Rußland und Osteuropa. Um den Zinsendienst einigermaßen leisten zu können, gehen verstärkt vietnamesische Arbeitskräfte in diese Länder als „Gastarbeiter". Internationale Wirtschaftshilfe und Handel sind stark eingeschränkt. Die *Japaner* haben sich nach beträchtlichem Engagement in den ersten Jahren nach der Wiedervereinigung (1975) inzwischen stark zurückgezogen, da Vietnam ein unsicherer Schuldner ist. Die innenpolitische Lage hat sich immer noch nicht entspannt.
Die *tatsächliche Wiedervereinigung der beiden Landesteile* ist immer noch nicht geleistet. Die *Unterschiede in den Lebensstilen zwischen Nord und Süd* sind geblieben. Aus Sicherheitsgründen sind die Freizügigkeit und Kommunikation der Bevölkerung im eigenen Land immer noch, z. B. durch Karten-Bezugssystem, unterbunden. Der bleibende innere Widerstand auf vielen Ebenen gegen das kommunistische Regime und das schon fast krankhafte Mißtrauen gegenüber der eigenen Bevölkerung wirken sich lähmend auf die *Arbeitsmoral* aus. Von den Behörden werden diese Phänomene als „Negativismus" und „kulturelle Dekadenz" beklagt und bekämpft. Schwierigkeiten bereitet auch der Widerstand der Nationalitäten gegen die Zentralregierung von Hanoi. Der aus Südchina sendende Radiosender „Stimme Vietnams" berichtet von Widerstandsaktionen der FURLO (Front Unifié de Lutte de la Race Opprimée) einer Widerstandsgruppe von 16 Völkerschaften im zentralen Hochland, die schon 1964 gegründet wurde, längere Zeit als aufgelöst galt und sich jetzt wieder in den drei Grenzprovinzen zu China und im zentralen Hochland durch Widerstandsaktionen (wohl mit chinesischer Unterstützung) bemerkbar macht. Ihre Stärke wird mit 20 000 Mann angegeben. Sie wird auch von vietnamesischen Exilgruppen unterstützt.
Ernster zu nehmen als dieser militärisch wohl unbedeutende Widerstand sind die *wirtschaftlichen Schwierigkeiten,* mit denen Vietnam zu kämpfen hat. Viele Faktoren, wie der Krieg in Kambodscha, Naturkatastrophen und Mißernten, sozialistische Fehlplanung, weitreichende Korruption, Flucht qualifizierter Kräfte und mangelnde Motivation innerhalb der Bevölkerung wirken bei diesem Bild einer angeschlagenen Volkswirtschaft zusammen. Vietnam tut sich schwer, seine auf 53 Millionen angewachsene Bevölkerung zu ernähren und zu kleiden. Besuchern fällt immer wieder auf, daß es noch nicht gelungen ist, die *Kriegsschäden* zu beseitigen. Immer noch ist der Norden wesentlich ärmer als der Süden. Hand in Hand mit den wirtschaftlichen Schwierigkeiten geht das Krebsübel des Schwarzhandels, der sogar behördlich zumindest geduldet wird, da die staatlichen Kanäle nicht genügend leistungsfähig sind. Dies führt zu zwei Wirtschaftssystemen, dem offiziellen, mit festen Preisen und Rationen arbeitenden und dem privaten Markt, auf dem die Preise zwei- bis dreimal so hoch sind, die Ware, z. B. Reis, aber erhältlich ist. Da diese Sonderausgaben mit einem normalen Einkommen nicht bestritten werden können, sind viele darauf angewiesen, durch zusätzliche, oft illegale Tätigkeit sich weitere Mittel zu verschaffen.

Widersprüchlichkeit zwischen Ideologie und Praxis

Gegen diese Mißstände in der Wirtschaft versucht die Regierung seit einiger Zeit gezielt vorzugehen und Abhilfe zu schaffen, die über das Beklagen des „Negativismus" hinausgeht. Vom Planungsminister *Nguyen Lam* ist eine *neue Wirtschaftspolitik* (NEP) proklamiert worden, die zu einer Verbesserung des Arbeitseifers und zur Beseitigung von bürokratischen Hemmnissen führen soll. Diese neue Wirtschaftspolitik hat drei Schwerpunkte: 1. Stärkung der Privatinitiative in den verschiedenen Produktionsbereichen (zum ersten Mal wird die Privatwirtschaft positiv gewürdigt!); 2. Anerkennung des Markts als zweites Element neben dem Plan für die Wirtschaftsverwaltung und

3. verstärkter Einsatz materieller Anreize zum Zweck der Produktionssteigerung.
Mit dieser Hinwendung zu einer *pragmatischen Wirtschaftspolitik* vollzieht Vietnam eine tiefgehende Neuorientierung, die zwar vollständig innerhalb der Grenzen einer orthodoxen „sozialistischen Wirtschaftspolitik" bleiben soll, dabei aber starke *Parallelen zur Neuordnung der chinesischen Wirtschaft* unter Den Xiaoping aufweist. Die innere Widersprüchlichkeit dieser Politik zeigt sich deutlich in den krampfhaften Versuchen, auf der einen Seite die Reinheit der Ideologie zu wahren und die Landwirtschaft auch im Süden möglichst vollständig zu verstaatlichen, auf der anderen Seite aber aus pragmatischen Überlegungen diese Verstaatlichung durch Zuweisung von bestimmten Parzellen an Individuen und Familien gegen bestimmte Quotenerträge wieder de facto rückgängig zu machen. Die Überraschung der Parteikader über die Steigerung der Erträge, den Arbeitseifer und die Qualität der geleisteten Arbeit und ihrer Ergebnisse scheint echt zu sein. Die Enttäuschung, daß auch im Sozialismus die alte Erfahrung gilt, daß der einzelne Bauer dann am besten arbeitet, wenn er für sich selbst etwas verdienen kann, hat Vietnam mit China gemeinsam.
Die Versuche der sog. *„Neuen ökonomischen Zonen" (NÖZ)* zu einer Ankurbelung der Wirtschaft zu kommen, sind eingestandenermaßen weitgehend gescheitert. In diesen NÖZ wurden vor allem die Insassen der zahlreichen Umerziehungslager eingesetzt, Boden zu roden, neue Felder anzulegen und einfache Wirtschaftsunternehmen aufzubauen. Was die *Umerziehungslager* angeht, so ist ihre Zahl und die Zahl ihrer Insassen ziemlich unbestimmt. Die Regierung hat einer Delegation von Amnesty International bei einem offiziellen Besuch 1979 die Zahl 20 000 Inhaftierter genannt, die 1980 von einer anderen Delegation (D. Kinlen, Irland) bestätigt wurde. Flüchtlinge und andere Beobachter nennen Zahlen bis zu 300 000 für diese Lager, in denen die Insassen ohne Verhandlung und Urteil bei harter Arbeit, mangelnder Ernährung und unzureichender medizinischer Versorgung auf unbestimmte Zeit festgehalten werden. Die Regierung verteidigt diese Lager als notwendige Voraussetzung für inneren Frieden und Versöhnung. Sieben Jahre nach der „Wiedervereinigung" klingen diese Argumente für eine gegen die Menschenrechte verstoßende Maßnahme nicht mehr sehr glaubwürdig.

Druck auf die Religionsgemeinschaften

Wie in den meisten sozialistischen Staaten gibt es auch in Vietnam offiziell Religionsfreiheit (bestätigt durch die neue Verfassung von 1980), die aber im wesentlichen nur Kultfreiheit meint, d. h. religiöse Betätigung innerhalb der Kirchen auf die Ausübung des Kults beschränkt. Tätigkeiten von Religionsgemeinschaften auf den Gebieten von Erziehung und Gesundheitspflege sind nicht erwünscht. Nach marxistischer Religionsphilosophie sind die Religionen als *Reste eines vorwissenschaftlichen Bewußtseins* zum Absterben verurteilt. Für die Zwischenzeit bis zur endgültigen Überwindung sollen sie im Dienst am Aufbau des Sozialismus möglichst zu ihrer eigenen Überwindung beitragen.

Zu diesem Zwecke versucht der Staat, einschließlich der größten, der Buddhisten, die Religionsgemeinschaften zu Massenorganisationen zusammenzufassen und in die „Vereinigte Vaterländische Front", der Dachorganisation aller Verbände außerhalb der kommunistischen Partei zusammenzufassen und sie dadurch leichter kontrollieren zu können. Im November 1981 fand eine *Nationale Konferenz der vietnamesischen Buddhisten* statt, mit dem Ziel, eine nationale Vereinigung, eine „Vietnamesische Buddhistische Kirche", zu schaffen. Unter dem Motto „Religion, Nation, Sozialismus" wurde der Zweck dieser Vereinigung dahingehend bestimmt, die „Prinzipien Buddhas, die Interessen der vietnamesischen Nation und den Frieden der Welt" zu fördern. Die Politik der Regierung, besonders ihre Religionspolitik, findet unter den Buddhisten verstärkt Widerstand. Viele führende Mönche, die in den Jahren bis 1975 gegen das Thieu-Regime gekämpft hatten, sitzen in Umerziehungslagern. Jüngere Mönche wurden zum Kriegsdienst eingezogen, eine für Buddhisten besonders schmerzhafte Maßnahme. Andere Teile der Mönche haben sich mit dem Regime arrangiert und besetzen die Funktionen im neu geschaffenen nationalen Dachverband.

Analog zu den Vorgängen innerhalb der buddhistischen Gemeinschaft wurden auch die Katholiken in einer Massenorganisation, der *„Allvietnamesischen Vereinigung der patriotischen und friedliebenden vietnamesischen Katholiken"*, zusammengeschlossen. Unter dem Motto „Glauben und Patriotismus" tagte diese Vereinigung Anfang Dezember 1981 in Hanoi. Dem etwas bombastisch klingenden Namen dieser Organisation entspricht nicht wirkliche Stärke. Bisher haben die vielen Versuche der kommunistischen Partei, die katholische Kirche durch „patriotische Vereinigungen" zu spalten, wenig Erfolg gezeigt. Doch das heißt nicht, daß die Partei den Versuch aufgeben würde, die Kirche in ihrem Sinne zu reformieren.

Ein aufschlußreiches Dossier

Wie intensiv und systematisch sie dabei zu Werke geht, zeigt ein Dokument, das sich an ausgewählte Kader wendet und unter dem Titel *„Unsere Aufgabe gegenüber der katholischen Kirche"* detaillierte Anweisungen zur Sicherstellung dieses Zieles enthält. Das geheime Dokument stammt wohl aus dem Jahr 1979 und wurde kürzlich im Westen bekannt (Echange France Asie, Dossier 72, Février 1982). Auf der Grundlage überraschend guter Kenntnisse der katholischen Kirche, ihrer Organisation und der gegenwärtigen theologischen Strömungen in Vietnam wird hier eine *Strategie* entwickelt, die Kirche innerlich zu spalten und für das Regime zu einem Instrument zu ma-

chen, das zumindest die innere Einheit des Landes nicht stört und nach Möglichkeit positiv am Aufbau des Landes mitwirkt. Dabei geht das Dokument ganz nüchtern von der Tatsache aus, daß die katholische Kirche ihrer Natur nach antikommunistisch ist und auch bleiben wird, auch wenn sie an manchen Stellen zu einer taktischen Zusammenarbeit bereit erscheint.

Die größte Schwierigkeit bereitet der kommunistischen Partei die *Haltung der Priester und Gläubigen im Süden des Landes.* Verglichen mit der eher monolithischen Kirche des Nordens, die in den langen Jahren des Lebens unter kommunistischer Herrschaft gelernt hat, sich auf die Ausübung des Kultes und des innerkirchlichen Lebens zu beschränken, ist die Kirche im Süden unter dem Einfluß des Zweiten Vatikanischen Konzils, der vielen Auslandskontakte und der allgemeinen Offenheit der Bevölkerung in ihrer Haltung und Erscheinungsweise viel differenzierter und schwerer einzuordnen. Der Einfluß der Kirche auf Gesellschaft, Sozialwesen und Erziehung war sehr groß gewesen. Nach der Einigung des Landes hatte die Regierung daher auch keine Zeit verloren, die kirchlichen Krankenhäuser, Sozialstationen, Waisenhäuser sowie die Kindergärten, Schulen und Universitäten zu verstaatlichen.

Das *Ziel der staatlichen Religionspolitik* gegenüber der katholischen Kirche wird in dem genannten Dokument mit bemerkenswerter Offenheit bestimmt: „Die Kirche, die bisher ein Instrument des Imperialismus und der Konterrevolution gewesen ist, in eine Religion im Dienst des Staates umzuformen, sie patriotisch, dem Volke nah und dem Sozialismus geneigt zu machen; ihrer Lehre, Organisation, ihren Zeremonien und ihrer Gesetzgebung eine fortschrittliche Orientierung zu geben" (a. a. O., S. 5). Dieses Ziel soll auf vier Ebenen erreicht werden. Auf dem politischen Sektor gilt es, die „reaktionären" Elemente in der Kirche zu neutralisieren und die Kirche aktiv für Patriotismus und Sozialismus zu öffnen. Ideologisch bedeutet dies, altmodische Bräuche und Zeremonien, die mit dem modernen Leben nicht übereinstimmen, auszumerzen und fortschrittliches Gedankengut zu fördern. Wichtig ist ferner, die Kirche ökonomisch in ihren Mitteln so zu beschneiden, daß sie keinen Gebrauch mehr machen kann von den Mitteln, die ihr in der „feudalen Zeit", als die Kirche fast die Staatsreligion gewesen ist, zugeflossen sind. Letztlich geht es im organisatorischen Bereich darum, die Struktur der Kirche zu vereinfachen und dafür zu sorgen, daß an die Entscheidungsstellen nur Menschen kommen, die dem Staat genehm sind.

Teilen und isolieren

Um das gesteckte Ziel zu erreichen, ist es wichtig, die Unterschiede innerhalb der Kirche genau zu beachten. Das Papier nennt *vier Gruppierungen,* die jeweils mit einer anderen Strategie zu bearbeiten sind: 1. die „Fortschrittlichen", die innerhalb der Kirche eine Minderheit von meist jungen Intellektuellen darstellen; 2. die Gruppe derer, die für eine Anpassung an das herrschende Regime eintreten, dies aber nur aus taktischen Erwägungen tun, sonst aber dem Kommunismus gegenüber feindlich bleiben; 3. die Unentschiedenen, die in der Kirche die Mehrheit bilden. Sie lieben das kommunistische Regime nicht, vermeiden aber nach Möglichkeit, sich mit den Behörden anzulegen und sind im wesentlichen unpolitisch nur auf den eigenen Frieden bedacht; 4. die „Reaktionären", die mehr oder weniger offen ihre Gegnerschaft gegen den Kommunismus zeigen und in ihrem Kern unreformierbar sind. Aus der Beobachtung dieser verschiedenen Gruppierungen innerhalb der katholischen Kirche wird als Strategie formuliert: „Es muß unsere Aufgabe sein, die vorhandenen Gegensätze und Widersprüche, die innerhalb des Klerus bestehen, intelligent auszunützen und dafür zu sorgen, die bestehenden Spaltungen zu verstärken, um die Mehrheit dahin zu bringen, eine Haltung einzunehmen, die der Revolution dient" (a. a. O., S. 7).

Sehr sorgfältig werden die verschiedenen Zielgruppen innerhalb der Kirche unterschieden und jeweils eine *gesonderte Form des Vorgehens für die Parteikader* formuliert. Die wichtigste Gruppe stellen die Bischöfe dar, deren Leitungsfunktion und Richtlinienkompetenz für die Diözesen fest übertrieben dargestellt wird. Ziel der Partei muß es sein, die reaktionären Kräfte zu isolieren und dafür zu sorgen, daß alle Ansätze einer „fortschrittlichen" Haltung unterstützt werden. Bei der Besetzung vakanter Bischofssitze wird es darauf ankommen, die Kandidaten mit der richtigen Einstellung (aus der Sicht der Partei) zu unterstützen. Für jede Diözese soll ein Parteimitglied von „höherem kulturellem und politischem Niveau" abgestellt werden, dessen Aufgabe es sein soll, die Überwachung jeweils eines Bischofs zu übernehmen. Über die *Priester* wird theologisch anfechtbar festgestellt: „Die Priester sind eine zahlreiche Klasse und bilden in ihrer Gesamtheit die Kirche." Beim Bemühen, die Kirche für eine positive Rolle im Aufbau der vietnamesischen Gesellschaft zu gewinnen, sind die Priester für die Partei eine äußerst wichtige Gruppe. Ausdrücklich wird davor gewarnt, mit Gewalt und Brutalität gegen sie vorzugehen. Als Methode wird vielmehr eine Haltung empfohlen, die „flexibel, intelligent, korrekt, höflich, herzlich und glaubwürdig" ist und sich vor allem an die jüngeren „fortschrittlichen" Priester richten soll, die noch am ehesten für eine positive Einstellung zur neuen Gesellschaft zu gewinnen sind. Auf der anderen Seite sollen die „reaktionären" Priester von den Gemeinden isoliert und so unschädlich gemacht werden.

Gegenüber den *Ordensleuten* werden etwas widerwillig zunächst deren große soziale Leistungen auf dem Gebiet der Gesundheitspflege und der Schulen herausgestellt. Der Fähigkeiten dieser teilweise hochqualifizierten Kräfte sollte sich der Staat bedienen, sie aber außerhalb der Kirche einsetzen. Von den *Seminaristen* wird zunächst gesagt, daß sie immer noch viel zu zahlreich seien und es darauf ankomme, ihre Zahl möglichst klein zu halten, wenn auch selbstverständlich das Recht der Kirche auf

Ausbildungsstätten für Priester nicht bestritten werde. Bei der Auswahl für die Weihe geeigneter Seminaristen fühlt sich die Partei mitverantwortlich und sucht wieder besonders geschulte Parteimitglieder, die den Lehrbetrieb und die Kandidatenauswahl in den Seminarien im Sinne der Partei beeinflussen können. Die Kontrolle der Partei erstreckt sich auch auf die *Pfarrgemeinderäte*, deren Zusammensetzung bei der Wahl und Ernennung von Mitgliedern durch Parteimitglieder geregelt wird.

Die Priester halten durch

Die Lektüre dieses authentischen Dokuments ist ernüchternd und lehrreich. Es wird deutlich, *wie konsequent* die vietnamesische Regierung jede Form der inneren Auseinandersetzung und Meinungsverschiedenheit innerhalb der Kirche beobachtet, um sie für ihre Taktik des „divide et impera" zu nutzen und die Kirche als Werkzeug der Regierungspolitik gebrauchen zu können. Anwälte eines Dialogs zwischen Christentum und realem Sozialismus, die eine Form der ehrlichen Zusammenarbeit suchen, wie innerhalb Vietnams z. B. Erzbischof *Paul Nguyen van Binh* von Ho-Chi-Minh-Stadt, oder außerhalb z. B. *François Houtart*, werden hier desavouiert und erscheinen eher als „nützliche Idioten", die für die Propaganda des Systems ganz brauchbar sind, sonst aber nicht ernst genommen werden.
Die Bischofskonferenz, die sich 1980 erstmals in Hanoi konstituieren konnte (vgl. HK, April 1981, 208 ff.), ist seither nicht mehr zu einer Vollversammlung zusammengekommen. In ihrem gemeinsamen Hirtenbrief hatten die Bischöfe sich damals sehr betont *um einen Ausgleich mit der Regierung bemüht*, ohne aber in der Substanz Abstriche von ihrer Haltung zu machen. Die katholische Kirche ist bereit, mit allen anderen Gruppen am Aufbau des Landes mitzuarbeiten und einen gesunden Patriotismus zu fördern. Verstärkt will sich die Kirche bemühen, Lebensformen zu entwickeln, die das Evangelium mehr in Übereinstimmung mit der Tradition des Landes bringen. 1980 konnten auch die meisten der 14 Diözesanbischöfe „ad limina" Besuche in Rom machen, an die sich weitere Reisen innerhalb Europas anschlossen. Trotz größter Zurückhaltung bei Äußerungen über die Verhältnisse innerhalb Vietnams scheinen einige Aussagen, die die Bischöfe bei dieser Gelegenheit machten, die Partei verstimmt zu haben. Dennoch haben die Besuche der Partei Kredit eingebracht, denn so konnte das Regime eine gewisse Offenheit zeigen. Die Möglichkeit von Rombesuchen besteht auch weiterhin. Erst am 26. Mai 1982 wurden der Erzbischof von Ho-Chi-Minh-Stadt und der Bischof von Haiphong, *Joseph Nguyen Tung Cuong*, von Papst Johannes Paul II. in Audienz empfangen. Zwar dürfen die Bischöfe Vietnams immer noch nicht an den Beratungen, Konferenzen und anderen Zusammenkünften der Vereinigung der Asiatischen Bischofskonferenzen (FABC) teilnehmen, sind aber andererseits doch wesentlich weniger abgeschnitten als die chinesischen Bischöfe. Verglichen mit der schwelenden Problematik der Spaltung der chinesischen Kirche in patriotische und „romtreue" Katholiken macht die katholische Kirche Vietnams den Eindruck von Geschlossenheit und großer religiöser Aktivität.

Schwierigkeiten bereitet indessen die *Priesterausbildung*. Offiziell hat die Regierung sechs Große Seminarien erlaubt: Hanoi und Vinh für den Norden, Hue und Nha Trang im Zentrum und Ho-Chi-Minh-Stadt und Can Tho im Süden. Wegen der vielen Auflagen durch die Regierung, die sich auf den Studienplan, die Eignung der Kandidaten, die Arbeitseinsätze, die Weiheerlaubnis etc. beziehen, sind die Bischöfe eher zurückhaltend, sich auf die Bedingungen der Regierung einzulassen. Für das Seminar in Ho-Chi-Minh-Stadt durften im Zeitraum von 1977 bis 1981 nicht mehr als ganze fünf Kandidaten geweiht werden. Das Seminar in Hanoi wurde 1981 zwar eröffnet, von 60 Kandidaten wurden von der Regierung aber nur vier zum Studium zugelassen. Großzügiger wurde in Ho-Chi-Minh-Stadt verfahren, wo 50 Seminaristen die Studienerlaubnis erhielten. Offen bleibt auch hier, wie viele von ihnen ihr Studium mit der Weihe werden abschließen können.
Auch die übrigen Aktivitäten der Kirche werden von der Regierung mit einer ähnlichen *Politik der vielen Nadelstiche* begleitet. Die Zahl der *inhaftierten Priester* wird gegenwärtig mit 200 bis 300 angegeben. Unter ihnen sollen sich vor allem eine Reihe ehemaliger Militärgeistlicher befinden. Verhaftet wurden zahlreiche Ordensgeistliche: Jesuiten, Franziskaner und Redemptoristen, die in der außerpfarrlichen Arbeit eingesetzt waren. Die *Art des Vorgehens der Behörden* ist dabei im wesentlichen immer die gleiche. Die religiösen Einrichtungen werden durchsucht, es finden sich belastende Dokumente, die beschlagnahmt werden, die Gebäude werden geschlossen und einige Ordensleute verhaftet.
Die religionspolitische Leitlinie ist aber nicht so sehr die offene Unterdrückung als vielmehr die Politik des Erschwerens von Aktivitäten durch eine Vielzahl von Erlaubnissen, Kontrollen und Untersuchungen. Alle Ernennungen von Bischöfen, Pfarrern, Ordensoberen bis hin zu Wahlen auf Gemeindeebene müssen der Partei vorher zur Begutachtung und später zur Bestätigung vorgelegt werden.

Das religiöse Leben ist aber ungebrochen stark. Private Mitteilungen sprechen davon, daß die Kirchen bei Gottesdiensten überfüllt sind. 1979 wurden allein in Ho-Chi-Minh-Stadt 4500 Erwachsenentaufen gespendet. Auch in den Umerziehungslagern sollen zahlreiche Taufen gespendet worden sein. Die Priester halten im Lande aus und nehmen das Leben in Abhängigkeit und Bedrängnis bewußt an. Nur wenige Theologiestudenten haben den Weg der Flucht ins Ausland gewählt. Das Bild der Kirche in Vietnam ist das einer aktiven Minderheit, die geistig wach und spirituell rege auf die Herausforderungen im Lande zu reagieren versucht. Die Last der kolonialen Vergangenheit und einer weitgehenden Kooperation mit dem alten Regime ist dabei, überwunden zu werden. Die Ver-

suche einer *vorsichtigen Kooperation mit dem neuen Regime* leiden an der mangelnden Vertrauenswürdigkeit des anderen Partners, die in vielen Einzelmaßnahmen der kommunistischen Regierung deutlich wird. So sehr die vietnamesische Kirche und ihre Bischöfe auch Patrioten sind – was sich in der Zeit des chinesischen „Straffeldzugs" gegen das Nachbarland im Süden 1979 zeigte –, so stark ist ihr Mißtrauen gegenüber einer Regierung, die den Patriotismus zur Spaltung der christlichen Gemeinschaft benutzen will.

Georg Evers

Das Öl erreicht die Armen nicht

Mexiko zwischen wirtschaftlichem Aufschwung und sozialen Nöten

Bei der Nord-Süd-Konferenz von Cancún im vergangenen Oktober wurde es deutlich: Mexiko war nicht nur Gastgeber, sondern präsentierte sich selbstbewußt als ein Land der Dritten Welt, das geneigt ist, eine führende Rolle im Dialog zwischen Industrie- und Entwicklungsländern zu übernehmen. In der Tat haben die brisante Außenpolitik seines Präsidenten, vor allem aber die ausgiebigen Ölfunde der letzten Jahre das Interesse der Welt an Mexiko sprunghaft ansteigen lassen. Beides, Energiewirtschaft und Außenpolitik nahmen in dem ehrgeizigen Konzept des scheidenden Präsidenten, *José Lopez Portillo,* eine vorrangige Stellung ein und haben seiner Amtszeit jenen Glanz verliehen, vor dem die Leistungen der mexikanischen Innen-, vor allem der Sozialpolitik arg verblassen. So kann das beträchtlich angewachsene außenpolitische Ansehen Mexikos nicht darüber hinwegtäuschen, daß der am 5. Juli gewählte Nachfolger von Lopez Portillo, der 47jährige Wirtschaftswissenschaftler *Miguel de la Madrid Hurtado,* mit seinem Amtsantritt am 1. Dezember immense wirtschaftliche und soziale Hypotheken übernimmt.

Macht durch Erdöl?

Die *globale* außenpolitische Rolle Mexikos im Nord-Süd-Konflikt geht auf die „Charta der wirtschaftlichen Rechte und Pflichten der Staaten" von Ex-Präsident *Luis Echeverría* (1970–76) zurück, die der Diskussion um eine neue Weltwirtschaftsordnung einen wichtigen Impuls gab. Sie wurde 1974 von der UN-Vollversammlung mit großer Mehrheit (120:6; 10 Enthaltungen) angenommen und enthält auf der Grundlage einer „internationalen Sozialverpflichtung" nationaler Wirtschaftspolitik grundlegende Forderungen der Dritten Welt an die Industrie-Nationen. Die USA (und auch die Bundesrepublik) stimmten gegen die Vorlage. Mexiko arbeitet in der Organisation blockfreier Staaten mit, ohne ihr jedoch anzugehören, und hat Beobachterstatus beim COMECON; mit der Europäischen Gemeinschaft bestehen Kooperationsabkommen.

Durch die unmittelbare Nachbarschaft zur mächtigsten Industrienation der Welt ist Mexiko reich an Erfahrungen und ein treffendes historisches Beispiel für das den Nord-Süd-Konflikt kennzeichnende Abhängigkeitsverhältnis, das in mehr als einer Phase der mexikanischen Geschichte existentieller Natur war. Auf dem Hintergrund eines wachsenden Anti-Amerikanismus auch im politisch einflußreichen Bevölkerungsteil und im ungewohnten Besitz wirtschaftlicher Macht betrieb Lopez Portillo eine Politik der Distanz zu den Vereinigten Staaten. Dies wurde weniger in den direkten Beziehungen als in der Mittelamerika-Politik Mexikos manifest.

Die *zentrale Rolle Mexikos in der mittelamerikanischen Region* wird von mehreren, nicht nur außenpolitischen, Faktoren bestimmt. Seine Einschätzung der Lage und seine Politik weichen erheblich von der Mittelamerika-Politik der Amerikaner ab. Mexiko hat Kuba und Nicaragua Sicherheitsgarantien im Falle eines militärischen Eingreifens von außen gegeben. Für den Fall, daß die Sowjetunion als Lieferant ausfiele, hat Lopez Portillo Kuba mexikanisches Öl angeboten. Seine traditionell guten Beziehungen zu Kuba binden Fidel Castros revolutionäre Infiltrationspolitik im Falle Mexikos bis heute erfolgreich. Seit 1980 liefert Mexiko den anderen mittelamerikanischen Staaten Erdöl zu Vorzugspreisen, eine Maßnahme, die Lopez Portillo als Beispiel für eine solidarische Mittelamerika-Politik versteht. Die amerikanische Regierung unter Ronald Reagan beobachtet die mexikanische Mittelamerika-Politik, deren langfristiges Ziel es ist, den traditionellen Einfluß der USA in der Karibik zu reduzieren, wie auch die mexikanischen Versuche einer eigenständigen Wirtschaftspolitik mit wachsendem Mißtrauen. Der freizügig politisches Asyl gewährende Staat behandelt allerdings das Problem der Flüchtlinge aus Guatemala und El Salvador, die zu Zehntausenden die südliche Landesgrenze überschritten haben, mit Rücksicht auf deren „Revolutionspotential" restriktiv, indem er einen Teil der Flüchtlinge wieder abschob.

Die zusammen mit Frankreich ausgesprochene Anerkennung der linksgerichteten Opposition in El Salvador als „repräsentative politische Kraft" hat Mexiko innerhalb Lateinamerikas zeitweilig isoliert, was die Erfolgsaussichten seiner Mittelamerika-Politik längerfristig beeinträchtigen könnte.

Die heiklen Beziehungen Mexikos zu den USA haben eine lange Tradition und sind voller Widersprüche. Verletzter Nationalstolz, heimlicher Neid und heute auch ein gesundes Geschäftsinteresse bestimmen das Verhältnis

zum nördlichen Nachbarn. Die immer noch wirksame *politische und wirtschaftliche Abhängigkeit von den USA* wird teils hingenommen, teils leidenschaftlich und mit rhetorischen Mitteln bekämpft. Erst der Erdölreichtum ermöglichte zumindest partiell eine wirklich eigenständige mexikanische Politik. Zu den psychologischen Nachwirkungen der territorialen Verluste (Mexiko verlor in der Mitte des letzten Jahrhunderts mehr als die Hälfte seines Staatsgebiets an die USA) gehört die fast hysterische Angst vor der amerikanischen Einmischung in die Geschicke des Landes. Eine Tischrede des mexikanischen Präsidenten beim Besuch Jimmy Carters 1979 in Mexiko zeugt gleichermaßen von eben dieser hohen Empfindlichkeit und der realistischen Einschätzung amerikanischer Interessen. Lopez Portillo erwähnte die neu entdeckten mexikanischen Ölvorkommen und fügte hinzu: „Mexiko findet sich seitdem plötzlich im Mittelpunkt amerikanischer Aufmerksamkeit – einer Aufmerksamkeit, die eine überraschende Mischung aus Interesse, Geringschätzung und Angst ist –, nicht unähnlich den wiederkehrenden Wogen der Angst, die Sie selber in gewissen Zonen unseres nationalen Unterbewußtseins hervorrufen" (Universal, Sept. 79).
Obwohl die Mexikaner sich wie kein anderes lateinamerikanisches Land mit einem glühenden Nationalismus gegen den „großen Schatten, der auf dem Kontinent liegt" (Octavio Paz) wehren, bleibt die Realpolitik davon weitgehend unberührt. Heute werden 70 Prozent des Handels mit den USA abgewickelt. Unter Lopez Portillo versuchte Mexiko, seine Handelsbeziehungen zu diversifizieren und vor allem in Europa Fuß zu fassen. Da der neu gewählte Präsident de la Madrid enge Kontakte zur amerikanischen Geschäftswelt pflegt, ist auch in der nächsten Amtsperiode bei aller politischen Hochempfindlichkeit mit pragmatischen Wirtschaftsbeziehungen zu den USA zu rechnen.

Probleme mit den nationalen Ursprüngen

Der mexikanische Dichter und Essayist *Octavio Paz*, der vor wenigen Wochen in Berlin das Lateinamerika-Festival „Horizonte" eröffnete, hat die Mexikaner in seinem 1950 erschienenen Werk „Das Labyrinth der Einsamkeit" ein „kastilisches Volk mit aztekischen Streifen" genannt. Im mexikanischen Kultur- und Geistesleben spiegelt sich diese *doppelte Herkunft* auf schillernde Weise wieder. Von offizieller Seite wird das aztekische Erbe ebenso pathetisch als Quelle nationalen Seins gefeiert wie die mexikanische Revolution zu Anfang dieses Jahrhunderts (in der auch die Indios unter dem Volksführer Emiliano Zapata kämpften). Die spanische Eroberung und die 300 Jahre währende iberische Fremdherrschaft werden hingegen als nationale Schande empfunden, übertroffen nur noch von dem darauffolgenden und bis heute fortdauernden „Yankee-Imperialismus". Erst in jüngster Zeit lassen sich vereinzelt Stimmen mexikanischer Intellektueller vernehmen, die wie Octavio Paz den spanisch-europäischen Anteil an Kultur, Mentalität und Lebensform des Mexikaners bewußt herausstellen.

So schlüssig historisch die Würdigung präkolumbianischer Kultur im heutigen Mexiko ist (sie ist in anderen Ländern mit frühen indianischen Hochkulturen wie Peru und Guatemala zur Touristen-Attraktion verkommen), so wenig wirkt sie sich auf *Status und Ansehen des mexikanischen Indianers* von heute aus. Die mexikanische Mestizen-Gesellschaft hätschelt den historischen Indio und verachtet den lebenden. Jedem Schulkind wird der Stolz auf die aztekische Vergangenheit seines Volkes eingepflanzt; daß es eine Schule besucht, verdankt es aber vor allem seinem Anteil spanischen Bluts. Nur sechs Prozent der mexikanischen Bevölkerung sind reinrassige Indianer. Hinter der ständig propagierten „mejicanidad" des Indios steht die offizielle Integrationspolitik, die von Anthropologen und auch von der katholischen Kirche verurteilt wird. „Echte Indianer, Fremde im eigenen Land", nennt der Leiter des Anthropologischen Instituts, *Guillermo Bonfil*, die Indianer. Das 1948 gegründete „Instituto Nacional Indígena" folgt der Assimilationspolitik der Regierung.
Wie in den anderen lateinamerikanischen Ländern mit indianischem Bevölkerungsanteil ist die traditionelle Lebensweise der Stämme durch die Berührung mit der fremden Zivilisation ernsthaft bedroht. Ein Teil der jungen indianischen Generation lebt bereits am Rand der Großstädte, wo sie bestenfalls als gefügige, billige Arbeitskräfte gebraucht werden. Als einziger großer von 64 noch erhaltenen Stämmen haben die im Osten und Süden des Landes siedelnden *Mayas* ihre Stammesgemeinschaft und ihre Sprache erhalten können.

Kultur- und Zivilisationsstand des heutigen Mexiko sind jedoch so unzweifelhaft und in solchem Umfang *europäisch* und *nordamerikanisch beeinflußt*, daß der ausgeprägte Nationalstolz sich vielfach in einen nervösen und überempfindlichen Nationalismus umkehrt, der bis in die Außenpolitik hineinwirkt. Die übertriebene, wenn auch historisch begründbare Furcht vor amerikanischer Vorherrschaft geht widersprüchlicherweise mit einer unverminderten Bewunderung amerikanischer Lebensformen einher – eine weitere *Bruchstelle* im nationalen Selbstverständnis des Mexikaners. Die Regierung Lopez Portillo nutzte diese ambivalente Volksstimmung für eine zweigleisige und eigentlich widersprüchliche US-Politik, die aber dem heimlichen Ziel der mexikanischen „revolutionären" Regime seit ihren Anfängen dient: der Stabilisierung des Systems mittels einer ausgeklügelten Pendelpolitik quer durch alle politischen Sektoren.
Das für lateinamerikanische Verhältnisse seltene Phänomen politischer Kontinuität und Stabilität hat historische Wurzeln: In mehr als 30 Jahren Regierungszeit hatte *Porfirio Diaz* (1876–1910) dem Land „soziale Ruhe" und industriellen Fortschritt in einem System beschert, dessen innere Spannungen er mit Mord und Terror niederhielt. Unter seiner Herrschaft schritt die *Industrialisierung des*

Landes dank hoher ausländischer Investitionen rasch voran. Auch ein großer Teil des Grundbesitzes ging in ausländische Hände über (1910 besaßen 97 Prozent der Landbewohner kein Land, ein Prozent verfügte über 96 Prozent des Bodens; die Ländereien von 5000 Indianerdörfern wurden ausländischer Besitz, ebenso der Bergbau, die Industrie, ein Teil des Handels und die beginnende Ölförderung). So wurde die mexikanische Revolution von 1910 zum Volksaufstand gegen unerträglich gewordene politische und soziale Mißstände. Der Kampf um „Land und Freiheit" kostete zwischen einer und zwei Millionen Menschenleben und fand mit der Herrschaft des integren und bis heute hoch geehrten Präsidenten *Lázaro Cárdenas* (1934–40) ein demokratisches Ende.
Daß die mexikanische Revolution immer noch andauere und sich in revolutionärer Politik der Regierung fortsetze, wird in der offiziellen politischen Rhetorik fest behauptet, aber von keinem Politiker mehr geglaubt. Vordergründig wirkt dieses Revolutionspathos wie eine überkommene Propagandamasche; spätestens seit der Amtszeit von Lopez Portillo hat die ständige Erinnerung an den in Lateinamerika einzigartigen sozial-revolutionären Ursprung des mexikanischen Staates indessen einen deutlichen macht- und innenpolitischen Hintergrund: Wo die Revolution im Gange ist, lautet das probate Mittel, kann sie nicht mehr ausbrechen. Was politische Gegner die „Mumie Revolution" nennen, soll verhindern, daß die linksgerichtete Opposition ihre schmale Basis verbreitert und damit destabilisierend auf das System wirkt. Zunehmend wird diese Idee gegen eine ideologische Infiltration von außen eingesetzt, indem das Regime mit den reformerischen und aufständischen Bewegungen der mittelamerikanischen Staaten sympathisiert. Dies sind bekanntlich überwiegend politische Gruppierungen von einer Radikalität, die das mexikanische Regime innerhalb der eigenen Grenzen nie tolerieren würde.

Die institutionalisierte Revolution

Mexiko hat sich in den letzten fünfzig Jahren als *eines der politisch stabilsten Länder Lateinamerikas* erwiesen. Auf der Grundlage der Verfassung von 1917 – und im Widerspruch zu ihr – entwickelte sich ein in Lateinamerika einmaliger Autoritarismus mit demokratischen Zügen. Das politische System Mexikos zeichnet sich durch eine *außergewöhnlich starke Exekutive* aus, die ausschließlich der jeweils amtierende Staatspräsident ausfüllt, und die Herrschaft der mächtigen ‚staatstragenden' Partei PRI (Partido Revolucionario Institucional). Sie stellt seit 1929 ununterbrochen den Präsidenten, der nach sechsjähriger Amtszeit nicht wieder gewählt werden kann, die Gouverneure aller Bundesstaaten und die überwiegende Mehrheit der Bürgermeister der etwa 2400 Munizipien (vgl. *Volker Lehr,* Der mexikanische Autoritarismus, Nürnberg 1980). Diese Konstellation garantiert dem System ein gewisses Maß an Kontinuität und Flexibilität. Die von den beiden letzten Präsidenten 1972 und 1977 durchgeführten Reformen der Wahlgesetze waren wohlberechnete Schritte in Richtung auf einen Parteienpluralismus, allerdings unter Wahrung der absoluten Vorherrschaft der PRI. Bei den Präsidentschaftswahlen im Juli waren sechs Oppositionsparteien, darunter die kommunistische Partei, zugelassen. Da bei Parlamentswahlen aufgrund der Proporzbestimmungen und Sperrklauseln des Wahlgesetzes den Minderheitsparteien insgesamt nur ein Viertel der Sitze in der Abgeordnetenkammer zustehen, ist die Opposition im Parlament präsent, aber politisch nicht relevant. In der 1979 gewählten Abgeordnetenkammer bildet die PRI mit 296 Vertretern die absolute Mehrheit, die übrigen 104 Abgeordneten gehören sechs Minoritätsparteien an, von denen drei lediglich als Trabanten der PRI gelten. Die Kommunisten sind mit 18 Abgeordneten vertreten; PAN und PDM stellen mit 53 Abgeordneten die rechte Opposition.
Die offizielle Partei Mexikos PRI hat rund 13 Millionen Mitglieder, die ihr fast ausnahmslos indirekt, zum Beispiel über einen der berufsständischen Interessenverbände, angehören. Sie herrscht auch über die stärksten, quasi parteieigenen Gewerkschaftsverbände und gilt überhaupt als Hort der „familia revolucionaria". So können politisch Andersdenkende rasch in den Verdacht geraten, nicht nur gegen die offizielle Partei, sondern auch gegen „die Revolution" und damit gegen die mexikanische Nation zu sein. Andererseits ist Kritik von Funktionären an der Parteilinie außerhalb von offiziellen Parteiveranstaltungen durchaus üblich.
Ein weiterer Unterschied zu totalitären Parteien besteht darin, daß die PRI eine unideologische Partei ist, deren Standort seit Revolutionszeiten allenfalls *irgendwo zwischen Liberalismus und Sozialismus* anzusiedeln ist. Ihr Programm seit 1929, die politische Umsetzung der Ziele der Revolution, blieb weitgehend unverwirklicht; revolutionär ist nur noch der Name der Partei. Zweifellos hat sich der Verzicht der PRI auf ideologische Fixierungen insgesamt stabilisierend auf das politische System ausgewirkt. Die inhaltlichen Schwerpunkte der Politik setzt während der „absoluten Sechs-Jahres-Monarchie" der jeweilige Präsident. Die zeitliche Begrenzung seiner Machtfülle macht ihn weniger anfällig für Entmachtungsabsichten seiner Gegner und kehrt die Unzufriedenheit im Volk in Hoffnung auf einen besseren Nachfolger um. Bisher hat die Spannung zwischen dem grundsätzlichen Alleinvertretungsanspruch der Partei und ihrem pragmatischen, aus dem Erbe der Revolution stammenden liberalen Umgang mit Ideologien und oppositionellen politischen Kräften gehalten.
Es fragt sich jedoch angesichts des explosiven sozialen Lage des Landes, wie lange das Regime sich noch als reformwillig *darstellen* kann. Kritiker des Regimes, das zeitweilig als Modell für die politischen Systeme Lateinamerikas diskutiert wurde, weisen darauf hin, daß auch dieses institutionell so gründlich abgesicherte System ein Minimum an politischer Glaubwürdigkeit braucht, wenn es seinen Herrschaftsstil erfolgreich fortsetzen will. Seit Mitte der siebziger Jahre gibt es ein bedrohliches Anzei-

chen für die *wachsende Distanz zwischen Volk und politischem System:* den „abstencionismo", einen hohen Prozentsatz von Stimmenthaltungen. Der Anteil der registrierten Wähler, die für die Revolutionspartei stimmen, ist seit 1955 stark zurückgegangen, ohne daß die Minderheitsparteien merklich davon profitiert hätten. 1955 stimmten noch rund 62 Prozent für die PRI, bei den letzten Parlamentswahlen 1979 waren es weniger als 35 Prozent der registrierten Wähler. Mehr als 53 Prozent der wahlberechtigten Bürger (es besteht formale Wahlpflicht) gaben keiner der Parteien ihre Stimme.
Berücksichtigt man die übliche Wahlmanipulation auf dem Lande und die schon im Wahlsystem und seinen Durchführungsbestimmungen verankerte, so wird der *Legitimationsverfall des Systems und seiner Partei* noch deutlicher. Dieser Trend offenbart eine wachsende Diskrepanz zwischen dem hohen Institutionalisierungsgrad des mexikanischen Systems und seinem schwindenden Rückhalt im Volk. Insgesamt steht dem PRI-Regime mit seinem schwerfälligen Machtapparat eine Krise bevor. Je mehr der revolutionäre Mythos verblaßt, um so notwendiger werden politische *Taten.* Die mit der Erweiterung des Parteienspektrums versuchte funktionale Einbindung der Opposition ins System, mit der die Radikalisierung der Linken verhindert und der Eindruck einer lebendigen Demokratie geweckt werden sollte, hat noch einmal das vorrangige Ziel mexikanischer Politik begünstigt, die *Stabilisierung des Systems* als Voraussetzung für eine erfolgreiche Wirtschafts- und Sozialpolitik.
Zu den Unbekannten im politischen Gefüge Mexikos gehören die *Streitkräfte.* Über ihre politischen Ambitionen ist wenig bekannt, jedoch ging nach dem gewaltsamen Niederschlagen der Studentenrevolte von 1968 das Wort von der „Südamerikanisierung" Mexikos um, womit die Anwendung der Doktrin der nationalen Sicherheit und die herausragende Rolle der Militärs als Ordnungsmacht gemeint war. (Die mexikanische Regierung gab 1977 0,73 Prozent des Bruttosozialprodukts für militärische Zwecke aus und steht damit in Lateinamerika erst an 19. Stelle.)

Wirtschaftskrise trotz oder wegen des Ölreichtums?

Als Lopez Portillo 1976 die Macht übernahm, steckte das Land in einer tiefen Wirtschaftskrise. Der bedächtigen, am Eigenbedarf orientierten Erdölpolitik Echeverrias folgte eine expansive Energiepolitik, die zum Motor eines neuen wirtschaftlichen Aufschwungs wurde. Ausgehend von den gesicherten Reserven, liegt Mexiko heute an sechster Stelle der erdölproduzierenden Länder. Sollten sich die Schätzungen über potentielle Vorräte bestätigen, würde es hinter der Sowjetunion und vor Saudi-Arabien an die zweite Stelle rücken. Durch eine unternehmerfreundliche Politik gelang es Lopez Portillo, die horrende Kapitalflucht einzudämmen. 1979 war das Wirtschaftswachstum wieder auf neun Prozent gestiegen (1973 – 7,6 Prozent; 1975 – 4,1 Prozent; 1976 – 1,7 Prozent; Quelle: Review of the Economic Situation of Mexico, Vol. 54, 1978). Gegen Ende seiner Amtszeit bahnte sich eine *erneute wirtschaftliche Malaise* an. Heute lebt Mexiko mit einer Inflation von offiziell knapp 30 Prozent, einem Leistungsbilanzdefizit von 12 Milliarden Dollar (1976 vier Milliarden) und öffentlichen Auslandsschulden von mehr als 60 Milliarden Dollar plus 17 Milliarden privater Auslandsschulden.
Als 1981 das Ölkartell zusammenbrach und die Preise zurückgingen, senkte der damalige Präsident der nationalen Ölgesellschaft Pemex den Erdölpreis. Lopez Portillo entließ *Jorge Diaz Serrano* (den damaligen Kandidaten für seine Nachfolge) und setzte den Ölpreis zum Ärger der USA, die zwei Drittel des mexikanischen Erdöls abnehmen, wieder herauf. Im gleichen Jahr ging der Absatz spürbar zurück, und Mexiko verlor rund eine Milliarde Dollar im Ölgeschäft. Inzwischen verkauft Mexiko unter dem Zwang seiner finanziellen Verpflichtungen sein Öl erheblich billiger als die OPEC-Länder. Der vorzeitigen Abwertung des Peso (die Kursfreigabe im Februar führte zur Abwertung um 46 Prozent) folgten von den Gewerkschaften erkämpfte massive Lohnerhöhungen. In der gesamten Wirtschaft stagniert gegenwärtig das Wachstum. Selbst im blühendsten Zweig der Wirtschaft, der Erdölindustrie, wird noch in diesem Jahr mit Entlassungen gerechnet.

Die sozialen Auswirkungen der Ölbooms sind weit hinter den Erwartungen zurückgeblieben. Hohe Auslandsverpflichtungen, Rückschläge in der Energiepolitik, die Kosten für die ehrgeizigen Industrialisierungsvorhaben, bildungs- und arbeitsmarktpolitische Maßnahmen und der aufgeblähte Regierungsapparat verschlingen die Gewinne aus dem Ölgeschäft. Am ärgsten ist die Situation auf dem *Beschäftigungssektor.* Die offizielle Arbeitslosenrate lag 1979 bei 7 Prozent. Nach Berechnungen der Weltbank verdienen jedoch 40 Prozent aller erwerbsfähigen Mexikaner weniger als die regional unterschiedlichen Mindestlöhne, das heißt, sie sind unterbeschäftigt oder arbeitslos. Die für lateinamerikanische Verhältnisse fortschrittliche Sozialgesetzgebung kommt hauptsächlich den als privilegiert angesehenen Industriearbeitern zugute. Um die Beschäftigtenquote auch nur zu halten, muß die Regierung (bei einem Bevölkerungszuwachs von drei Prozent) jährlich eine Million Arbeitsplätze schaffen; unter der Regierung Lopez Portillo waren es in den letzten vier Jahren immerhin 2,8 Millionen neuer Arbeitsplätze. Wie in Brasilien sinken auch in Mexiko trotz beachtlicher Wachstumsraten die Reallöhne.

Als größten sozialen Sprengsatz fürchtet die Regierung die *drei bis vier Millionen landloser Bauern.* Die von Präsident Cardenas forcierte Landverteilung gab 800 000 Bauern sogenannte „ejidos", Landparzellen mit erblichem Nutzungsrecht, die der indianischen Tradition gemäß Gemeindebesitz bleiben und teilweise kollektiv bewirtschaftet werden. Bei späteren Landreformen wurden zwar auch große Landflächen, allerdings von geringem landwirtschaftlichem Nutzwert verteilt (80 Prozent des mexi-

kanischen Bodens bedarf der künstlichen Bewässerung). In den siebziger Jahren wurde die Landverteilung gedrosselt. Gleichzeitig bildete sich gegen die geltenden Gesetze, aber mit Duldung des Regimes neuer Großgrundbesitz. Die gesetzliche Begrenzung des Landbesitzes wird durch Verwandte und Strohmänner, die ihre Namen hergeben, umgangen. Schätzungsweise ein Drittel des in den Landreformen verteilten Bodens wird nicht mehr von den eigentlich Nutzungsberechtigten bewirtschaftet (siehe Bundesstelle für Außenhandelsinformation 1979, S. 13).
In dem gleichen Maße, wie die letzten Regierungen die Industrialisierung vorantrieben, vernachlässigten sie den landwirtschaftlichen Sektor. Die in ihrem Ausmaß noch nicht absehbaren Folgen dieser Politik sind ein *verelendendes Landproletariat* und eine *katastrophale Landflucht.* Heute leben bereits 65 Prozent aller Mexikaner in der Stadt. Während das Land wertvolle Agrarprodukte (vor allem in die USA) exportiert, muß es zunehmend mehr von dem einführen, was das Volk zum Leben braucht, etwa Mais, Hirse, Weizen, Soja und Milchpulver. Immer häufiger besetzen die Campesinos ein Stück Land, von dem Polizei und Militär sie kurze Zeit später vertreiben. Eine falsche Hoffnung treibt viele von ihnen in die Städte. Zu der Masse der landlosen, oft unterernährten Kleinbauern kommt das am Rand der Großstädte verkommende Stadtproletariat, das von wenig mehr als dem Zivilisationsmüll, höchstens noch von Handlangerdiensten lebt. Zerbrochene Familienstrukturen, an denen der mexikanische Männlichkeitswahn, der „machismo", nicht unschuldig ist, sind dort die Regel.
Die Lebensbedingungen in der ständig smogverseuchten 20-Millionen-Hauptstadt, deren Bevölkerung im Jahr 2000 auf 35 Millionen angewachsen sein wird, sind jetzt schon geeignet, eine Katastrophenstimmung zu erzeugen. Die Zukunftsperspektiven von Mexiko-Stadt sind nach Einschätzung realistischer Soziologen grauenhaft. Die acht Millionen Wanderarbeiter (zuzüglich vier Millionen, die illegal in die USA gehen), „chicanos" genannt, lindern trotz negativer sozialer Folgen wie der Familientrennung das wirtschaftliche Elend eines Teils der Bevölkerung. Das Regime zählt das Chicano-Phänomen wegen seiner Ventilfunktion zu den systemstabilisierenden Faktoren. Trotz einiger angestrengter Versuche ist es der Regierung Lopez Portillo nicht gelungen, die riesigen sozialen Probleme mit Hilfe des Erdölreichtums zu mildern. Die Summe politischer, wirtschaftlicher und sozialer Krisenfaktoren scheint zu verhindern, daß der Ölboom, der so große Hoffnungen weckte, zum Segen für das Land werden kann.

Günstigeres Klima für die Kirche

Im Gegensatz zu allen anderen lateinamerikanischen Ländern, das kommunistisch regierte Kuba ausgenommen, ist die *katholische Kirche* im öffentlichen Leben Mexikos überhaupt *nicht präsent.* Mit der Verfassung von 1857 hatte der Katholizismus aufgehört, Staatsreligion zu sein. Der gesamte Kirchenbesitz wurde enteignet, die Ordensgemeinschaften aufgehoben. Nach der Revolution von 1910 brach eine erneute Kirchenverfolgung aus, die zum Aufstand der „cristeros" und einem grausamen Bürgerkrieg führte. Der historische Anti-Klerikalismus in Mexiko entstand aus dem liberalen und freimaurerischen Gedankengut einflußreicher Kreise, die die katholische Kirche teilweise zu Recht mit dem spanischen Staat identifizierten, dessen Einfluß sie militant bekämpften. (Während des 18. Jahrhunderts etwa waren vier der acht Bischöfe in der Hauptstadt Mexiko zugleich Vize-Könige, das heißt, sie übten zivile Funktionen aus.) Außerdem nahmen diese Kreise Anstoß am Reichtum der katholischen Kirche. Die diesbezüglichen historischen Quellen enthalten allerdings so widersprüchliche Angaben über den Kirchenbesitz im 18. und 19. Jahrhundert, daß daraus kaum mehr zuverlässig auf die tatsächlichen Besitzverhältnisse geschlossen werden kann. Pauschal kann gesagt werden, daß der hohe Klerus und ein Teil der Klöster beachtliche Reichtümer angehäuft hatten, während die Mehrheit der Priester und Ordensleute die Armut des Volkes teilte (siehe Pro Mundi Vita 7/1965).
Bis heute ist die Mehrzahl der antiklerikalen Gesetze gültig, sie werden jedoch immer weniger rigoros befolgt, wie sich nicht zuletzt beim Besuch Papst Johannes Pauls II. 1979 zeigte. Nach wie vor haben die mexikanischen Geistlichen aber weder das aktive noch das passive Wahlrecht; der Religionsunterricht in den Schulen ist gesetzlich untersagt, wird jedoch zunehmend toleriert. „Das Klima ist heute für die Kirche in Mexiko günstig", sagte der Erzbischof von Mexiko-Stadt, Kardinal *Ernesto Corripio Ahumada* bei seinem letzten Deutschland-Besuch im März (KNA, 10. 3. 82).
Nach einer grundsätzlichen Erklärung zum Thema „Kirche und Entwicklung des Landes" von 1968 veröffentlichten die mexikanischen Bischöfe im Mai vergangenen Jahres eine geharnischte *Stellungnahme zur politischen Lage des Landes,* in der sie dem Regime das mit Amtsmißbrauch verbundene Monopol der Macht, die um sich greifende öffentliche Korruption und die allgemein herrschende soziale Ungerechtigkeit vorwerfen. Die Justiz sei käuflich, und Demokratie existiere in Mexiko nur in der Theorie. Vor den Präsidentschaftswahlen entstand unter den Bischöfen Uneinigkeit über die Frage, ob die Kirche konkrete Wahlempfehlungen geben solle beziehungsweise ob die Links-Parteien wählbar seien oder nicht.

Große Probleme ungelöst

Außenpolitisch hat der Status einer Ölmacht eher das Interesse an Mexiko als das Ansehen des Landes gesteigert. Seine riesigen, ungelösten sozialen Probleme zeichnen es als Land der Dritten Welt aus, in dem jeder vierte Analphabet, jeder zweite unterbeschäftigt ist und die Unterentwicklung auch dem flüchtigsten Touristen ins Auge springt. Positiv zu werten, wenn auch nicht risikolos, sind die Ansätze Lopez Portillos und seines Vorgängers zu einer

solidarischen Dritte-Welt- und Mittelamerika-Politik. Innenpolitisch dürfte sich in der kommenden Amtsperiode die *institutionelle Verhärtung des PRI-Regimes* lähmend auf die Politik der Präsidenten auswirken. Es wird offenbar, daß die Verdienste des Regimes (die gewaltige Integrationsleistung nach der Revolution, die lange Periode politischer Stabilität bei einem in Lateinamerika vergleichsweise geringen Einsatz repressiver Mittel, die weitgehend freie Presse, die rechtzeitige Verstaatlichung der Erdölindustrie, die sie vor dem Zugriff der USA rettete) in ihren Wirkungen trotz aller offiziellen Propaganda nicht länger perpetuieren lassen.
Eine wünschenswerte *Erneuerung des autoritären Systems* (über die bisher geübte pragmatische Einengung oder Erweiterung des politischen Spielraums hinaus) ist aber, wenn überhaupt, wohl nur langfristig zu verwirklichen. Wenn Mexiko auch weit entfernt ist von einer demokratischen Grundordnung und auch nicht zu den „developing democracies" zu zählen ist, wären langsame systemüberwindende Reformen etwa unter dem Druck der Opposition, eines drohenden revolutionären Umsturzes oder einer sonst bevorstehenden militärischen Machtübernahme denkbar. Es gehört zu den bedrückenden, aber zutreffenden Einsichten der Politiker über Mexiko, daß keines seiner Probleme, und sei es noch so dringend, kurzfristig zu lösen ist. *Gabriele Burchardt*

Diskussion

Wer hat wofür Verantwortung?

Zum Streit um deontologische und teleologische Ethik

Hier veröffentlichen wir den zweiten Teil des Vortrags, den Prof. Robert Spaemann anläßlich der Verleihung der Thomas-Morus-Medaille zum Thema Verantwortungs- und Gesinnungs- bzw. deontologische und teleologische Ethik gehalten hat (vgl. den ersten Teil in: HK, Juli 1982, S. 345–350). (Der Vortrag erscheint im Herbst in Buchform als Teil einer Dokumentation des Lindenthal-Instituts, Köln, zum Thema „Persönliche Verantwortung" im Adamas Verlag, Köln.)

Zwei Fragen bleiben zu stellen. Erstens: Gibt es nicht so etwas wie eine gestufte Verantwortung, ein Mehr oder Weniger an Verantwortung bzw. eine Verantwortung, der wir mehr durch Handeln und eine andere, der wir nur durch Unterlassen gerecht werden können? Zweitens: Gibt es Handlungsweisen, die ohne Ansehen der Umstände immer gut oder immer verwerflich sind? Wir können die Frage auch so stellen: Gibt es Verantwortlichkeiten, denen wir nur durch eine „deontologische" Praxis gerecht werden können? Wir werden sehen, daß beide Fragen etwas miteinander zu tun haben.

Verantwortung ist abgestuft

Der Gedanke einer *gestuften Verantwortung* ist für jede konkrete Ethik unerläßlich. So haben Eltern in der Regel die positive Verantwortung für das Wohl und die Erziehung ihrer Kinder. Die subsidiäre Verantwortung des Staates bezieht sich – wie das Bundesverfassungsgericht neulich bekräftigt hat – nicht darauf, das Wohl und die Erziehung des Kindes zu optimieren, d. h., sie den Eltern immer dann aus der Hand zu nehmen, wenn die Erziehung nach Auffassung der Behörden bei anderen Personen besser wäre als bei den Eltern. Fast allen Eltern müßten dann die Kinder weggenommen werden, denn wer erzieht schon seine Kinder so, daß jemand anders sie nicht vielleicht besser erzöge? Aufgabe des Staates kann es nur sein, die Unterschreitung bestimmter Minimalforderungen, die sich aus der Menschenwürde des Kindes ergeben, zu verhindern und tätig zu werden, wenn diese gefährdet sind. Umgekehrt hat nicht jeder Bürger jede Handlung unmittelbar am Gemeinwohl zu orientieren; sein Beitrag zum Gemeinwohl besteht erstens darin, daß er die ihm eigenen spezifischen Verantwortlichkeiten wahrnimmt, und im übrigen besteht sie in einem Rechtsstaat vor allem im Gehorsam gegen die Gesetze, sowie, falls es sich um einen mächtigen Staatsbürger handelt, um Verzicht darauf, den Gesetzgeber zu korrumpieren, d. h. in einer gemeinwohlwidrigen Weise zu beeinflussen.
Ein sehr eindrucksvolles Beispiel für das Bewußtsein gestufter Verantwortung ist wiederum Thomas Morus. Als Privatmann fühlte er sich nicht verpflichtet, der Loslösung Englands von der römischen Kirche auf irgendeine Weise aktiv – und sei es nur durch öffentliche Kritik – entgegenzuwirken. Die Gewissensfrage stellte sich für ihn erst in dem Augenblick, wo er ausdrücklich seine Zustimmung zu dieser Loslösung erklären sollte. Dazu sah er sich außerstande. Und nur für diese Weigerung ist er gestorben. In einer demokratischen Öffentlichkeit geht die Mitwirkungspflicht eines informierten und einflußreichen Bürgers bei der Gestaltung der öffentlichen Dinge zweifellos weiter. Aber die Nivellierung jeder differenzierten Verantwortlichkeit ist immer das Kennzeichen eines totalitären Gemeinwesens und eines totalitären Ethos.

Thomas von Aquin lehrte, so wie es die Pflicht des Königs sei, nach einem Delinquenten zu fahnden, so sei es die Pflicht der Ehefrau, ihn nach Möglichkeit vor dem Zugriff der Polizei zu verstecken. Auf die Frage, ob es nicht die Pflicht jedes Menschen sei, zu wollen, was Gott will, antwortet er überraschenderweise: nein. Denn, was Gott will bzw. wovon Gott will, daß es geschieht, das wissen wir nicht oder wissen es immer erst nachträglich, wenn es geschehen ist. Der Mensch muß das wollen, wovon Gott will, daß er es will. So hat die Frau für das bonum privatum familiae die Verantwortung, der König für das bonum rei publicae und nur Gott sei zuständig für das *bonum universi.* Nicht theologisch formuliert heißt das: wir können die moralische Handlungsorientierung nicht aus Spekulationen über Sinn und Ziel der Geschichte schöpfen. Denn dieser Sinn enthüllt sich immer erst nachträglich. Nicht einmal Gott aber schafft nach Thomas von Aquin die beste aller möglichen Welten, weil es nämlich gar keine Welt geben kann, jenseits derer nicht noch eine bessere möglich wäre. Gott einer solchen *Optimierungspflicht* unterworfen zu denken ist ein neuzeitlicher Gedanke. Neuzeitlich ist auch die jesuitische Verwandlung der benediktinischen Maxime „damit in allem Gott verherrlicht werde" in das Optimierungspostulat „Alles zur größeren Ehre Gottes". Leibniz und Ignatius müssen wohl am Ende hinter den besonneneren Formulierungen von Thomas und Benedikt zurücktreten.

Wo Verantwortung vor allem negativ ist

Wir müssen, so sagte ich, menschliche Verantwortung als eine abgestufte verstehen. Es gibt dabei nach oben und nach unten hin eine Grenze, jenseits derer wir unsere Verantwortung nur noch negativ, durch Unterlassen wahrnehmen können, dies allerdings dann auch müssen, und zwar mit einer Eindeutigkeit und Striktheit, die bei der *aktiven* Verantwortlichkeit fast nie gegeben ist. Die Obergrenze liegt dort, wo das Ganze des Universums bzw. der Welt und der Menschheit ins Spiel kommt, die untere Grenze dort, wo die Würde der einzelnen Person tangiert wird. Was die Welt *als ganze* betrifft, so ist der Gedanke einer Verantwortung für sie neu. Für die Alten hatte ausschließlich Gott das bonum universi zu besorgen. Wir sind in einer anderen Lage. Die Dimensionen menschlicher Aktivität haben eine Reichweite erlangt, daß zumindest ihre unbeabsichtigten Nebenfolgen die Welt als ganze in Mitleidenschaft ziehen. Die Interdependenzen der verschiedenen Handlungsbereiche nehmen zu. Wir wachsen in eine Epoche hinein, in der Begriffe wie Menschheit, Kosmos, Natur, Geschichte beginnen, so etwas wie ein sittliches Verhältnis zu bezeichnen, aus dem sittliche Verantwortlichkeiten folgen.

Es ist nicht so leicht Klarheit darüber zu gewinnen, von welcher Art diese Verantwortung und wer ihr Träger ist, solange die Menschheit sich nicht als einheitliches Rechtssubjekt, d.h. als Staat, organisiert hat. Und es ist nicht einmal ausgemacht, ob es wünschenswert ist, daß dies geschieht. Die Rede von Menschenrechten aber hat nur Sinn, wenn jeweils das Subjekt benennbar ist, das die Verantwortung für die Erfüllung dieser Rechte besitzt. So viel kann generell gesagt werden: Verantwortung wächst mit der Macht. So hat ein Unternehmer in normaler Situation nicht die Verantwortung für alle ökologischen Fragen, die sich aus dem Zusammentreffen seiner legalen Tätigkeit mit der vieler anderer ergibt. Es ist die Verantwortung des Staates, diese Nebenwirkungen durch gesetzliche Rahmenbedingungen in Grenzen zu halten. Anders dort, wo mächtige Konzerne schwachen oder korrupten Regierungen in armen Ländern gegenüberstehen. Mit der quasi politischen Macht, die ihnen dort zufällt, wächst auch die Verantwortung – z.B. für die gesundheitspolitischen Nebenwirkungen einer bestimmten Werbekampagne für Babynahrung. Daß man sich mit der Übernahme von Verantwortung aber auch übernehmen kann, zeigt das deutsche Asylrecht.

Die Zahl der Menschen auf der Welt, die aufgrund echter Gefahr für Leib und Leben dieses Recht in Anspruch nehmen könnten, ist so groß, daß dies den Zusammenbruch unseres Staatswesens zur Folge haben könnte, wenn auch nur ein erheblicher Prozentsatz von ihnen dies täte. Hier gilt zweifellos der Satz des Evangeliums, daß der, der einen Turm bauen will, gut daran tut, zuvor die Kosten zu berechnen. Menschenrechte auf bestimmte Leistungen anderer Menschen können immer nur bedingte Rechte sein, denn die Erfüllung setzt erstens immer voraus, daß es Subjekte entsprechender Pflichten gibt, die diese Leistungen zu erbringen auch im Stande sind, und es setzt voraus, daß diese Subjekte nicht vielleicht durch vordringlichere Pflichten an der Erfüllung dieser Ansprüche gehindert sind. Abwehrrechte hingegen, die andere nur dazu verpflichten, bestimmte Handlungen zu unterlassen, sind jederzeit erfüllbar. Sie sind daher strikter als jene. Es ist sehr folgenreich, wenn man – wie es die Marxisten tun – diese Rangordnung umkehrt und die elementaren Freiheitsrechte des Menschen seinen Ansprüchen auf soziale Leistungsgarantien unterordnet.

Die Verantwortung gegenüber Geschichte und Natur ebenso wie gegenüber der Würde des Menschen ist vor allem *negativer* Art. Wir können nicht die Probleme kommender Generationen im voraus lösen. Wir können ihnen nicht ihre Lebensweise vorschreiben und dürfen es nicht. Wir haben keine Verantwortung für das, was sie aus ihrem Leben machen. Verantwortung haben wir dafür, wie wir ihnen die Welt hinterlassen. Wir haben einerseits nicht das Recht, sie durch technische Transformationen unumkehrbarer Art auf eine Lebensweise zu verpflichten, die sie nicht wünschen. Vor allem aber haben wir die Pflicht, ihnen das in Jahrmillionen entstandene natürliche Erbe als ein Kapitel zu übergeben, von dessen Zinsen wir gelebt, das wir selbst aber nicht angegriffen haben. Die gigantische Dezimierung der Vielzahl des Lebens, der natürlichen Arten auf dieser Erde, die wir niemals werden ersetzen können, verstößt ohne Zweifel gegen diese Verantwortung. Wir können ihr allerdings mehr durch geplante

und organisierte Unterlassung als durch positive Eingriffe gerecht werden. Die Verantwortung für Planung und Organisation solcher Unterlassungen ist in erster Linie eine solche des Staates. Denn es ist ja nicht das Handeln des Einzelnen, das die irreversiblen Schäden verursacht. Diese sind vielmehr Nebenfolgen des Handelns vieler Bürger. Diese aber zu neutralisieren ist Aufgabe des Staates.

Anders ist es mit jener Verantwortung, die jeder Mensch jedem einzelnen Menschen gegenüber hat. Verantwortung gründet in sittlichen Verhältnissen, in denen wir miteinander stehen. Auch mit dem fremdesten Menschen kann ich ohne mein Zutun in ein Verhältnis der Nähe geraten, wo seine oder meine Existenz davon abhängen, daß der eine den „anderen liebt wie sich selbst". Abhängigkeit begründet Verantwortlichkeit. Aber die Situation einer *unmittelbar* geforderten aktiven Nächstenliebe ist nur die situationsbedingte Aktivierung eines fundamentalen sittlichen Verhältnisses, das uns mit jedem Menschen verbindet. Die Verantwortung, die sich aus diesem Verhältnis generell ergibt, hat Kant mit der Formel ausgedrückt: „Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als auch in der Person eines jeden anderen niemals nur als Mittel, sondern immer zugleich auch als Zweck gebrauchst."

Es ist gegen diese Forderung eingewandt worden, daß sie nicht operationalisierbar sei. Wir machen, so sagt man, einander doch ständig zu Mitteln für unsere Zwecke, und die Kantische Formel setze dem ebensowenig eine eindeutige Grenze wie der Begriff der Menschenwürde. Das stimmt jedoch nicht. Erstens verbietet die Formel nicht, den anderen zum Mittel zu machen, sondern sie *setzt der Instrumentalisierung Grenzen.* Die Grenze besteht darin, daß der andere nicht auf eine solche Weise Mittel und Objekt für mich werden darf, daß dabei sein Status als Subjekt eigener Zwecke, in deren Verfolgung wiederum auch ich als Mittel zu fungieren habe, vernichtet wird. Daraus folgt z. B. die Unsittlichkeit eines Sklavenstatus, der den Untergebenen aller Rechte beraubt und seine ganze Lebenszeit zur Disposition seines Herrn stellt. Der Einwand, Menschenwürde sei eine nichtempirische Qualität, die deshalb gar nicht verletzt werden könne, sie sei eben wirklich „unantastbar", verkennt, daß Menschen nicht Engel sind, sondern eine physische *Natur* besitzen, die mit ihrer Personalität so unmittelbar verbunden ist, daß man sehr wohl sagen kann, wann deren reale oder symbolische Verletzung eine Verletzung der Menschenwürde darstellt.

Schon Aristoteles und ihm folgend die gesamte europäische Tradition kennt daher Handlungen, die kontextunabhängig immer als verwerflich gelten. Kontextunabhängig ist aber hier das falsche Wort. Jeder Mensch ist schon für sich selbst ein „Kontext", ein Sinnganzes. Vermittelt durch seine organische Natur, ist er durch ein bestimmtes Selbstverhältnis definiert, aufgrund dessen wir von Subjektivität oder Personalität sprechen. Dieses *Selbstverhältnis* ist die Voraussetzung dafür, daß der Mensch überhaupt in vielerlei andere sittliche Verhältnisse eintreten kann. Dieses Selbstverhältnis ist kein Sachverhalt, den wir herstellen können; wir können seine Entstehung nur begünstigen. Und Handlungen, die dies tun, nennen wir gut. Man kann jedoch nicht ein für allemal unabhängig vom übrigen Lebenskontext sagen, welche Handlungen das sind. Wohl aber kann man bestimmte Handlungsweisen nennen, die dieses Verhältnis, d. h. die Menschenwürde, immer verletzen. Diese merkwürdige Asymmetrie bringt der alte scholastische Satz zum Ausdruck: „bonum ex integra causa, malum ex aliquo defectu." Es gibt – so schreibt Thomas von Aquin – keine Handlung, die adäquat und unsimulierbar immer Liebe ausdrückt und die von der Liebe immer und überall gefordert ist. Wohl aber gibt es Handlungen, die immer und überall mit der menschlichen Verantwortung gegen sich und seinesgleichen, d. h. also auch, die immer mit der Liebe unvereinbar sind.

Gibt es Handlungsweisen, die stets verwerflich sind?

Wenn wir den traditionellen Kanon solcher stets verwerflichen Handlungsweisen durchgehen, so finden wir, ohne daß das bisher in der philosophischen und theologischen Tradition ausdrücklich reflektiert worden wäre, darin eine bestimmte Struktur personaler Selbstdarstellung sehr genau abgebildet, einer Darstellung, die nicht in der Verfügung des Menschen steht, sondern die den Namen „natürlich" verdient. Es sind drei Sphären, in denen sich die Personalität unmittelbar ausdrückt und zu denen sie sich deshalb nicht rein instrumentell verhalten kann, ohne die eigene oder die Würde anderer zu verletzen: der Lebensvollzug des organischen Leibes, die Sprache und die Sexualität.

Dem entspricht, daß in der klassischen philosophischen und theologischen Tradition die absichtliche und die direkte Tötung unschuldiger und wehrloser Menschen, die absichtliche Täuschung des Vertrauens durch unwahre Rede und die Herauslösung der Sexualität aus ihrem integralen humanen Kontext jeder weiteren Güterabwägung entzogen und für jederzeit unverantwortlich erklärt wurde. Lediglich mit Bezug auf die *Lüge* gab es unter den theologischen Moralisten gewisse Meinungsverschiedenheiten, die mit einem ungenügenden Begriff von Sprache zusammenhingen. Es gehört nämlich zur menschlichen Rede nicht nur ein Sprecher und dessen Wort, sondern auch ein Adressat und dessen Weise, das Wort aufzufassen. Das Erzählen von Märchen ist keine Lüge. Zum Vollsinn einer wahrheitsbezogenen Rede gehört, daß sie vom Adressaten als eine solche aufgefaßt wird. Der Kriegsgegner, der polizeiliche Fahnder, der fragt, ob ich einen Menschen versteckt habe, befindet sich zum Sprecher gar nicht in jenem sittlichen Verhältnis des Vertrauens, das eine wahrhaftige Rede erforderlich macht. Bekanntlich kann man ja jemanden, der ohnehin davon ausgeht, daß ich lüge, gerade dadurch in die Irre führen, daß man ihm

die Wahrheit sagt. Wo aber ein solches Vertrauensverhältnis existiert, wo der Fragende – z. B. der Patient vom Arzt oder ein Ehepartner oder ein Freund vom anderen – zu der Erwartung berechtigt ist, daß ihm die Wahrheit gesagt wird, da verstößt es in der Tat gegen die Menschenwürde, aus irgendeiner noch so menschenfreundlichen Erwägung heraus die Unwahrheit zu sagen, sich selbst als Person hinter seiner Rede zum Verschwinden zu bringen und den anderen zum bloßen Objekt – und sei es auch der Fürsorge – zu degradieren, während er glaubt, Partner in einem Kommunikationsverhältnis zu sein. Die Lüge, so sagt Kant, ist in erster Linie eine Verletzung der Verantwortung gegen sich selbst, weil sie die konstitutive Identität von Innen und Außen zerstört, die das sittliche Selbstverhältnis ausmacht.

Eine zweite Dimension der Personalität und Menschenwürde ist die *Sexualität.* Sie engagiert die Person als ganze auf solche Weise, daß ihre zweckrationale Instrumentalisierung im Dienste der Maximierung irgendwelcher Werte oder Güter dem Selbstzweckcharakter jedes einzelnen Menschen widerspricht. Das moderne Bewußtsein hat hiermit besondere Schwierigkeiten. Die Sexualmoral der klassisch-europäischen Tradition, zu der auch noch die Aufklärungsphilosophen Rousseau, Leibniz, Wolff, Kant und Fichte zählen, beruht auf zwei Voraussetzungen, die dem sogenannten modernen Bewußtsein entgegengesetzt sind. Die erste Voraussetzung ist die: die Menschenwürde gründet in der Fähigkeit des Menschen zur vernünftigen Selbstbestimmung. Also in einem Selbstverhältnis, das sich nicht von selbst herstellt, sondern dessen reine Realisierung – „Wo Es war, soll Ich werden" sagt Freud – selten gelingt.

Die Häufigkeit des Nichtgelingens, die Häufigkeit der Verfehlung einer harmonischen Integration der Triebstruktur unter der Leitung vernünftiger und sittlicher Einsicht, war natürlich früher so bekannt wie heute. Sie führte aber nicht zu einer Änderung des Begriffs vom menschenwürdigen Leben, sondern sie wurde interpretiert mit Hilfe einer Krankengeschichte, der Geschichte von der Erbsünde. Kant spricht vom „radikal Bösen", Fichte von der angeborenen Trägheit, Rousseau säkularisiert die Geschichte vom Sündenfall, ebenso Marx. Aber das ist für den genannten Zusammenhang unerheblich. Immer bleibt die Voraussetzung die: der Mensch, „wie er geht und steht", ist nicht der „natürliche Mensch", sondern Produkt einer Deformation. Die zweite Voraussetzung der klassischen Sexualethik war die für das moderne Bewußtsein erstaunliche personale Bedeutung, die sowohl der Geschlechterdifferenz als auch der Realisierung dieser Differenz im Beischlaf gegeben wurde. Die *Geschlechterdifferenz* hat unsere Sprache tief geprägt; im Judentum und Christentum wurde sie als menschliche Repräsentation eines kosmischen und heilsgeschichtlichen Symbolismus verstanden. Entsprechend kam der leiblichen Realisierung dieses Verhältnisses ebenso wie der Nichtrealisierung – der geistigen und körperlichen Jungfräulichkeit – eine ganz außerordentliche Bedeutung zu. Beide genannten Voraussetzungen hängen eng miteinander zusammen. Denn wo sich der Begriff des Menschen am Ideal vernünftiger Selbstbestimmung orientiert, da kommt natürlich der Preisgabe des vernünftigen Bei-sich-Seins besondere existentielle Bedeutung zu. Die antike Philosophie hatte deshalb für die Sexualität eher eine gewisse bagatellisierende Verachtung. Das Christentum dagegen sieht in der Selbstvergessenheit des Beischlafs den Ausdruck der Selbsttranszendierung des Menschen und betrachtet ihn als legitim dann, wenn er dies ist: Überschreitung des „Bei-sich-Bleibens" im Rahmen einer vorbehaltlosen Übereignung zweier Personen aneinander.

Unterlassungen, die immer Pflicht sind

Das moderne Bewußtsein teilt beide Voraussetzungen nicht. Es gewinnt seinen Begriff von der Natur des Menschen aus einer *statistisch verarbeiteten Empirie.* Der empirische Mensch, der Mensch, „wie er geht und steht" (Marx), ist nicht deformiert, sondern der „natürliche" Mensch. Nicht der optimale Fall, nicht Buddha oder Christus, sondern der Durchschnitt repräsentiert, was der Mensch ist. Paradoxerweise fordert dieses Bewußtsein nun besonders lautstark Autonomie und Freiheit für ein Wesen, an dessen Freiheit und Fähigkeit zu vernünftiger Selbstbestimmung es in Wirklichkeit gar nicht glaubt. Das zweite Paradox liegt darin, daß das moderne Bewußtsein sich zwar gern als materialistisch versteht, daß es aber eher spiritualistisch ist, weil es sich zum eigenen Körper wie zu einem Objekt, einem Fremdkörper verhält, der einem Ich als Instrument für Produktion und Genuß zur Verfügung steht. Damit erst wird er zu „bloßer Materie". Die moderne Zivilisation verbindet auf eine eigenartige Weise Spiritualismus und Materialismus, Entgeschlechtlichung, Entkörperlichung und Pansexualisierung. Dieser Zusammenhang ist auf eine faszinierende Weise dargestellt in einem Roman von *Walter Percy,* „Love in the ruins". (Deutsch bei Suhrkamp unter dem Titel „Liebe in Ruinen, die Abenteuer eines schlechten Katholiken kurz vor dem Ende der Welt".) Der Held dieses Buches, ein amerikanischer Psychiater namens Thomas More, Nachkomme des gleichnamigen Heiligen aber ohne dessen Heiligkeit, spricht in diesem Zusammenhang von „Angelismus". Er versteht darunter die Eigenschaft des Menschen, von sich selbst zu abstrahieren, sozusagen außerhalb seines eigenen Fleisches zu leben und auf diese Weise seine Begierden sich verselbständigen und degenerieren zu lassen.

Die katholische Kirche, die heute fast allein an der Personalität der Leiblichkeit und der Leiblichkeit der Personalität konsequent festhält, hat es in dieser Situation sehr schwer, ihren Standpunkt – den klassischen Standpunkt der Humanität – überhaupt verständlich zu machen, vor allem, da sie dabei der Artikulationshilfe der dazu professionell Berufenen entraten muß. Als die Kirche sich gegen die zweckrationale Abkoppelung des Beischlafs von der

Zeugung durch chemische Eingriffe in den weiblichen Organismus wandte, da wurde ihr von der öffentlichen Meinung Lustfeindlichkeit und Fixierung auf Kinderproduktion unterstellt! Da sie nun umgekehrt auch die lustlose „Zeugung" von Kindern in der Retorte mißbilligt, wird vielleicht eher deutlich, daß es in Wirklichkeit um etwas anderes geht: um einen personalen Ausdruckszusammenhang, dessen Integrität in seiner spielerischen Selbstvergessenheit besteht. Diese Integrität soll nicht durch zweckrationale Einschränkung der Vielfalt seiner Funktionen einem konsequentialistischen Funktionalismus geopfert werden. Unter den großen Intellektuellen der letzten Jahrzehnte hat einzig Max Horkheimer diese Pointe verstanden.

Offensichtlich endet jede Güterabwägung dort, wo es sich um die direkte Tötung eines wehrlosen und unschuldigen Menschen handelt. Sie ist immer unverantwortlich. Ihre Verhinderung muß in der Güterabwägung des Staates einen höheren Rang einnehmen als die positive Ermöglichung dieser oder jener Formen freier Persönlichkeitsentfaltung. Aber wie alle aktiven Handlungspflichten im Unterschied zu Unterlassungspflichten der Güterabwägung unterliegen, so auch die Pflicht der aktiven Verhinderung von Tötungsdelikten. Solange die richtige Rangordnung der Güter gewahrt ist, bleibt hier immer ein verantwortungsethischer Spielraum im Weberschen Sinne.
Anders dort, wo es um das Unterlassen einer in sich schlechten Handlungsweise selbst geht. Eine solche Unterlassung ist *immer Pflicht,* und der Staat, wenn er sie auch nicht immer und unter allen Umständen verhindern muß, darf sie doch nie anordnen, finanzieren oder begünstigen. Die Verhinderung unterliegt der Güterabwägung, die Ausführung oder deren Veranlassung nicht. Aus dem Gesagten ergeben sich unschwer Anwendungen für die Abtreibung einerseits, für die Abtreibungsgesetzgebung andererseits.

Es ergeben sich aber auch Konsequenzen für die Kriegführung. Die Verteidigung eines Landes – aus Gründen der Kostenersparnis oder zur Kompensation mangelnder Verteidigungs- und Opferbereitschaft der Bürger – auf technische Massenvernichtungsmittel zu gründen, die überwiegend Zivilbevölkerung treffen, ist schlechthin unsittlich. Es gibt eindeutige sittliche Grenzen einer Abschreckungsstrategie. Abschreckung ist ja nur glaubhaft, wenn sie die wirkliche Bereitschaft zum Einsatz der entsprechenden Waffen wenigstens bei den Soldaten einschließt. Der Bischof Clemens August von Galen verurteilte während des letzten Krieges sogenannte Vergeltungsangriffe gegen die Zivilbevölkerung durch die deutsche Luftwaffe in England. Natürlich hielt er auch die Zerstörung deutscher Städte für kriminell. Nun kann unter Umständen die Drohung mit dem großen Zweitschlag den Erstschlag abhalten. Aber wenn die Ausführung des Zweitschlages nur noch den Sinn der Rache hat und wenn sie aufgrund ihres Zerstörungsradius vorwiegend gegen Zivilbevölkerung als Geiseln gerichtet ist, so ist sie nicht gerechtfertigt.

Wenn aber die Drohung die Bereitschaft zur Ausführung impliziert, dann hat diese Drohung mit Verantwortungsethik nichts mehr zu tun, weil sie die Bereitschaft zu einer Handlung einschließt, die eben gerade unter allen denkbaren Umständen unverantwortlich ist. Daher ist zumindest das System der sog. strategischen Atomwaffen mit großem Zerstörungsradius eine institutionalisierte Frivolität. Frivol ist auch der Versuch, ein für allemal jeden Krieg dadurch verhindern zu wollen, daß man den Krieg aus allen sittlichen Bindungen herauslöst, ihn in die Dimension einer Menschheitskatastrophe rückt und nun seine ganze Hoffnung auf die daraus folgende Angst setzt. Auch der Friede bedarf der Tugenden der Klugheit, Besonnenheit, Gerechtigkeit und Tapferkeit. Eine Gesellschaft, deren Konstruktionsprinzipien die maßlosen Leidenschaften Begierde und Angst sind, kann nicht mehr der Raum eines guten Lebens sein.

Charakter begrenzt Disponibilität

Zu den Handlungen, die niemals verantwortbar sind, gehört ferner die *Folter,* obgleich sie im traditionellen Kanon solcher Handlungen nicht vorkam. Die Folter hindert den Menschen nicht nur, etwas zu tun, sie zwingt ihn, etwas zu tun, und zwar dadurch, daß er durch extreme Schmerzen in seiner Identität gebrochen wird. So tut er etwas, was er nicht tun will, er sagt etwas, was er nicht sagen will. Nun kann es sehr wohl erlaubt sein, einen Menschen, dessen Schweigen andere Menschen ungerechterweise in große Gefahr bringt, durch Drohung, im Ernstfall sogar durch Drohung mit dem Tod, zum Reden zu bewegen. Er *kann* auch in einem solchen Falle immer noch entscheiden, was ihm sein irrendes Gewissen wert ist. Unsere Verantwortung impliziert nicht die positive Fürsorge für die Integrität des Gewissens eines Menschen, der anderen unrecht tut. Sie bleibt negativ. Die Folter jedoch verletzt diese negative Verantwortung; sie nimmt dem anderen die Möglichkeit der Wahl. Sie zerbricht ihn als Freiheitssubjekt. Sie zwingt ihn, seine Selbstachtung preiszugeben. Der Papst hatte recht, als er unlängst sagte, dies sei schlimmer als einen Menschen zu töten. Beiläufig sei in diesem Zusammenhang auch auf die *Zwangsernährung* hingewiesen. Auch sie widerspricht der Menschenwürde. Die personale Natur des Menschen ist von der Art, daß sein pures Weiterleben an eine freie Handlung geknüpft ist, nämlich an Essen und Trinken. Damit ist das Leben jedes Menschen in letzter Instanz in seine eigene Verantwortung gelegt. Keines Menschen Verantwortung für das Leben eines anderen reicht so weit, daß er den diesem von Natur gegebenen Freiheitsspielraum beliebig einengen dürfte, indem er z. B. einem zurechnungsfähigen Menschen, der die Nahrungsaufnahme verweigert, mit Gewalt lebenserhaltende Stoffe zuführt. Auch hier führt ein überdehnter Verantwortungsbegriff zur Verletzung der Menschenwürde, die der elementare Gegenstand unserer Verantwortung ist.
Ich komme zum Schluß. Wer daran festhält, daß es Dinge

gibt, die man nicht tun darf, der muß natürlich zugestehen, daß niemand für die Folgen der Unterlassung solcher Dinge die Verantwortung zu tragen hat. Eine atheistische Zivilisation neigt schon deshalb zum totalen Konsequentialismus in der Moral, weil dort, wo Gott nicht als Herr der Geschichte verstanden wird, Menschen versucht sind, die Totalverantwortung für das, was geschieht, zu übernehmen und so die Differenz zwischen Moral und Geschichtsphilosophie aufzuheben. Die Entlastung von der Verantwortung für die Folgen der Unterlassung einer schlechten Handlung hatte der Gesetzgeber des alten Rom so formuliert: „Was gegen die Ehrfurcht, die Pietät, die guten Sitten ist, muß so betrachtet werden, als ob es unmöglich wäre." Der Sinn des Textes ist klar. Die Folgen der Unterlassung von physisch Unmöglichem hat bekanntlich niemand zu verantworten. Es gibt aber auch moralisch Unmögliches; und der Gesetzgeber verlangte, daß dies wie etwas physisch Unmögliches angesehen wird. Jener Polizist, dem befohlen wurde, ein 12jähriges Judenmädchen zu erschießen, das ihn um sein Leben anflehte, hat wirklich geschossen. Sein sadistischer Vorgesetzter hatte ihm eine Alternative vor Augen gestellt: die Erschießung von 12 anderen unschuldigen und wehrlosen Personen. Der Polizist schoß und wurde wahnsinnig. Er tat, was er nicht mußte, weil er es nicht hätte können müssen. Jeder Mensch muß einmal sterben. Den Tod jener 12 Menschen hätte der Polizist so wenig zu verantworten gehabt, als wenn er keine Hände gehabt hätte. Aber hätte er nicht auch im Besitz von Händen sagen können: „Ich kann nicht?" Wir haben eben wirklich keine Hände, keine Zunge und kein Geschlecht zu beliebigem Gebrauch, wobei es jedes Mal nur auf die gute Endabsicht ankäme. Die überdehnte Verantwortungsethik führt in Wirklichkeit in die Unverantwortlichkeit reiner Gesinnungsethik. Es gibt eine Verantwortung für uns selbst. Was sich aus ihr ergibt, ist u. a. vorgezeichnet durch die natürliche Struktur der menschlichen Person. Diese Verantwortung setzt jeder anderen Verantwortung ihre Grenze. Je ähnlicher diese moralische Grenze einer physischen Grenze ist, je mehr das Nicht-Dürfen mit Bezug auf das Überschreiten dieser Grenze sich einem Nicht-Können annähert, um so besser. Wir sprechen dann von Charakter. Der Charakter begrenzt unsere Disponibilität. Nur Menschen, die zu *vielem* bereit, aber nicht zu *allem* fähig sind, verdienen es, daß man ihnen Verantwortung anvertraut.

Robert Spaemann

Tagungen

Beschränkung auf das Hypothetische

Zu einer Tagung der Katholischen Akademie in Bayern über Wissenschaft und Wahrheit

Zum 25jährigen Gedenken ihrer Gründung hatte sich die Katholische Akademie in Bayern etwas Besonderes ausgedacht. Für das Wochenende nach dem 17. Juni (18. bis 20. Juni) und eine Woche vor der offiziellen Jubiläumsfeier, in deren Rahmen – mit Kardinal *Ratzinger* als Laudator – auch der diesjährige Romano-Guardini-Preis an die Karmelitin *Gemma Hinricher* verliehen wurde, lud sie ihre praktisch seit der Gründung der Akademie bestehenden Hochschulkreise zu einem Symposium über Wissenschaft und Wahrheit ein. Entsprechend diesem Adressatenkreis beteiligten sich an der Veranstaltung im Durchschnitt etwa 150 Wissenschaftler vorwiegend katholischer Provenienz aus dem bayerischen Raum – es fiel auf, daß der akademische Mittelbau fast ganz fehlte – mit einigen wenigen Journalisten als Zaungästen.

Mit dem Thema „Wissenschaft und Wahrheit" wollte man nicht nur eine für Hochschulprofessoren, wie man – zum Teil zu Unrecht – vermutete, existentielle Thematik aufgreifen, sondern wie schon die Bischöfe mit dem Wissenschaftlergespräch wenige Wochen vorher in Bonn (vgl. HK, Juli 1982, 316ff.) im eigenen Raum ein Anliegen *Johannes Pauls II.* aufnehmen, der in seiner Rede im Kölner Dom die Wissenschaft als „Weg zum Wahren" definierte und zugleich die Mahnung mitgab, die Wissenschaft habe „ihren Sinn und ihr Recht, wenn sie als wahrheitsfähig und wenn die Wahrheit als menschliches Gut erkannt wird". Dieser Anknüpfungspunkt war dann auch durch Zitierung längerer Passagen aus der Papstansprache ins Programm aufgenommen worden.

Kulturelles Ereignis im besten Sinn

Weniger klar formuliert, aber doch ziemlich eindeutig zu vermuten war die „strategische" Zielsetzung der Tagung. Es sollte ins Gespräch gebracht werden, welchen Platz die Wahrheitssuche in der heutigen Wissenschaft (noch) hat und wie sich das im aktuellen Universitätsbetrieb darstellt. Um dieser *Zielrichtung* Nachdruck zu geben, hatte die Akademie nicht nur namhafte Autoritäten aus verschiedenen Wissenschaftsbereichen von innerhalb und außerhalb Bayerns gewonnen, sondern für Samstagabend

sämtliche Präsidenten Bayerischer Universitäten, oder wo dies von der Person oder vom Fach her nicht ging, einen geeigneten Vertreter der entsprechenden Universität zu einer eigenen Podiumsdiskussion über die Wahrheitssuche in der heutigen Universität eingeladen.

Welch schwieriges Thema man sich damit aufgeladen hatte, ist den Veranstaltern wohl auch erst im Tagungsverlauf bewußt geworden. Man wollte vornehmlich erörtern, wieweit und in welcher Weise wissenschaftliches Denken und Forschen der Wahrheit verpflichtet ist und, wenn verpflichtet, dann welcher Art von Wahrheit. Herausgekommen ist dabei ein nicht nur die Zaungäste, sondern auch die Aufmerksamkeit des Fachpublikums strapazierender eineinhalbtägiger, vor allem *wissenschaftstheoretischer Marathon,* der mit einer Strukturanalyse des Wahrheitsbegriffs *(Hermann Krings)* am Freitagabend begann und mit der eben genannten Podiumsdiskussion am Samstagabend endete, der aber an keiner Stelle trotz unterschiedlicher Annäherungsversuche interdisziplinär klarmachen konnte, was Wahrheit wissenschaftlich ist und welchen Kriterien von Wahrheit *die* Wissenschaften heute folgen. Dennoch wurde die Veranstaltung, die bei ihrer dichten Folge von Haupt- und Kurzreferaten mit nur knappen Diskussionszeiten eher einer offenen Tagung mit geschlossener Gesellschaft als einem Symposium glich, durch das hohe wissenschaftliche Niveau der Vorträge und Diskussionen und deren Garnierung bzw. Unterbrechung mit kulinarischen und musikalischen Leckerbissen durch die jubilierende Akademie zu einem kulturellen Ereignis im besten Sinn.

Theologie auf Umwegen

Die Referenten vermittelten eine Menge *wissenschaftstheoretisches und wissenschaftshistorisches Material* oder trugen, wie der Mainzer Wissenschaftshistoriker *Fritz Krafft* oder der Soziologe *Niklas Luhmann* (Bielefeld) ihre eigenen Theorien über Wahrheit und wissenschaftliches Erkennen vor, die sie teils bewußt nicht als Wahrheitstheorien, sondern als Hypothesen der Wirklichkeitserschließung im universellen oder fachwissenschaftlichen, vorwiegend naturwissenschaftlichen Sinne verstanden.
Das Thema wurde zusätzlich dadurch kompliziert, daß ja mit der Frage nach der Wahrheitssuche und der Wahrheitsfähigkeit der Wissenschaft nicht nur der heutige Pluralismus von Wahrheitsverständnissen angesprochen, sondern auch das Verhältnis der *theologischen Wahrheitssuche* als Explikation des Glaubens im Verhältnis zu den „profanen" Wissenschaften mitimpliziert war und damit das Verhältnis von wissenschaftlicher und Glaubenswahrheit.
Der theologische Referent, der Würzburger Fundamentaltheologe *Elmar Klinger,* hätte selbst dann (gegenüber den anderen Referenten, nicht unbedingt gegenüber dem diskutierenden Publikum) einen schweren Stand gehabt, wenn er sich darauf konzentriert hätte, darzulegen, was unter Wahrheit theologisch verstanden wird und sich nicht in Form einer viele überraschenden, scheinbar eigenwilligen Theorie darauf beschränkt hätte, *Theologie als wissenschaftliche Wahrheitssuche* als ein Geschäft innerhalb des Wissenschaftssystems auszuweisen.

Eigentlich hatte Klinger etwas ganz Einfaches unternommen. Er wollte anhand des Satzes des Anselm von Canterbury „fides quaerens intellectum" zeigen, wie Glaube selbst zum Fortschritt des (Glaubens)wissens wird bzw. dazu beitragen kann. Aber die Kernaussage Klingers, Glaube bzw. Glaubenssätze (Dogmen) könnten als Hypothese der Gewinnung wissenschaftlicher Wahrheit zugrunde gelegt werden, mußte gerade den Frommen unter den anwesenden Wissenschaftlern als trickreicher, aber schlecht gelungener Versuch erscheinen, sich liebedienerisch in ein wissenschaftstheoretisches Koordinatensystem einzufügen, das der Theologie jedenfalls als auf die Praxis gerichteter Glaubenswissenschaft nichts bringt. Dabei hatte Klinger doch sehr gläubig und kirchlich argumentiert („Glaube kann verstanden werden als Hypothese des Wegs zu ihm", „als Mittel zum Zugang zum Glauben", „Dogmen sind ein Musterbeispiel eines Erkenntnisfortschritts"). Vermutlich hätte er viele Mißverständnisse (u. a. mit *Albert Görres* und *Theodor Berchem*) vermieden, wenn er seine Grundthese bereits im Referat so verständlich formuliert hätte wie in der Diskussion: „Glaubensformen können *hypothetischen Charakter* annehmen im Hinblick auf etwas, was noch nicht Glaube ist, aber etwas, was man als zum Glauben gehörig entdeckt." Aber auch ohne diese Mißverständnisse zeigte sich auch da wieder ein *Grundmuster im Verhältnis von Theologie* und „profaner" *Wissenschaft* bzw. zwischen Theologen und Nichttheologen unter den Wissenschaftlern: Der Theologe sucht auf komplexe wissenschaftliche Gedankensysteme durch *Methodenanpassung* einzugehen und wird dadurch selbst wissenschaftstheoretisch kopflastig, während die Nichttheologen unter den Wissenschaftlern, soweit sie gläubig sind, es so kompliziert gar nicht wissen, sondern den Glauben „einfach" haben wollen und die Nichtgläubigen eher mitleidig nach dem Warum des ganzen Aufwandes fragen.

Ganz zu sich selbst und in diesem Sinne zu den Hörern kam auf dieser Tagung Theologie deshalb erst in einem Nachtrag: in einer Meditation von *Johannes B. Lotz* zu Joh. 8,32: „Die Wahrheit wird euch frei machen." Hier ging es allerdings um das *Tun,* nicht mehr nur um das *Erkennen* von Wahrheit. Aber auch zum Erkennen trug der greise Jesuitenphilosoph und Heideggerschüler etwas bei: der Gegensatz von falsch sei richtig, der Gegensatz von *Wahrheit* jedoch sei eigentlich nicht Irrtum, sondern *Lüge.* Als dies gesagt wurde, waren allerdings viele schon abgereist. Bei aller Schärfe des christlichen Anspruchs hätte von hier aus noch am ehesten eine Brücke geschlagen werden können zu jenen, die entgegen der Absicht des Gesamtthemas im Bereich Wissenschaft mit dem Begriff Wahrheit vorsichtig umgingen, und weil fast übereinstimmend alle wissenschaftliche Wahrheit als *hypotheti-*

sche Wahrheit bezeichnet wurde, es bei *Erkenntnis* – nicht anstelle von Wahrheit, aber als Form der Annäherung an Wahrheit – beließen.

Wahrheit durch Hypothesen

Für diesen inhaltlich wie in der Tendenz maßgebenden Strang der Diskussion standen zwei Namen: Krafft, und daneben sich mit ihm teilweise deckend, teilweise überschneidend, der Physiker und Präsident der technischen Universität München, *Wolfgang Wild*, der übrigens (wie Krings) auch schon bei der Bischofstagung über das „Quid est homo?" referiert hatte. Krafft machte in seinem wissenschaftsgeschichtlichen Durchgang durch die verschiedenen Varianten des modernen Wissenschaftsverständnisses von Auguste Comte bis Karl Popper und Paul Feyerabend die Bedingungen fest, unter denen wissenschaftliche Theorien entstehen, sich entwickeln und wandeln. Eine Kernaussage von Krafft: „Ziele und Aufgaben einer Wissenschaft werden jeweils insbesondere von *‚externen' Instanzen*, vor allem von der Religion und Theologie, von der Philosophie und von weltanschaulichen oder soziologischen Ideologien, von Gesellschaftslehre und technisch-wirtschaftlichen Erfordernissen und Wünschen und natürlich auch von der Art der Institutionalisierung und Finanzierung bestimmt und ändern sich mit ihnen." Das Zusammenwirken dieser auch der naturwissenschaftlichen Modelle von Erkenntnisentwicklung bedingenden Komponenten brachte Krafft auf den Begriff des „historischen Erfahrungsraumes". Die Komponenten, welche die Erfahrungs- und Erkenntnisweisen in einem historischen Erfahrungsraum jeweils ermöglichen (Krafft nannte diese „Präsentabilien"), umfassen nach Krafft einerseits die jeweils übernommenen und die neu geschaffenen Erfahrungen und Erkenntnisse selbst und anderseits die die einzelnen Denk- und Erkenntnisweisen prägenden und ermöglichenden technologischen, wirtschaftlichen und ideologischen Komponenten. In der Wissenschaft selbst aber komme es immer nur zu einer *Synthese der Ergebnisse* verschiedener Denkweisen, nicht aber zu einer *Synthese der Denkweisen* selbst.

Machte Krafft deutlich, wie abhängig wissenschaftliche Erkenntnis und Theoriebildung als wissenschaftadäquate Wahrheitssuche vom jeweiligen Erfahrungsfeld ist, so zeigte *Wild* noch nachdrücklicher, wie sich die Selbsteinschätzung des Wahrheitsgehaltes von Naturerkenntnis gewandelt hat. Der *klassische Induktionismus* sei längst an dem logischen Grundgesetz gescheitert, „daß ein Allsatz (also ein schlechthin geltendes Naturgesetz) niemals aus einer endlichen Zahl von Singularsätzen gefolgert werden kann, denn das wäre eine echte Vermehrung von Gehalt, und keine Logik kann Gehalt auf unfehlbare Weise vermehren", auch wenn man sich erst durch die Relativitäts- und Quantentheorie des fragwürdigen erkenntnistheoretischen Fundaments des Induktionismus bewußt geworden sei.

Aber auch die in „Logik der Forschung" entwickelte, hinsichtlich des Wahrheitsgehalts von Naturerkenntnissen sehr viel bescheidenere *Poppersche Theorie der Falsifikation* (eine Theorie wird hinfällig, wenn auch nur ein Experiment sie widerlegt) habe sich als nicht stichhaltig erwiesen. Denn 1. lasse sich die scharfe Trennung von fehlbaren Theorien und unfehlbaren Experimenten nicht durchführen, weil auch in die einfachsten Beobachtungen *theoretische Annahmen* eingehen, also auch Experimente theorielastig sind. Beobachtung sei kein selbstevidenter Akt. Und 2. sei auch die Falsifikation präzisierungsbedürftig: Es habe geschichtlich niemals eine Theorie gegeben, die mit allen zur Zeit ihrer Aufstellung bekannten einschlägigen experimentellen Fakten in Einklang gewesen wäre: auch habe man, hier folgten sowohl Krafft wie Wild Thomas Kuhns „Struktur wissenschaftlicher Revolutionen", eine etablierte naturwissenschaftliche Theorie normalerweise nicht aufgegeben, sondern sich mit ad-hoc-Hypothesen beholfen. Wilds Fazit: Die heutige Auffassung vom Wahrheitsgehalt der Naturgesetze laufe letztlich „darauf hinaus, daß Naturgesetze keine gesicherte, unumstößlich bewiesene Erkenntnis darstellen, sondern *Hypothesensysteme* sind, überholbar, fehlbar, bis in ihre Fundamente hinein aufhebbar durch neue Erfahrung".

Dem pflichtete auch der Frankfurter Wissenschaftstheoretiker *Wilhelm U. Kessler* bei: Zumindest im Bereich der Naturwissenschaften sei die Frage „Wahrheit oder Hypothesen" falsch gestellt; vielmehr sei „Wahrheit durch Hypothesen" das Ergebnis der Rekonstruktion der Prozesse der Erkenntnisgewinnung.

Rückkehr zu „naturalen Wahrheitslehren"?

War so bei den Naturwissenschaftlern unter den Referenten und ihren philosophisch argumentierenden Koreferenten und Diskussionspartnern das Bemühen erkennbar, jeden Absolutheitsanspruch abzubauen und die Bezogenheit („relationales Verständnis von Wahrheit") und Wandelbarkeit naturwissenschaftlicher Erkenntnis herauszustellen, ging der Soziologe *Luhmann* trotz verbaler und perspektivischer Parallelen zu Krafft, Wild und Kessler andere Wege. Der Rückzug auf das Hypothetische (sein Thema: Hypothetik als Wahrheitsform) hatte bei ihm eine andere Sinnspitze.

Luhmann erklärte die ganze wissenschaftstheoretische Diskussion, um die sich die Referenten vor ihm bemüht hatten, für abgeschlossen und konfrontierte die Teilnehmer mit seiner eigenen Grundthese, die da lautete: *Rückkehr zu naturalen Epistemologien* (Wahrheitslehren), womit er nichts anderes meinte, als daß Erkennen wissenschaftlicher Wahrheit zu verstehen sei (allein?) als empirischer Prozeß. Dieses Konzept müsse allerdings ein Phänomen akzeptieren: *Die Bedingung der Möglichkeit von Erfahrung liege in der Erfahrung selbst.* Dieser „selbstreferenzielle Zirkel" – damit begründete er seine *Theorie der Selbstreferenz*, nach der das Subjekt des Erkennens nicht

nur nie vom Prozeß der Erkenntnis ablösbar ist, sondern selbst zum Objekt des Erkennens wird – charakterisiere die Einzelwissenschaften von Grund auf („Biologen leben, und deshalb gibt es Biologie", „Freud hat möglicherweise die Theorie der Sublimierung erfunden, um sich selbst zu sublimieren", „die Psychotherapeuten therapieren ihre eigenen Ängste und befinden sich damit in guter Gesellschaft"). Dieser Zirkel sei in sich geschlossen, aber sehr sensibel für Informationsaufnahme, dadurch könne er sich fast bis zur Form einer geraden Linie öffnen. Wissenschaft ist Setzung, „eine Eigengründung, die ohne festen Boden aufgeführt wird"; es gibt für sie keinerlei a priori, nur die „provisorische Selbstapriorisierung", nichts Festes, „keinen Halt in etwas Unbedingtem".

Diese These verband Luhmann mit einer allgemeinen Systemtheorie: Wissenschaft lasse sich nicht isolieren, sondern befinde sich als Teilsystem der Gesellschaft in einem Kommunikationszusammenhang mit den anderen Funktionssystemen. Tatsächlich ließen sich die gleichen Phänomene in anderen Funktionssystemen feststellen: Bildung und Recht z. B. begründeten ihre Legitimation mehr und mehr aus sich selbst. In allen Erkenntnissystemen laufe die Entwicklung auf stärkeren Einbau von Kontingenzen, von Dingen, die unter bestimmten Bedingungen anders sein können, hinaus. Deswegen sei auch nicht mehr – damit wandte er sich gegen Krings, der in seinem Einleitungsreferat die thomasische „Adaequatio intellectus et rei" zum Kern seiner Analyse des Wahrheitsbegriffs gemacht hatte – die Adäquation das Kernproblem wissenschaftlicher Wahrheitssuche, sondern die Frage, „wie kontrollieren wir unsere Kontingenzen in unserem Wahrnehmungsapparat".

Wie steht es mit der Wahrheit des Ganzen?

Zum Schluß standen sich zwei Positionen diametral gegenüber, die von Luhmann und die des Alttestamentlers *Rudolf Mosis* (Eichstätt), ohne daß es darüber zu einer Auseinandersetzung gekommen wäre. Mosis hatte in seinerEinführung in die Podiumsdiskussion der Universitätspräsidenten ebenso scharf wie knapp formuliert: Wer in einem abgegrenzten Sektor der Wirklichkeit mit einer Einzelmethode nach einer Wahrheit frägt, werde durch die Dynamik einer Einzelfrage *notwendig* dazu gebracht, nach dem Ganzen und seiner Wahrheit zu fragen. Für Luhmann schien die Frage nach der Wahrheit des Ganzen überhaupt *nicht relevant* zu sein. Wissenschaftler, so meinte er vor einem schmunzelnden Publikum, hätten zweitrangigere Erfolgserfahrungen.

Äußerte sich in Mosis ein scholastischer Rationalist jenseits der fast unendlichen Differenziertheit und auch Disparatheit heutiger wissenschaftlicher Erkenntnismethoden (in der Diskussion der Universitätspräsidenten wurden Beispiele dafür angeführt, ohne daß jemand auf die Ganzheitsperspektive ausdrücklich verzichtet hätte), und entpuppte sich der Systemtheoretiker Luhmann als reiner Funktionalist? Luhmanns „selbstreferenzielle Zirkel" machten den Eindruck von Leibnizschen Monaden, aus deren vielen Fenstern lauter neugierige Wissenschaftler schauen, aber nicht merken, daß sich die Außensicht mit Spiegelungen des eigenen Interesses bis zur Unkenntlichkeit vermischen. Mosis' Wahrheitsschau wurde, sofern sie nicht überhaupt nur als Methode der Diskussionsanregung gedacht war, dem Differenzierungsstand heutiger Wissenschaft nicht gerecht. Aber muß nach dem Luhmannschen Modell nicht nur die Wahrheitsfrage, sondern auch *der Mensch* als konkretes Subjekt in die vielen sich selbst legitimierenden Teilsysteme zerfallen? Und was bedeutet im Blick darauf Luhmanns These, mit der Beschränkung wissenschaftlicher Erkenntnis auf das Modell der Selbstreferenz ändere sich nicht unsere Glaubensstruktur: Wir müßten uns eben auf das Bodenlose einlassen?

Selbstbescheidung: ein Januskopf

So war man trotz aller Wissenschaftstheorie am Ende der Frage nach dem Menschen im Grunde näher als der weniger dramatischen nach der Wahrheit abstrakter wissenschaftlicher Erkenntnis. Man wäre auf anderen Wegen vermutlich noch umstandsloser dahin gekommen, hätte man an den Anfang nicht ein erkenntnistheoretisches Referat über die *Struktur des Wahrheitsbegriffs* gestellt, sondern wäre man von der *Phänomenologie* her der Wahrheit zu Leibe gerückt und hätte das erkenntnistheoretische Referat von Krings später plaziert als Antwort eines Philosophen auf die Erkenntnis- und Wahrheitsmodelle der Natur- und Sozialwissenschaftler. Die Diskussion des Universitätspräsidenten wäre aus wissenschafts- und bildungspolitischen Gründen eine eigene Veranstaltung (mit weniger Theorielastigkeit) wert gewesen. So waren sich Repräsentationsaufwand und sachlicher Ertrag vielfältig im Wege, und das Ergebnis blieb bis in die Begrifflichkeit hinein disparat.

Eines ist aber von dieser Tagung auf jeden Fall im Gedächtnis geblieben: die Janusköpfigkeit erkenntnistheoretisch reproduzierter Selbstbescheidung wissenschaftlicher Erkenntnis für Theologie und Glaube. Auf der einen Seite macht der Verzicht auf Absolutheitsansprüche in der Wissenschaft Platz für religiöse Denkweisen. Auf der anderen Seite führt die Eliminierung jedes transzendentalen Bezugs etwa im Luhmannschen Erkenntnismodell auch zur totalen Vernachlässigung jeder Ganzheitsbetrachtung wie auch jeder transzendenten Fragestellung und macht Glaubensfragen damit ortlos. In diesem Sinne könnte das gegenwärtige sich abzeichnende Einvernehmen zwischen Wissenschaft und Kirche, wie es Wolfgang Wild in anderem Zusammenhang formulierte, ein „Scheinfriede" sein.

David A. Seeber

Kurzinformationen

Anläßlich der Audienz für die Kardinäle und die Kurie am Vorabend des Festes Peter und Paul am 28. Juni gab Johannes Paul II. den traditionellen Rückblick auf das zurückliegende Jahr des Pontifikats. Im Unterschied zur Weihnachtsansprache an die Kurie, die dem Wirken „nach außen" gewidmet ist, geht die Ansprache zum Apostelfest jeweils auf die Innendimension des kirchlichen Lebens ein. Der Papst hob hervor, daß sein Amt dem grundlegenden Heiligungsauftrag der Kirche diene. Er erwähnte seine Reisen als „Umsetzung des Petruscharismas im universalen Maßstab"; sie sollten die Lebendigkeit der Kirche stärken. Hauptanliegen sei ihm seit Beginn seines Pontifikates der *Ökumenismus*, der in diesem Jahr „besonders reich an vielversprechenden Ereignissen" gewesen sei. Der „brennendste, ja tägliche Wunsch" seines Herzens sei jedoch „der *missionarische Aufschwung* der Kirche", für welchen seine Pilgerreisen „gleichsam das Symbol" darstellten. Weiter zog der Papst Bilanz: nach der Wiederaufnahme seiner Tätigkeit Anfang Oktober des vergangenen Jahres habe er die *Bischöfe* von 22 Ländern zum „ad-Limina"-Besuch empfangen. Die *Priester und Seminaristen* erinnerte er nochmals an das ihnen zum Gründonnerstag dieses Jahres gesandte Gebet, „das mir aus dem Herzen gekommen ist". Den *Laien* wünschte er, daß sie sich der „Würde und Verantwortung und des vollen Vertrauens bewußt werden", das ihnen die Kirche schenke, wenn sie sie dazu aufrufe, „den ihnen zustehenden Platz" einzunehmen. „Ständiger Anreiz und verpflichtender Bezugspunkt" seien ihm auch seine Beziehungen zur „Welt der *Kultur*". Nochmals rechtfertigte der Papst seine Besuche in Großbritannien und Argentinien: Befürchtete „Gefahren" gehörten in der Gegenwart „in die Optik vom universalen pastoralen Wirken des Papstes heute". Er sei auch bereit, sich um der *Sache des Friedens* willen „unverzüglich in das gemarterte Land des Libanon" zu begeben, wenn dies möglich wäre, „während ich an einer Linie des Gebetes und der inständigen Bitte für die ersehnte Lösung der Probleme festhalte". „Ausdrücklich" erwähnte der Papst schließlich noch seine Wertschätzung für die *Ordensleute* und Mitglieder der Säkularinstitute und schloß mit der Aufforderung, das „*Gespräch mit Maria*" zu suchen sowie das „Wiederaufblühen der Marienfrömmigkeit" zu pflegen. Vor allem im zurückliegenden Jahr habe er nach dem Attentat, das sich am Jahrestag der Marienerscheinung von Fatima ereignet habe, das Gespräch mit Maria nie unterbrochen. Ihr habe er das Geschick aller Völker anvertraut.

Am 30. Mai wurde die Papstbotschaft zum Weltmissionssonntag am 24. Oktober dieses Jahres veröffentlicht. Als Ausgangspunkt für seine Botschaft wählte Johannes Paul II. den 25. Jahrestag der von *Pius XII.* veröffentlichten *Enzyklika „Fidei donum"*. Zwar sei dieses Dokument in erster Linie für Afrika gedacht gewesen, es enthalte aber Weisungen, die für die Missionstätigkeit der Kirche in allen Erdteilen nach wie vor Gültigkeit hätten. Die Enzyklika „Fidei donum" weise in erster Linie auf den Grundsatz der *Mitverantwortung der Bischöfe* für die Evangelisierung der Welt hin. Die besondere Sorge der Bischöfe sollte neben den eigenen Gemeinden deshalb den Missionsgebieten gelten. Dieses Prinzip werde verständlich, wenn man sich die Wechselbeziehung zwischen den Teilkirchen und der Universalkirche vor Augen halte. An den Bischöfen liege es, ihren Diözesen „einen entscheidenden missionarischen Ansporn" zu geben und in den Gläubigen eine „katholische Gesinnung im vollen Sinn des Wortes" zu entwikkeln. Daneben bestehe eine zweite Aufgabe der Bischöfe darin, daß sie Diözesanpriester in die Mission senden; denn „eines der drückendsten Probleme dieser Kirchen ist heute der besorgniserregende Mangel an Aposteln und Dienern des Evangeliums". Der Papst ermuntert die Bischöfe in diesem Punkt „großherzig" zu sein auch dann, „wenn ihre eigene Diözesen nicht Priester im Überfluß haben". Zu wecken sei aber, so der dritte Punkt, auch das *„Missionsbewußtsein der Teilkirchen selbst"*. Die Grundidee, daß sich jede Ortskirche direkt für das Werk der Evangelisierung einsetzen müsse, so gut sie könne, habe sich immer wieder durchgesetzt und sei „vom Konzil weiterentwickelt und mit Nachdruck bekräftigt" worden. Ausdrücklich warnt der Papst aber vor einer zu starken Eigenmotorik der jungen Kirchen: „Kein Sich-Abkapseln seitens der Teilkirchen, kein Sich-Absondern, kein egoistisches und ausschließliches Sich-Konzentrieren auf die eigenen Probleme!" Der *neue Begriff der Missionshilfe* zeichne sich, so Johannes Paul II., dergestalt ab, daß ein „fruchtbarer gegenseitiger Austausch von Kräften und Gütern im Geiste brüderlicher Gemeinschaft zwischen den Kirchen" der alten und der neuen Welt stattfinden solle.

Die 17. Delegiertenversammlung der Arbeitsgemeinschaft katholischer Studenten- und Hochschulgemeinden (AGG) tagte vom 8. bis 11. Juli in Münster. Die über 200 Delegierten aus 44 Gemeinden waren vor allem zusammengekommen, um einen Brief von Bischof *Friedrich Wetter* (Speyer) vom 7. Juni zu beantworten. Darin hatte Wetter, in der *Deutschen Bischofskonferenz* zuständig für Studentenseelsorge, von der AGG bis zum 15. August Vorschläge gefordert, wie man die von den Bischöfen im Herbst 1981 festgestellte *„Reihe von Mißständen bei der AGG"* zu beheben gedenke. Andernfalls könne nicht ausgeschlossen werden, „daß die Deutsche Bischofskonferenz die weitere Anerkennung der AGG und ihrer Satzung suspendiert". Eine *„Gesprächsgruppe AGG"*, die auf Anregung der Kommission VIII „Wissenschaft und Kultur" der Bischofskonferenz gegründet worden war und der Bischöfe, Hochschulreferenten, Studentenpfarrer und Studenten angehörten, hatte seit dem Februar in vier Sitzungen eine Klärung gesucht. Dabei sei es, wie in Münster verlautete, in einer „guten und sachlichen Gesprächsatmosphäre" zu einer *grundsätzlichen Einigung* über das umstrittene Selbstverständnis der Studentengemeinden auf der Grundlage der Beschlüsse der Würzburger Synode gekommen. Hauptkritikpunkte an die Adresse der AGG sind ihr *Verständnis von Gemeinde und politischem Mandat* und die Stellung der *Studentenpfarrer* in der Delegiertenversammlung der AGG. Außerdem wurde die Mitsprache der Bischofskonferenz bei *Personalentscheidungen* und innerhalb der Sprechergruppe sowie Einflußnahme auf Entwicklung und *Ausrichtung der Bildungsarbeit* gefordert. In Münster betonten die Delegierten ihre Dialogbereitschaft mit den Bischöfen, indem sie die in den bisherigen Verhandlungen erzielten Ergebnisse als Grundlage für die weitere Arbeit der AGG bestätigten und das Angebot für weitere Gespräche aussprachen. Anerkannt wurde auch – allerdings, wie es in einer Presseerklärung der AGG heißt, „unter scharfem Protest am einseitigen und ultimativen Vorgehen der DBK" – die Forderung der Bischöfe nach einer Besetzung freiwerdender Planstellen nur mit Genehmigung der bischöflichen Kommission VIII. Die erzielten und zu erzielenden Gesprächsergebnisse sollen auf der Delegiertenversammlung im nächsten Frühjahr einschließlich notwendig werdender Satzungsänderungen verhandelt werden.

Die diesjährigen Hohenheimer Medientage vom 23. bis 25. Juni standen unter der Titelfrage „Ethik und Kommunikation – Mehr Integration durch Neue Medien?". In seiner Eröffnung betonte Prälat *Wilhelm Schätzler,* Bonn, die Funktion von Medien als Mittler und Vermittler; ihre Inhalte hätten der Integration in die Gesellschaft zu dienen. Prof. *Hans Bausch,* Intendant des SDR, wies auf die ‚Fernsehurteile' des Bundesverfassungsgerichts hin, die dem Rundfunk eine „integrierende Funktion für das Staatsganze" zuschreiben. Derzeit sind rund 1,3 Mio Haushalte aus sozialen Gründen von den Rundfunkgebühren befreit; an einem Medienmarkt der Zukunft, geprägt von privat-kommerziellen Erwägungen, werden sie nicht teilhaben können – die Chancen der Integration werden sich verringern. Für ein Experiment mit den Neuen Medien sprach sich hingegen Prof. *Heinrich Oberreuter,* Passau, aus. Die Integrationsfähigkeit der Medien reiche nur so weit, wie ein gesellschaftlicher Minimalkonsens bestehe; eine Verbesserung der Kommunikationschancen des Einzelnen diene der Integration, dabei, so Prof. Oberreuter, könnten die Neuen Medien helfen. In der anschließenden Diskussion unterstrich man, daß auch bei veränderter Organisation der Rundfunklandschaft *Rechten* stets *Pflichten* korrespondieren müssen. Die Wirkung Neuer Medien auf die Familie untersuchte Prof. *Kurt Lüscher,* Konstanz: zwar sind schwerwiegende Auswirkungen der elektronischen Medien auf Individuen und soziale Strukturen nicht endgültig erkannt, doch sind Medienwirkungen nicht neutral, stehen in Wechselbeziehung zum jeweiligen gesellschaftlichen Umfeld, was bei medienpolitischen Entscheidungen in Rechnung gestellt werden müsse; Auswirkungen auf die personale Kommunikation seien zu bedenken. In der Diskussion über politische Magazine verwies *Franz Alt,* SWF, darauf, daß der Auftrag des Journalisten ein bedingungsloser Einsatz für den Schwächeren sei; dieser ‚Integrationsjournalismus' könne nie konfliktfrei sein, auch wenn politische Sendung auf die Meinung des Zuschauers eher bestärkend als verändernd wirkten. Auf die Bedeutung der Kommunikation im menschlichen Zusammenleben ging Bischof *Georg Moser* bei seiner Ansprache anläßlich einer Meßfeier ein; Prof. *Gerfried Hunold,* Tübingen, untersuchte im Schlußreferat die Integrationsfunktion der Medien als ethisches Problem.

Eine Delegation des Rates der EKD hielt sich vom 12. bis 25. Juni in der Sowjetunion auf. Die Reise galt der Begegnung mit der Russisch-orthodoxen Kirche und mit evangelischen Kirchen in der Sowjetunion. Die Delegation unter Leitung des Ratsvorsitzenden, Landesbischof *Eduard Lohse,* besuchte Moskau, Sagorsk, Kiew und Leningrad sowie Lettland und Litauen. Wie der Besuch einer Delegation bei amerikanischen Kirchen im vergangenen Jahr (vgl. HK, April 1981, 212) sollte auch die Begegnung mit der Kirche in der Sowjetunion vor allem der *gemeinsamen Sorge der Kirchen um den Frieden* Ausdruck geben. Bischof Lohse hob in Moskau hervor, Gespräche zwischen Kirchen in Ländern mit verschiedenen politischen und gesellschaftlichen Systemen könnten in besonderer Weise das Verstehen zwischen den Völkern und das Werk der Versöhnung fördern. In einem Vortrag vor Professoren und Studenten der Geistlichen Akademie Sagorsk skizzierte der stellvertretende Ratsvorsitzende, Kirchenpräsident *Helmut Hild,* die Haltung der Evangelischen Kirche in Deutschland zu Fragen des Friedens anhand der im vergangenen Herbst vorgelegten Denkschrift „Frieden wahren, fördern und erneuern". Hild wies darauf hin, in der Bundesrepublik versuche die EKD sich gegen Tendenzen zu wenden, die Sowjetunion und den Warschauer Pakt als „Mächte der Finsternis" hinzustellen. Gleichzeitig grenzte er sich gegenüber sowjetischen Thesen ab: „Wir stimmen auch nicht zu, wenn dem westlichen Bündnissystem unterstellt wird, das Risiko eines nuklearen Krieges zur Wahrnehmung seiner Interessen bewußt in Kauf zu nehmen". Bei einem Gespräch mit dem stellvertretenden Vorsitzenden des sowjetischen Friedenskomitees, *Pavel Naumov,* dem die Friedensdenkschrift überreicht wurde, unterstrichen die Vertreter der EKD, daß ungeachtet der wichtigen Funktion der Friedensbewegungen die Regierungen die Hauptverantwortung dafür trügen, daß auf dem Verhandlungswege Schritte zur Sicherung des Friedens möglich würden. Dem staatlichen Rat für religiöse Angelegenheiten übergab die Delegation eine von „Amnesty international" zusammengestellte Liste mit Namen religiöser Gefangener in der UdSSR. In dem am 24. Juni in Moskau veröffentlichten Kommuniqué hieß es, in bezug auf die Beziehungen zwischen der evangelischen Kirche in Deutschland und der russisch-orthodoxen Kirche, die ständig in der Atmosphäre gegenseitigen Wohlwollens, der Offenheit und brüderlichen Achtung füreinander verliefen, hätten beide Seiten betont, „daß diese Kontakte der Vertiefung, der freundschaftlichen Verständigung zwischen den Völkern unserer beiden Länder helfen und zur Schaffung eines Klimas des Vertrauens und zum Frieden in Europa und in der ganzen Welt beitragen". Beide Seiten hätten den Wunsch geäußert, alle Kirchen Europas aufzurufen, einen bestimmten Tag im Jahr für das Friedensgebet festzulegen.

Auf der Tagung der Generalsynode der Kirche von England Anfang Juli erreichten die Vorschläge für ein Kirchenbündnis („covenant") mit drei Freikirchen nicht die erforderliche Mehrheit. Während sich die Häuser der Bischöfe und der Laien mit 77,5% und 68,4% für das Kirchenbündnis aussprachen, wurde mit 61,9% im „House of Clergy" die notwendige Zweidrittelmehrheit verfehlt. Schon vor zehn Jahren hatte das negative Votum der Geistlichen einen Einigungsplan mit den Methodisten vereitelt. Um das Für und Wider der Vorschläge für den „Covenant" mit den Methodisten, der Vereinigten Reformierten Kirche und der Herrnhuter Brüdergemeine war in der Kirche von England erbittert gestritten worden. Gegner des Zusammenschlusses befürchten vor allem, die Kirche von England könne dabei zu viel von ihrer katholischen Substanz verlieren, obwohl die Vorschläge die Übernahme des Bischofsamtes durch die Freikirchen vorsahen. Auf einer Tagung der Generalsynode vor zwei Jahren hatten die Vorschläge in allen drei Häusern der Synode Zustimmung gefunden; damals ging es allerdings nur um die vorläufige Annahme. Die Vorschläge wurden dann an die Diözesansynoden weitergeleitet, von denen sich 36 (von insgesamt 44) für den Covenant aussprachen. Überraschend große Mehrheiten erhielten die Vorschläge auch durch die Synoden der methodistischen und der reformierten Kirche. In der Diskussion, die der entscheidenden Abstimmung der anglikanischen Generalsynode vorausging, hatte sich der Erzbischof von Canterbury, *Robert Runcie, für die Annahme* der Vorschläge ausgesprochen. Er wies darauf hin, daß Anglikaner und Angehörige der Freikirchen sich von den Slogans und Pamphleten der Vergangenheit gelöst und ein erneuertes und übereinstimmendes Verständnis der Kirche und ihres Amtes erreicht hätten. Gleichzeitig machte er aber deutlich, daß eine Annahme der Vorschläge Probleme für die nächsten Jahre schaffen werde. Für die Anglikaner zeigten sich jetzt die Folgelasten ihres Anspruchs, „via media" zwischen Katholiken und Protestanten zu sein. – Die ersten Reaktionen der Freikirchen auf das negative Votum der Generalsynode waren von Enttäuschung gekennzeichnet. Alle, die sich um einen akzeptablen Weg auf der Suche nach Einheit bemüht hätten, seien enttäuscht worden, sagte *Kenneth Greet,* der Sekretär der Methodisten-Konferenz.

Die katholischen Bischöfe Chiles haben angesichts der hohen Arbeitslosenrate in dem südamerikanischen Land zu einem nationalen Beschäftigungsprogramm aufgerufen, wie es die Caritas der Erzdiözese Santiago schon seit geraumer Zeit durchzuführen versucht. Infolge des neoliberalistischen Wirtschaftskurses der chilenischen Regierung und sinkender Rohstoffpreise auf dem Weltmarkt steckt das Land heute in einer tieferen Wirtschaftskrise als zu Beginn der Militärherrschaft vor neun Jahren. Nach Angaben der Bischöfe ist inzwischen jeder *fünfte* arbeitsfähige Chilene „ohne vergütete Arbeit". Zahlreiche mittlere und auch größere Unternehmen haben trotz Massenentlassungen und Lohnkürzungen Konkurs anmelden müssen. In den letzten Wochen verfügte das Regime einige „korrigierende" Maßnahmen, betonte jedoch, der liberale Wirtschaftskurs werde fortgesetzt. So wurden der seit 1979 gestützte Peso um 18 Prozent abgewertet und Gehaltskürzungen im öffentlichen Dienst angekündigt. Wie in früheren Stellungnahmen vertraten die Bischöfe auch in ihrer *Erklärung vom 5. Juli* die Auffassung, daß die von der chilenischen Regierung adaptierten neoliberalen Wirtschaftstheorien der Chicagoer Schule Milton Friedmans menschenfeindlich seien, da sie die Rolle des Arbeiters im Produktionsprozeß auf einen Faktor minderer Bedeutung degradieren. In der Erklärung heißt es wörtlich: „Die Arbeitslosigkeit trifft die menschliche Person nicht nur in ökonomischer Hinsicht, sondern sie reduziert psychologisch die Lebensbedingungen des Arbeiters und die seiner Familie. Außerdem bewirkt sie Unsicherheit, Angst und Enttäuschung; sie schädigt das familiäre Zusammenleben und – auf längere Zeit gesehen – bringt sie den Arbeitslosen so aus dem Gleichgewicht seines Lebens, daß er zu einer schweren Belastung seiner Familie und die Gesellschaft wird." Die Bischöfe appellieren an den Staat „als Hauptverantwortlichen für das Gemeinwohl", dem Recht der Chilenen auf Arbeit die Priorität einzuräumen, die ihm zukomme, anstatt das beunruhigende Phänomen hoher Arbeitslosigkeit insbesonders unter Jugendlichen zugunsten anderer wirtschaftlicher Erfolgsperspektiven „als kleineres Übel" einfach hinzunehmen.

Bücher

WOLFGANG LIENEMANN. **Gewalt und Gewaltverzicht.** Studien zur abendländischen Vorgeschichte der gegenwärtigen Wahrnehmung von Gewalt. Chr. Kaiser Verlag, München 1982. 294 S. 35,– DM.

Angesichts des noch längst nicht ausgestandenen Streits in den christlichen Kirchen, welche Konsequenzen sich in der gegenwärtigen Weltsituation aus ihrem Friedensauftrag ergeben, kann der Blick in die Geschichte hilfreich sein. Zu dieser Geschichte gehören nicht nur die provozierenden Aufforderungen der Bergpredigt zur Feindesliebe und zum Gewaltverzicht, sondern auch die Auseinandersetzung des Christentums mit Gewalt und Gewaltlosigkeit in den vergangenen zweitausend Jahren. Wolfgang Lienemann möchte in seinem Buch, einer überarbeiteten Heidelberger theologischen Dissertation, „typische Beispiele christlicher Stellung zu Gewalt und Gewaltverzicht in ihrer möglichen Bedeutung für eine heute fällige Klärung analoger Problemstellungen" (11) herausarbeiten. Er geht dabei chronologisch zu Werk: Ein erstes Kapitel gilt alttestamentlichen und neutestamentlichen Aussagen sowie der Stellung der Alten Kirche zur staatlichen Gewalt und zur Militärmacht vor und nach der Konstantinischen Wende. Im Mittelalterkapitel geht es u. a. um die päpstliche Gewalt, die Lehre vom „bellum iustum" bei Thomas von Aquin, die Stellung zur Gewalt in den Armutsbewegungen und die Herausbildung des Instituts des Gottes- und Landfriedens. Natürlich kommt ein evangelischer Theologe nicht um die Frage nach Luthers Verständnis der staatlichen Gewalt auf dem Gesamthintergrund der Reformationszeit herum. Schließlich folgt ein Kapitel über Gewalt im neuzeitlichen Staat; Hobbes, Kant, Hegel und Marx passieren Revue. Es ist das Verdienst des Buchs, deutlich zu machen, wie sehr die Stellung der Kirche zur Gewalt in ihren verschiedenen Erscheinungsformen vom jeweiligen geschichtlichen Kontext geprägt wird, so daß auch die Ansätze zur Gewaltminderung und -einschränkung jeweils auf ihrem konkreten Hintergrund gewürdigt werden können. Gleichzeitig treten auch die unterschiedlichen Positionen ans Licht, die innerhalb der Kirche in den verschiedenen Epochen zueinander in Spannung standen. Daß Lienemann zu dem Ergebnis kommt, die Brennpunkte der Gewalterfahrung hätten sich in der Neuzeit vom Religiösen zum Politisch-Ökonomischen verschoben, überrascht nicht. Es mindert zwar nicht den Wert der Einzeluntersuchungen, wohl aber den Ertrag des Buchs für die heutige Diskussion, daß die eigentlich interessante Frage, wie Christentum und Kirche mit der Spannung zwischen jesuanischem Auftrag und konkreten Gewaltverhältnissen fertig geworden ist, nicht nachdrücklich genug gestellt wird. Lienemann deutet zwar die Worte Jesu aus der Bergpredigt als „eine Frage an jeden, der glaubt: warum nicht auch ich?" (67), und richtet damit einen kritischen Maßstab auf, verliert sich aber dann zu sehr in den einzelnen geschichtlichen Stationen. *U. R.*

ARNO KLÖNNE. **Jugend im Dritten Reich.** Die Hitler-Jugend und ihre Gegner. Eugen Diederichs Verlag, Köln 1982. 312 S. 34,– DM.

In der wissenschaftlichen Aufarbeitung und Darstellung des Nationalsozialismus nimmt die Frage nach dem Leben junger Menschen im Hitlerstaat noch immer einen vergleichsweise geringen Raum ein. Zwar fehlt es – besonders im Sog des „Holocaust"-Films – nicht an literarischen Schilderungen und autobiographischen Aufzeichnungen zu diesem Thema. Doch leiden diese Beschreibungen zumeist darunter, daß sie die konkreten Rahmenbedingungen jugendlichen Lebens im NS-Staat nur unzureichend in den Gesamtzusammenhang des faschistischen Herrschaftssystems einbeziehen. Auf diesem Hintergrund gewinnt die Arbeit von Arno Klönne an Bedeutung. Der Paderborner Soziologe, dem Jahrgang nach selbst Angehöriger der HJ-„Volkssturm-Generation" und in den 50er Jahren bereits mit Arbeiten über die Hitlerjugend hervorgetreten, versucht in einer wissenschaftlich sorgfältig erarbeiteten Gesamtsicht die vielfältigen Perspektiven jugendlicher Sozialisation im Nationalsozialismus

zu analysieren. Im ersten Hauptteil untersucht er die an die antibürgerlichen, sozialromantischen Vorstellungen und Traditionen der bündischen Jugend anknüpfende Vorgeschichte der HJ und beschäftigt sich ausführlich mit ihrer Organisationsgeschichte von der „Großdeutschen Jugendbewegung" bis zur staatlich gelenkten Massenorganisation 1936. Sein Fazit, daß „die Wirklichkeit des HJ-Betriebs und der HJ-Erziehung ‚unten' auch nicht annähernd dem Bild entsprach, das der NS-Staat und die NS-Jugendführung als Anspruch entworfen hatten", ja daß gerade infolge des Wandels zur Staatsjugend und der Jugenddienstpflicht der „totalitäre Anspruch des NS-Staates ... auf vielfältige Widerstände bei Teilen der jungen Generation gestoßen" ist, führt Klönne im zweiten Hauptteil zur Beschäftigung mit den „Gegnern" der HJ. Neben dem Widerstand aus der Arbeiterjugendbewegung und den kirchlichen Jugendverbänden widmet er seine Aufmerksamkeit besonders illegalen „bündischen Umtrieben". Während die Arbeiterjugendbewegung bis auf kleine Widerstandszirkel zerschlagen war und die konfessionellen Jugendverbände auf Eigenständigkeit gegenüber dem weltanschaulichen Zugriff des Nationalsozialismus beharrten, entstanden in den späten 30er Jahren z.T. aus den Resten der verschiedenen Richtungen der bündischen Jugend „wilde Jugendgruppen". Klönne beschreibt die Entwicklung dieser Oppositionsströmung vom Typ der „Swing-Jugend", der „Edelweißpiraten" oder „Cliquen" und dokumentiert materialreich ihre vielfältigen Widerstandsformen und Nischen. Dabei hätten sie teilweise an angelsächsischen Mustern orientierte Leitbilder jugendlicher Freizeit vorweggenommen, die sich in Westdeutschland nach 1945 durchsetzten, teilweise Frühformen jugendlicher Subkultur entwickelt. Angesichts der aufgezeigten Formen jugendlichen Protests vermißt man in Klönnes Arbeit jedoch einen exakten Widerstandsbegriff, der dieses Phänomen historisch angemessen erfaßt und zugleich den anderen Widerstandsaktivitäten gegen das NS-Regime sinnvoll zuordnet. *C. S.*

Zeitschriftenschau

Theologie und Religion

BONDOLFI, ALBERTO. **Autonomie ou théonomie, une alternative pour la morale chrétienne?** In: Recherches de Science Religieuse Jhg. 70 Heft 2 (April-Juni 1982) S. 161–180.

Der Beitrag skizziert für den französischen Leser die deutsche moraltheologische Grundlagendiskussion über die „autonome Ethik", bezieht aber auch die Aussagen der evangelischen Theologie mit ein. Seine „provisorische Bilanz": Man habe zu wenig auf die grundlegende Frage geachtet, wer oder was in bezug auf wen oder was autonom sei und damit auf beiden Seiten den Autonomiebegriff zu hermeneutisch unreflektiert verwendet. Man müsse in jedem Fall drei Richtungen des neuzeitlichen Autonomiedenkens unterscheiden: die kantische Position, die von der Autonomie des menschlichen Willens ausgehe, eine vor allem auf Fichte zurückgehende Linie, die Autonomie als autark bestimme, sowie die Rede von der Eigengesetzlichkeit der einzelnen Wirklichkeitsbereiche. In der Moraltheologie könne der Autonomiebegriff wieder neu aufgenommen werden, wenn man auf seine Widersprüchlichkeit achte. Für den Theologen wie für den Philosophen gehe es dabei nicht nur um eine historische Rekonstruktion, sondern um die Suche nach den grundlegenden Ursachen für die Widersprüchlichkeit der Autonomie des Menschen.

KOSLOWSKI, PETER. **Hegel – „der Philosoph der Trinität"?** In: Theologische Quartalschrift Jhg. 162 Heft 2 (1982) S. 105–131.

Die im Titel gestellte Frage beantwortet Koslowski insofern mit Nein, als er zeigt, daß zwischen der Hegelschen Trinitätslehre und dem trinitarischen Gottesbegriff des Christentums beträchtliche Differenzen bestehen. Von der Phänomenologie des Geistes über die Enzyklopädie bis zur Religionsphilosophie betrachte Hegel als wesentlichen Inhalt des Christentums das Werden der Substanz zum Subjekt. Er vertrete damit einen „trinitarischen Panentheismus", eine Konzeption, „in welcher die Heilsökonomie als Entfaltung der immanenten Trinität und die Weltgeschichte als Prozeß der Subjektwerdung Gottes interpretiert werden." Koslowski gibt neuerer theologischer Kritik an Hegels Trinitätslehre recht, warnt aber die Theologen vor einer bloß personal-sozialen Deutung der Trinität: Auch die theologischen Modelle der Trinität müßten die ontologische Differenz wahren. Die Trinität könne weder allein als Substanz noch allein als Subjekt oder allein als Personalität gedacht werden. Die Differenz zwischen Hegelscher und christlicher Trinitätslehre läßt sich nochmals so auf den Begriff bringen: Hegel wahrt nicht die Distanz zwischen Endlichem und Unendlichem, Weltgeschichte und Heilsgeschichte. Demgegenüber hält das Christentum daran fest, daß wir von der Differenzierung in Gott nicht durch Welt und Geschichte, sondern nur durch Gott selber wissen; in der Welt gibt es nur „vestigia trinitatis".

Kultur und Gesellschaft

BOYDEN, STEPHEN. **Das Wachstum der Städte als Weltproblem der Entwicklungsländer heute.** In: Universitas Jhg. 37 Heft 6 (Juni 1981) S. 589–594.

Die Verstädterung hat unter dem Druck der „Bevölkerungsexplosion" insbesondere in den Entwicklungsländern ein noch nie dagewesenes Ausmaß erreicht. Gegen Ende dieses Jahrhunderts soll mehr als die Hälfte der Erdbevölkerung in städtischen Gebieten leben, und 18 Städte in Entwicklungsländern werden voraussichtlich von mehr als 10 Millionen Menschen bewohnt sein. Boyden stellt in diesem Zusammenhang die Arbeit des jetzt zehnjährigen internationalen Forschungsprogramms „Mensch und Biosphäre" vor. Der Schwerpunkt der Untersuchungen liege in der Erforschung des „Energieflusses", der bedeutend zum Verständnis des städtischen Ökosystems beitrage. Die Erkundung des „Energiemusters" einer Gesellschaft berühre alle Seiten ihrer Entwicklung und lenke die Aufmerksamkeit auf ökologisch wichtige Veränderungen. Besonderes Gewicht erhalte dabei die Untersuchung der Verwendung von anderen Energiequellen als tierischer oder menschlicher Muskelkraft. Langfristig hält der Autor die Förderung von Wind-, Sonnen- und Wasserenergie sowie biologischen Kraftstoffen in Entwicklungsländern für sinnvoller als Kohle- oder Atomenergie, da die damit verbundenen verschiedenen kleinen Standorte dem weiteren Wachstum riesiger städtischer Siedlungen entgegenwirken könnten.

WINTERS, FRANCIS X. **Des révolutionnaires malgré eux. Les évêques américains s'opposent à la course aux armements.** In: Etudes Heft 7 (Juli 1982) S. 5–19.

Der für den 18. November dieses Jahres von den amerikanischen Bischöfen angekündigte Hirtenbrief über moralische Fragen im Hinblick auf die Verbreitung von Atomwaffen gibt bereits jetzt in den USA Anlaß zu heftigen Diskussionen. Winters erklärt die Entstehungsgeschichte des Dokuments anhand der Meinungsbildung im amerikanischen Episkopat während der vergangenen Jahre, erläutert die bisherige Argumentationsweise und wirft einige Fragen auf. So hinterfragt er z.B. die intellektuelle Tiefenschärfe der Diskussion und nimmt mögliche Einwände gegen den Hirtenbrief vorweg. Letztlich werde wohl niemand völlig mit dem Resultat der bischöflichen Verlautbarung zufrieden sein; aber „das ist häufig das Los von Revolutionären". Der wichtigste Einwand aber, so Winters, resultiere daraus, daß die Bischöfe in ihrer Argumentation teilweise auf Vermutungen angewiesen seien, die eine radikale Position geradezu herausforderten. Zweifelsohne sei man sich der zwangsläufigen Lückenhaftigkeit bewußt und versuche, diese Lücke so gut als möglich zu schließen.

Kirche und Ökumene

JOSUTTIS, MANFRED. **Zur Ehe-Politik in der EKD.** In: Evangelische Theologie Jhg. 42 Heft 3 (Mai–Juni 1982) S. 271–289.

Josuttis geht von der Beobachtung aus, daß die evangelische Kirche in der Bundesrepublik, was den kritischen Umgang mit der kirchlichen Lehrtradition und die Einstellung zu aktuellen politischen Fragen betrifft, in hohem Maß tolerant sei, daß aber die Stellungnahmen zu Ehe und Familie in den letzten Jahren immer rigider geworden seien. Kirchliche Stellungnahmen zu Ehe und Familie hätten durchweg defensiven Charakter, es gebe eine „bedenkliche Steigerung ihrer theologischen Füllung und Gewichtung". Dem Eheinstitut werde faktisch die „Exklusivität und Unüberholbarkeit eines Offenbarungsphänomens" zugeschrieben, während die Kirche die Kritik an der Ehe aus den letzten hundert Jahren kaum rezipiert habe. Alles Positive werde der Institution, das Negative individuellen Verfehlungen zugeschrieben. Dem stellt Josuttis eine kritische Betrachtung über die Schwierigkeiten der Ehe in den „Beziehungsmechanismen der Warengesellschaft" gegenüber. Die Tatsache, daß der protestantische Pfarrer über Gott und Jesus alles mögliche denken und sagen könne, solange er nur ein ordentliches Familienleben führe, habe mit der Symbiose von Religion und Familie zu tun: „In Familienfragen darf die Kirche und soll die Kirche mitreden, weil sie jene Werte vermittelt und jene Rituale vollzieht, die das Funktionieren des gesellschaftlichen Systems garantieren."

RUNCIE, ROBERT. **Die Anglikaner im Ökumenischen Rat der Kirchen.** In: Ökumenische Rundschau Jhg. 31 Heft 3 (Juli 1982) S. 294–301.

In seinem Beitrag, der auf einen Vortrag während eines Besuchs beim ÖRK zurückgeht, gibt der Erzbischof von Canterbury einen knappen Einblick in die besonderen Akzente der Anglikaner innerhalb der ökumenischen Bewegung. Er erinnert daran, daß sowohl die Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung wie die für Praktisches Christentum stark von Anglikanern unterstützt wurden, daß es aber schon damals im Anglikanismus eine Spannung gegeben habe zwischen der vorrangigen Sorge um Glauben und Kirchenverfassung und dem Votum für den ÖRK. Die „Sturheit", mit der die Anglikaner am dreifachen Amt, vor allem am Episkopat festhielten, sei mehr als englischer Konservativismus: die anglikanische Tradition stelle die Wiederentdekkung einer auf gemeinsamem eucharistischem Gottesdienst und bischöflichem Amt beruhenden geistlichen Einheit dar. Typisch für den Anglikanismus sei außerdem die enge Verbindung von Kirche und Gesellschaft, bei der soziales Engagement unmittelbar der christlichen Lehre entspringe. Schließlich könne sich der Anglikanismus Einheit der Christen nur unter Einbeziehung Roms vorstellen. Die Zusammenarbeit im Ökumenischen Rat der Kirchen könne dazu beitragen, die mit diesen Akzentsetzungen unausweichlich verbundenen Einseitigkeiten ans Licht zu bringen.

Personen und Ereignisse

Johannes Paul II. vertraut darauf, daß die Kirche in Simbabwe weiterhin ihre Weisheit unter Beweis stellen wird, indem sie für die Versöhnung und für den Aufbau einer wahrhaft christlichen Gesellschaft arbeiten wird". Diese Erwartung sprach der Papst vor den sieben Bischöfen des Landes aus, die ihm den ersten „Ad-limina"-Besuch seit der Unabhängigkeit Simbabwes abstatteten. Johannes Paul II. würdigte den anhaltenden Einsatz der simbabwischen Bischöfe für die Schaffung einer gerechten und friedlichen Gesellschaft, in der die Würde eines jeden garantiert ist. „Euer Eintreten für die Menschenrechte berechtigt zu der festen Hoffnung, daß alle Vorurteile aufgrund von Rasse, Herkunft oder Kultur beseitigt werden."

Johannes Paul II. ernannte am 15. Juli Apostolische Administratoren für drei Jurisdiktionsbezirke in Litauen. Zum Apostolischen Administrator von Kaisiadorys ernannte er *Vincentas Sladkevicius.* Dieser war schon 1957 zum Weihbischof des Bistums Kaisiadorys ernannt worden, war aber seit 1959 amtsbehindert. Apostolischer Administrator des Bistums Telsiai und gleichzeitig auch der Prälatur Klaipeda wurde *Antanas Vaicius.* Beide Jurisdiktionsbezirke waren seit 1975 ohne Bischof.

„Wagen wir die christliche Alternative. Wagen wir den Lebensstil des Evangeliums." Mit dieser Aufforderung wandte sich der neue Bischof von Limburg, *Franz Kamphaus,* in seinem ersten Hirtenbrief an die Gläubigen des Bistums. Das Nord-Süd-Gefälle betreffe nicht nur die Politik, sondern auch die Kirche. „Wie lassen sich die offensichtlichen Gegensätze zwischen reichen und armen Bistümern, zwischen reichen und armen Gemeinden mit der einen Tischgemeinschaft des Volkes Gottes vereinbaren, zu der wir uns in jeder Eucharistie bekennen?", fragte der Bischof und betonte: „Je mehr wir diese Kluft als die gegenwärtige Herausforderung des Glaubens erkennen, erledigen sich andere innerkirchliche Konflikte."

Nach Ansicht des evangelischen Theologen *Günter Brakelmann* muß an Absichten und Verhalten der Friedensbewegung sowie an Art und Umfang der Friedensdiskussion in der Bundesrepublik grundsätzlich Kritik geübt werden. Brakelmann fordert in diesem Zusammenhang auch eine „neue Grundsatzdiskussion über Recht und Grenzen des politischen Redens der Kirche und ihrer Theologen". Viele Theologen, so meint der Lehrstuhlinhaber für Christliche Gesellschaftslehre an der Ruhr-Universität Bochum, neigten zur Überschreitung ihrer Kompetenzen und fachlichen Zuständigkeit sowie „zu Belehrung in Fragen, die andere nun mal von Berufs wegen besser verstehen".

Unter den Christen in der Bundesrepublik herrsche so etwas wie „Abendstimmung", in den großen Kirchen gehe eine „unbegreifliche" Müdigkeit um. Mit diesen Worten umschrieb der Vizepräsident der Kirchenkanzlei der Evangelischen Kirche in Deutschland, *Hartmut Löwe,* die gegenwärtige Situation. Er empfinde es manchmal als gespenstisch, daß die Kirche „nicht selten unter ihrem Niveau lebt und den Moden des Tages nachläuft, anstatt von Gott zu reden", sagte Löwe in einem Interview. Nach Ansicht Löwes sollte die Christenheit ihre Kräfte sammeln und unnötigen „Familienstreit" beilegen. Zwischen Protestanten und Katholiken sei mehr Gemeinsamkeit möglich, als man es sich vielfach ausdenken könne.

Seine wesentlichen Erfahrungen als ehemaliger Kultusminister des Landes Niedersachsen faßte *Werner Remmers* in einem Interview mit der Katholischen Nachrichten-Agentur zusammen. Die Schule sei „kein Reparaturbetrieb für alle Mängel, die in der Gesellschaft auftreten", sie dürfe auch nicht „wegen politischer Wechsel ständig reformerischen Wechseln unterworfen werden". In den nächsten Jahren werde es vor allem darauf ankommen, sich „inneren Fragen der Schule" zuzuwenden; dabei seien auch inhaltliche Bereiche von Bedeutung: „Was soll in der Schule gelernt werden, wie kann man die Kinder stärker motivieren, ein wenig mehr mit Freude, aber auch mit Intensität und mit Anstrengung zu lernen", und zwar eingedenk des „ungeheuren Ablenkungspotentials", dem die Kinder heutzutage ausgesetzt seien.

Zum neuen Erzbischof der Evangelisch-Lutherischen Kirche Finnlands wurde der Bischof der Diözese Porvoo, *John Vikström* (50), gewählt. Der Präsident Finnlands wird den neuen Erzbischof demnächst offiziell ernennen. Vikström ist Vorsitzender des Ausschusses für Kirche und Gesellschaft und der Finnischen Missionsgesellschaft; er wird sein Amt am 1. September antreten, wenn der bisherige Erzbischof *Mikko Juva* zurücktritt.

Der bisherige Erzbischof von Cincinnati, *Joseph Bernardin* (54), wurde vom Papst zum neuen Erzbischof von Chikago ernannt. Er ist Nachfolger von Kardinal *John Patrick Cody,* der im April dieses Jahres im Alter von 74 Jahren starb. Bernardin war von 1974 bis 1977 Vorsitzender der Amerikanischen Bischofskonferenz.

Die Bischöfe von Sambia sind beunruhigt darüber, daß unter der Regierung von Präsident *Kenneth Kaunda* die Gesellschaftsform trotz der Zusicherung des Staatschefs, es handle sich um ein humanistisches Modell, immer mehr auf den Kommunismus zusteuert. Kaunda versucht zwar, den Vorsitzenden der Bischofskonferenz von Sambia und Bischof von Mansa, *James Spaita,* in einem Gespräch vom Gegenteil zu überzeugen, aber, so Spaita, „wir bleiben beunruhigt, weil dieser Humanismus ohne bestimmte Rahmenbedingungen zum Kommunismus heranwächst. Wir sind ernsthaft der Meinung, daß die Religion beiseite geschoben wird, und wünschen deshalb eine klarere Definition der Politik." Dabei berufen sich die Bischöfe zum wiederholten Mal auf eine Ökumenische Erklärung von 1978, die sich unter dem Titel „Marxismus, Humanismus und Christentum" mit dem Wissenschaftlichen Sozialismus auseinandersetzte.

Herder Korrespondenz

Heft 9
36. Jahrgang
September
1982

Man kann kein Vaterland haben, wenn man nicht auch mit seinen Spießbürgern und Nachtwächtern zu leben bereit ist. So ist es auch bei der Kirche.

Karl Rahner

Abschied von der Volkskirche?

In den siebziger Jahren war vor allem unter Pastoraltheologen in der Bundesrepublik eine lebhafte Diskussion darüber im Gange, ob es nicht an der Zeit sei, die *Umwandlung* der abbröckelnden *Volkskirche* in eine „*Gemeindekirche*" zur Leitvorstellung kirchlichen Handelns zu machen. Etwa zur gleichen Zeit stand das Thema Volkskirche auch auf der Tagesordnung der Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland. Im katholischen Bereich hing die Diskussion damals primär mit der Entdeckung nicht nur des Terminus, sondern vor allem der *Dimension Gemeinde* zusammen, wie sie sich nicht zuletzt in den Beschlüssen der Würzburger Synode niedergeschlagen hat; daneben war sie auch Ergebnis der Wahrnehmung eines veränderten Stellenwerts von Glaube und Kirche in der Gesellschaft. Auf protestantischer Seite konnte man auf eine erheblich längere und intensivere Beschäftigung mit Begriff und Problem der Volkskirche zurückblicken, verursacht nicht zuletzt durch die früher einsetzende Erosion des kirchlichen Lebens und eine ausgeprägtere Offenheit für die konkrete soziale Verfassung von Kirche.
Das Thema hat in der Zwischenzeit weder für Katholiken noch für Protestanten an Bedeutung verloren, auch wenn sich manche Kontroversen vergangener Jahre totgelaufen oder zu Recht erledigt haben. So unbestimmt-vieldeutig der Begriff Volkskirche sein mag, er muß zumindest als Problemanzeige überall dort auftauchen, wo nach der Situation der Kirche in dieser Gesellschaft und nach ihrer zukünftigen Entwicklung gefragt wird.

Diffuses Erscheinungsbild

Es ist kein Wunder, daß viele Überlegungen über den Weg, den die Kirchen hierzulande in Verkündigung, Seelsorge, Diakonie oder gesellschaftlichem Engagement einschlagen sollten, zur Empfehlung eines mehr oder weniger überzeugenden „sowohl – als auch" führten: von „Sammlung und Sendung" war die Rede, von einer *Doppelstrategie,* die sich um lebendige Kerngruppen ebenso bemühen müsse wie um den Kontakt zu den Distanzierten; man dürfe geschichtlich entstandene Einflußmöglichkeiten und Institutionen nicht mutwillig aufgeben, solle aber gleichzeitig nach neuen Wegen der Verkündigung und Seelsorge suchen. Solche Formeln sind zwar oft Ausdruck der Verlegenheit, entsprechen aber durchaus einem Verhältnis von Kirche und Gesellschaft, das sich auch im Blick auf mögliche Aussichten für die Zukunft recht *diffus* und *vielschichtig* präsentiert.

Einige wenige Stichpunkte müssen zur Kennzeichnung genügen: Die Kirchen werden als *Institutionen* und in den öffentlichen Dienstleistungen, die sie erbringen, nach wie vor weithin akzeptiert, ihr vorteilhafter rechtlicher Status wird gegenwärtig kaum ernsthaft angefochten. An der nominellen Zugehörigkeit der übergroßen Mehrheit der bundesrepublikanischen Bevölkerung zu einer der beiden großen Kirchen hat sich auch in den vergangenen Jahren nichts verändert. Die Zahlen für den Gottesdienstbesuch haben sich nach beträchtlichen Rückgängen in beiden Kirchen stabilisiert. Gleichzeitig wird aber durch alle einschlägigen Erhebungen wie durch die alltägliche Erfahrung belegt, daß für die Mehrzahl der Kirchensteuerzahler *kirchliche Orientierungsvorgaben* im Alltagsleben nur eine *sehr bescheidene Rolle* spielen und ihre religiösen Vorstellungen vom Glauben der Kirche oft beträchtlich abweichen. In den Gemeinden engagiert sich nur eine unterschiedlich große Minderheit.

Diesem „volkskirchlichen" Befund korrespondiert die *offizielle kirchliche Praxis* auf ihre Weise: Die Kirchen halten von sich aus bewußt an ihrem rechtlichen Status fest und nehmen ihre Möglichkeiten zur Einflußnahme und Mitsprache als gesellschaftliche Großgruppen wahr. Sie verstehen sich nach wie vor als „Kirche für alle", in der alle Gruppen und Schichten der Bevölkerung Platz finden können. In der Sakramentenspendung bzw. bei den Kasualien werden durchweg *großzügige Maßstäbe* ange-

legt: das gilt für Taufe, Erstkommunion und kirchliche Trauung wie für die Konfirmation. Die Kirche ist in ihren Repräsentanten überall dort präsent, wo ihre Anwesenheit gewünscht und erwartet wird, bemüht sich um Kontakte zu allen Institutionen und Organisationen, betreut beispielsweise Soldaten und Zivildienstleistende.
Es wäre allerdings ungerecht, würde man nicht auch *andere Aspekte* einbeziehen. Man ist sich in den Kirchen durchaus der Diskrepanz zwischen der institutionellen Präsenz und dem gesamtgesellschaftlichen Anspruch des Christentums auf der einen und der faktischen Distanz eines großen Teils der Bevölkerung auf der anderen Seite zu den Inhalten und den Grundvollzügen des christlichen Glaubens durchaus bewußt. Die *Palette der Reaktionen* auf diese Diskrepanz ist allerdings *sehr breit:* Sie reicht vom Rückzug in religiöse Gettos über Versuche, traditionellen Formen der Frömmigkeit und Pastoral wieder Geltung zu verschaffen bis zu den verschiedenartigsten Bemühungen um die Verlebendigung und Aktivierung von Ortsgemeinden oder um die Förderung neuer spiritueller Gruppen und Bewegungen. Schließlich haben die Kirchen auch den *Anspruch* nicht aufgegeben, wie er etwa im diesjährigen Katholikentagsmotto „Kehrt um und glaubt – erneuert die Welt" zum Ausdruck kommt, nämlich durch die Rückbesinnung auf Grundimpulse des Glaubens missionarische Kraft zu gewinnen, durch die das Christentum wieder stärker und identifizierbarer in die Gesamtgesellschaft ausstrahlen kann, ohne sich allerdings der Möglichkeiten und Mittel zur Verwirklichung dieses Anspruchs sehr sicher zu sein.

Alternativkonzept Basiskirche?

Es ist angesichts der unleugbaren Bruchstellen und Spannungen in dieser Symbiose von Kirche und Gesellschaft nicht überraschend, daß seit einiger Zeit die Volkskirche in ihrer bundesrepublikanischen Ausprägung neu und grundsätzlich in Frage gestellt wird. Schaut man genauer hin, sind es vor allem *drei Argumente,* die gegen das Institut Volkskirche vorgebracht werden, wobei alle drei miteinander zusammenhängen: Die Volkskirche, so das erste, verhindere die vom Evangelium geforderte Distanz zu gesellschaftlichen Normen und Strukturen durch Anpassung und Kompromisse. Sie verwässere die notwendige Identität und Erkennbarkeit einer an Person und Sache Jesu Christi orientierten Glaubenspraxis und leiste der Degeneration zu einer bürgerlichen Religiosität Vorschub, die niemandem wehtun wolle. Schließlich, so das dritte Argument, sei die Volkskirche zu sehr Bürger-, Betreuungs- und Dienstleistungskirche, zu sehr von Institution und Ritual und nicht vom Volk geprägt, auf das sie sich immer berufe.
Solche kritischen Einsprüche speisen sich teilweise aus theologischen Quellen: Man denke an *Johann Baptist Metz* und seine Forderung nach einer „nachbürgerlichen Basiskirche", die an die Stelle der „bürgerlichen Servicekirche" treten müsse. Auf evangelischer Seite hat beispielsweise *Jürgen Moltmann* der Volkskirche vorgeworfen, sie sei nur mehr eine öffentliche Institution zur Verwaltung von Religion. Für den Gegenentwurf einer Basiskirche beruft man sich meist auf die *Erfahrungen von Basisgemeinden und -gruppen* in der Dritten Welt wie in europäischen Kirchen. Als konkreter Erfahrungshintergrund für Reformforderungen kann aber auch die „Integrierte Gemeinde" dienen: *Norbert Lohfink* fragt in seinem Buch „Kirchenträume" (Freiburg 1982): „Wie weit lebt in unseren Gemeinden und in der ganzen Kirche überhaupt noch das Bewußtsein, daß sie die Aufgabe hätten, innerhalb der Gesamtgesellschaft und zugleich deutlich von ihr abgehoben wirklich eine eigene Gesellschaft in allen denkbaren Dimensionen einer solchen zu sein?" (88). Die genannten Anfragen und Gegenentwürfe gehen damit über die Forderung nach einer „Freiwilligkeitskirche" oder „Gemeindekirche" hinaus, auch wenn Elemente aus beiden Konzeptionen eine Rolle spielen: Gefordert wird vielmehr eine Kirche, die auf Privilegien und Kompromisse verzichtet, sich nicht anpaßt, sondern in deutlicher Distanz zu den gesellschaftlichen und politischen Mächten unmißverständlich und gleichzeitig zeugniskräftig nach dem Evangelium lebt.
Man kann keinesfalls bestreiten, daß diese Einsprüche wirklich den Finger auf Wunden gerade unserer Kirchen legen. Ebenso unbestritten ist, daß die Kirche auf solche Anstöße um ihres Auftrags willen immer wieder angewiesen ist. Soweit den Forderungen nach einer Transformation der Volkskirche konkrete Erfahrungen aus einzelnen Gruppen oder Gemeinden zugrunde liegen, müssen diese ernst genommen werden.
Allerdings ist zumindest in zweifacher Hinsicht *Vorsicht angebracht.* Zum einen mutet vieles von dem, was an Plädoyers für eine neue Sozialform der Kirche in der Bundesrepublik vorgebracht wird, angesichts der faktischen Verhältnisse recht *wirklichkeitsfremd* an, wie es auch schon mit dem vor Jahren favorisierten Konzept einer Gemeindekirche der Fall war. Wo gibt es denn ernsthafte Anzeichen oder Aussichten dafür, daß sich auf breiter Front das Kirchenvolk „von unten" in Richtung etwa auf eine „nachbürgerliche Kirche" neu organisieren würde, selbst wenn man in Rechnung stellt, daß sich das in einer Vielzahl konkreter Formen vollziehen könnte? Borgt sich nicht ein Schlagwort wie „Kirche von unten" seine Attraktivität zum Teil von den alternativen Bewegungen im gesellschaftlichen Raum, ohne daß in der Kirche in erkennbarer Breite Ähnliches bemerkbar würde?
Die geringe Aussicht auf Verwirklichung allein ist kein durchschlagendes Argument gegen die Richtigkeit einer zugegebenermaßen realutopischen Zielvorstellung. Schwerer wiegt denn auch ein zweiter Gesichtspunkt. Die Gefahr liegt nahe, daß mit der Forderung nach einer tiefgreifenden Transformation der Volkskirche *Erwartungen an die Kirche und an den Glaubensvollzug* verbunden werden, die auch bei größerem Engagement und entschiedenerem Glaubenszeugnis von einzelnen und Gruppen *schwerlich einzulösen* sind. So wird die Antwort auf die entscheidende Frage, was es denn gegenwärtig heißt, als

Christ zu leben und welche Konsequenzen für den privaten Lebensstil und die gesellschaftlichen Aufgabenfelder sich daraus ergeben, durch eine grundlegend veränderte Sozialform von Kirche nicht unbedingt einfacher. Von einer Basiskirche mag man eindeutigere, weniger ausweichend-kompromißhafte politische Optionen erwarten; aber ist damit der oft mühevolle Streit darüber, welche Entscheidungen vom christlichen Glauben her möglich sind, schon überflüssig? Schließlich sollte man auch „Kirchenträume", die aus der Erfahrung einzelner Gruppen oder Gemeinden ihre Nahrung ziehen, nicht zu schnell der Gesamtkirche als Rezept empfehlen und damit die unvermeidlicherweise oft sehr alltäglich-klägliche Wirklichkeit mit dem Idealbild einer „Alternativgesellschaft" kontrastieren.

Nicht die Sozialform ist entscheidend

Solche Einwände gegen das, was gegenwärtig an grundsätzlicher Kritik an der Volkskirche und an Alternativkonzeptionen gehandelt wird, zielen nicht auf eine schlichte Rechtfertigung des kirchlichen Status quo. Sie können aber dazu dienen, die *Perspektiven,* unter denen nach der Stellung der Kirche in unserer Gesellschaft und nach ihrer zukünftigen Entwicklung gefragt wird, *zurechtzurücken.* Dazu gehört zunächst eine möglichst *klare und ehrliche Einschätzung der Situation:* Es führt nicht weiter, wenn man sich in den Kirchen mit der Stabilität des volkskirchlichen Rahmens tröstet, dabei aber die besorgniserregenden Erosionserscheinungen zu gering veranschlagt. Ebensowenig sind Illusionen hinsichtlich der Möglichkeiten religiös-spiritueller Erneuerung und der Wiedergewinnung missionarischer Ausstrahlungskraft angebracht. Schließlich sollten die Spannungen und Ungleichzeitigkeiten, die sich aus dem volkskirchlichen Nebeneinander ergeben, offen eingestanden und nicht verwischt oder überdeckt werden. Das ist keineswegs selbstverständlich: Die Versuchung liegt nahe, aus der Not eine Tugend zu machen, indem man sich aus dem vielschichtigen Gebilde Volkskirche jeweils den Aspekt herausgreift, der der eigenen Absicht oder Beweisführung jeweils entgegenkommt.

Es braucht aber vor allem die Einsicht, daß weder volkskirchliche Offenheit und gesellschaftliche Einflußmöglichkeiten noch die Gewinnung bewußter Christen und die Bildung lebendiger Gemeinden oder die Bemühungen um eine Basiskirche *Selbstzweck* sind. Das schließt nicht aus, sondern gerade ein, daß man sich nicht mit Kirche als bloßer Institution oder gar als bürokratischem Apparat begnügt, sondern verstärkt um die Schaffung von Gruppen und Gemeinden bemüht ist, in denen Glaube identifizierbar gelebt, gefeiert und weitergegeben werden kann. Trotzdem ist es notwendig, vor jeder Spielart von *Kirchenzentriertheit* zu warnen, damit nicht immer wieder an unnötigen oder falschen Fronten gestritten wird.

Das bedeutet für die längst noch nicht ausgestandene Diskussion um die Zukunft der Volkskirche: Das Wichtigste ist nicht der Streit um die Sozialform der Kirche, sondern *Klarheit über ihren eigentlichen Auftrag.* Er besteht, kurz gesagt, darin, den christlichen Glauben in seinen verschiedenen Vollzügen lebendig zu machen. Dazu gehört eine Doppelbewegung, die mit einem Wortpaar wie Sammlung und Sendung durchaus zutreffend beschrieben werden kann: *Sorge um die Identität des Glaubens* im Kontakt mit der Überlieferung und im gegenseitigen Austausch der Glaubenden ebenso wie *Vermittlung mit der zeitgenössischen Lebenswelt,* die sich je nach den Umständen in Anknüpfung wie Widerspruch vollziehen muß. Identität des christlichen Glaubens und Handelns ist nichts, das fest und unbezweifelbar vorgegeben wäre und auf das sich entweder das Amt in der Kirche oder einzelne Gruppen oder Strömungen als eindeutigen, sicheren Besitz berufen könnten; vielmehr muß darum immer neu gerungen werden. Schon jeder Blick in die Theologie- und Kirchengeschichte, gleich in welcher Epoche, beweist das zur Genüge.

Daraus folgt, daß die Kirche ständig dazu herausgefordert ist, die konkreten Formen ihrer institutionellen Präsenz in der Gesellschaft *ehrlich daraufhin zu prüfen,* ob sie dem eigentlichen Auftrag dienen oder ihm im Weg stehen. Das heißt, daß gesellschaftliche Privilegien und Wirkungsmöglichkeiten für die Kirche nur so lange sinnvoll sind, wie es durch sie gelingt, etwas vom Eigentlichen der christlichen Botschaft zu vermitteln oder zumindest auf es aufmerksam zu machen. Das heißt auch, daß die Kirche den Mut zu Experimenten beispielsweise mit neuen Gemeindeformen oder spirituellen Bewegungen braucht, ja sogar dazu ermuntern sollte. Letztlich hat es also wenig Sinn, eine Diskussion über Volkskirche oder Basiskirche *global* zu führen; der Bruch der Kirchen hierzulande mit all dem, was man ihrem volkskirchlichen Status zurechnet, drängt sich keineswegs so zwingend auf, wie es von manchen Kritikern gefordert wird. Wohl müßte man Punkt für Punkt immer wieder abklopfen, worauf sich die Kirche einlassen soll und worauf nicht, was sie gutheißen und was sie verurteilen soll. Das gilt für die Sakramentenpastoral wie für die kirchliche Bildungsarbeit, für das Verhältnis der Kirche zur Sicherheitspolitik wie zu den neuen Medien.

Solche Überlegungen können allerdings den *Faktor Zukunft* nicht außer acht lassen. Es ist noch längst nicht ausgemacht, in welcher Richtung sich unsere Gesellschaft in den nächsten Jahren und Jahrzehnten in bezug auf ihr christliches Erbe und dessen Stellenwert entwickeln wird. Die neuzeitliche Säkularisierung ist ein vielschichtiger und schwer berechenbarer Prozeß, der verschiedene zukünftige Entwicklungslinien möglich erscheinen läßt. Ob die Kirche sich hierzulande in Zukunft durch eine Basisbewegung so etwas wie ein neues „Volk" wird schaffen können, ob sie auf eine kleine Herde in feindseliger oder gleichgültiger Umgebung zusteuert oder ob sie sich in eine diffuse gesellschaftliche Religiosität hinein auflöst, das ist nicht allein eine Frage der Prioritäten, die sie selber setzt.

Ulrich Ruh

Islambroschüre: hilfsbereit und ängstlich

Anfang August legte das Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz ein umfangreiches Papier zum Verhältnis zwischen katholischer Kirche und Islam in der Bundesrepublik vor. Das Dokument – es handelt sich um eine 70-Seiten-Broschüre – hat eine lange Entstehungsgeschichte hinter sich. Über mehr als zwei Jahre haben verschiedene Einzelpersonen und Gruppen daran mitgearbeitet, bis die federführende Arbeitsgruppe bei der Zentralstelle Weltkirche einen veröffentlichbaren Text vorlegen konnte. Auf ihrer Frühjahrsvollversammlung 1982 hatte sich auch die Deutsche Bischofskonferenz damit zu beschäftigen. Erst nach Einarbeitung weiterer Veränderungen, die von der Bischofskonferenz bzw. einzelner Bischöfe gewünscht wurden, konnte die Ausarbeitung publiziert werden.

Bei der Broschüre handelt es sich in erster Linie um eine Arbeitshilfe zu Händen der Pfarrer und der kirchlichen Gemeinden. Ihre Hauptteile zwei, drei und vier sind mit den wichtigsten Zielsetzungen der Broschüre identisch: Die Handreichung will erstens über die in der Bundesrepublik ansässigen Muslime informieren; sie gibt zweitens einen vergleichenden Überblick über das Verhältnis Christentum–Islam; und sie versucht drittens Aufgaben und Probleme zu umschreiben, die sich im Verhältnis der Kirche zur muslimischen Bevölkerung stellen.

Zum erstenmal liegt damit für alle, die auf katholischer Seite damit zu tun haben, ein Papier vor, das alle mit der Anwesenheit einer größeren Zahl von Muslimen in der Bundesrepublik zusammenhängenden Fragen darzustellen versucht. Man erfährt nicht nur einiges über die Anzahl muslimischer Gastarbeiter bzw. Einwanderer (nach dem Stand vom September 1981 1 859 000, davon allein 1 546 000 Türken), es werden auch genauere Angaben gemacht über die unterschiedlichen Glaubensrichtungen im Islam und über die verschiedenen religiösen oder auch stärker politisch eingefärbten Bewegungen, von denen es heißt, daß sie, so wie sie sich in der Bundesrepublik artikulieren, ein ziemlich getreues Spiegelbild des Weltislam sind.

Der Informationswert der Broschüre ist also beträchtlich. Wer weiß außer einigen religionskundlich Versierten schon genau, was die *Schiiten* im einzelnen von den *Sunniten* unterscheidet und wie das Stärkeverhältnis etwa zwischen *Volks-* und *Reformislam* einzuschätzen ist? Oder wer außer den unmittelbar damit Befaßten kennt die politischen Organisationen, nicht selten radikaler Tendenz, die in der Bundesrepublik vor allem als Vertreter türkischer Gastarbeiter tätig sind? Über alle diese Zusammenhänge gibt die Arbeitshilfe vor allem in ihrem zweiten Teil Aufschluß.

Daß es bei der Ausarbeitung eines solchen Papiers nicht ohne Lücken abging, und es bei allem *Bemühen um Genauigkeit und Differenzierung* schwer war, ein einigermaßen exaktes Bild der Situation zu geben, liegt auf der Hand. Schon die Zahlenangaben über Muslime in Deutschland sind mit Vorsicht zu genießen, da ja eine eigene Religionsstatistik in diesem Bereich nicht erhoben wird, sondern die Religionszugehörigkeit mehr oder weniger exakt nach Nationalitäten berechnet wird. Noch schwieriger ist es, einen zureichenden Einblick in die *inneren Kräfteverhältnisse des Islam* zu geben, zumal beispielsweise fundamentalistische Strömungen sich in der Öffentlichkeit sehr viel deutlicher artikuliren als die Anhänger eines mit der säkularen westlichen Welt Kompromisse schließenden Reformislam, der leichter dazu neigt, sich, wenn auch unter Wahrung einer eigenen Minimaltradition, den hiesigen Lebensverhältnissen anzupassen. So ist der Text denn auch bei der Beschreibung der verschiedenen „Konfessionen" und Strömungen äußerst zurückhaltend und beschränkt sich außer beim sunnitischen Islam, dem ja auch hierzulande der allergrößte Teil der Muslime zugehören, auf kurze Beschreibungen.

In einem Punkt haben sich die Verfasser selbst eine enge Begrenzung auferlegt. Es heißt im Vorwort, die Arbeitshilfe beschränke sich bewußt auf *„theologische" Fragen.* Das trifft zwar insofern nicht zu, als die wenigsten in dem Text angesprochenen Punkte im strengen Sinn theologischer als vielmehr *allgemein religiöser Natur sind.* Aber auch die Begrenzung auf das Religiöse bleibt fragwürdig, da es gerade das Hauptcharakteristikum der in der westlichen Diaspora lebenden Muslime ist, daß sich bei ihnen nationale, kulturelle und religiöse Elemente stark vermischen. Es ist bewundernswert und manchmal fast rührend, wie sich die Autoren um ein *geläutertes religiöses Klima zwischen Christen und Muslimen* bemühen und wie sie zu diesem Zweck reihenweise aus Konzilsdekreten, Synodenpapieren und Papstansprachen zitieren. Damit wird nicht nur guter Wille gezeigt, sondern es werden wohl auch einige zusätzliche Illusionen geweckt hinsichtlich eines Dialogs zwischen zwei Religionen, der eben *nur teilweise religiös* geführt werden kann. Aber was vermutlich problematischer ist: die gesamte Argumentation wird so auf einer Ebene oberhalb der Realitäten angesiedelt, mit denen es Pfarrer, Gemeindemitglieder und Mitwirkende in den Wohlfahrtsverbänden in der täglichen Arbeit mit Ausländern muslimischen Glaubens zu tun haben.

Man kann also durchaus fragen, ob die „theologischen" Ausführungen des dritten Teils für sich genommen so hilfreich sind, wie sie sich darstellen, denn manche Nähe im Glauben (Monotheismus, Einbeziehung der Gestalt Jesu als eines großen Propheten in das islamische Glaubensgut bei gleichzeitiger Leugnung der Gottheit Jesu und der gesamten christlichen Erlösungslehre) kann nicht darüber hinwegtäuschen, daß die Hauptprobleme nicht

hier, sondern im *Gottes- und Menschenbild* und in der davon geprägten *Lebensführung* liegt.
Schon von daher scheint es wichtiger zu sein, sich um einen „Dialog des Alltags", wie es die Handreichung selbst formuliert, zu bemühen als um den eigentlichen Fachdialog zwischen christlichen und islamischen Theologen. Hätte sich die Handreichung mehr auf diese Art von Dialog eingelassen, dann würde auch der so offensichtliche Gegensatz zwischen den wohlwollenden Ausführungen im Teil drei über die glaubensmäßigen Verwandtschaften und -unterschiede zwischen Christen und Muslimen und den praktischen Fragen des Zusammenlebens in Teil vier und fünf nicht so sehr in die Augen springen. So entsteht der Eindruck, das, was im zweiten Teil an Ermunterung zum Verständnis und Toleranz bei katholischen Christen gegenüber ihren islamischen Mitbewohnern festgeschrieben wird, werde unter praktischen Gesichtspunkten, vor allem dort, wo es um institutionelle Regelungen geht, zwar nicht zurückgenommen, aber doch sehr eingeschränkt.
Durchaus einzusehen ist, daß von christlicher bzw. katholischer Seite die Probleme angesprochen werden, die sich bei *Eheschließungen zwischen Christen bzw. Katholiken und Muslimen* ergeben und daß vor Ehen zwischen Katholiken und Muslimen generell gewarnt und die Pfarrer zu mehr Aufklärungsarbeit in dieser Beziehung aufgefordert werden. Das Verhältnis von Mann und Frau wird zwischen den beiden Religionen zu unterschiedlich interpretiert, als daß nicht allein das schon reichte, um in einer solchen Mischehe unüberwindliche Probleme zu schaffen, von den besonderen Problemen deutscher Frauen, die mit ihren islamischen Ehepartnern in ein islamisches Land auswandern, einmal ganz abgesehen. Aber auch die Auffassung von religiöser Toleranz ist diesbezüglich zu verschieden gewichtet: Nach islamischem Recht müssen Kinder in der Religion des Vaters erzogen werden, keine muslimische Frau darf einen Nichtmuslimen heiraten, es sei denn, er trete vorher zum Islam über. Schließlich ist das *Verständnis der Ehe* selbst – die Erlaubnis der Vielehe im Islam ist nur ein Problem unter mehreren – kultur- und religionsbedingt zu gegensätzlich, als daß die Kirche hier gegenüber den eigenen Gläubigen nicht zu einer klaren Warnung verpflichtet wäre. Aber auch die damit verbundenen pastoralen und religiösen Probleme sind nicht gering zu schätzen. Immerhin sind bereits mehrere tausend deutsche Männer im Zuge einer Heirat mit einer islamischen Frau zum Islam übergetreten und mehrere tausend Frauen aus Deutschland leben mit Muslimen verheiratet in muslimischer Umgebung in der Türkei oder in anderen muslimisch geprägten Ländern.
Aber kaum verständlich ist die fast ängstliche Zurückhaltung in Fragen des *Bildungs- und Erziehungswesens.* Sicher gibt es Probleme für die katholische Ausrichtung eines *Kindergartens,* wenn ein beträchtlicher Teil der dort betreuten Kinder muslimischen Glaubens sind. Auch stellt eine solche Situation besondere Anforderungen nicht nur an das religiöse, sondern auch kulturelle und psychologische Einfühlungsvermögen der deutschen katholischen Erzieher, und mit entsprechendem Widerstand katholischer Eltern darf mit Sicherheit gerechnet werden. Aber zu fordern, wo der katholische Kindergarten das einzige Angebot ist, sei „grundsätzlich verstärkt darauf hinzuwirken, daß andere – kommunale und freie – Träger ein alternatives Angebot einrichten", dürfte angesichts der gegenwärtigen Bevölkerungsentwicklung und der Finanzlage bei den öffentlichen Händen nicht nur wenig realistisch sein; man kann so etwas auch vom *katholischen Charakter* eines Kindergartens her nicht ohne weiteres plausibel machen. Natürlich wird jeder dem Papier zustimmen, wenn es dort heißt, eine islamische Erziehung eines Kindes islamischer Eltern könne nicht Aufgabe eines katholischen Kindergartens oder einer katholischen Schule sein. Aber es ist auch nicht einzusehen, wieso die Anwesenheit einer muslimischen Minderheit bereits den katholischen Charakter eines Kindergartens oder einer Schule gefährden sollte. Notfalls können ja eigene Gruppen gebildet werden – was die Broschüre ja selbst, wenn auch nur in Form der Duldung, vorschlägt.

Jeder wird schließlich Verständnis dafür haben, daß die von muslimischen Gruppen geforderten *Sendezeiten bei den öffentlich-rechtlichen Rundfunkanstalten* nicht auf Kosten der Sendezeiten der christlichen Kirchen gehen dürfen, aber die Kirche wirkt hier sicher glaubwürdiger, wenn sie sich, anstatt wirkliche oder tatsächliche Gefahren für den eigenen Bereich abzuwehren, für die öffentliche Gleichbehandlung anderer, auch nichtchristlicher Religionsgemeinschaften einsetzt. Das Recht auf eine solche Gleichbehandlung wird ja im dritten Teil auch ausführlich unterstrichen. Von daher bräuchte die Kirche auch der *Forderung nach öffentlich-rechtlicher Anerkennung* des Islam als Religionsgemeinschaft trotz aller damit verbundenen Schwierigkeiten nicht allein abwehrend zu begegnen.
Ähnliches müßte für die Erteilung des *Religionsunterrichts* gelten. Angesichts der Neigung zur Bildung eigener religiöser und ideologischer Subkulturen bei Gruppen der islamischen Bevölkerung, muß es im öffentlichen deutschen Interesse sein, den islamischen Religionsunterricht nicht einfach der Initiative von privaten Koranlehrern (Hodschas) zu überlassen, sondern ihn in das öffentliche Schulsystem parallel zum christlichen Religionsunterricht einzubauen. Selbst dem Charakter einer katholischen Schule muß es nicht widersprechen, wenn eine Gruppe von islamischen Schülern in einer katholischen Schule auch islamischen Religionsunterricht erhält.

Daß so wenig nuanciert zum Ausdruck kommt, daß die katholische Seite zwar das Glaubensgut des Islam, soweit es dem christlichen verwandt ist, schätzt, sich humanitär als „Anwalt" der Muslime versteht, und karitativ zu jeder Hilfe bereit ist, aber dort so deutlich zögert, wo sie im Alltagskontakt eigene Einrichtungen betroffen sieht, ist ärgerlich. Darüber wird sicher noch gestritten werden. Aber als Informationshilfe leistet die Broschüre trotz mancher Ausklammerung einen unentbehrlichen Dienst. *D. S.*

UN-Konferenz in Wien: die Alters-Pyramide steht bald kopf

Dramatische *demographische Veränderungen* in der Welt haben die UNO veranlaßt, vom 26. Juli bis 6. August von 1200 Delegierten aus rund 120 Nationen in der Wiener Hofburg auf einer „*Weltkonferenz über das Alter*" die Ursachen und Folgen einer nicht mehr zu übersehenden Tatsache diskutieren zu lassen: In wenigen Jahrzehnten wird die bisherige Bevölkerungspyramide auf den Kopf gestellt sein und ein „Zeitalter der Alternden" anbrechen. Nach Berechnungen der UNO wird es bis zum Jahr 2025 dank der höheren Lebenserwartung auf Grund medizinischer Vorsorge und wegen der sinkenden Geburtenraten mehr alte als junge Menschen geben.

Ziel dieser Wiener Konferenz war die Ausarbeitung eines *internationalen Aktionsprogramms,* das die soziale und wirtschaftliche Sicherheit der älteren Menschen garantieren und sich mit ihrer Stellung in der Gesellschaft befassen sollte. Dem Bemühen der UNO, jede größere Konferenz mit einem internationalen Aktionsplan abzuschließen, standen wie bereits bei Konferenzen über Probleme der Frauen, Kinder und der Behinderten zumindest einige Hindernisse entgegen: die Sorge der Staaten um ihre nationale Alleinzuständigkeit und die Befürchtung, finanziell zuviel investieren zu müssen, sowie die Tatsache, daß Lösungsvorschläge nur noch im Zusammenhang mit der Bewältigung anderer globaler Probleme denkbar sind. So findet sich auch im allgemeinen Teil des verabschiedeten Aktionsplanes die übliche Auflistung von Rahmenbedingungen für ein menschenwürdiges Leben schlechthin: Frieden und Abrüstung, Abbau von Unterdrückung, Verbesserung der Lebensbedingungen durch eine gerechtere Weltwirtschaftsordnung, durch eine Eindämmung der Inflation und durch eine Überwindung aktueller Weltwirtschaftskrisen.

An *kritischen Stimmen* zum Verlauf der Konferenz im allgemeinen und zum vorgelegten Aktionsplan im besonderen mangelte es in der Berichterstattung denn auch nicht; ein Korrespondent konstatierte nach der ersten Woche in Anspielung auf den Tagungsort Hofreitschule, man habe die Zeit mit „Beamten-Kapriolen vertrödelt", und stellte in einer Abschlußbeobachtung fest, es wirke „in der permanenten, einer UNO-Gebetsmühle gleichen Wiederholung irgendwann schon fast lächerlich, wenn einmal das ganze Paket der Weltverbesserung für die Kinder, und einmal für die Alten gefordert wird" (Süddeutsche Zeitung, 3. 8. 82 und 7. 8. 82).
Wissenschaftler in den Delegationen störten sich daran, daß die Bedeutung der Forschung im Diskussionsentwurf des Aktionsplanes zu kurz kam, Hauptkritik der Forscher: „Man hat keine Unterscheidung innerhalb der Gruppe der Alten vorgenommen. Gesunde und Pflegebedürftige, Arme und besser Situierte, Alleinstehende und in der Familie Lebende sind alle in einen Topf geworfen" (Zit. nach „Die Presse", 7. 8. 82). Bemerkt wurde von manchen Teilnehmern auch die Tatsache, daß die interne Vorbereitung in den Delegationen z. T. recht mangelhaft war.
Was die über hundert konkreteren Empfehlungen des Aktionsprogramms betrifft, so fällt daran vor allem die deutliche Handschrift der *zahlenmäßig dominierenden Entwicklungsländer* auf, deren Ziele nicht nur in den globalen entwicklungspolitischen Forderungen, sondern auch in der gesellschaftspolitischen Tendenz weitgehend übereinstimmen. Obwohl sich schon absehen läßt, daß sich auch in den Entwicklungsländern die Zahl der alten Menschen bald rasch vervielfachen wird, wollen und müssen sie doch zunächst weiterhin alles tun, um allen Prognosen zum Trotz durch bessere Ernährung und medizinische Vorsorge die Lebenserwartung in ihren Ländern zu erhöhen. Dabei möchten sie verständlicherweise jene Fehler vermeiden, die von den Industrieländern schon gemacht wurden. Heute können in diesen Ländern, wo die Lebenserwartung immer noch stark begrenzt ist, 40 oder 45 Jahre bereits ein hohes Alter bedeuten, während dies in den Industriestaaten erst mit 65 oder 70 Jahren beginnt. Sind derzeit in den Entwicklungsländern noch 15% der Einwohner Kinder unter fünf Jahren und nur 6% älter als 60 Jahre, so werden im Jahre 2025 die entsprechenden Anteile 9% und 12% betragen. In den Industriestaaten haben heute schon 15% der Bevölkerung ein Alter von 60 Jahren und darüber, im Jahre 2025 werden es 23% sein. Zugleich sinkt der Anteil der unter 15 Jahre alten Personen von derzeit 25% auf 20% ab.

Ganz entgegen der sonst üblichen „sozialistischen" Allzuständigkeit des Staates plädierten gerade die Vertreter der Dritten Welt bei der Erarbeitung des Planes vor allem dafür, daß die erste Verantwortung für die alten Menschen bei der *Familie* liegt. In derselben schlichten Argumentationsweise allerdings, in der früher die Vertreter der Industrieländer den Ländern der Dritten Welt oft rieten, ihre sozialen Probleme durch Geburtenreduzierung zu bewältigen, erhielten jetzt die westlichen Länder Ratschläge. So forderte z. B. der thailändische Delegierte die westlichen Länder auf, von der modernen „Disco-Kultur" wieder zur *Tradition der Großfamilien* zurückzukehren, und auch andere Vertreter von Entwicklungsländern propagierten diese in ihren Augen humanste Form der Altersversorgung. Kaum einer der Redner aus der Dritten Welt beklagte das Fehlen öffentlicher Sozialeinrichtungen, sondern man machte aus der Verachtung für so inhuman erscheinende Institutionen wie Sozialversicherungssystem, staatliche Altershilfe und Altenpflegeheime kein Hehl.

Daß diesem *Stolz auf die traditionelle Ethik* aber früher als gedacht der Boden entzogen werden kann, machten die Worte eines Experten deutlich: „Solange in einem afrikanischen Dorf nur drei wirklich alte Leute leben, sind diese eine begnadete und vielbewunderte Ausnahmeerscheinung, deren Versorgung niemand als Last empfindet. Sobald im gleichen Dorf 300 Alte sitzen, wird es schnell mehr Neid und Ärger als Hochachtung geben" (Zit. nach Süddeutsche Zeitung, 3. 8. 82).

Denn – und es ist ein unbestreitbarer Verdienst der Konferenz, daß darüber *umfangreiches Zahlenmaterial* veröffentlicht wurde – die zunehmende Vergreisung, ein Grundphänomen in Industriegesellschaften, wird spätestens in 40 Jahren auch die Entwicklungsländer eingeholt haben. Schon im Jahr 2025 soll sich die Gruppe der über 60jährigen weltweit auf 1,12 Milliarden Menschen erhöht haben – 1950 waren es nur 215 Millionen. Das ist eine Verfünffachung der Alten bei einer Verdreifachung der Weltbevölkerung binnen 75 Jahren, und die Länder der Dritten Welt werden diese Entwicklung besonders heftig spüren. Von derzeit 120 Millionen soll die Zahl der über 60jährigen bei ihnen auf 800 Millionen steigen. Fast *drei Viertel der alten Menschen* werden dann *in den heutigen Entwicklungsländern* leben und überwiegend werden es auch dort *Frauen* sein. Während es gegenwärtig in den Entwicklungsländern noch ebenso viele alte Männer wie alte Frauen gibt, wird die importierte Hochzivilisation schon bald dazu führen, daß auf je 100 Frauen nur noch 74 Männer kommen. Dank der verbesserten medizinischen und hygienischen Bedingungen wird die heute insgesamt bei 47 Jahren liegende durchschnittliche Lebenserwartung auf 70 Jahre ansteigen.

Die Wissenschaftler gaben sich in Wien einige Mühe, den Politikern, Regierungsfunktionären und der Öffentlichkeit das „Zeitalter der Alternden" begreiflich zu machen. Zunächst einmal haben sie mit der Illusion aufgeräumt, daß es sich hier um eine Zukunftsprojektion in ein anderes Jahrtausend handle: „Die 60jährigen des Jahres 2025 sind heute bereits 22 Jahre alt" rechnete ein Wissenschaftler vor, „auch die 80jährigen des Jahres 2025 leben bereits alle und die Alten des Jahres 2000 – das sind wir."

Mit gravierenden Änderungen ist auch in der *Verteilung* der alten Menschen zwischen *ländlichen Gebieten und städtischen Siedlungsräumen* zu rechnen. In den Industrieländern leben schon jetzt etwa zwei Drittel der Alten in Städten. Zur Jahrtausendwende dürfte der Anteil auf drei Viertel gestiegen sein. In den Entwicklungsländern dagegen läßt die Abwanderung der jungen Familien zur Arbeitssuche in die Städte die Alten auf dem Lande zurück. In einem Vierteljahrhundert aber wird eben dieser Wanderung wegen auch in der Dritten Welt die *Mehrheit der Alten Städter* sein, ohne die Beschäftigungs- und Ernährungsmöglichkeiten, welche die Landwirtschaft den Alten derzeit auch unter ungünstigsten Verhältnissen noch immer bietet. Die Internationale Arbeitsorganisation (ILO) nimmt an, daß im Jahre 2000 weltweit nur etwa 23% der Männer und 6% der Frauen im Pensionsalter tatsächlich Pensionen beziehen werden. Deren wünschbares Minimum von 65% des aktiven Einkommens wird derzeit aber nicht einmal in allen Industrieländern erreicht.

Das Zeitalter des Alterns wird aber auch dramatische Änderungen der *„Abhängigkeitsrate"* zur Folge haben. Im Jahre 1950 waren noch 19 alte Menschen im Alter von über 60 und 45 Kinder unter 15 Jahre auf 100 Erwachsene zwischen 15 und 59 Jahren geschätzt worden. Bis 2025 wird sich dieses Verhältnis auf 40 alte Menschen und 35 Kinder für 100 Erwachsene verschieben und die Zahl der wirtschaftlich nicht mehr aktiven Menschen von über 55 Jahren könnte laut ILO im Jahre 2025 217 Millionen bzw. 38 für 100 Beschäftigte erreichen, zweimal so viel wie 1950. In Österreich besteht schon jetzt ein Verhältnis von 1:2 zwischen Pensionierten und Aktiven, ein Ergebnis, das die USA erst im Jahr 2025 erreichen dürften. Inwieweit aber solche langfristigen Prognosen überhaupt einen Anspruch auf Gültigkeit erheben können und ob es nicht unmöglich ist, tatsächlich alle denkbaren Variablen mit einzubeziehen, diese Fragen stellte man sich auf der Wiener Konferenz kaum.

Der Entwicklungsprozeß verwandelt also ehedem nützliche, angesehene und selbständige Mitglieder der Gesellschaft nur allzu leicht in eine Bürde für ihre Familien oder das Staatswesen. Die UNO-Weltversammlung über das Altern wollte den Teilnehmern und den Verantwortlichen vor allem deutlich machen, daß es für die alten Menschen eine Alternative gibt, nämlich: auch im Alter *aktiv zu bleiben*, was – insbesondere in den Industrieländern – auch eine *Änderung der Renten- und Pensionssysteme* zur Voraussetzung hätte. Diese und die ihnen eigene Verpflichtung, in einem bestimmten Alter in Pension zu gehen, sind über 100 Jahre alt und auf längst *überholte Verhältnisse* in bezug auf den Gesundheitszustand alter Menschen ausgerichtet. Sie müßten auf den Umstand hin geändert werden, daß es unter den über 60jährigen nun eben „junge Alte" und „alte Alte", denen es schwer fällt, für sich selbst zu sorgen, gibt. Jenen also die Weiterbeschäftigung nach Wunsch und Fähigkeiten durch zwangsweise Pensionierung zu verweigern, wäre eine unbillige Diskriminierung. Aber es dürfte schwierig werden, für arbeitswillige und -fähige alte Menschen angesichts der weltweit zunehmenden Verknappung von Arbeitsmöglichkeiten überhaupt sinnvolle Betätigungen zu finden. *C. S.*

Brasilien: die Stadt als „Schauplatz des Elends"

Die vor allem als Folge der Landflucht überquellenden Großstädte in den Ländern der Dritten Welt haben sich in wenigen Jahren zu einem bedrükkenden sozialen Problem entwickelt, vor dem die politisch Verantwortlichen noch die Augen schließen oder ihre Ohnmacht bekennen; übergreifende strukturelle Lösungen zeichnen sich nirgendwo ab. Ein Beispiel für das unkontrollierte Bevölkerungswachstum in den städtischen Ballungszentren des lateinamerikanischen Subkontinents ist Mexiko-City, das im Jahr 2000 voraussichtlich 30 Millionen Einwohner haben wird. In jüngster Zeit ist in einigen Ländern ein rasches Anschwellen auch der Städte mittlerer Größe zu beobachten. Die absehbaren sozialen Folgen dieses überstürzten Verstädterungsprozesses haben die brasilianische Bischofskonferenz be-

wogen, nach umfangreichen regionalen Vorarbeiten und unter Mitwirkung von Experten eine Denkschrift über die *„Problematik von Grund und Boden* in der Stadt" zu veröffentlichen. Sie schließt inhaltlich an das 1980 herausgegebene Dokument über die Situation der Landbevölkerung an (vgl. HK, April 1980, 171–176) und ist wie dieses ein Versuch, die Lebensbedingungen des brasilianischen Volkes im Licht der kirchlichen Soziallehre zu analysieren.

Das Dokument geht in seinem pastoralen Ansatz über den brasilianischen Gesichtskreis hinaus und verdient daher auch die Beachtung anderer Ortskirchen der Entwicklungsländer. Dies gilt um so mehr, als der lebendigen und selbstbewußt auftretenden brasilianischen Kirche von europäischen und lateinamerikanischen kirchlichen Kreisen offenbar mit einem gewissen Argwohn begegnet wird. *Methodisch* folgt die Denkschrift der zahlreichen Dokumenten der lateinamerikanischen Kirche zugrundeliegenden Formel: Sehen („die Situation von Grund und Boden in den brasilianischen Städten"), Urteilen („Elemente ethisch-theologischer Reflexion") und Handeln („Anregungen für die konkrete Wirklichkeit").

Heute leben bereits 67 Prozent aller Brasilianer in der Stadt (1940 waren es 31 Prozent). Von diesen 80 Millionen Brasilianern wohnt die Hälfte in den 13 Millionenstädten, davon allein 13 Millionen in Groß-São Paulo und 9 Millionen in der Stadtregion Rio de Janeiro. Die hohe Wachstumsrate der städtischen Bevölkerung setzt sich aus dem Geburtenüberschuß, dem Zuzug aus ländlichen Gebieten und Eingemeindungen zusammen und lag in den siebziger Jahren bei jährlich drei Millionen. Die mit dem ungezügelten Tempo der Verstädterung wachsende Wohnungsnot wird erheblich verschärft durch eine *Immobilienspekulation* kaum vorstellbaren Ausmaßes, auf die der brasilianische Episkopat ausführlich eingeht. Hinter dem trostlosen Anblick zahlloser brachliegender Grundstücke, wie er sich in allen Großstädten bietet, verbirgt sich einer der einträglichsten Geschäftszweige der brasilianischen Wirtschaft.

Nach offiziellen Angaben hat die Akkumulation von Grundstücken zu Spekulationszwecken in den Metropolen durchschnittlich ein Drittel des bebaubaren Bodens erreicht. Das Grundbuchamt von São Paulo gibt sogar 47 Prozent für das Stadtgebiet an (COGEP 1977). In Rio de Janeiro lagen 1978 900 000 Grundstücke brach.

Seit den sechziger Jahren ist der mittlere Grundstückspreis nach Abzug der Inflationsrate um das Dreifache gestiegen. Am höchsten ist die Konzentration städtischen Grundbesitzes im unterentwickelten *Nordosten Brasiliens.* Wo diese Grundstücke erschlossen und bebaut wurden, sind die Mieten kaum erschwinglich. Sozialmieter müssen sich über Jahrzehnte hoch verschulden und werden in vielen Fällen mit üblen Tricks aus den Wohnungen vertrieben (vgl. dazu Brasilien-Informationen 1/82, Institut für Brasilienkunde, Mettingen). Die 1964 gegründete Nationalbank für Wohnungsbau, die damals hohe Hoffnungen weckte, weist in ihrem Jahresbericht 1981 aus, daß 55 Prozent der Mittel, die für den Bau von „Volkshäusern" vorgesehen waren, in andere Bereiche der Wirtschaft umgeleitet wurden. Die Bischofskonferenz schätzt, daß aus den unteren Schichten nur jeder zweite die Miete oder Rate für öffentlich finanzierte einfache Unterkünfte aufbringen kann. So tragen die zudem stetig steigenden Mieten zur *Proletarisierung der unteren Mittelschicht* bei.

Nach dem bischöflichen Papier zugrunde liegenden statistischen Angaben staatlicher Stellen zur Bevölkerungsdichte in den Stadtgebieten steigt der Prozentsatz der *Favela-Bewohner* sprunghaft an. Im Jahre 1950 lebten in den Elendsvierteln von Rio de Janeiro sieben Prozent der Bevölkerung. Zwischen 1950 und 1980 wuchs die Gesamtbevölkerung von Rio auf das Doppelte, während die Zahl der Favela-Bewohner im selben Zeitraum beinahe auf das Zehnfache anstieg. 1950 lebte jeder 14. Einwohner von Rio in einer Favela, heute ist es jeder dritte – in absoluten Zahlen fast 2 Millionen Menschen. Die Favelas beanspruchen zusammengenommen keine 10 Prozent des städtischen Bodens. Neue Elendsviertel entstehen durch die sogenannten *Invasionen,* Besetzungen eines städtischen Areals über Nacht durch Hunderte, manchmal Tausende von Menschen. In Salvador da Bahia existieren mindestens 150 solch „geglückter" Invasionen. Die Stadträte kapitulieren vor der Anzahl und der Ausdehnung dieser wilden Siedlungen und ordnen dann und wann eine Vertreibung an. In allerletzter Zeit, so vermerken die Bischöfe jedoch dankbar, hätten in einigen Städten erste Maßnahmen zu einer spürbaren Verbesserung etwa der Trinkwasserversorgung geführt.

Zu den *politischen und wirtschaftlichen Ursachen* des Großstadtelends zählen die brasilianischen Bischöfe generell die ungerechte Einkommensverteilung, darunter die Bodenspekulation als augenfälliges Beispiel für die Bereicherung weniger auf Kosten vieler, und eine verfehlte Agrarpolitik, die seit Jahren Monokulturen für den Export fördert, die Kleinbauern arbeitslos macht und in die Städte treibt. Die Wellen der Rezession schwächten zudem das Vertrauen in die nationale Wirtschaft, die geringe Investitionsbereitschaft verhindere die dringend notwendige Schaffung neuer Arbeitsplätze.

In den *sozialethischen Überlegungen* zu einer „christlichen Sicht der Stadt" nennen die Bischöfe den „wundesten Punkt" des Verstädterungsproblems: eine „politische Option ..., die den berechtigten Interessen der Armen zuwiderläuft". Die „große soziale Sünde der Stadt" sei die schlechte Verwendung von Grund und Boden; diese Sünde sei nicht nur anzuklagen, sondern im Licht des Evangeliums auszumerzen. Eine solche pastorale Aufgabe entspreche auch der in Puebla festgeschriebenen Erkenntnis der lateinamerikanischen Kirche, daß das Engagement für den ganzen Menschen integrierender Bestandteil ihres Evangelisierungsauftrags ist. „Niemand soll sich darin täuschen, daß alle dringend an der Humanisierung der Stadt mitwirken müssen. Der rasche Verstädterungsprozeß bringt eine Ladung von Konflikten in die Stadt, die die Dimensionen einer Konfrontation

zwischen den vielen annehmen kann, die kaum etwas zu verlieren, und den wenigen, die alles zu verlieren haben", warnen die Bischöfe. Sie fordern eine Reform des Bodenrechts, ohne die der von sozialem Unrecht gezeichnete Konflikt nicht zu überwinden sei: „Reformen werden von dem Augenblick an *juristisch* möglich, in dem man sich dessen bewußt wird, daß sie *sozial* notwendig sind. Wer sich der Arbeit an diesen Reformen, die zu einer umfassenden Veränderung der Gesellschaft führen können, verweigert, radikalisiert in Wirklichkeit den Veränderungsprozeß."

Da eine prinzipiell wünschenswerte totale Neuformulierung überkommener Städteplanungsmodelle ein Fernziel sei, das schon wegen der Investitionskosten zum jetzigen Zeitpunkt unrealisierbar sei, regen die Bischöfe *kurzfristige Maßnahmen* an, wie zum Beispiel eine Regelung in den besetzten Stadtgebieten, die den Bewohnern den Grund und Boden überläßt und ihnen auf der Grundlage von Eigenbau und Nachbarschaftshilfe zu einer menschenwürdigen Behausung verhilft; die Bereitstellung von Bauland, das bereits über die notwendige Infrastruktur verfügt, und die Novellierung der Steuergesetze „mit dem Ziel, daß städtischer Grund und Boden eine soziale Bestimmung erfährt": „Die Nutzung des Bodens darf keinesfalls den Launen des Marktes überlassen werden." Großen Wert legen die Bischöfe auf die Beteiligung der betroffenen Bevölkerung an allen Urbanisierungsmaßnahmen. Gerade die Armen hätten ein bewundersnwertes Maß an schöpferischer Kraft, Kampf- und Leidensfähigkeit bewiesen, um aus dem Nichts immerhin ihre armseligen Hütten zu errichten: „Wenn die Armenviertel aus eigener Kraft und mit solch geringen Mitteln derartiges leisten, wozu sind sie dann wohl imstande, wenn ihnen die Mitarbeit und die Hilfe zuteil würde, die sie fordern?"

An die eigene Adresse, kirchliche Stellen und alle Katholiken, richten die Bischöfe die Bitte, mehr als bisher alle Initiativen zu unterstützen, in denen sich das Volk artikuliert und organisiert, wie zum Beispiel die *„Bewegung zur Verteidigung der Bewohner von Elendsvierteln"*. Der Rechtsbeistand für die armen Siedler soll auf weitere Städte ausgedehnt werden; dabei müsse vor allem jene Art von „Mystifizierung" entlarvt werden, die den gerechten Kampf der armen Bevölkerung um ein Stück Grund und Boden mit Subversion gleichsetze. Es gelte, alle Kräfte einzusetzen, um das Gewissen der Brasilianer für die Schwere des Problems wachzurütteln. Was das eigene Zeugnis angehe, gestehe die Kirche ein, daß sie noch einen weiten Weg vor sich habe.

Den Kommunalpolitikern und Städtebau-Experten mag manche grundlegende Forderung der Bischöfe utopisch erscheinen. Es läßt sich jedoch nicht bestreiten, daß ihr Dokument auch realisierbare Anregungen enthält. Der Wert dieser bischöflichen Denkschrift liegt nicht zuletzt darin, daß eine der großen Ortskirchen der Dritten Welt erneut die Bereitschaft bekundet, Verantwortung für das Leben ihres Volkes zu übernehmen, insbesondere an den „Schauplätzen des Elends", wie sie sich in jeder brasilianischen Großstadt darbieten. *G. B.*

Entwicklungen

Neue Akzente nach langer Zurückhaltung?

Stimmen aus der katholischen Kirche in der DDR zu Frieden und Abrüstung

„Die Friedensfrage muß zum Thema eines verbindlichen öffentlichen Gesprächs auf allen Ebenen der katholischen Kirche in der DDR werden. Was katholische Christen in dieser Sache denken, fühlen, glauben und hoffen, müssen sie auch in ihrer Kirche zur Sprache bringen können." Diese thesenartigen Forderungen enthält eine „Stellungnahme zum Friedenszeugnis der Kirche in der DDR", die der *„Aktionskreis Halle" (AKH),* Ende Mai erarbeitet und einem größeren Kreis von Empfängern in der DDR wie in der Bundesrepublik zugeleitet hat. Die Bedeutung des Kreises, der sich Ende der 60er Jahre aus Priestern und Laien hauptsächlich im sächsischen Raum gebildet und der seither von Zeit zu Zeit eine gewisse, auch publizistische Aktivität entwickelt hat, ist umstritten. Die Bischöfe und mit ihnen gewiß auch ein nicht unwesentlicher Teil der katholischen Intelligenz in der DDR stehen ihm eher kritisch gegenüber. Man wirft seinen Mitgliedern eine nicht ungefährliche Unbekümmertheit im Umgang mit den politisch-gesellschaftlichen Realitäten und zugleich Mangel an Solidarität mit der Kirchenführung vor, deren Position durch die kritische Distanz zur kirchenpolitischen Linie des Episkopats geschwächt werde.

Eine brennend aktuelle Frage

Dennoch kann schwerlich übersehen werden, daß die knapp fünfseitige Stellungnahme des Kreises zum Thema Frieden eine zur Zeit auch in der DDR brennend aktuelle Frage aufgegriffen und in ihren spezifischen Bezügen zur katholischen Kirche zu beantworten versucht hat. „Kritisch müssen wir feststellen, daß wir selber und mit uns die ganze katholische Kirche in der DDR hinter der Forderung, Frieden als etwas Wichtiges, ja das Wichtigste zu

verstehen, weit zurückgeblieben sind", heißt es weiter in dem Papier aus Halle, das die Handschrift von Sachkennern der gegenwärtig in Ost und West heftig diskutierten Friedensfrage erkennen läßt.
Die Verfasser monieren u. a., daß seit dem Beschluß der Dresdener Pastoralsynode von 1975 über den „Dienst der Kirche für Versöhnung und Frieden" keine öffentliche Diskussion über die Friedensaufgaben der katholischen Kirche in der DDR mehr stattgefunden habe. Der *Synodenbeschluß von Dresden* aber spiele im Leben der Gemeinden „so gut wie keine Rolle", ja, sei weitgehend unbekannt. Es gebe keine kirchliche Infrastruktur für den Umgang mit der Friedensaufgabe. Die „Sprachlosigkeit der Kirche" beunruhige viele, vor allem junge Menschen. Denn die quer durch die christlichen Kirchen verlaufende Friedensdiskussion mache vor den Türen der katholischen Kirche nicht halt.

Ursachen der Zurückhaltung

Verhält sich nun die katholische Kirche in der DDR in der Friedensthematik so passiv, wie dies der AKH beklagt und wie es für den Außenstehenden den Anschein hat? Breite Resonanz findet das Thema Frieden jedenfalls innerhalb der *evangelischen Kirche* in der DDR, vor allem unter jungen Leuten, die sich von der dort in Gang gekommenen, z. T. heftigen Diskussion angezogen fühlen (vgl. HK, Mai 1982, 217 ff.) Der Slogan „Schwerter zu Pflugscharen" und das vom sowjetischen Denkmal vor dem New Yorker UNO-Gebäude abgeleitete Symbol entsprachen einer Anregung der evangelischen Kirchen anläßlich der *Friedensdekade 1981.* Ihre Initiatoren konnten die brisante Reaktion auf die damit in Gang gekommene Bewegung wohl kaum ermessen. Das Verbot der Behörden für das Tragen der Aufhänger mit dem Signet des Denkmals hat die Kirche erst recht zum Hort der Friedensbewegung werden lassen. Aber die katholische Kirche hielt sich bisher in der Tat auffallend zurück.

Diese Zurückhaltung in der Friedensdiskussion beruht auf *mehreren Ursachen.* Eine davon ist die gegenüber der protestantischen Kirche andere Verfaßtheit und Struktur. Ferner wird man bei der Beurteilung dieses Phänomens die in beiden Kirchen unterschiedlichen Denktraditionen berücksichtigen müssen. Schließlich ist auf die Minderheitensituation der Katholiken hinzuweisen.

Im Bewußtsein, eine kleine *Minderheit* innerhalb der Bevölkerung der DDR darzustellen, hat man sich zu der Erkenntnis durchgerungen, daß offizielle Stellungnahmen, Kanzelabkündigungen, Hirtenworte usw. nur eine begrenzte Öffentlichkeitswirkung haben. Solche Instrumente sind daher auch in der Vergangenheit ziemlich selten und nur in wichtigen Fällen benutzt worden. Trotz sinkender Mitgliederzahlen kann sich die katholische Kirche – im Gegensatz zur evangelischen – noch immer auf einen relativ zahlreichen sonntäglichen Gottesdienstbesuch stützen. Der innerkirchliche Informationsfluß von oben nach unten ist somit weitgehend sichergestellt. Sie erreicht Sonntag für Sonntag eine ziemlich konstante Zahl ihrer Gläubigen und vermag mit der Predigt unmittelbar auf sie einzuwirken. Die Protestanten suchen diese Verbindung eher in freien Gesprächskreisen und Diskussionsforen, besonders aber auf den jährlichen Synoden.

Seit Anfang der 60er Jahre, also seit dem Amtsantritt des 1979 verstorbenen Bischofs von Berlin, Kardinal *Alfred Bengsch,* verfolgte die katholische Kirche in der DDR die Linie der politischen Abstinenz und erreichte auf diese Weise die Nichteinmischung des Staates in ihre Angelegenheiten. Die Furcht der Bischöfe, über ein stärkeres kirchliches Engagement in der Friedensfrage unversehens in die Politik hineingezogen zu werden, erscheint nicht unbegründet. Die offensichtliche Zurückhaltung der katholischen Kirchenführung sollte freilich nicht zu der Annahme verleiten, als sei das Thema Frieden in der Kirche tabu. Die Kirche ist auf diesem Gebiet nicht einfach zum „unbeteiligten Zuschauer" geworden, wie es in der Stellungnahme des AKH heißt. Sie könnte sich eine solche Haltung weder aus ihrem Glaubensverständnis noch aus ihrer konkreten Situation in der DDR leisten. Dennoch könnte hier ein erster Konflikt entstehen. „Zunehmend mehr junge Katholiken suchen den Raum der evangelischen Kirche, wenn sie ihr Friedensengagement verdeutlichen wollen", schreibt *Klemens Richter* in einem Aufsatz „Katholische Kirche in der DDR und Friedensbewegung" (Deutschland-Archiv, Heft 7/82).

Für die Bischöfe stellt sich damit die Frage, wie *deutlich* und *unmittelbar zeitbezogen* sie auf die mit dem Friedensthema verflochtenen Fragen eingehen sollen. Der AKH dürfte es sich zu einfach machen mit der Forderung: „Wir brauchen eine situationsbezogene Vermittlung gesamtkirchlicher Äußerungen zu Frieden und Abrüstung durch die katholische Kirche in der DDR." Er hat aber recht, wenn er fortfährt, Friedensworte aus der Weltkirche verdienten es, mit der gleichen Aufmerksamkeit gehört und umgesetzt zu werden wie „Aussagen zur katholischen Lehre und Disziplin". Gegenwärtig verstärkt sich der Eindruck, als tasteten sich die Bischöfe behutsam an das Friedensthema heran. Es gibt eine Reihe von Zeugnissen, die zeigen, daß die katholische Kirche in der DDR die Gläubigen mit den sie bedrängenden Friedensfragen nicht allein lassen will.

Gegen „penetrante Erziehung zur Verteidigung"

Bereits im Frühjahr 1982 haben mindestens vier Bischöfe in der DDR das Thema Frieden in verschiedener Form mündlich und schriftlich aufgegriffen. So erließ der Apostolische Administrator in Schwerin, Bischof *Heinrich Theissing,* am 17. Februar ein Hirtenwort zur österlichen Bußzeit, das am 1. Fastensonntag von allen Kanzeln verlesen wurde. „Im Dienst der Versöhnung und des Friedens" lautete das Motto. Fast gleichzeitig begann der

Apostolische Administrator in Erfurt, Bischof *Joachim Wanke,* mit einer Predigtreihe zum gleichen Thema. Auch Bischof *Johannes Braun,* Administrator in Magdeburg, soll sich seinerzeit dieser Problematik angenommen haben. Der Bischof von Berlin, *Joachim Meisner,* ließ eine Handreichung für drei Glaubensstunden zum Thema Frieden erstellen, die als Orientierungshilfe für die Gemeinden gedacht war. Das Jugendseelsorgeamt des Bistums Dresden–Meissen gab vor einigen Monaten den Pfarrern „Pastorale Hinweise für die Seelsorge an Wehrpflichtigen" an die Hand, die freilich nicht zur Veröffentlichung bestimmt waren.

Die hier genannten Dokumente sind jedoch von unterschiedlichem Charakter. Einige bewegen sich gedanklich und sprachlich eher im herkömmlichen Rahmen, andere lassen neue Töne mit je eigenem Akzent anklingen. Besonders deutlich artikuliert Bischof Wanke in seinen Fastenpredigten die Antwort der Kirche auf die Gefühle und Ängste der Menschen in der DDR. „Es ist kein Geheimnis, daß bei vielen Menschen die Angst vor der Möglichkeit eines neuen Krieges wächst", heißt es dort einleitend. „Diese Angst teilen wir auch. Mancherlei Anzeichen deuten darauf hin, daß kriegerische Auseinandersetzungen für unvermeidbar gehalten und entsprechende Vorbereitungen getroffen werden, obgleich allen im Grunde bewußt ist, daß ein Krieg mit den neuen technischen Waffen das Ende des menschlichen Lebens auf unserer Erde bedeuten würde."

Er wendet sich u. a. gegen „die penetrante Erziehung zur Verteidigung und zur Verteidigungsbereitschaft", die „uns die Vorstellung einflößt, wir müßten uns ständig verteidigen". Eine große Gefahr für den Frieden nennt der Bischof die „Machtkonzentration in den Händen weniger" und die „Überzeugung, daß Gewalt ein geeignetes Mittel" sei, „zum guten Ziel zu kommen". Er warnt vor den einfach klingenden Abrüstungsparolen, z. B., „schaffen wir die Atombombe ab!" Ehe man von anderen den Frieden rettende Maßnahmen erwarte, sei es gut zu fragen, ob überhaupt Voraussetzungen dafür gegeben seien. Die Parole „Frieden schaffen" hält Wanke für „verräterisch". Zwar sei vieles „machbar"; aber es gebe „Wirklichkeiten, die nicht einfach zu produzieren sind wie Konsumgüter". Dazu gehöre auch der Friede.

Achtung vor der Gewissensentscheidung des einzelnen

In der 4. Predigt mit dem Motto „Friedensdienst in unserer geschichtlichen Stunde" erläutert der Erfurter Administrator, daß die Kirche den „absoluten Pazifismus" nicht vertrete. Auch heute dürfe der Gedanke, daß „es grundsätzlich einen gerechten Krieg geben kann" nicht einfach als „Irrweg" bezeichnet werden. Allerdings bleibe die Frage, ob bei dem heutigen Rüstungspotential, vor allem der Großmächte, nicht jeder Krieg schon ungerecht würde. Wanke warnt davor, jedem, der Wehrdienst leistet und die Waffe zur Hand nimmt, das Christsein abzusprechen. Es müsse auch die Überzeugung ernst genommen werden, daß heute das „Gleichgewicht entgegengesetzter Kräfte" den Ausbruch des Krieges verhindert habe, allerdings ein „notwendiges Übel", wie der Bischof hinzufügt.

Unter Hinweis auf die ernsten Warnungen vor dem „Wahnsinn" eines Krieges, die sowohl die Päpste seit Johannes XXIII. als auch das II. Vatikanische Konzil ausgesprochen haben, schneidet Wanke auch die heikle Frage nach dem *Waffendienst* an. „Wir plädieren sehr dafür", erklärte er, „daß in dieser Frage der einzelne eine Gewissensentscheidung fällen muß. Er kann und darf sich die Gewissensentscheidung nicht durch staatliches Gesetz abnehmen lassen, darf sich weder durch Versprechungen guter Berufsaussichten noch durch irgendeine Drohung beeinflussen lassen." In diesem Zusammenhang weist der Bischof auf die Möglichkeit des Dienstes in den Baueinheiten der Volksarmee hin. Jeder Priester könne darüber nähere Auskunft geben. Wenn mancher auch zu diesem „Wehrersatzdienst" nicht bereit sei, „dann sollten wir auch vor dieser Gewissensentscheidung Achtung haben".

Wanke nennt es „unfair", daß junge Männer dazu überredet und „oft hart bedrängt" werden, länger als die vorgeschriebenen 18 Monate zu dienen, oder wenn die Möglichkeit des Hochschulstudiums an die Bereitschaft gebunden werde, Reserve-Offizier zu werden. Die Kirche erfülle es mit Trauer, daß es „übel genommen" werde, wenn ein Bürger der DDR „über mögliche Formen eines zivilen Wehrersatzdienstes nachdenken und sprechen will". Wörtlich: „Wir möchten uns ganz entschieden dagegen wehren, daß Überlegungen solcher Art, die aus ehrlicher Friedensgesinnung kommen, von vornherein als ungesetzlich oder verfassungsfeindlich, als vom Feinde ausgehend verunglimpft werden. Wir verbürgen uns dafür, daß junge Menschen, die nach solchen Möglichkeiten fragen, sich nicht drücken wollen vor Opfern und Schwierigkeiten, sondern ihrem Gewissen folgen und den bestmöglichen Dienst für den Frieden leisten möchten."
Schließlich greift der Administrator das leidige Problem des „*Wehrunterrichts*" in den Schulen auf, mit dem sich die Bischöfe bereits in ihrem letzten Hirtenwort kritisch befaßt hatten. Mit Erziehung zum Frieden seien dieser Unterricht und die vormilitärische Ausbildung von Schülern nicht vereinbar, meint der Bischof. Damit werde eher das Freund-Feind-Denken geweckt, das einer Friedensgesinnung entgegenstehe. „Mit schmerzlicher Betroffenheit nehmen wir wahr, daß immer jüngere Jahrgänge von Heranwachsenden mit militärischem Gedankengut vertraut gemacht werden", erklärt Wanke. Die Weckung von Begeisterung für militärische Übungen müsse zwangsläufig die Herzen vergiften, meint er. Es gehe ihm nicht um die Einmischung in gesellschaftspolitische Fragen, sondern um den Frieden und den christlichen Beitrag zu seiner Wahrung und Vertiefung.
Die staatlichen Stellen der DDR, nervös geworden durch den Umfang und die Intensität der Friedensbewegung,

werden es anders sehen. Der Vorsitzende des Bundes der evangelischen Kirchen in der DDR, Bischof *Werner Krusche,* erklärte 1978: „Die Kirchen haben keine eigene Friedenspolitik zu betreiben. Aber sie haben jeweils zu ‚prüfen' (Röm. 12,12), was dem Frieden dient, und müssen darum auch Stellung nehmen und sich je und je konkret äußern ... Sie sind nur solange friedensfördernde Größen, als sie trotz aller Einbindung in ihre jeweilige Gesellschaft sich ein solches Maß an Freiheit bewahren, daß sie sich nicht vor den Wagen eigener nationaler Interessen spannen lassen ... daß sie also nicht einfach zu Verstärkern der Außenpolitik des eigenen Staates werden. Wenn Kirchen nur noch diese Verstärkerrolle spielen, fallen sie als Potential zur Konfliktregelung und also als ‚Friedensmacher' aus" (Mitteilungsblatt des DDR-Kirchenbundes, September 1978, S. 34ff.).

Die *protestantischen Linien* in der Friedensdiskussion verlaufen – entsprechend der von Bischof Schönherr vor einigen Jahren erhobenen Maxime, daß man „Kirche im Sozialismus" sein wolle – weiter vorn an der Front der Auseinandersetzung mit dem wachsenden und aggressiver werdenden Militarismus in der DDR. Auf katholischer Seite beginnen engagierte Gläubige die Kirche zu drängen, die theologischen Aussagen zu Krieg und Kriegsdienst aus den 50er und 60er Jahren angesichts der heutigen veränderten militärtechnischen Situation zu überprüfen. Der „Aktionskreis Halle" deutet mit seinem Papier die Richtung an. Vielleicht wird es künftig möglich, daß die evangelische und die katholische Kirche in der DDR auch in dieser Frage aufeinanderzugehen. Das je eigene Argumentationsprofil müßte darunter ja nicht unbedingt leiden. *Ernst-Alfred Jauch*

Der Weltkirchenrat auf dem Weg nach Vancouver

Zur diesjährigen Zentralausschußtagung des ÖRK

Im kanadischen Vancouver wird vom 24. Juli bis 10. August des kommenden Jahres die sechste Vollversammlung des Weltkirchenrats seit seiner Gründung im Jahr 1948 stattfinden. Es ist Aufgabe der Vollversammlung, die unter dem Thema „Jesus Christus, das Leben der Welt" steht, die allgemeinen Richtlinien für die Arbeit des ÖRK in den darauffolgenden Jahren festzulegen. Deren Konkretisierung wird dem neuen Zentralausschuß zufallen, dessen Mitglieder in Vancouver zu wählen sind. Der noch amtierende, auf der Vollversammlung von Nairobi 1975 gewählte Zentralausschuß traf sich zu seiner letzten Tagung vom 19. bis 28. Juli in Genf. Dabei ging es vor allem um die *Sichtung der Arbeitsergebnisse* aus den einzelnen Programmeinheiten und um die *Formulierung von inhaltlichen Wünschen und Vorschlägen* für die kommende Vollversammlung, wie sie sich aus den jetzt weitgehend abgeschlossenen Programmen und Studien der letzten Jahre ergeben. Über einzelne Themen und Projekte hinaus traten während der Tagung nochmals deutlich die Schwerpunkte ans Licht, die das Handeln des Weltkirchenrates teils seit Nairobi, teils auch schon länger bestimmen wie auch die Spannungen und Schwierigkeiten, die damit verbunden sind.

Evangelisation und Politik

Im Anschluß an die Vollversammlung von 1975 in Nairobi (vgl. HK, Februar 1976, 93–99) hatte man *vier Programmschwerpunkte* für die Arbeit des ÖRK festgelegt: Ausdruck und Verkündigung des Glaubens an den dreieinigen Gott; das Streben nach einer gerechten, partizipatorischen und überlebensfähigen Gesellschaft; die Einheit der Kirche und ihr Verhältnis zur Einheit der Menschheit; Bildung und Erneuerung auf der Suche nach wahrer Gemeinschaft.

Als wichtigen Schritt für den weiteren Weg zur *Einheit der Kirche* konnte man in Genf die Konvergenzerklärungen der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung zu Taufe, Eucharistie und Amt begrüßen (vgl. die ausführliche Vorstellung der Erklärungen in HK, August 1982, 376–379). Die Mitgliedskirchen des ÖRK wurden vom Zentralausschuß gebeten, so weit als möglich das ganze Volk Gottes auf allen Ebenen des kirchlichen Lebens am geistlichen Prozeß der Rezeption der Texte zu beteiligen. Befürwortet wurde auch der Plan, 1987 eine Weltkonferenz von „Faith and Order" abzuhalten.

Zur Programmeinheit I gehört neben der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung auch die Kommission für Weltmission und Evangelisation, die vor zwei Jahren die Weltmissionskonferenz von Melbourne veranstaltete (vgl. HK, Juli 1980, 335–338). Nicht zuletzt als Ergebnis jener Konferenz wurde in der Zwischenzeit von der Kommission eine „ökumenische Positionsbeschreibung" zum Thema *„Mission und Evangelisation"* ausgearbeitet, die jetzt dem Zentralausschuß vorlag, von diesem mit einigen Änderungen gebilligt und zur Weiterleitung an die Kirchen empfohlen wurde. Das Dokument, an dem auch katholische Theologen mitgearbeitet haben, ist stark von der Emphase geprägt, mit der in Melbourne die *Verheißung des Reiches Gottes zugunsten der Armen* herausgestellt wurde. Gleichzeitig ist es aber um ein umfassendes, der unterschiedlichen Situation der einzelnen Kirchen Rech-

nung tragendes Missionsverständnis bemüht. So nennt es als erste gemeinsame Überzeugung die Notwendigkeit der Bekehrung als persönlicher Entscheidung: „Zur Verkündigung des Evangeliums gehört die Einladung, in einer persönlichen Entscheidung die rettende Herrschaft Christi anzuerkennen und anzunehmen" (Nr. 10).
Im Abschnitt „Gute Nachricht für die Armen" wird formuliert, eine Verkündigung, die nicht die Verheißungen der Gerechtigkeit des Reiches für die Armen dieser Erde hervorhebe, sei ein Zerrbild des Evangeliums. Weiter heißt es dann: „Aber christliche Teilnahme am Ringen um Gerechtigkeit, die nicht auf die Verheißungen des Reiches hinweist, ergibt ebenfalls ein Zerrbild des christlichen Verständnisses von Gerechtigkeit". Eine Klärung versucht das Dokument auch in bezug auf die von der Weltmissionskonferenz in Bangkok 1972 erhobene Forderung nach einem „Moratorium", d. h. einem Verzicht auf weitere personelle und finanzielle Unterstützung der jungen Kirchen. Moratorium, so ist zu lesen, bedeute nicht das Ende der missionarischen Berufung, sondern die Freiheit, bestehende Engagements zu überdenken. Es müsse als Bestandteil des Bemühens um Weltmission verstanden werden.

Generalsekretär *Philip Potter* sprach in seinem Bericht vor dem Zentralausschuß vom Konflikt zwischen der *„königlichen Herrschaft Gottes"* und den *Mächten und Gewalten,* „die unsere Welt zu zerstören scheinen", und machte als solche Mächte unter anderem „nukleare und andere zerstörerische Waffen", „repressive Wirtschafts- und Gesellschaftssysteme" sowie die „Unterdrückung von Menschen aus Gründen der Rasse, des Geschlechts, des Alters oder irgendeiner Behinderung" namhaft. Mit allen diesen „Mächten und Gewalten" hat sich die Arbeit des ÖRK in den letzten Jahren unter der Leitvorstellung einer „gerechten, partizipatorischen und überlebensfähigen Gesellschaft" befaßt.

So lag dem Zentralausschuß jetzt ein Bericht über das *Studienprogramm über Multinationale Konzerne* vor. Der Tenor dieses Berichts: Die Rolle der Multinationalen Konzerne in der internationalen Wirtschaftsordnung widerspreche der Zielvorstellung einer gerechten Gesellschaft; die Kirchen und die ökumenische Bewegung seien berufen, im Blick auf die Konzerne und ihre Auswirkungen auf Umwelt und Gesellschaft eine „prophetische und seelsorgliche Rolle" zu spielen. Die aus dem Bericht abgeleiteten Empfehlungen stießen auf etlichen Widerspruch bei Zentralausschuß-Mitgliedern aus europäischen und nordamerikanischen Kirchen, die eine zu undifferenzierte Parteinahme gegen die Multis monierten, während Sprecher aus der Dritten Welt an die Schäden erinnerten, die die Konzerne in ihren Ländern angerichtet hätten. Die Empfehlungen wurden an einigen Stellen im Sinne der kritischen Einwände entschärft, wobei die grundlegende Stoßrichtung allerdings erhalten blieb: der ÖRK und die Kirchen als Anwalt derjenigen, die durch die Multinationalen Konzerne betroffen sind und sich gegen sie zur Wehr setzen; Förderung von Strategien zur Kontrolle der Konzerne oder Mitarbeit an Entwurf und Durchsetzung internationaler Verhaltenskodizes.

Nicht nur dieses Programm, sondern auch andere Aktivitäten des Rates im Bereich Politik und Gesellschaft (in Genf ging es u. a. auch um das Programm für Abrüstung und gegen Militarismus und Wettrüsten sowie um die Probleme der Urbevölkerung in Australien und Amerika, die gegenwärtig einen Schwerpunkt beim Antirassismusprogramm bilden) werfen grundsätzliche Fragen nach den sozialethischen Leitvorstellungen auf, die dabei im Spiel sind. Die Überlegungen zur *politischen Ethik,* die nach der spannungsgeladenen Zentralausschußtagung von 1979 (vgl. HK, März 1979, 152–155) vom Weltrat in Angriff genommen wurden, sind allerdings noch nicht sehr weit gediehen. Auf einer Konsultation im Herbst 1981, die das bisher Erreichte sammeln sollte, traten erst einmal die unterschiedlichen Ansätze der im ÖRK vertretenen Kirchen deutlich ans Licht: Man unterschied zwischen einem kirchenbezogenen, einem politikbezogenen, die Eigenständigkeit des politischen Bereichs achtenden und einem „bevölkerungsbezogenen" Konzept, das vom „Erwachen der bisher schweigenden, politisch entmündigten Bevölkerung" ausgeht. So galt denn auch das Hauptinteresse bei der Konsultation neben dem Verhältnis von Gerechtigkeit und Macht der Frage, was Partizipation des Volkes bedeute und wie sie auch von den Kirchen gefördert werden könne.

Ökumenische Avantgarde oder Gemeinschaft von Kirchen?

„Gerechtigkeit" und *„Volk"* waren auch zentrale Stichworte des Berichts von *Philip Potter,* in dem der Generalsekretär im Zug einer Besinnung über den biblischen Gehalt dieser Begriffe sehr pointiert die Schwerpunkte *Partizipation des Volkes* und *Solidarität mit den Armen* in der Arbeit des Weltrates seit Nairobi verteidigte und sie als Voraussetzung für das Bemühen um die konziliare Gemeinschaft und um die Einheit der Kirche „als Zeichen und Sakrament des göttlichen Heilsplans für die Einheit der Menschheit" bezeichnete. Als Teilaspekte der „Partizipation des Volkes" nannte er die Teilhabe des ganzen Volkes Gottes an der Sendung der Kirche, die gemeinsamen Bemühungen von Menschen verschiedener Religionen und Ideologien um eine gerechte Gesellschaft und die Entschlossenheit des Volkes, „sich von allen Formen der Unterdrückung zu befreien und in Gerechtigkeit und Frieden seine Zukunft selbst zu gestalten".

Damit verband Potter *deutliche Kritik an den Kirchen,* die die Grundanliegen des Rates eher als Bedrohung empfunden denn als Verheißung begrüßt hätten: „Sie sind so verfangen in den Machtstrukturen der Gesellschaft, die sie mit Privilegien und Status ausgestattet und ihnen sogar die Mittel zur Wohlfahrtsarbeit und Hilfe für die Armen gegeben hat, daß sie mißtrauisch geworden sind gegenüber dem, was das Volk sagt und was der ökumenische

Rat ihnen zu vermitteln sucht." Er merkte allerdings auch selbstkritisch an, daß es an Zusammenarbeit auch innerhalb der verschiedenen Programmeinheiten im ÖRK gefehlt habe; dieser habe auch zu wenig unternommen, um die Begegnung mit den Kirchen zu fördern.
Mit seinen Bemerkungen zur *mangelnden Kommunikation zwischen Rat und Mitgliedskirchen* als dem Grundproblem, das immer drängender und gefährlicher geworden sei, traf Potter den Nagel zweifellos auf den Kopf. Allerdings dürfte seine recht *eindeutige Schuldzuweisung* den weiteren Dialog zwischen dem Rat und den Kirchen wie auch zwischen den Kirchen und den Gruppen am Rand der etablierten Kirchen, die Potter als die in der Praxis wichtigsten Partner für die Programme des ÖRK nannte, nicht gerade erleichtern. Sie blieb in der Diskussion über den Bericht im übrigen nicht ohne Widerspruch: Potters Bemühen um eine biblische Fundierung der Arbeit des ÖRK wurde durchweg anerkannt, wie auch die Aufgabe des Rates, gerade die europäisch-nordamerikanischen Kirchen herauszufordern; gleichzeitig machten sich aber etliche Sprecher zum Anwalt der Kirchen gegenüber dem Rat.

Daß der ÖRK trotz des Anspruchs auf die Funktion einer *ökumenischen Avantgarde* in Absetzung von den etablierten Kirchen seiner Verfassung nach eine *„Gemeinschaft von Kirchen"* (Basisformel) ist, daran wurde man in Genf spätestens am letzten Tag der Zentralausschuß-Beratungen erinnert. Gleich an zwei Punkten entzündete sich die seit Jahr und Tag schwelende Grundsatzfrage nach der *Stellung der orthodoxen Kirchen im Weltrat.* Debattiert wurde zunächst über die Empfehlung des Exekutivausschusses, die Orthodoxie sollte im neuen, auf der Vollversammlung zu wählenden Zentralausschuß ein Viertel der Sitze erhalten. Es handelte sich dabei um eine der Forderungen einer Konsultation, auf der im Mai 1981 in Sofia die orthodoxen Kirchen u. a. eine Reihe von Gravamina hinsichtlich ihrer personellen Vertretung in den Gremien des ÖRK vorgebracht hatten. Der Zentralausschuß einigte sich auf eine Kompromißformel: die Quote von 25% wurde ersetzt durch die offenere Formulierung, daß die orthodoxen Kirchen im neuen Zentralausschuß „ihrer Größe und spezifischen Wesensart" gemäß vertreten sein sollten.

Erhebliche Bedenken von seiten anderer Kirchen gab es auch gegen einen Zusatz zur Verfahrensordnung für die Vollversammlung, der einer immer wieder vorgebrachten Forderung der Orthodoxen Rechnung tragen sollte: Dem Zusatz zufolge kann dann über eine Sache nicht abgestimmt werden, wenn sie von einem Mitglied als mit seinem „ekklesiologischen Selbstverständnis" unvereinbar betrachtet wird – eine Art Vetorecht gegen Mehrheitsentscheidungen zu Lehrfragen. Der Zusatz wurde vom Zentralausschuß schließlich gebilligt, wenn auch nicht ohne Gegenstimmen.
Eine weitere Forderung der orthodoxen Kirchen wird erst in Vancouver auf der Tagesordnung stehen. Angestrebt wird eine *Erweiterung der Basisformel* des Weltkirchenrates durch die Einfügung der Taufe. Bisher wurde die Basisformel gegenüber dem ursprünglichen Wortlaut von 1948 erst einmal erweitert, bei der Vollversammlung von 1961 in Neu Delhi, als vor allem der Bezug zum trinitarischen Gott hinzugefügt wurde.

Klärungen sind unumgänglich

Welche Akzente die Vollversammlung angesichts der zahlreichen Anregungen und Vorschläge, die für ihre Arbeit von den einzelnen Programmeinheiten eingebracht wurden, setzen wird, muß offenbleiben. Schließlich haben solche Versammlungen ihre Eigendynamik, die nicht einfach vorausgeplant werden kann. *Richtpunkte* sind den 930 Delegierten, von denen 85% durch die Mitgliedskirchen und die restlichen 15% durch den Zentralausschuß bestimmt werden, durch *die vier Unterthemen* des Gesamtthemas „Jesus Christus, das Leben der Welt" und die *acht Programmbereiche* vorgegeben, die für die Vollversammlung bestimmt wurden.

Die vier Unterthemen, denen jeweils eine Plenarsitzung in der Anfangsphase der Vollversammlung gewidmet sein wird, lauten: Leben, ein Geschenk Gottes; Leben und Tod: Konfrontation und Überwindung; Leben in seiner ganzen Fülle; Leben in Einheit. In den ausgewählten Programmbereichen spiegeln sich weitgehend Schwerpunkte der Arbeit des ÖRK seit der letzten Vollversammlung: Zeugnis in einer gespaltenen Welt; Schritte auf dem Weg zur Einheit; In Richtung auf mehr Partizipation; Das Leben in Gemeinschaft teilen und heil machen; Den Bedrohungen des Friedens und des Überlebens begegnen; Für Gerechtigkeit und Menschenwürde kämpfen; Lernen in der Gemeinschaft; Überzeugende Kommunikation.

Ob es in Vancouver gelingen wird, zu einzelnen dieser Sachbereiche in der Begegnung der verschiedenen christlichen Traditionen und der Kirchen aus allen Erdteilen weiterführende Einsichten zu erarbeiten, ist eine Sache. Eine andere ist es, ob dabei *neue Weichenstellungen* für den ÖRK sichtbar werden bzw. ob man sich den Anfragen stellt, die seine Arbeit nicht erst seit den letzten Jahren provozierte. Ein aufschlußreicher Hinweis findet sich im Bericht des Ausschusses für das Generalsekretariat, der dem Zentralausschuß in Genf vorgelegt wurde. Dort heißt es, der Ausschuß halte es im Blick auf die bevorstehende Vollversammlung für nötig, „eine selbstkritische Debatte über die prophetische Rolle des ÖRK zu führen", und weiter ist zu lesen, ein ständiger Dialog mit den Kirchen und ein gegenseitiges Herausfordern werde dem Rat helfen, „das dienende Instrument zu sein, als das er sich besonders auf der nächsten Vollversammlung erweisen möchte". *Klärungen* wären also nötig im Verhältnis des Rates zu seinen Mitgliedskirchen wie auch in bezug auf die theologisch-sozialethischen Grundvorstellungen, die den einzelnen Programmen zugrunde liegen. Das geht allerdings nur, wenn es sich weder die Kritiker des ÖRK zu leicht machen (beispielsweise durch den pauschal-undifferenzierten Marxismusvorwurf oder durch das Her-

auspicken einzelner angreifbarer Formulierungen oder Aktionen, das die ernst zu nehmenden Herausforderungen durch Kirchen und Theologien der Dritten Welt übersieht) noch wenn sich Vertreter des Genfer Stabes der notwendigen Selbstkritik entziehen oder die Arbeit des ÖRK gegen verständliche Einwände zu immunisieren suchen. Schließlich muß neu geklärt werden, inwieweit die inhaltlichen Arbeitsschwerpunkte des Weltrates dem Ziel der sichtbaren Einheit der Kirchen dienen, auf das nicht zuletzt die Konvergenzerklärungen über Taufe, Eucharistie und Amt wieder aufmerksam gemacht haben.
Bleibt noch die Frage nach der weiteren Entwicklung im *Verhältnis zwischen dem ÖRK und Rom.* Auf der Zentralausschußtagung war darüber nicht viel zu erfahren, da dieser Punkt in nichtöffentlicher Sitzung abgehandelt wurde. Auch der fünfte Bericht der Gemeinsamen Arbeitsgruppe, deren Mandat in Vancouver neu bestätigt werden muß, wird erst im kommenden Jahr veröffentlicht werden. Der Vorsitzende des Zentralausschusses, Erzbischof *Edward Scott,* gab in seinem Bericht nur den Hinweis, die Gemeinsame Arbeitsgruppe habe festgestellt, daß die Beziehungen zwischen der katholischen Kirche, dem ÖRK und seinen Mitgliedskirchen heute *komplexer* seien als früher. Vielleicht wird der für 1983 vereinbarte Besuch Johannes Pauls II. beim ÖRK hier einigen Aufschluß bringen. *Ulrich Ruh*

Interview

„Konflikte bewirken Literatur"

Ein Interview mit Heinrich Böll

Vor einigen Wochen wurde im Hessischen Rundfunk ein Interview mit Heinrich Böll ausgestrahlt. Böll wurde darin über seine Rolle als intellektueller Sprecher in der Gesellschaft der Bundesrepublik und über sein Verhältnis zur Kirche befragt. Wir veröffentlichen den Text des Interviews in einer leicht gekürzten und für die schriftliche Wiedergabe redigierten Fassung. Die Fragen stellte Michaela Pilters.

HR: Herr Böll, Sie stehen in dem Ruf, daß Sie zu vielen Themen, ob gesellschaftlich, politisch, literarisch oder existentiell, etwas zu sagen haben. Belastet Sie diese Rolle als, sagen wir einmal, Auskunftsperson der Nation?

Böll: Ich nehme die Rolle einfach nicht an, weil ich nicht einsehe, daß eine Nation oder ein Staat oder ein Volk bestimmte Fragen delegieren kann. Schließlich bin ich kein Delegierter und ein selbsternannter Delegierter möchte ich schon gar nicht sein. Die Bundesrepublik Deutschland hat 62 Millionen Einwohner. Sie hat Parlamente, sie hat eine öffentliche Meinung, sie hat gesellschaftliche Gruppen, Kirchen, Parteien und so weiter, und ich denke, daß die verantwortlich dafür sind, Auskunft zu geben über bestimmte Fragen. Wenn ich mich äußere, äußere ich mich als Individuum, nicht stellvertretend für irgend jemand. Möglicherweise liegt die Wichtigkeit oder die Erwartung, die in meine jeweilige Auskunft gelegt wird, daran, daß alle übrigen Gruppen sich sprachlich verschlissen haben. Die sogenannte Glaubwürdigkeit, das Gespräch mit der Jugend, alle diese merkwürdigen Formulierungen deuten ja darauf hin, daß überhaupt keine Sprache mehr vorhanden ist, jedenfalls keine, die unmittelbar oder auch nur bewegt Stellung nimmt zu Problemen. Und ich fürchte, daß Autoren, nicht nur ich, sondern auch andere, dabei ein Gewicht bekommen, das ihnen nicht zusteht.

„Wir sind kein Kirchenersatz, kein Politiker- und auch kein Parteienersatz"

HR: Sie haben aber andererseits den Schriftsteller immer wieder als den „geborenen Einmischer" bezeichnet. Bedeutet das nicht, daß Sie das Stellungnehmen und die bewußte Zeitgenossenschaft durchaus als zur Rolle des Schriftstellers gehörend empfinden?

Böll: Ich bekenne mich auch zu einer gewissen Verantwortung. Nur finde ich es traurig und eigentlich demaskierend für die Welt, in der wir leben, daß so viel Verantwortung auf einen einzelnen geschoben werden kann. Normalerweise muß diese Stellungnahme zu bestimmten Problemen, zu bestimmten Werten, zu bestimmten Entwicklungen aus der Gesellschaft selber kommen. Damit kann ein Schriftsteller sich konfrontieren, er kann kritisieren usw. Ich lehne natürlich die Verantwortung nicht ab. Aber in einer fast völlig nichtssagenden Gesellschaft – und ich meine das nichts-sagend wörtlich – wird mir bang, wenn ich bestimmte Politiker reden höre zu sehr schwierigen Themen. Sie sagen nichts, eine Wiederholung von abgedroschenen Floskeln. Dasselbe trifft für die Kirchen weitgehend zu, also auf die beiden gesellschaftlichen Gruppen, die eigentlich das meiste zu sagen hätten. Und dann werden Autoren, Intellektuelle, in die Rolle von beiden gedrängt. Wir sind kein Kirchenersatz, kein Parteienersatz und auch kein Politikerersatz. Wir sind nur Zeitgenossen, die, indem sie schreiben und schreibend nachdenken, möglicherweise sich besser artikulieren können.

HR: Ich glaube, daß der Schriftsteller, weil er mit dem Wort bewußter umgeht, weil er besser artikuliert und

auch Sachverhalte zutreffender beschreiben kann, in diese Rolle gedrängt wird.

Böll: Es geht wahrscheinlich darum, daß wir Autoren und andere Intellektuelle Wörtlichkeiten wörtlich nehmen. Dadurch entstehen ungeheure Konflikte mit der Justiz, mit der Presse, mit der Politik. Nehmen wir ein Wort wie ‚Sachzwang'. Ein Wort, das mich ungeheuer beschäftigt, seitdem ich das so oft höre. Was steckt eigentlich dahinter, welche Sachen zwingen uns? Natürlich weiß ich, wenn ich ein Auto habe, daß ich eine Straße brauche, um darauf fahren zu können. Ich weiß auch, daß ich Benzin brauche. Aber die großen, übernationalen Sachzwänge in puncto Rüstung, in puncto Arbeitsplatz, Arbeitslosigkeit, Arbeit könnten ja eine Totalität erreichen, die uns in einen totalitaristischen Zusammenhang bringt. Wir brauchen keinen Totalitarismus à la Kommunismus oder à la Faschismus, wir leben dann in einem Totalitarismus des Sachzwangs. Ich nehme also einfach das Wort Sachzwang und merke plötzlich: der zweite Teil des Wortes ist Zwang und dann wird dauernd von Freiheit geredet, jedes dritte Wort aus dem Munde eines Politikers ist Freiheit und inzwischen schon jedes fünfte Wort Sachzwang. Wo ist da der Konflikt zwischen diesem Zwang, der ja aus vielen Zwängen besteht, und der Freiheit? Wo bleibt da noch die Freiheit usw.? Also ich glaube, daß Nachprüfen von Wörtlichkeiten sogar die Pflicht eines Autors ist.

HR: Ist das speziell eine Entwicklung in der Bundesrepublik, daß man so stark auf den Intellektuellen zu schielen beginnt, weil die Politik in einer Krise steckt?

Böll: Hier ist es eigentlich eine neue Entwicklung. Bisher hat man doch die Intellektuellen als mehr oder weniger gute Dekoration betrachtet, die man nach außen vorzeigen kann und innen beschimpfen kann. Für Deutschland ist es eine neue Entwicklung, während in Südamerika oder auch in Afrika, wahrscheinlich auch in Asien, die Befreiungsbewegungen vom Kolonialismus meistens von Autoren ausgegangen sind. Das hat man vergessen. Jetzt wird in diesen Ländern das, was man Neokolonialismus nennen kann, der ein ökonomischer ist, kein politischer mehr, wieder von den Autoren beobachtet. Ich glaube sogar, daß die Intellektuellen und Autoren in anderen Kontinenten weit wichtiger sind als hier.

HR: Das hängt zum Teil ja auch mit den Veröffentlichungsmöglichkeiten zusammen, denn im Ostblock beispielsweise ist die Stellung der Samisdatliteratur eine ganz andere und viel politischere als die Literatur bei uns.

Böll: Ja, nicht nur Samisdat, auch zum Teil publizierte Literatur hat eine Widerstandsfunktion, weil ein Schriftsteller in einem totalitären Staat natürlich Stilmittel entwikkelt, die jeder aufmerksame Leser sofort als Zeichen erkennt. Es ist ja eine Übung in Staaten, die lange totalitär regiert werden, daß sie aufmerksame Leser produzieren, während wir nicht so aufmerksame produzieren, das ist klar. So gibt es natürlich auch in der publizierten Literatur in der Sowjetunion diese Prüfungsfunktion.

HR: Ich kann verstehen, daß Sie den Erwartungsdruck an den Schriftsteller von sich weisen. Sie erkennen ja andererseits die Verantwortung für sich persönlich, individuell als Zeitgenosse an.

Böll: Und die nehme ich auch wahr.

„Die Sprachentleerung kann gar nicht von außen geheilt werden"

HR: Man müßte aber dann weiterfragen, was kann der Schriftsteller über dieses Wörtlichnehmen von Sprache hinaus dazu beitragen, daß andere Institutionen ihre Funktionen wieder stärker wahrnehmen?

Böll: Ich glaube, daß die Sprachentleerung gar nicht von außen geheilt werden kann. Das setzt eine innere Erkenntnis voraus, auch die Erkenntnis, daß einer wirklich leere Worte spricht und möglicherweise besser in der Öffentlichkeit anfinge zu stammeln, was viel überzeugender ist als das dauernde glatte Gerede, auf jede schwierige Frage eine katechismusfertige Antwort. Daß ein Politiker, ein Kirchenmann die eigene Unsicherheit, die jeder Autor auch hat und die er auch mitteilen muß, auch öffentlich dartut, damit die Menschen, die in ihrer Unsicherheit nach Sicherheit verlangen, wenigstens im Wort, wenigstens im Sprachlichen sich sicherer fühlen, weil sie dessen Unsicherheit spüren. Sie kennen das Alte Testament, da hat es die Propheten gegeben, die manchmal mit Erfolg herumgedonnert haben. Aber die Einsicht, die Wandlung kam immer von innen. Die muß aus den Parteien kommen, die muß aus den Kirchen kommen, aus ihren Mitgliedern, aus ihren Gliedern. Es gab dieses sehr polemische Buch von Herrn Schelsky über die Intellektuellen, in dem ich auch ganz schön zwischengenommen wurde. Aber ich habe eingesehen, daß zwar Herrn Schelskys Beschimpfung falsch war, aber er hat doch erkannt, daß da die Gefahr eines neuen Klerus auftritt. Er hat das Kardinäle usw. genannt. Die Gefahr hat er richtig erkannt, nur kann ich nicht die Schuld dafür auf mich nehmen, daß ich in eine solche Rolle gedrängt werde, angesichts einer sich entleerenden politischen und auch wissenschaftlichen Sprache. Es betrifft ja die Wissenschaft auch.

HR: Wenn man sich nicht in diese Rolle drängen lassen will, wäre die Alternative eigentlich nur, zu schweigen und sich nicht mehr einzumischen.

Böll: Schweigen, nein, das möchte ich nicht, weder mündlich noch schriftlich. Im Gegenteil.

HR: Das wollte ich Ihnen damit auch nicht nahelegen. Es geht nur um das Problem, das, glaube ich, sehr deutlich geworden ist. Wenn jemand kompetent zu etwas Stellung nimmt, wird er immer öfter gefragt, wächst immer stärker in diese Rolle hinein. Wenn er sich dagegen wehrt, dann bleibt ihm eigentlich nur, entweder mit dieser Rolle zu leben oder zu schweigen.

Böll: Ja. Und es gibt eine weitere Gefahr, das ist die Gefahr des Verschleißes. Es werden viele Leute verschlissen.

Wir leben ja in einer Verschleißgesellschaft. Das kommt schon durch solche dummen Ausdrücke wie Prominenz usw. zum Ausdruck. Das ist eines der idiotischsten Wörter, die es gibt. Und diese sowohl moralische Abschiebefunktion, wie auch die gleichzeitig damit verbundene Sündenbockfunktion, ist ungeheuer verschleißträchtig. Das ist eigentlich die große Gefahr, wo Resignation sehr nahe liegt.

HR: Wie schätzen Sie die neuere politische Entwicklung in der Bundesrepublik ein. Wie fühlen Sie sich atmosphärisch?

Böll: Also auf meine Altersgenossen in der Politik und in der Wirtschaft und überall habe ich wenig Hoffnung, von Ausnahmen abgesehen. Die Restauration, d. h. das Überspielen der Zusammenhänge, die zum Nationalsozialismus geführt haben, hat ja sehr früh begonnen. Die meisten Deutschen dieser Altersgruppe, ein wenig jünger und ein wenig älter als ich, haben, finde ich, bis heute nicht begriffen, wieso das alles gekommen ist, woher und mit welchem Aplomb eigentlich Hitler begrüßt worden ist. Das Versagen, ich drücke das jetzt sehr vereinfacht aus, und die Blindheit der bürgerlichen und großbürgerlichen Schicht wird eigentlich immer deutlicher. Sie hat bis heute nicht begriffen, daß an Hitler gar nicht das Interessante ‚Hitler' war, sondern die Bereitschaft, mit der er getragen wurde. Ich finde Hitler natürlich eine ungeheuer wichtige und fürchterliche Erscheinung in unserer Geschichte. Aber interessanter an diesem Hitlerismus finde ich die Tatsache, daß solch ein Mann einen solchen breiten Boden finden konnte. Und das haben, glaube ich, die Deutschen nicht kapiert. Das ist meine Einstellung zu, sagen wir, ungefähr Gleichaltrigen. Ich sehe natürlich auch, daß die Mächte, die mit Hitler schön zusammengearbeitet haben, wirtschaftlich ohne jeden Schaden davongekommen sind, eher mit Gewinn.

HR: Weil Sie das so betonen, sehen Sie die Gefahr eines neuen Faschismus?

Böll: Ich glaube nicht, daß daraus ein neuer Faschismus entstehen wird. Ich glaube eher, daß die Leute klug genug sind zu wissen, daß das vielleicht ein schlechter Weg war, daß man bessere wählen muß, daß man auch innerhalb einer Demokratie und innerhalb der internationalen Verflechtung der Wirtschaft ohne Faschismus auskommen kann. Eine gewisse Hoffnung habe ich. Es mag mißverständlich sein, wenn man immer so entweder despektierlich oder zu emphatisch über die Jugend spricht. Ich kenne *die* Jugend nicht, ich kenne nur die jungen Leute in meiner Umgebung. Aber ein wichtiges Erlebnis war für mich die Demonstration am 10. Oktober in Bonn. Da waren ja fast nur junge Leute, die auf eine schändliche Weise diffamiert wurden in verschiedenen Kommentaren. Ich habe sie mir genau angesehen, soweit das Auge reichte im Hofgarten. Ich habe mir viele Fotos und viele Filme, soweit sie überhaupt gezeigt wurden, angesehen. Und das hat mich tatsächlich mit einer auch politischen Hoffnung erfüllt. So ungenau manches sein mag, was sich da grün, alternativ, traditionell oder nur anti nennt, sehe ich da eine große Hoffnung, die sich fast täglich bestätigt. Und die in den Medien fast gar nicht auftaucht. Da liegt dann wieder die große Heuchelei darin, daß man ungeheuer scharf ist auf das Gespräch mit der Jugend, aber sie möglichst draußen hält.

„Ich verstehe die 45jährigen noch weniger als Teile der Jugend"

HR: Sie haben früher in einem Gespräch mit Heinrich Vormweg einmal gesagt, daß die Jugend ihnen sehr fremd wäre. Ist das immer noch so, oder haben Sie heute das Gefühl, der Jugend näher zu sein?

Böll: Jugend ist ein sehr pauschaler Begriff. Die Jugend besteht aus ungeheuer vielen Einzelnen und auch Gruppen. Und manche Gruppen, die sehr klein sind, bestimmen dann das Bild. Vieles daran ist mir fremd und beunruhigt mich auch, diese Markt- und Konsumabhängigkeit bei Gruppen, die glauben, es nicht zu sein. Abhängig sind sie auch von Musik. Ich glaube, das ist ein Phänomen, das noch nicht erkannt und analysiert worden ist, der betäubende Charakter der Musik. Es gibt ja kein Lokal mehr, in dem nicht irgendeine Musik läuft. Ich finde das keinesfalls beruhigend, weil ich nicht weiß, was da bewegt wird und worauf die ungeheure Begeisterung beruht. Ich kann mir vorstellen, daß jemand musikbegeistert ist. Aber diese Permanenz der Musik ...

HR: Sie haben von der Hoffnung auf die Jugend gesprochen, Sie haben von Ihrer Generation gesprochen. Bei der Beurteilung der derzeitigen Situation haben Sie aber die mittlere Generation, die zur Zeit staats- und institutionstragend ist, ausgelassen. Hat das einen Grund?

Böll: Das habe ich nicht bewußt getan, aber daß ich es unbewußt getan habe, mag seine Gründe haben, weil ich diese jetzt so 45jährigen noch weniger verstehe als manche Teile der Jugend und auch viele meiner Altersgenossen. Ich verstehe sie nirgendwo. Es ist eine internationale Schicht, die in der DDR, in der Sowjetunion, in den Vereinigten Staaten und in Westeuropa auch austauschbar wäre. Da ja die Ideologien der sozialistischen Länder verschlissen sind, auch keinen mehr interessieren, bis auf ein paar verrückte, liebenswürdige alte Marxisten, die ich sehr schätze, ist das eigentlich eine technokratische Intelligenz oder Führungsschicht, die Sie wirklich austauschen könnten. Sie könnten manchen, den ich mir so ansehe hier im Fernsehen oder auch in bestimmten Abbildungen, ohne Schwierigkeiten in die DDR versetzen und umgekehrt. Ich habe diese Schicht gar nicht erwähnt, also sagen wir die mittlere Generation, weil deren Entwicklung mir auch unheimlich ist. Das waren also die Jungens und Mädchen, die waren im Jahr 1945 so 12, 13, 14 Jahre alt. Sie sind eigentlich politisch gar nicht, ich drücke das pathetisch aus, in Schmerzen gestürzt worden. Die haben, noch mal pathetisch ausgedrückt, nicht gelitten. Ein Nazi 1945, der wirklich einer war, es gab ja überzeugte, der hat

ja furchtbar gelitten. Ob mit Recht oder Unrecht, ob ich mich darüber freue oder nicht, ist uninteressant. Aber ein Mensch, der diesem Wahnsinn erlegen war und voll erlegen war, und das waren sehr viele, wir wollen uns da nicht täuschen, der muß ja gelitten haben. Die anderen, die dagegen gewesen waren, drücken wir es einfach aus, die haben auch gelitten während dieser Zeit. Und diese Altersklasse, sagen wir so zwischen 10 und 15 Jahren, die sind jetzt ungefähr zwischen 45 und 50, die sind sehr schnell und sehr leicht in diese Republik hineingewachsen, haben auch wahrscheinlich die Schmerzen ihrer Eltern nicht akzeptiert.

„Was katholisch ist, bestimmen wir selbst"

HR: Ein weiterer Bereich, der im Zusammenhang mit Ihrer Person immer wieder interessant ist, ist der Bereich Glaube und Religion. Sie haben einmal in einem sehr ausführlichen Gespräch mit René Wintzen gesagt, sie hätten Ihren ersten Roman „Und sagte kein einziges Wort" genauso geschrieben, auch ohne Nazis und ohne Krieg. Würden Sie diese Hypothese auch aufrechterhalten im Zusammenhang mit Ihrem Glauben, d. h., hätten Sie Ihre Romane in ähnlicher Weise geschrieben als Protestant oder Atheist, ohne Ihren Kölner Katholizismus?

Böll: Nein, ganz sicher nicht. Ich glaube, das geht auch aus dem Gespräch mit Wintzen hervor. Natürlich bin ich dadurch geprägt.

HR: Es hat Sie also der Glaube stärker geprägt als die politischen Umstände?

Böll: Ja, das können Sie daraus schließen.

HR: Trotzdem haben Sie bei all dieser Prägung durch den Katholizismus sich im Laufe der Jahre zunehmend distanziert. Vor 6 Jahren sind Sie aus der Kirche ausgetreten. Gleichzeitig haben Sie aber immer, wenn Sie davon gesprochen haben, sehr genau unterschieden und betont: Ich bin aus der Körperschaft deutsche katholische Kirche ausgetreten und nicht dem Körper. Da steckt natürlich ein Anspruch dahinter, der in einem Ihrer Romane auch formuliert wird. In „Ende einer Dienstfahrt" sagt die Schwiegermutter einmal: „Was katholisch ist, bestimmen wir." Ist das Originalton Böll?

Böll: Nein, das ist ein Zitat von Adenauer. Ich weiß nicht, wo es plaziert ist und wie ich es nachweisen kann, aber Adenauer hat einmal gesagt, was katholisch ist, bestimmen wir selbst. Speziell auf Köln bezogen, das hat seine Gründe. Ich weiß nicht, wie gut Adenauer die Geschichte der Stadt Köln kannte. Ich vermute besser, als wir denken. Wenn Sie sich die anschauen, sagen wir vom 13. Jahrhundert bis ins 20. hinein, werden Sie etwas sehr Merkwürdiges feststellen, daß die Menschen dort, die Kölner, eigentlich immer bei aller Anfechtbarkeit gläubig geblieben sind, obwohl die Kirche ihnen keinen Grund dazu gab. Ich weiß nicht, wie oft die Kölner Bevölkerung pauschal exkommuniziert wurde. Dann wurden alle Altäre geräumt. Es gab keine Sakramente, es gab keinen Gottesdienst. Möglicherweise hängt meine Haltung damit zusammen und mein Kirchenaustritt ist fast, fast sage ich, nur politisch zu verstehen.

HR: Kirchenpolitisch?

Böll: Nein politisch, nicht kirchenpolitisch. Die Verquikkung von Kirche und Staat, genau gesehen ist es eine Verquickung von Kirche und CDU, hat zu einer Entwicklung geführt, die den deutschen korporierten Katholizismus eigentlich zu einer weltpolitischen, auch innenpolitischen Nebensächlichkeit gemacht hat. Und davon wollten wir uns trennen. Meine Frau und ich haben das sehr bewußt getan. In jedem anderen Land der Welt, ich wiederhole jetzt, was ich schon einmal gesagt habe, hätten wir nicht austreten müssen, in Schweden oder Finnland oder in der Sowjetunion oder in Frankreich. Das hängt damit zusammen, daß die katholische Kirche hier nach dem Krieg, wie wir empfinden, eine verhängnisvolle politische Entwicklung genommen hat bis auf den heutigen Tag.

HR: Und dennoch betrachten Sie sich weiterhin als katholisch?

Böll: Ich definiere mich katholisch, ja.

HR: Läßt sich denn Glaube, Katholizität, die ja immer Zugehörigkeit zu einer konkreten Kirche ist, ohne diese Kirche leben und denken?

Böll: Natürlich, ich glaube, daß das viele Menschen tun, ohne sich dessen bewußt zu sein. Und im übrigen ist ja auch der Begriff Kirche nicht definiert, er ist auch nicht definierbar.

HR: Als Gemeinschaft der Glaubenden im Zweiten Vatikanum doch sehr deutlich. Man müßte dann zwar über den Begriff Gemeinschaft reden ...

Böll: Über den Begriff Gemeinschaft und auch über die korporative Verfassung des deutschen Katholizismus, der ja, wenn man die erhebliche Masse katholischer Bürger unseres Landes bedenkt, keine Stimme hat. Das Zentralkomitee äußert sich im Namen von 25 Millionen oder 26 Millionen. Tut es das wirklich? Wer vertritt da wen? Wenn man schon pseudodemokratische Institutionen schafft, wie so ein Komitee, dann muß ich mir erlauben zu fragen, wer spricht da für wen? Und ich glaube nicht, daß da die Kirche spricht, Kirche in meinem Sinn. Es sprechen Funktionäre, von denen ich nicht weiß, wie sie gewählt werden.

„Wenn ich Franzose wäre, wäre ich nie aus der Kirche ausgetreten"

HR: Das Zentralkomitee ist aufgebaut aus den vielen katholischen Verbänden, die ihre Delegierten in das Komitee wählen.

Böll: Aber was sind Verbände, was bedeuten katholische Verbände? Nichts im Grunde. Ist ein nichtorganisierter Katholik keiner? Wer spricht für ihn, für die wahrschein-

lich doch 70 bis 80 Prozent der Leute, die treu und brav ihre Steuer einbehalten bekommen und nichts mehr mit der Kirche zu tun haben. Wer spricht für die, die das doch alles finanzieren? Ich habe vor ein paar Jahren mit einer sehr frommen und intelligenten schwedischen Publizistin gesprochen, die konvertiert war zum Katholizismus. Ich habe ihr unser System zu erklären versucht. Sie hat es nicht verstanden und zu mir gesagt: „Das ist Simonie!" Ich verstehe nicht, daß eine statistisch so erhebliche Menge katholischer Bürger sich auf diese Weise vertreten lassen.

HR: Aber wir sprachen von Kirche, von konkreter Kirche.

Böll: Was heißt konkrete Kirche?

HR: Konkrete Kirche heißt für mich Gemeinde. Es bedeutet das Eingebundensein zunächst in die Gemeinde des Ortes, an dem ich lebe. Dann bedeutet es aber auch das Übergreifende, Katholische im wahrsten Sinn des Wortes. Und es gehört auch dazu die Körperschaft der katholischen Kirche.

Böll: Das kann ich nicht akzeptieren. Das Übergreifende ist doch keine Körperschaft.

HR: Aber das Übergreifende braucht Strukturen.

Böll: Ja, es braucht sogar eine Organisation. Es braucht einen Überblick und eine gewisse Ordnung, das wird nicht bestritten.

HR: Das gibt es ja in den romanischen Ländern auch, diese Organisation und Körperschaft, diese Strukturen.

Böll: Natürlich, es gibt Bischöfe und Unterabteilungen. Aber ich glaube, in keinem Land der Welt außer in der Schweiz wahrscheinlich ist die Verstrickung mit dem Staat so stark wie hier. Und dagegen wehre ich mich. Ich sagte Ihnen ja, wenn ich Franzose wäre, wäre ich nie aus der Kirche ausgetreten. Kann ich ja gar nicht! Da würde ich mich wie so viele nicht mehr am kirchlichen Leben beteiligen, abflauen, gleichgültig werden. Hier muß man diesen dramatischen Schritt vollziehen, den wir gar nicht als dramatisch empfunden haben. Es war für uns so nebensächlich, wirklich, daß wir unseren besten Freunden erst sehr viel später davon erzählt haben. Was die Gemeinde betrifft, das ist natürlich ein wichtiges Argument, aber da wir eigentlich immer vor und nach dem Kirchenaustritt eine gewisse Außenseiterexistenz geführt haben, hat uns das auch nicht so getroffen.

HR: Ich könnte es verstehen, wenn Sie sagen würden: Ich brauche keine Kirche, ich versuche meinen Glauben nach dem Evangelium zu leben und einzurichten. Aber das tun Sie ja eigentlich nicht, indem Sie sagen: Ich bin nicht Christ, ich bin Katholik. Das scheint doch ein gewisser Widerspruch zu sein.

Böll: Wissen Sie, das Wort ‚Christ' ist mir zu anspruchsvoll. Ich habe es eigentlich nie auf mich angewendet und möchte es auch nicht. Das etwas Schmuddelige am Katholizismus reizt mich auch. Ich bin in dem Sinne ganz unprotestantisch. Und da gibt es eben doch einen Zweig des Christentums, den kapitalistisch-calvinistischen, den ich für das Fürchterlichste halte, was nach der Reformation entstanden ist. Deshalb lege ich Wert darauf, mich lieber als Katholik denn als Christ zu bezeichnen.

HR: Wobei die Spielart des Katholizismus, von der Sie geprägt sind, ja eine sehr spezielle, rheinisch-kölnische war.

Böll: Es gab beispielsweise hier im Rheinland einen sehr stark jansenistischen Flügel. Meine Eltern waren sehr stark vom Jansenismus geprägt. Die Familien meiner Mutter und meines Vaters stammten aus der Nähe der holländischen Grenze. Sie waren eigentlich jansenistisch erzogen, also ungeheuer puritanisch streng, waren aber auf dem Wege der Befreiung davon. Ich habe manchmal den Eindruck, sie waren schon befreit und wollten uns nicht in diese Zwangsjacke stecken. Wir brauchen uns nicht über die Verdienste des Jansenismus zu streiten oder seine theologische und geschichtliche Bedeutung. Aber die volkstümliche Form des Jansenismus war reine Düsterkeit und Höllenfurcht mit anankastischen religiösen Praktiken, die fürchterlich waren.

„Ich denke mit Schrecken an die Kindheit meiner Mutter"

HR: Gegen die haben Sie ja auch angeschrieben. In dem vorhin schon zitierten Gespräch mit René Wintzen haben Sie auch gesagt, daß nicht Ihre persönlichen Erfahrungen, sondern die Erfahrungen der Generation Ihrer Eltern, Ihrer Großeltern Sie so aufgebracht haben gegen den Glauben.

Böll: Nicht gegen den Glauben, sondern gegen bestimmte Formen kirchlichen Lebens. Ich denke da mit Schrecken daran. Ich denke an die Kindheit meiner Mutter, meines Vaters, die uns so hin und wieder einige Details erzählt haben, und komme gar nicht darüber hinweg, wie diese Menschen unterdrückt, möglicherweise auch verformt worden sind. Wenn ich denke, was aus meiner Mutter hätte werden können, auch aus meinem Vater, dann kommt die Bitterkeit sehr stark, die ich auf meine Biographie bezogen, auch auf meine religiöse Erziehung und sogar den Religionsunterricht, nicht empfinde.

HR: Dennoch haben Sie diese Bitterkeit durch Ihre Schriften weitergetragen. Inwieweit wird da etwas projiziert und verlängert, das in gewissem Sinne überlebt ist?

Böll: Es ist nicht überlebt. Insofern nicht, da ich gleichzeitig darüber nachdenke, was heute den Katholiken erlaubt oder nicht erlaubt wird. Worunter viele Menschen leiden, was für viele ein erheblicher Gewissenskonflikt ist, das spielt möglicherweise in zwanzig Jahren überhaupt keine Rolle mehr. Wir haben viele katholische Freunde. Wenn ich mir so ansehe, was die für Probleme haben mit Pille

oder ähnlichem Kram, denen auch keiner genaue Richtlinien gibt. Die unnötigen Quälereien halten ja an.

HR: ... auf anderen Gebieten ...

Böll: ... auf anderen Gebieten. Z. B. auf dem politischen Gebiet. Diese Entmündigung der Katholiken, die ich wirklich als solche empfinde. Ein Beispiel hat mir das klargemacht. Das ist eine Anekdote, die ich ausnahmsweise erzähle. Eine Katholikin in meinem Alter freute sich über den Sieg der SPD während der letzten Landtagswahl in Nordrhein-Westfalen, und sagte: „Ich bin froh, daß die gewonnen haben, wählen kann ich sie ja nicht." Das war eine Geschichte, die mir ungeheuer eingeschlagen hat. Verstehen Sie, das meine ich, diesen Zwang, den überhaupt kein Katholik auf der Welt versteht. Wenn Sie einen englischen Katholiken fragen, ob er Labour oder Konservative wählen will oder Liberale, dann sagt er, was sind das für Fragen? Das ist eine Entmündigung und eine Quälerei, die fortgesetzt betrieben wird. Die meisten katholischen Jugendlichen werden wahrscheinlich in fünf oder zehn Jahren sagen: Waren die eigentlich verrückt? Deswegen ist die rückwärts gewandte Bitterkeit gar nicht so fehl am Platz, weil sie gleichzeitig in die Zukunft gewendet ist.

HR: Aber sind das nicht Schwierigkeiten, die bei jungen Katholiken gar nicht mehr bestehen. Der Katholizismus hat – denken Sie an Konzil und Synode – ja auch in dieser Beziehung eine enorme Entwicklung mitgemacht.

Böll: Sicher, aber wie erheblich ist die statistisch? Das interessiert mich. Ich weiß nicht, wie tief diese relative Befreiung vom Zwang zu einer Partei ist. Das ist ja eigentlich eine lächerliche Befreiung. Wir sind ja offenbar sehr bescheiden in puncto Befreiung. Die Projektion der Bitterkeit in die Zukunft aus der Vergangenheit und sich dabei selber herauszulassen, halte ich für legitim.

„Das Gewissen als Christ und als Künstler ist nicht übereinzubringen"

HR: Meine Sorge war eigentlich, daß dadurch Vorurteile oder von früheren Generationen erlebte Ängste weitergetragen werden, die eigentlich gar nicht mehr zutreffen.

Böll: Das ist natürlich eine Gefahr. Aber die Anlässe dazu bestehen offiziell noch. Wenn auch nicht mehr in der Bevölkerung.

HR: Durch Ihr Schreiben, durch das Fixieren und Festklopfen werden sie aber weitergetragen.

Böll: Das sollen sie auch.

HR: Ist das ein Punkt, wo, wie Sie es einmal formuliert haben, Ihr Gewissen als Christ und als Künstler auseinanderklafft?

Böll: Das ist nicht übereinzubringen, nie, nie. Nicht nur das Gewissen als Katholik und Künstler, auch das Gewissen als politisches Wesen und Künstler. Ich bin ja nicht nur Katholik, ich bin auch nicht nur, sagen wir links. Ein Autor hat alles in sich. Ich habe auch eine Zigeunerin in mir, ich habe einen Kapitalisten in mir, ich habe einen strammen CDU-Wähler, natürlich auch einen Kommunisten, vielleicht sogar einen Bischof in mir. Das muß ich haben als Autor. Diese Konflikte bewirken ja Literatur. Eine einseitige und festgelegte sowohl intellektuelle wie politische Existenz kann ein Schriftsteller gar nicht sein. Dieser Konflikt ist permanent mit den verschiedenen Kräften, die ich in mir habe.

Dokumentation

„Die Kirche hat die Wirklichkeit Gottes zu bezeugen"

Überlegungen eines Bischofs zur seelsorglichen Lage

Nach seiner Einführung in sein Bischofsamt als Apostolischer Administrator in Erfurt-Meiningen hat Bischof Joachim Wanke unter dem Titel „Der Weg der Kirche in unserem Raum" auf mehreren Priesterkonferenzen seines Kirchensprengels Ausführungen gemacht, die nicht nur die seelsorglich-religiösen Verhältnisse in der DDR in nüchterner Illusionslosigkeit widerspiegeln, sondern auch im Blick auf die kirchliche Situation in der Bundesrepublik und in den benachbarten mitteleuropäischen Ländern bedenkenswert sind. Wir geben hier Auszüge aus den Ausführungen Bischof Wankes wieder.

Ein Bischofswechsel ist in der katholischen Kirche sicherlich kein sonderlich einschneidendes Ereignis. Der Bischof tritt ja ein in die ununterbrochene Reihe der Glaubenszeugen vor ihm. Er baut dort weiter, wo andere das Fundament gelegt haben und erntet, wo andere gesät haben. Das Haus der Kirche ist ja nicht auf das Fundament der Bischöfe, sondern der Apostel gebaut, und Christus ist der Schlußstein. Insofern wird, so hoffe und wünsche ich, die Linie der pastoralen Arbeit, wie sie meine Vorgänger gezogen haben, auch nach außen hin erkennbar in die Zukunft weitergehen. Doch ist andererseits nicht zu über-

sehen, daß ein personaler Wechsel auch neue Akzentsetzungen mit sich bringt. So werden gewisse Enttäuschungen nicht ausbleiben, weil unwillkürlich der neue Bischof an seinem Amtsvorgänger gemessen wird. Aber es wird auch das nüchterne Urteil geben, daß jeder eben mit den ihm gegebenen Kräften und Eigenschaften sein Amt auszufüllen hat und daß er so angenommen werden muß ...
Wenn ich noch etwas in diesem persönlichen Vorspann sagen darf: Ich betrachte mich, stärker als es bei meinem Vorgänger der Fall sein konnte, meiner gesellschaftlichen Umwelt, also dem konkreten Hier und Heute zugehörig und verpflichtet. Bischof Hugo Aufderbeck konnte sagen: „Auf dieses herrliche Land ist mein Los gefallen", und wir alle haben es ihm als dem heimatverbundenen Sauerländer abgekauft. Ich kann nur sagen: Dieses Land ist nicht mein Los, sondern es ist meine Heimat. In diesem gesellschaftlichen Umfeld habe ich meine geistige und religiöse Entwicklung erfahren. Und ich spreche sicherlich auch im Namen der im Presbyterium nachwachsenden Mitbrüder: Wir wollen auch hierher gehören, nicht weil wir nicht anders können, sondern weil wir um dieses Landes willen, um seiner Menschen willen einen Weg suchen wollen, um das Evangelium Jesu Christi auf „mitteldeutsch" zu buchstabieren. Ich bin der Meinung, daß diese Aufgabe noch nicht gelöst ist! Ob wir es schaffen werden, steht in Gottes Hand. Doch gibt es keine dringlichere Aufgabe als diese ...

„Das gesellschaftliche und private Leben ist weithin religionsfrei"

Es ist eine alte Erfahrung: Hinterher weiß es jeder besser. Aber die jeweilige Gegenwart, den Augenblick zu deuten, ist eine schwierige Kunst. Ich möchte drei Faktoren nennen, die ich für unsere augenblickliche pastorale Situation für wichtig halte, weil sie uns tiefgreifend beeinflussen.
Ich möchte aufmerksam machen zunächst auf den anhaltenden und umfassenden *Ausfall Gottes bzw. von Transzendenz* für unsere Gläubigen und für die Menschen insgesamt. Ich halte es für unzureichend, unsere Situation nur mit Diasporasituation zu umschreiben, wie es die Dresdener Synode getan hat, aber auch der letzte Hirtenbrief der Bischöfe. Diaspora erweckt den Eindruck, als ob die Kirche nur unter Andersgläubigen existieren müßte. Wir haben vielmehr unsere Situation zu definieren als „Kirche in einer säkularisierten, materialistischen Umwelt". Säkularisiert heißt, das gesellschaftliche und private Leben ist weithin religionsfrei. Materialistisch heißt: Es wird eine theoretische, materialistische und atheistische Weltanschauung aktiv propagiert und weithin auch praktisch von der Mehrzahl der Menschen gelebt. Wir müssen uns darüber im klaren sein, daß dies eine für die Kirche wirklich neue Situation ist. Der „Ausfall" Gottes ist radikal und die ganze Breite des Lebens abdeckend. Eine größere Profanität als das Leben in einem VEB-Betrieb bzw. in einem Neubaublock in unseren Trabantenstädten ist kaum vorstellbar ...

Die von mir vorgeschlagene Formel an „Kirche in säkularisierter, materialistischer Umwelt" setzt sich bewußt ab von der Formel unserer evangelischen Mitbrüder: „Kirche im Sozialismus". Zum einen ist der Begriff Sozialismus sehr vage ... Zum anderen ist unsere Situation nicht allein von dem politischen Atheismus geprägt. Was uns gefährdet, ist der praktische Materialismus als Folge (oder Ermöglichung?) eines theoretischen Materialismus. Hier liegt die eigentliche Gefahr für die Kirche ... Unsere Pastoral hat diese veränderte geistige Situation der Menschen ganz ernst in den Blick zu nehmen.
Ein weiteres Spezifikum unserer Situation möchte ich nennen: *Schwindende Widerstandskraft des Einzelnen,* auch der Einzelfamilie oder der Kleingruppen gegenüber einer übermächtigen Umwelt. Wir erleben das Phänomen m. E. zur Zeit ganz beschleunigt auf unseren Dörfern und Pfarrkuratien. Die einzelne Familie, der einzelne katholische Partner einer Ehe, das einzelne katholische Kind, für das wir viele Kilometer Auto fahren, sie können sich nicht in der atheistisch, materialistisch geprägten Umwelt halten. Wenn ich einmal unsere katholischen Gebiete ausnehme: Ich bin kein Unheilsprophet, wenn ich sage, es wird in wenigen Jahren kaum noch katholische Dorfbewohner geben. Und umgekehrt gilt: Es ist jedem, der seinen katholischen Glauben bewahren und weitergeben will, dringend zu raten, in eine Stadt zu ziehen. In der Stadt ist am ehesten dank einer lebendigen Gemeinde für den Glauben eine Chance gegeben.

„Die Menschen werden durch die Arbeits- und Freizeitwelt zunehmend besetzt"

Doch umfaßt das Schlagwort „mangelnde Widerstandskraft des einzelnen" noch weitere Phänomene.

- Es ist eine Tatsache, daß die jüngere Generation in Konfliktfällen *nicht mehr so belastbar* ist wie die ältere Generation. Das gilt nicht nur im allgemeinen, sondern auch insbesondere für den priesterlichen Beruf! Es gibt immer seltener das berühmte „Stehvermögen" des einzelnen, die Kraft zu einer alternativen Existenz, z. B. in Konsumfragen, in der Frage der Berufstätigkeit der Frau, des Freizeitverhaltens usw.
- Die modernen Neubauwohnungen fördern einerseits die *Entindividualisierung* des einzelnen (jede Familie hat die Schrankwand an der gleichen Stelle!), andererseits fördern sie eine erschreckende *Isolierung* der einzelnen, die sich nicht mehr solidarisieren können. Um so leichter werden sie Opfer vorgegebener oder bewußt gesteuerter Zwänge.
- Das gesellschaftliche Umfeld regt so *Konformismus und Phantasielosigkeit* an. „Herr Pfarrer, das kann ich mir doch nicht leisten ...!" Das ist eine echte und meist begründete Klage. Oder: „Da kann man doch ohnehin nichts machen!" Das ist ein durchgängiger Tenor in Gesellschaft und Kirche. Auch das ist ein Ausdruck der stärker werdenden Ohnmacht des einzelnen ...

Ein drittes Phänomen sei genannt: Die Menschen werden *durch die Arbeits- und Freizeitwelt zunehmend „besetzt"*. Es gibt eine wachsende Besetztheit („Besessenheit") der Menschen durch Arbeit, eine Art „Beschäftigungsmanie". Niemand hat mehr Zeit! Der Bischof hat keine Zeit, der Pfarrer ist nur am Mittwoch zu sprechen, der Vater muß am Feierabend in die zweite Schicht, die Frau hat das Fernstudium zu absolvieren (Frauenförderungsplan!), der Junge muß zum Sport, und die Rentner bleiben noch im Arbeitsprozeß, bis sie tot umfallen. Wo findet sich noch der berühmte „rüstige Rentner", auf den das Bischöfliche Amt so gern rekurriert?

Was ist das für ein Phänomen? M.E. haben wir es hier schon mit *Folgeerscheinungen des Sinnverlustes in der modernen Industriegesellschaft* zu tun. Hier wird offensichtlich etwas „überspielt"! Doch ich will mit Diagnosen vorsichtig sein. Ich bin kein Soziologe und kein Kulturphilosoph. Doch das Symptom ist eindeutig: Nicht der Mensch hat die Arbeit bzw. die Freizeit, sondern diese haben ihn! Ich möchte die sogenannte „Freizeit" hier ausdrücklich mit einbeziehen. Denn es gibt keine Zeit, die noch dichter mit Arbeit und Leistung gefüllt ist wie der Feierabend. Auch der Urlaub, die Erholung, ist heute mehr und mehr Arbeit, sie steht unter Leistungsdruck und Erfolgszwang. Ich muß mich in meiner Erholung und in meinem Urlaub als den anderen ebenbürtig ausweisen usw. „Ich habe keine Zeit" – diese Klage wird zu einer Zeitcharakteristik. Unsere gesellschaftlichen Bedingungen fördern diese Besetztheit des Menschen, ja wollen sie zum Teil bewußt. Es soll keiner zur Ruhe kommen. Ein Plan, ein Wettbewerb jagt den anderen usw. Hier hat die neue Enzyklika des Papstes über die menschliche Arbeit uns einiges zu sagen. Ich halte die Hektik, die „Beschäftigungsmanie", vor der auch die Kirche nicht verschont ist, für ein bedeutsames pastorales Phänomen, vor dem wir nicht die Augen verschließen dürfen.

Ich möchte diese Beobachtungen einmal auf unsere kirchliche Situation ausweiten. Wir haben heute den Tatsachen ins Auge zu sehen, daß die qualifizierten Mitarbeiter in der Seelsorge bei gleichzeitig zunehmender Ausweitung und Differenzierung der pastoralen Aktivitäten abnehmen. Wir haben uns also darauf einzurichten, nicht nur in Zukunft weniger Priester für unser Gebiet zur Verfügung zu haben, sondern auch weniger Seelsorgehelferinnen und andere hauptamtliche Mitarbeiter. Was besonders schwer wiegt: Die heutige pastorale Situation erfordert bei allen Mitarbeitern eine hohe „Frustrationstoleranz". Damit meine ich die Fähigkeit, trotz enormen qualitativen wie quantitativen Einsatzes sich mit minimalen Ergebnissen abfinden zu können.
Es ist sicherlich kein Geheimnis: Die seelsorgliche Arbeit ist differenzierter geworden. Sie erfordert stärkere Vorbereitung und intensivere Reflexion. Ich nenne nur einzelnes, was für uns neu ist: Taufgespräch, Bemühungen um Familiengruppen, intensive Ehevorbereitung, religiöse Kinderwochen, Bildungsarbeit für spezifische Berufsgruppen in der Pfarrei und in den Bildungshäusern, katechetische Arbeit für die Kinder mit Erwachsenen und anderes mehr. Dazu kommt angesichts der schwierigen äußeren Bedingungen eine starke Belastung durch die Sorge um die Erhaltung der Pfarrhäuser, der Kirchen und anderer kirchlicher Gebäude, eine Sorge, die früher ohne Zweifel einfacher zu tragen war.
Diese Anforderungen können müde und mutlos machen. „Was die nicht alles von mir wollen ...!" Und je mehr gewollt und vorgeschlagen wird vom Bischof, vom Seelsorgeamt, vom Pastoralreferenten, vom Dekanatsrat ..., desto leichter ist es abzuschalten und aus der Überforderung heraus auch den Mut zu einzelnen Schritten zu verlieren. Es gilt also wohl auch für uns: Wir sind „besetzt". Wir haben keine Zeit ...

„Das christologische Kerygma ist in eine umfassende Bezeugung Gottes einzuordnen"

Theologischer und pastoraler Erkenntnisfortschritt kommt stets von zwei Polen her, aus dem Blick auf die Situation und gleichzeitig aus dem Nachdenken über das uns anvertraute Evangelium. Was ist die Mitte unseres Auftrags als Kirche hier und heute?

Die eingangs beschriebene säkularisierte Grundbefindlichkeit unserer Gesellschaft macht eine Aufgabe notwendig, der sich bisher die Kirche noch nicht so konfrontiert sah. *Die Kirche hat die Existenz und die Wirklichkeit Gottes zu bezeugen.*
Man könnte mit unserer Situation die Zeit der frühen Kirche vergleichen, als das Evangelium aus dem Raum des Judentums in die Welt des Hellenismus übertragen wurde. Im jüdischen Denken war die Existenz Gottes fraglos und selbstverständlich. Die apostolische Predigt konnte sofort mit der christologischen Verkündigung einsetzen: Jesus Christus ist der letzte, eschatologische Bote Gottes. Im hellenistischen Raum dagegen mußte dieser christologischen Botschaft erst die monotheistische Predigt vorangestellt werden. So kann Paulus die Thessalonicher daran erinnern, daß „ihr euch von den Götzen zu Gott bekehrt habt, um dem lebendigen und wahren Gott zu dienen", und dann erst kommt der christologische Artikel: „Und seinen Sohn vom Himmel her zu erwarten, Jesus ..." usw. (1 Thess. 1,9).
Ich meine, daß die Kirche heute in ein neues epochales Lebens- und Weltgefühl eingetreten ist, in den Säkularismus, der vom Atheismus wohl zu unterscheiden ist. Gott bzw. Transzendenz werden nicht nur geleugnet, sondern kommen überhaupt nicht vor, und zwar nicht nur offiziell, sondern praktisch und für den einzelnen fraglos und selbstverständlich ... *Darum ist heute das christologische Kerygma in die umfassende Bezeugung der Wirklichkeit Gottes einzuordnen.* Hier deutet sich übrigens eine in Zukunft noch dringlicher werdende gemeinsame Aufgabe aller großen Weltreligionen angesichts des beschriebenen Säkularismus an. Man kann nicht mit dem Evangelium bei den Menschen „landen", denen jedwede Transzendenzer-

fahrung fehlt. Genau hier liegt m. E. ein Grundproblem unserer Verkündigung. Die Sätze des christlichen Glaubens werden als Ideologie erfahren, weil sie nicht mehr an authentische Gottes- bzw. Transzendenzerfahrungen anknüpfen können. Für den Menschen in einer säkularisierten Umwelt ist die religiöse bzw. dann auch die christliche Rede so fremd wie normalerweise Chinesisch für den mitteldeutschen Zeitgenossen. Ich formuliere das einmal so hart, damit wir uns von der radikalen Profanität unserer gesellschaftlichen Wirklichkeit schockieren lassen. Hier sollten wir uns vor Augen halten, welcher Spannung unsere Gläubigen tagtäglich ausgesetzt sind, auch wenn sie das nicht so artikulieren können. In unseren Pfarrhäusern und in den normalen, gesunden Alltag einer Gemeindearbeit merken wir das häufig nicht so sehr ...

„Die Verkündigung der Kirche hat letztlich ein utopisches Ziel"

Die Verkündigung der Kirche hat letztlich ein utopisches Ziel, das aber im Blick auf Gottes neuschaffendes Handeln am Ende der Zeiten, also nicht im Blick auf unsere Kräfte und Möglichkeiten, für ganz realistisch zu halten ist. Die Kirche lädt die Menschen ein, schon hier und heute in den durch Christus und das Wirken des Heiligen Geistes ermöglichten *„Raum brüderlicher Solidarität"* einzutreten, der Gottes endzeitliches Reich vorwegnehmen möchte. Das Zweite Vatikanische Konzil hat das Selbstverständnis der Kirche so definiert: „Kirche als Sakrament und Instrument des Heiles." Ich ersetze das Wort „Heil": „Kirche als Sakrament und Instrument einer im Geist Gottes solidarischen Menschheitsfamilie."
Damit ist zunächst einmal gesagt: Kirche ist nicht Selbstzweck. Auch die Kirche hier bei uns ist nicht um ihrer selbst willen da. Sie ist da um einer Aufgabe willen, wenn sie diese nicht erfüllt, dann ist sie wie eine Trompete, die keinen Ton mehr aus sich entläßt. Man kann sie putzen und im Futteral verwahren, aber sie weckt keinen mehr auf. Wir brauchen für unsere pastorale Arbeit ein allen Einzelaktionen und Programmen voranleuchtendes utopisches Zukunftsbild. Allein von solchen visionären Entwürfen her kann es zu neuen Aufbrüchen in der Geschichte der Menschheit kommen ... Das Bild von einer durch Christus im Heiligen Geist solidarisierten Menschheitsfamilie kann wie ein Leuchtzeichen sein, das uns die innerste Richtung aller kirchlichen Aktivitäten angeben kann.
Gottes Menschenliebe sucht den Menschen, nicht nur den einzelnen, sondern die Menschheit insgesamt. Die Kirche muß sich verstehen als Instrument, das die Menschen auf die kommende Solidarisierung im Reiche Gottes vorbereiten will.
Dem ist aber sofort ein drittes hinzuzufügen: Vom Christusmysterium her sind wir belehrt, daß es nur *eine* Weise gibt, wie die Kirche ihre heilsinstrumentale Funktion erfüllen kann: Sie hat sich der gekreuzigten Liebe Jesu Christi gleichförmig zu machen. Diese Formel fängt wohl am glücklichsten ein, daß der tragende Grund unseres Heiles auf einer aktiv-passiven Liebeszuwendung aufruht, also auf einer tätigen und erleidenden Liebe, die in den Augen der Welt töricht ist ...
Es ist nicht die Aufgabe der Kirche, „Entwicklungshilfe" im weitesten Sinn in den vielfältigen Nöten der Welt und der Menschen zu leisten. Wenn die Kirche „Sakrament und Instrument des Heiles" sein will, also zu einer in Gott versöhnten, solidarisierten Menschheit hinführen will, dann kann sie das nur in der Art Christi. Sie muß mit ihm an das Kreuz. Das ist schrecklich, aber auch tröstlich zugleich. Schrecklich, weil von wohl keinem von uns von Natur aus es leicht fällt, sich verbrauchen zu lassen, ohne nach sich selbst zu fragen ...

Aber die Kreuzesgemeinschaft mit dem Herrn ist auch tröstlich. Hinter dem Kreuz steht das Osterwissen der Kirche. Die Kirche kann darum mit Gelassenheit Wege der Selbstaufgabe beschreiten. Das Spitzenmodell ist sicher das Martyrium. In Abstufungen wird es aber nahezu heute von jedem verlangt. Es leben unter uns viele confessores! Und Bekennertum ist für jede „vernünftige" Überlegung eine Torheit, also Kreuzesnachfolge.

Ich möchte freilich auch nicht die andere Seite der nachgelebten Liebe Christi, die aktive, drängende, positiv aufbauende Art der Liebe Christi verdunkeln. Jesus Christus hatte auch ein pastorales Programm, er sandte Jünger zur Mithilfe aus, er warb und suchte den konkreten Menschen, er holte ihn aus seiner Welt ab usw. Aber diese aktive Liebe des Herrn war von einer passiven Leidensbereitschaft umfangen, die eben die andere grundlegende Form seiner Liebe zu uns ist ...

„Das säkularisierte Weltgefühl verlangt von uns eine Umstellung in unserer seelsorglichen Strategie"

Wir haben auf die Mitte unseres Auftrages geschaut. Vor uns steht die Notwendigkeit einer überzeugenden, authentischen Rede von Gott (im weitesten Sinn). Die Kirche soll eine utopische Vision bezeugen und vorwegnehmend leben: Die Vision der durch Christus im Heiligen Geist geeinten Menschheit ...

Wir wollen uns nun fragen, ob und wie diese zentralen Aufgaben unseren pastoralen Weg bestimmen können.
Das säkularisierte Lebens- und Weltgefühl unserer Zeit, der Ausfall der Wirklichkeit Gottes im praktischen Leben des einzelnen und der Gesellschaft erfordert von uns eine Umstellung in unserer seelsorglichen Strategie. Was heißt das?

Unsere Seelsorge darf nicht mit Selbstverständlichkeit voraussetzen, daß jedermann weiß, wer Gott ist. Oder anders gesagt: daß das Leben einen Sinn haben muß. Sicherlich dürfen wir hoffen, daß die Frage nach Gott im Menschen nicht völlig verschüttet wird. Aber wir haben damit zu rechnen, daß die Adressaten unserer Verkündigung so

ratlos vor unseren christlichen Sätzen und Forderungen stehen wie Höhlenbewohner, denen wir Sonnenbrillen verkaufen wollen. Sie halten die Sonnenbrillen höflich, aber ratlos in den Händen. Sie wissen nicht, wozu sie die eigentlich brauchen. Ohne Bild gesprochen: Wir konfrontieren z. B. die jungen Leute in der Ehe mit christlichen Wertvorstellungen, aber sie sind oft nicht fähig, diese Werte bzw. Normen zu den ihrigen zu machen, weil sich für sie keine Erfahrungen damit verbinden. Wie anders und intensiver kann man dagegen z. B. mit Geschiedenen seelsorglich reden. Oder um ein anderes Beispiel zu nennen: Wir erinnern immer wieder an das Gebet, wir ermahnen dazu, aber wir lassen die gutwillig Anfangenden mit ihren ersten negativen Erfahrungen allein ...
Was ich sagen möchte ist dies: Wir Priester müßten stärker zu *Männern einer geistlichen Erfahrung* werden, die innerhalb des Raumes dieser säkularisierten Welt authentisch und überzeugend in die Welt Gottes einzuführen vermögen, und zwar nicht nur Ordensschwestern (obgleich diese oft sehr schlimm mit ihren Nöten allein bleiben), sondern den sogenannten „normalen" Bürger, der in einem sozialistischen Betrieb arbeitet, dessen Frau berufstätig ist, der zwei Kinder hat, der eine Weiterbildung mitmacht, der zu Hause im Haushalt helfen muß usw. Kurz: Wir brauchen eine Mystagogie für unsere Gemeindemitglieder, die deren spezifische Erfahrungen mit dieser säkularisierten Welt in das Glaubensleben einzubauen vermag. Nein, nicht nur einzubauen – das klingt zu sehr nach wegretuschieren und wegdiskutieren –, es gilt vielmehr, daß wir solche Alltagserfahrungen zum *Ausgangspunkt* für Wege zur Transzendenz zu machen vermögen ...

Karl Rahner hat einmal geäußert, es sollte in der Kirche keiner Bischof werden, der nicht schon mindestens zwei Atheisten bekehrt hätte. Ich weiß nicht, ob ich dann nicht doch lieber hätte Dozent bleiben sollen, aber auch als Dozent kann ich nur das lehren, was ich glaubhaft und authentisch andern vermitteln kann. Ich möchte das Presbyterium ermutigen, innerhalb der vielen seelsorglichen Aufgaben sich das Gespür dafür zu bewahren, daß es manchmal wichtiger ist, einem einzigen Heiden nachzugehen, als einen frommen Familienkreis zu betreuen. Warum? Weil dieser einzelne Heide mich zwingt, mit meiner Gotteserfahrung so radikal und nackt herauszurükken, daß es für mich zu einem heilsamen Schock kommen kann; weil dieser Heide mich zwingt, meinen Glauben ohne dogmatische Begriffe zu formulieren, weil eine solche Konfrontation mit dem Ungläubigen mir mehr Hilfe und Anregung gibt für meine „normale" Verkündigung an die Sonntagsgemeinde als alle Predigtbücher zusammen ...

Als zweites durchgehendes Phänomen in unserer Situation hatten wir von der zunehmenden Ohnmacht bzw. der fehlenden Widerstandskraft des einzelnen gesprochen. Wir hatten uns als Kontrastbild die Utopie der in Christus solidarisierten Menschheit vor Augen gestellt, das eschatologische Ziel, auf das alle geschichtliche Entwicklung zudrängt, bis Gott einmal in der communio sanctorum dem Sinn der Welt- und Universumsgeschichte als ganzer enthüllen wird.

„Die Pastoral muß etwas von der großen Utopie des Gottesreiches erkennen lassen"

Unsere Pastoral muß etwas von der großen Utopie des Gottesreiches erkennen lassen. Ich bin der Meinung, daß unsere Zeit für diesen Grundimpuls der christlichen Verkündigung ein besonderes Ohr hat. Der christliche Glaube an den Gott, dessen Advent am Ende aller unserer Wege steht, ist m. E. die einzige Kraft in dieser Welt, die unseren Lebensoptimismus vor illusionären Selbsttäuschungen bewahren kann, aber auch vor anderen schlimmen Verkürzungen, etwa der Illusion, als ob der erhöhte Konsum uns rettet oder die in Exzeß getriebene Freiheit des einzelnen. Unser auf das Eschaton ausgerichteter Glaube kann uns aber auch vor der Resignation bewahren, in die so viele Gutmeinende heute verfallen. Und mit diesen Stichworten haben wir letztlich die großen zeitgenössischen Lebenshäresien angesprochen. Der christliche Glaube bleibt optimistisch und zugleich realistisch, weil er uns lehrt, nicht auf uns selbst zu hoffen. Ich bin der Ansicht, daß wir die Bedeutung der christlichen Eschatologie angesichts einer zwischen Fortschrittsglaube und Resignation hin- und herschwankenden Welt noch neu entdecken werden. Unsere pastorale Arbeit muß angesichts dieser geistigen Situation eine bestimmte Kontur erhalten, die durchgängig alle Aktivitäten prägen und durchformen sollte. Vielleicht ließe sich dieser *durchgängige Grundimpuls der Seelsorge* in das Schlagwort: *„Solidarisierung"* einfangen. Unsere Seelsorge, das kirchliche Tun muß zur Solidarisierung der Menschen untereinander führen. Zunächst einmal innerhalb der Gemeinde, in den Familien, zwischen Eltern und Kindern, zwischen den Familienkreisen und Gruppen, zwischen unterschiedlichen Personalgemeinden und geistlichen Familien ...
Doch es geht auch um Solidarisierung über den Raum der Gemeinde hinaus. Und damit sind wir bei dem, was der neue pastorale Impuls „Den anderen suchen – Gottes Ja gilt allen Menschen" sagen will. Es geht um Solidarisierung zwischen den noch getrennten Kirchen und Gemeinden, zwischen den Christen und Nichtchristen, zwischen den Kirchen und den außerchristlichen Wirklichkeiten bis hin zum Abbau von Klassen-, Rassen- und Besitzschranken im weitesten Sinn. Unser Einsatz als Kirche muß mehr noch als bisher das Signum der Solidarisierung mit den Ohnmächtigen und Schwachen erhalten ...
Ich spreche einmal ganz undifferenziert: Jede seelsorgliche Aktivität, die Menschen zusammenführt, sie zur Solidarität mit anderen befähigt, sie zur Verantwortlichkeit ermutigt gegenüber anderen, ist einer Seelsorge vorzuziehen, die den einzelnen nur als Objekt der religiösen Betreuung ansieht. Noch deutlicher: Jede um sich selbst kreisende Seelsorge, die den Verdacht erweckt, es soll nur ein kirchlicher Betrieb aufrechterhalten werden, verliert von

selbst an Gewicht, eben weil sie nicht mehr von der Vision der in Christus geeinten Menschheit (nicht nur Kirche!) erfaßt ist.
Auch unsere Sorge um die liturgischen Feiern wie auch um solch ausgesprochene „fromme" Veranstaltungen wie Exerzitien, Missionen, Einkehrtage, wo es scheinbar nur um Gott und meine Seele geht, sollten erkennbar und spürbar für das Anliegen einer immer größeren Solidarisierung öffnen. Hier erschließen sich wie von selbst Motivationen, die ich sonst mühsam mit Kirchengeboten oder dergleichen abstützen müßte. Das Sonntagsgebot etwa wird plausibel, wenn der einzelne merkt, daß sein Lebenszeugnis für die anderen eine Stütze ist. Das Engagement in der Gemeinde wird fraglos, wenn es von der Erfahrung getragen wird, daß gemeinsames Tun etwas bewirkt und verändert usw. ...

Umgekehrt aber müssen Begriffe wie „Zuwendung zum anderen", „Barmherzigkeit mit den Schwachen und Hilflosen", „fraglose Solidarität mit den Recht- und Schutzlosen", „Versöhnungsbereitschaft mit Anstiftung zum Frieden" für unsere Gläubigen den Geruch des Moralischen verlieren, „moralisch" in dem Sinn, als ob dies alles nur Zutaten zum Eigentlichen seien. *„Es gibt kein Heil für mich allein."* Dieser Satz muß uns tief in die Seele einbrennen. Es gibt nur Heil für mich und den Menschenbruder neben mir. Also nicht „Rette Deine Seele", sondern „Rette Deinen Bruder und Du rettest Dich". Die Nächstenliebe ist nicht unser Hobby, sondern sie ist die rettende Planke, auf der wir uns vor uns selbst retten.

„Unsere Kirche muß eine Kirche der ‚Karriere nach unten' sein"

Als letztes hatten wir auf die zunehmende „Besetztheit" des heutigen Menschen hingewiesen, auf die jede Ruhe und Besinnung tötende Beschäftigungsmanie, die letztlich wohl ein Ausdruck der Flucht vor Gott oder auch der inneren geistigen und geistlichen Leere ist. Wir haben keine Zeit, weil wir von uns selbst besetzt sind. Wir haben gesehen: Jesu erlösendes Tun besteht in seiner aktiv-passiven Liebeshingabe. Und allein darin kann die Kirche, wenn sie sich überhaupt als eine soteriologische Größe betrachtet, ihrem Herrn nachfolgen.
Was heißt das für unsere konkrete Arbeit? Auch hier sollte ein Schlagwort das bündeln, was im einzelnen hinein zu entfalten wäre. Unsere Kirche muß eine dienende Kirche sein, eine Kirche der „Karriere nach unten" *(H. Schürmann),* eine Kirche des Loslassen-Könnens oder besser noch: eine Kirche der Selbstentäußerung. Könnten wir den bekannten Philipper-Hymnus auch auf die Kirche anwenden? „Die Kirche entäußerte sich und wurde wie ein Diener. Sie erniedrigte sich und war gehorsam bis zur Selbstaufgabe." Das klingt sehr pathetisch, aber es bleibt dennoch der einzige Weg, der uns tatsächlich bedeutsam und wichtig macht.

Meinen wir wirklich, mit unseren klugen menschlichen Überlegungen, Dispositionen, Strukturen und Gremien dem Evangelium nur um ein Deut mehr auf die Sprünge helfen zu können? Sicherlich, Gott will sich durch uns bezeugen lassen. Aber eben nicht als der Gott der Griechen und der Philosophen, nicht als die gloriose Überhöhung dieser Weltwirklichkeit, der man Weihrauch streuen oder Menschen opfern muß. Er will sich bezeugen lassen als der Gott, der das Kleine und Geringe sucht, der sich herabbeugt in den Staub, der so sehr liebt, daß er sich lächerlich macht, kurz: Er will sich bezeugen lassen als der Gott Jesu Christi.

Ich meine, damit ist unserer pastoralen Arbeit einmal ein gewaltiger Druck von der Seele genommen. Wir brauchen nicht so zu tun, als ob Gott auf unsere pastoralen Programme und Aktionen angewiesen wäre, um bei den Menschen anzukommen. Gott hat tausend Wege, um das Menschenherz umzukrempeln. Wenn wir aber nun einmal unbegreiflicherweise Handlanger dieses Gottes geworden sind, dann kommt für uns nur *Gottes* Missionsmethode in Frage: Zur Liebe anzustecken durch Liebe. Oder anders gesagt: zu dienen, um zu heilen; oder wieder anders: zu sterben, um zu erlösen.
Sagen wir diese Dinge einmal konkret:

- Jede Gemeinde sollte ihre „Vinzenz- bzw. Elisabethgruppe" alten Stils, also mit laikaler Eigeninitiative haben, die nur in neuer Weise Aufgaben suchen und verteilen.
- Personalgemeinden, Kolpingsfamilien, geistliche Elitegruppen haben nur Existenzberechtigung, wenn sie ein diakonales Zeugnis nach außen geben.
- Familienkreise, die nicht auf Dauer einen praktischen Dienst in oder außerhalb der Gemeinde übernehmen, sollten wir auflösen.
- „Bibelkreise" oder Meditationsgruppen sollten Christus nicht nur in der Schrift begegnen, sondern auch in Altenheimen oder im Dienst an Behinderten.
- Ein Pfarrhaus, das nicht für die Nachbarschaft als Zufluchtsort in allen Bedrängnissen des Lebens offen ist, verdient nicht den Namen Pfarrhaus.
- Gemeinden, die die ihnen zukommenden caritativen Aufgaben an Einrichtungen, Ordensschwestern oder die Diözesancaritas delegieren, bedecken damit nur notdürftig ihre eigene Blöße. Es muß natürlich eine Caritas geben, die Gemeinschaftsaufgaben übernimmt, doch kann die Caritas nicht unser aller Aufgabe ersetzen zu fragen, wie unsere Gemeinden samt ihren kleinen Außenstationen Bruderschaften im Heiligen Geist werden können.
- Und schließlich: Es sollte keinen von uns geben, der nicht irgendwo eine Stelle hat, wo er sich hinkniet und jemandem die Füße wäscht. Ich bin überzeugt, jeder von uns hat da genügend Angebote ...

Die Kirche in einer säkularisierten Umwelt hat den grundlegenden Auftrag, Gott zu bezeugen. Für unsere Gesellschaft, die lange nicht mehr aus abgefallenen Christen, sondern aus ungetauften, blanken Heiden besteht, wächst die Offenheit für Transzendenzerfahrung, für

authentisches, glaubhaftes Reden von Gott. Werden wir Seelsorger dieser säkularisierten Jugend geistliche Erfahrungen vermitteln können? Das halte ich für eine Schlüsselfrage unserer Seelsorge.
Wir sahen, daß der einzelne immer hilfloser dem Druck anonymer Mächte ausgesetzt ist. Es gibt einen Zwang zur Anpassung, der alles Personale verschlingt ins Kollektive hinein. Das Evangelium eröffnet uns dagegen die Vision der Bruderschaft der Erlösten im Heiligen Geist. Ob „*Solidarisierung*" eine pastorale Parole sein kann, die dem Evangelium neu Gehör verschafft? Die Kirche sollte der Ort sein, wo der einzelne aufatmen kann in einer Gemeinschaft, die jedem zu ihrem Recht verhilft, eben weil jeder Solidarität erfährt, der Behinderte ebenso wie die Geschiedene, das Kind ebenso wie der nicht produktive Rentner, der nicht angepaßte Jugendliche ebenso wie der Suchtkranke usw.
Und schließlich: Der Weg, der aus der Besetztheit des Menschen durch den Menschen, aus dieser merkwürdigen, unerlösten Ruhelosigkeit und Schaffensmanie herausführt, ist allein der Weg Jesu Christi: die Bereitschaft zu dienen bis hin zur Selbstaufgabe. Die evangelische Kirche definiert sich als „Zeugnis- und Dienstgemeinschaft", eine an sich glückliche Formulierung. Was wirklich Zeugnis gibt, ist nicht unsere Perfektion, unser gut eingespielter Apparat, unsere glänzende Selbstdarstellung ...

Themen und Meinungen im Blickpunkt

„Der Mensch ist Transzendenz"

Aus einer Vorlesungsreihe der Salzburger Hochschulwochen

Unter dem Titel „Was ist der Mensch?" hielt Professor Emmerich Coreth SJ (Innsbruck) eine vielbeachtete philosophische Vorlesungsreihe bei den diesjährigen Salzburger Hochschulwochen (vom 16. 7. bis 7. 8., Thema: „Mensch werden – Mensch sein"). Von den drei Vorlesungstexten (Die Frage nach dem Menschen, Die Freiheit des Menschen, Die Transzendenz des Menschen) dokumentieren wir den letzten in leicht gekürzter Fassung. Kernpunkt der Ausführungen Coreths ist der Aufweis von Transzendenz als eine konstitutive Urerfahrung des Menschseins und deren innerer, nicht auflösbarer Zusammenhang mit der Gottesfrage. Der volle Text erscheint im Berichtsband der Salzburger Hochschulwochen.

1. Begriff und Struktur der Transzendenz

Wenn wir von Transzendenz sprechen, müssen wir uns zuvor darüber verständigen, was wir damit meinen, um nicht im Nebulosen zu verbleiben, auch nicht in einer vagen Sehnsucht des Gefühls nach „Transzendenzerfahrung", wie sie heute vielfach im Gang ist und oft recht unverbindlich feilgeboten wird ...
Um einen Zugang zum Problem der Transzendenz in ihrem vollen Sinn zu gewinnen, gehen wir von einfachen, fast selbstverständlichen Erfahrungen aus. Wir gehen immer und überall aus uns hinaus, übersteigen uns selbst, um aber zu uns zurückzukehren und in diesem dialektisch kreisenden Geschehen uns selbst zu verwirklichen. Das gilt schon von der Erkenntnis: Nur wenn ich aus mir selbst hinausgehe, mich öffne für die Wirklichkeit, wenn ich sie „seinlasse", mich auf sie „einlasse", sie zu erfassen und zu verstehen suche, nehme ich sie in mich selbst herein, in den gelichteten Innenraum meines Bewußtseins; sie wird darin präsent und bildet meine Erkenntnis- und Verständniswelt.
Das gilt erst recht in allem Streben und Wollen und Handeln, also vom aktiven *Verhalten zur Welt.* Die eigenen Pläne und Ziele, Entwürfe und Entschlüsse suche ich in der Welt außer mir zu verwirklichen; ich vergegenständliche sie durch meine Tat im Werk, das ich in der vorgegebenen, mich übersteigenden Wirklichkeit vollbringe. Gerade im Eingehen auf sachliche Aufgaben, im Einsatz für Ziele und Werte verwirkliche ich mich selbst, und soll daraus werden, was ich eigentlich bin.
Eine derart transzendente oder transitive Struktur ist auch und besonders dem *interpersonalen Bezug,* dem Verhältnis von Mensch zu Mensch eigen, dort, wo es um den unbedingten Personwert des anderen geht, den ich nicht um meinetwillen, sondern schlechthin um seinetwillen zu bejahen und anzuerkennen, mit entsprechend menschlich-personalem Verhalten des Daseins für den anderen zu beantworten habe. Wenn es auch im Vollzug solchen Verhaltens nicht um mich, sondern um den anderen geht, so verwirkliche ich darin doch in mir selbst menschlich-sittliche Werte; ich verwirkliche mich selbst in Freiheit zu dem, was ich aus meinem Wesen eigentlich bin und sein soll.
Schon hier, im menschlichen Erfahrungsraum, zeigt sich eine derart transitive Struktur, ein wesentlich mich selbst und meinen (immanenten) Selbstbezug durchbrechendes, mich (transzendent) überschreitendes Geschehen, das wir als relative oder horizontale Transzendenz bezeichnen können, relativ deshalb, weil sie auf immer noch bedingte und begrenzte Werte, auf endlich Seiendes, noch nicht auf ein höchstes und unbedingtes, in diesem Sinn absolu-

tes Sein geht; und horizontal deshalb, weil sie im Horizont der menschlichen Erfahrungswelt verbleibt, ihn noch nicht vertikal in absoluter Transzendenz durchbricht.
Aber es gibt auch dies, und es ist ein Grundphänomen des Menschseins, das Sehnen und Suchen und Streben über diese Welt und über dieses Leben hinaus, das Übersteigen der Immanenz, die Bewegung der Transzendenz auf das Letzte und Höchste, das Absolute, das Göttliche: in diesem Sinn *absolute Transzendenz.* Sie bekundet sich im erstaunlichen Phänomen des Religiösen in seinen vielfältigen Gestalten und Ausdrucksformen seit Jahrtausenden. Es scheint zum Wesen des Menschen zu gehören und ist weder durch Religionskritik (Feuerbach, Marx u. a.) endgültig zu widerlegen noch durch politische Gewalt (in kommunistischer Diktatur) endgültig zu unterdrücken ...

2. Das Unbedingte im Bedingten

Es zeigt sich ein bedenkenswertes, philosophisch-anthropologisch höchst bedeutsames Phänomen, das uns weiterführt und auf den letzten Horizont des menschlichen, geistig-personalen Selbstvollzugs hinweist. Ich möchte es mit dem Stichwort des Unbedingten im Bedingten bezeichnen. Was heißt das?

Menschliche Erkenntnis steht immer und notwendig unter dem *unbedingten Anspruch der Wahrheit.* Wenn ich nach etwas frage, will ich wissen, was und wie es ist. Wenn ich etwas weiß, wirklich durch Einsicht und Überzeugung weiß, dann weiß ich nicht nur, wie es mir scheint, wie ich es denke oder vorstelle, sondern wie es an sich selbst ist und deshalb nicht nur für mich und für andere ähnlich erkennende Wesen gilt, sondern durch das, was es ist, darum für jedes vernünftige, der Wahrheit fähige Wesen gilt; vor allem, was ist. Wenn es so ist, so ist jeder, wer auch immer, der es verneint, im Irrtum; er verfehlt die Wahrheit des Seins.

Das bedeutet, um ein häufiges Mißverständnis abzuwehren, natürlich nicht den Ausschluß des Irrtums, auch nicht die Abwehr rationaler Kritik. Formale Unbedingtheit des Anspruchs auf Wahrheit ist nicht gleichbedeutend mit inhaltlicher Richtigkeit oder Vollständigkeit der Erkenntnis. Eine noch so einzelhafte und begrenzte, sogar im ganzen bedeutungslose Erkenntnis kann schlechterdings wahr sein, so daß niemand, der sie verneint, im Recht sein kann ... Sicher bleibt unsere Erkenntnis inhaltlich bedingt und begrenzt; sie ist aspekthaft, sie erreicht nie das Ganze der Wahrheit. Sie ist deshalb ergänzbar, korrigierbar und diskutierbar. Aber wenn ich etwas als wahr eingesehen habe und als wahr behaupte, dann übersteige ich schon die bedingte Geltung für mich auf einen unbedingten Geltungshorizont, den man in der heutigen Philosophie, zumeist vom Sprachproblem her, von neuem zu erreichen sucht: in der Antizipation einer idealen, deshalb normativen Dialogsituation *(J. Habermas),* noch besser und klarer bei *K. O. Apel* (Transformation der Philosophie, Frankfurt 1973) durch grundsätzlich unbegrenzte Kommunikationsgemeinschaft bezeichnen mag, in der die Aussage Geltung beansprucht. Damit ist im Grunde dasselbe gemeint, was man aus metaphysischer Tradition einen unbedingten und deshalb unbegrenzten Horizont des Seins genannt hat ...

Ebenso steht unser Wollen und Handeln unter dem unbedingten *Anspruch des Guten:* dessen, was sein soll. Wir erfahren es in dem, was wir Gewissen nennen. Hier zeigt sich ein ganz spezifisches Phänomen, das in der Antike schon *Sokrates* klar erkannt hat, in der Neuzeit besonders *Kant* wieder deutlich herausgestellt hat: der unbedingte Wert des Sittlichen, die unbedingte Verbindlichkeit des Sollens. Wenn ich erkannt habe, was ich tun soll, wozu ich sittlich verpflichtet bin, oder was ich nicht tun darf, was sittlich verwehrt ist, so weiß ich zugleich auch, daß dieses Sollen, das sittlich Gute oder Böse, das Gebot oder Verbot, durch keinen anderen Wert, etwa des Angenehmen oder Nützlichen, des vital Förderlichen, des sozial oder politisch Vorteilhaften, auch nicht des ästhetisch Wertvollen aufgewogen oder aufgehoben werden kann. Ich darf auf keinen Fall und unter keinen Umständen, um nichts in der Welt betrügen, stehlen oder morden ...

Weil sich darin eine Wesensstruktur des menschlichen Selbstvollzugs zeigt, der sich auf das Unbedingte hin übersteigt, sei noch auf ein weiteres, drittes Phänomen hingewiesen, das ebenso wichtig wie einleuchtend ist, nämlich den *interpersonalen Bezug* zum anderen Menschen. Da tritt mir ein gleichartiges und gleichwertiges geistig-personales Wesen gegenüber, mit dem ich in Beziehung und sprachliche Kommunikation trete. Schon dies ist nur möglich und sinnvoll, wenn ich den anderen Menschen in seinem eigenen personalen Sein und Wert anerkenne, in der unbedingten Geltung seines Personseins annehme und bejahe. Erst recht gilt das von der personalen Interaktion: Wir sprechen nicht nur miteinander, sondern leben und handeln zusammen, wir sind angewiesen auf den anderen und die Gemeinschaft mit anderen. Dies alles ist menschlich nur möglich, wenn ich den anderen in der Unbedingtheit, der *nicht relativierbaren Eigenständigkeit des Personseins* bejahe, wenn ich ihn gelten lasse, sein Recht anerkenne, ihm eine letzte Ehrfurcht entgegenbringe, mich ihm öffne im Vertrauen und Verstehen, ihm wohlwollende Güte schenke, bis zu helfender und dienender Bereitschaft, bis zu selbstlosem, sich selbst verlassendem und vergessendem Dasein für andere in christlicher Liebe.
Dieser unbedingte Anspruch des personalen Wertes besteht, obwohl der andere jeweils ein endlicher, also selbst vielfach bedingter und begrenzter Mensch ist, einer unter vielen, mit Grenzen der Begabung und der Leistung, fehlerhaft und versagend aus Schwäche und Schuld, also selbst ein unbedingter Wert in sehr bedingter und begrenzter Gestalt. Darum ist auch jeder Wert zwischenmenschlicher Beziehung bedroht und in Frage gestellt. Vertrauen kann mißbraucht werden, gegenseitiges Verständnis stößt an Grenzen, Güte kann Ablehnung finden oder selbst zu schwacher Gutmütigkeit verfallen ...

Dies alles zeigt, daß die Unbedingtheit personalen Seins und Wertes, die unbedingte Werthaftigkeit interpersonaler Beziehung in ihrer menschlich-sittlichen Qualität doch in der Bedingtheit, daher auch Begrenztheit alles Menschlichen steht. Es ist eine Unbedingtheit im bedingten und begrenzten menschlichen Dasein.

Das gilt schließlich auch und erst recht, wenn wir uns für *soziale Werte* wie Recht und Gerechtigkeit, Frieden und Freiheit einsetzen wollen. Es sind echte, unbedingt gültige, weil menschlich-sittliche Werte. Wir können und sollen, soweit es an uns liegt, solche Werte zu verwirklichen suchen, um die menschliche Welt, das Leben der Menschen in der Welt wirklich besser, menschlicher zu gestalten. Aber darüber muß man sich klarsein: Wir können diese Welt niemals vollenden, das Leben der Menschen und der Gesellschaft niemals zu einem endgültig vollendeten Zustand führen. Das zu meinen und anzustreben, wäre schlechte Utopie. Der Mensch bleibt Mensch mit allen menschlichen Begrenzungen. Mit dem Wesen des Menschen ist auch sein Unwesen gegeben: die Möglichkeit, das menschliche Wesen zu verkehren durch Lüge und Haß, Unrecht und Gewalt, durch Streben nach Besitz und Genuß, nach Ehre und Macht. Die ewige Versuchung und Verführung des Menschen dieser Welt bleibt bestehen und bedroht immer neu die Verwirklichung echt menschlicher Werte. Selbst wenn wir aber eine bessere Zukunft erhoffen und tätig erstreben, so bleibt alles Unrecht der Vergangenheit bis zur Gegenwart als grauenhaftes Denkmal stehen. Es wird durch die Zukunft nicht aufgehoben, die Opfer auf der „Schlachtbank" der Geschichte, von der *Hegel* spricht, werden dadurch nicht gesühnt, ein wahrhaft versöhnender Ausgleich der Gerechtigkeit wird nicht geschaffen ...

An diesen Phänomenen kann deutlich werden, was *Transzendenz* des Menschen heißt. Der Mensch – darin offenbart sich sein geistig-personales Wesen – steht immer und in allem unter dem Anspruch des Unbedingten, er vollzieht sich selbst, verwirklicht sich selbst in einem Horizont des Unbedingten und Unbegrenzten, im Ausgriff auf das Unendliche. Geistiges Sein und Wirken ist – so kühn die Aussage auch erscheinen mag – ausgezeichnet durch unbegrenzte, unbegrenzbare Offenheit, durch den Wesensbezug auf die Unendlichkeit. Aber der Mensch ist ein endliches Wesen, das im eigenen Sein und Wirken den unendlichen Horizont des Wahren und Guten niemals einzuholen vermag, sein endliches Wesen nie aufheben, seine endliche Bedingtheit und Begrenztheit nie übersteigen, nie wahrhaft unendlich werden kann.
Die conditio humana eines endlichen Geistwesens, das an Leib und Welt gebunden und dadurch bedingt ist, kann man deshalb durch die Spannung zwischen *Endlichkeit und Unendlichkeit* formulieren. Dem Geist als Geist, d. h. als Vernunft- und Freiheitswesen, ist Unendlichkeit eigen. Menschliches Sein und Wirken ist aber nie aktuell unendlich, sondern bleibt aktuell endlich, konkret an Leiblichkeit und Weltlichkeit gebunden. Dennoch ist dem Menschen potentielle oder besser, um die aktive Potentialität auszusagen, *virtuelle* Unendlichkeit eigen, d. h. der Möglichkeit, der aktiven Fähigkeiten nach, im Ausgriff auf das Unendliche ...

Darin zeigt sich, daß wir als Menschen – ob wir es ausdrücklich wissen oder nicht, ob wir es wollen oder nicht – in unserem gesamten, eigentlich menschlichen, geistig-personalen Selbstvollzug unbedingte Wahrheit, unbedingte Gutheit oder Werthaftigkeit, unbedingte Sinnhaftigkeit anstreben, somit notwendig voraussetzen und im aktuellen Vollzug, wenn auch unthematisch, mit-bejahen. Es gibt Dinge, die der Mensch einfach nicht kann, nämlich ohne Selbstwiderspruch, ohne Selbstpreisgabe nicht kann. Er kann nicht auf die unbedingte Geltung des Wahren und Guten verzichten; er kann nicht auf einen Sinn des Lebens und Handelns überhaupt verzichten. Tut er es dennoch oder vermeint er es zu tun, so setzt er den unabdingbaren Anspruch auf das Wahre und Gute und Sinnhafte von neuem voraus.

Dies bedeutet einen Widerspruch im Vollzug (contradictio exercita), nämlich zwischen der ausdrücklichen Aussage oder Behauptung und den im Vollzug dieser Aussage implizit vorausgesetzten, somit aber unthematisch mit-bejahten Bedingungen ihrer Möglichkeit. Den Aufweis eines solchen Widerspruchs nennt man philosophisch „Retorsion", die der Sache nach schon *Aristoteles* anwendete; in der Neuzeit liegt sie der transzendentalen Reflexion – seit *Kant* – zugrunde, die auf Bedingungen der Möglichkeit unseres Erkennens (auch des Wollens und Handelns) zurückgeht; in der Philosophie der Gegenwart wird ein solches Verfahren ausdrücklich aufgenommen, etwa in transzendentaler Hermeneutik, Sprachpragmatik (Apel) und Freiheitslehre (Krings), denen es in verschiedener Weise transzendentalphilosophischen Denkens um Ermittlung apriorischer Bedingungen geht.

Eine derartige Reflexion, welche die unthematisch mitgesetzten und vorausgesetzten Bedingungen des Geschehens thematisch zu machen und auf den Begriff zu bringen hat, vermag aufzuweisen, daß wir immer schon notwendig absolute Wahrheit und Gutheit oder Werthaftigkeit als letzten Seins- und Sinngrund voraussetzen und gar nicht ohne Selbstwiderspruch verneinen können. Im lebendigen Vollzug unseres Fragens und Erkennens, unseres Strebens und Handelns setzen wir das Unbedingte immer schon voraus und können uns dieser Voraussetzung nicht entziehen. Der Mensch ist aus seinem Wesen auf das Absolute hingeordnet und angewiesen.
Mir geht es hier nicht darum, aus dieser Grundverfassung des menschlichen Selbstvollzugs so etwas wie einen philosophischen *Gottesbeweis* zu entwickeln und mich auf die Diskussionen um einen möglichen Beweis, einen bloßen Hinweis oder Aufweis einzulassen ...
Anthropologisch bedeutsamer, erhellender ist ein konkretes Phänomen, das sich in Geschichte und Gegenwart immer wieder auffällig zeigt. Wenn immer Gott nicht erkannt oder nicht als letzter Sinngrund menschlichen Daseins anerkannt wird, treten andere *Absolutsetzungen* an seine Stelle. Ein anderer, also immanenter Wert oder

Wertbereich wird als schlechthin sinngebende Mitte des Lebens und Strebens absolut gesetzt, dann oft auch auf geradezu religiöse (d. h. pseudoreligiöse) Weise verehrt. Das kann die Wissenschaft und der Fortschritt sein, das kann ein politisches Ideal sein wie die Nation, eine Klasse oder Partei. Es kann die Absolutsetzung romantischer oder sexueller „Liebe" sein. Es kann Macht und Erfolg des rein technisch, zweckrational orientierten, „eindimensionalen Menschen" *(Marcuse)* oder einfach Besitz und Erwerb. Wie viele Menschen unserer Zeit opfern ihr ganzes Leben allein dem Gelderwerb, ohne davon etwas zu haben! Es kann aber auch irgend etwas anderes sein, woran „das Herz hängt" und was zur sinngebenden Mitte erhoben wird bis – noch so lächerlich – bei der alten einsamen Frau, die darauf angesprochen, ob sie nicht religiöses Bedürfnis und Interesse hätte, die Antwort gab: „Wissen Sie, das brauche ich nicht; ich habe doch meine Katzen." Auch das gibt es. Aber es zeigt, daß der Mensch zur Sinngebung seines Lebens, um überhaupt leben und überleben zu können, eine Absolutsetzung braucht. Hat er sie nicht, d. h., hat er weder Gott noch einen Götzen, dann steht er, wie Viktor *Frankl* formuliert hat, in einem „existenziellen Vakuum", in dem ihm jede Sinnhaftigkeit zerbricht ...

3. Mensch und Gott

Dies alles führt uns zur anthropologischen, nämlich philosophisch aufweisbaren Grundverfassung des Menschen, die sich in seinem Selbstvollzug offenbart: die *wesenhafte* Transzendenz des Menschen. Als endliches, aber geistig-personales Wesen vollzieht er immer und notwendig das Unbedingte im Bedingten, er verwirklicht sich im Streben nach dem Wahren und Guten in einem unbedingten, deshalb grundsätzlich unbegrenzten Horizont des Seins als der Wahrheit und Gutheit, der Werthaftigkeit und Sinnhaftigkeit. Der Mensch ist aus seinem Wesen Transzendenz über das endliche Dasein hinaus auf unendliches Sein, hingeordnet und angewiesen auf den unbedingten Seins- und Sinngrund aller Wirklichkeit.

Dieser immer schon notwendig vorausgesetzte Seinsgrund kann nicht mehr ein Ding unter Dingen, ein Wert neben anderen Werten, ein Gegenstand unter anderen Gegenständen der Erfahrung sein, er muß ein grundsätzlich anderes, alles Endliche übersteigende, in diesem Sinn transzendente Wirklichkeit sein. Wenn er aber der absolute Ursprungsgrund ist, dem alles entspringt und der alles durchwaltet, nicht nur das vielgestaltige Geschehen der Natur, die Entwicklung und Entfaltung des Lebens in der Welt, sondern auch menschlich geistig-personales Sein und Leben, den Wert personalen, interpersonalen und sozialen Geschehens begründet und in seinem letzten Sinn verbürgt, muß er dann nicht ein absoluter und transzendenter Seins- und Sinngrund sein, der selbst geistig-personale Wirklichkeit, Leben, Bewußtsein, Erkenntnis und Freiheit in ursprünglicher und unbegrenzter Fülle, ein absolutes Du, das uns in allem begegnet und anspricht, in allem gegenwärtig und wirksam ist und in dem der eigentliche und endgültige Sinn unseres Daseins geborgen ist und den wir in religiöser Sprache „Gott" nennen?

Man kann jedenfalls nicht vom *Menschen* reden, ohne über *Gott* zu reden. Alles Reden über den Menschen bleibt vordergründig und oberflächlich, wenn es nicht die letzte, unbedingte und unbegrenzte Dimension in den Blick bringt, die dem Menschen als geistig personalem Wesen eigen ist: seine wesenhafte Offenheit und Hinordnung, seine Verwiesenheit und Angewiesenheit auf Gott. Was der Mensch eigentlich ist, aus seinem tiefsten Wesen sein soll, kann sich erst von daher enthüllen: Er ist nicht nur lebend, erkennend, strebend und handelnd „in der Welt", er ist nicht nur als Mensch unter Menschen „mit anderen", „für andere"; er ist in all dem und durch dies alles hindurch „Sein vor Gott", „Sein zu Gott", mit der einzigartigen, sein Wesen auszeichnenden Fähigkeit, Gott zu erkennen ... und in ihm den letzten tragend-bergenden Sinngrund der Welt, der Geschichte und des eigenen Daseins zu finden.

Man muß sich darüber klarsein, daß alles anders ist, alles anders erfahren und verstanden wird, wenn man an Gott glaubt oder wenn man nicht an ihn glaubt. Der ganze Horizont unseres Selbst- und Weltverständnisses wird dadurch grundlegend verändert. Das hat kaum ein anderer so deutlich und so schmerzlich erkannt wie *Nietzsche*, der vom Tod Gottes sprach und dazu sagt: „Wir haben ihn getötet, ihr und ich! Wir sind seine Mörder! Wie haben wir das gemacht? Wie vermochten wir das Meer auszutrinken? Wer gab uns den Schwamm, um den ganzen Horizont wegzuwischen? Was taten wir, als wir diese Erde von ihrer Sonne losketteten? Wohin bewegt sie sich nun? Wohin bewegen wir uns? Fort von allen Sonnen?" (Die fröhliche Wissenschaft, 3. Buch, 125.)

Daß darin wahrhaft Ungeheuerliches geschieht, wenn der Mensch sich losreißt von Gott, das hat Nietzsche gesehen. Der ganze Horizont wird weggewischt, die Erde von ihrer Sonne losgekettet. Das gesamte Welt- und Selbstverständnis des Menschen ist von Grund auf vollkommen verändert, wenn Gott lebt oder wenn er tot ist, d. h., wenn der Mensch an Gott glaubt oder nicht, wenn dieser Glaube an Gott eine bestimmende, sinngebende Macht in unserem Leben ist – oder nicht ...

Gegenwärtig ist aus vielen Wurzeln und in vielen Formen ein neues Sehnen und Suchen nach Gott, ein tiefes Verlangen nach Selbstfindung und Sinnfindung im Glauben an Gott erwacht, die Transzendenz des Menschen, die seinem Wesen entspringt, ist mit neuer Urgewalt aufgebrochen. Die geistige Gefahr unserer Zeit liegt nicht sosehr und nicht primär im Unglauben als grundsätzlichem Nein zu Gott; „wissenschaftlicher" Materialismus und Atheismus, eine Sache des 19. Jahrhunderts, ist längst überholt. Eine Gefahr unserer Zeit – neben der allgemeinen Säkularisierung aller Lebensbereiche samt Agnostizismus, Indifferentismus und praktischem Materialismus, zugleich aber im neuen Aufbruch der Sinnfrage und Gottesfrage – eine Gefahr der gegenwärtigen Zeit liegt vielmehr darin, daß man vage Transzendenzerfah-

rung sucht, eine unmittelbare und irrationale Gotteserfahrung, die sich allein in der Erhebung und Erfüllung des Gemütes kundtut, dagegen jede Vermittlung rationaler Begründung, Rechtfertigung und Abgrenzung, jede, wie man sagt, „dogmatische" Festlegung scheut – ein Glaube, der nicht weiß, was er glaubt.

Aber hat nicht Gott selbst uns angesprochen, in seinem Wort sich uns verbürgt? Ohne methodische Grenzen zwischen Philosophie und Theologie verwischen zu wollen, darf ich doch von der philosophischen Frage her einen theologischen Ausblick geben.
Seitdem das *Wort Gottes* an den Menschen ergangen ist, „das Wort Fleisch geworden", Mensch geworden ist, kann es keine andere, letzte und letztgültige Antwort auf die Frage des Menschen geben. Dieses Wort sagt uns, daß der Mensch Geschöpf Gottes, aus sich selbst völlige Nichtigkeit, aber von Gott erdacht und entworfen, geplant und gewollt ist; daß aber dieser Mensch von Anbeginn Sünder ist, aus eigener Freiheit potenzierte Nichtigkeit gegen Gott; daß aber Gott diesen Menschen – das äußerste Wagnis seiner Schöpfung: ein materielles Lebewesen, tierischem Leben entstammend und ihm verwandt, mit tierischen Trieben und Begierden, dennoch zu Bewußtsein und Erkenntnis, zu Freiheit und Transzendenz freigegeben, sich für oder gegen Gott, für oder gegen das eigene Heil zu entscheiden – diesen Menschen in seiner Nichtigkeit und Sündigkeit hat Gott nicht nur schöpferisch entworfen und gewollt, sondern auch in erlösend befreiender Liebe unbedingt und endgültig bejaht ...
Wenn man das wirklich ernst nimmt und ernsthaft bedenkt, ergeben sich daraus anthropologisch sehr relevante Konsequenzen, die ich zum Abschluß philosophisch, zugleich aber im Licht des christlichen Glaubens, in ein paar Thesen zusammenfassen möchte:

1) Der Mensch *ist* Transzendenz im Sinne transzendierender Bewegung, sich selbst und die Welt übersteigender Offenheit und Hinordnung auf das Unbedingte selbst, auf den unendlichen Gott. Mit diesem unbedingten Woraufhin ist der unbegrenzte Horizont eröffnet, der dem geistig-personalen Wesen des Menschen eigen ist. Transzendenz ist nicht etwas, das zur immanenten, naturhaften oder welthaften Wesensverfassung des Menschen nachträglich auch noch hinzukommen kann, etwa in besonders religiös oder metaphysisch veranlagten Menschen, oder auch nicht; sondern es ist dasjenige, was die Eigenart des geistig-personalen Selbstvollzugs, somit die eigentliche (spezifische) Wesensart des Menschen als des geistig-personalen Wesens in der Welt ursprünglich konstituiert. Bewußtsein und Erkenntnis, Freiheit und Verantwortung, Gemeinschaft, Geschichte und Kulturentfaltung sind überhaupt nur durch diesen transzendenten Horizont ermöglicht, der alles immanente Handeln und Verhalten des Menschen bedingt und bestimmt.
2) Daraus ergibt sich aber: Das menschliche Dasein in der Welt ist unvollendet und bleibt *unvollendbar*. Wir sind auf einen unbedingten und unbegrenzten Horizont freigegeben, auf die Unendlichkeit Gottes verwiesen. Aber wir können als endliche Wesen in dieser Welt den unendlichen Horizont niemals einholen, uns selbst nicht in die Unendlichkeit steigern. Wir werden nie fertig. Unser eigenes Leben bleibt fragwürdig und gebrochen, wir stoßen an Grenzen, wir sind gezeichnet von Versagen aus Schwäche und Schuld. Wir werden, auch bei allem Bemühen, niemals ganz das, was wir sein sollen und wollen. Und die Geschichte? Nichts gibt uns Anlaß zu der Erwartung, daß sie zu einem vollendeten Zustand der Menschheit führt; das ist schlechte Utopie. Aber selbst wenn es so wäre, wenn die Utopie verwirklichbar, ein Idealzustand des Menschen und der menschlichen Gesellschaft in ferner Zukunft erreichbar wäre, so würden dadurch die Greuel der Vergangenheit nicht aufgehoben, Unrecht und Gewalt, Gemeinheit und Verbrechen nicht gesühnt, sinnlos scheinendes Leid, umsonst vergossene Ströme von Blut und Tränen nicht getilgt. Die Weltgeschichte ist nicht das Weltgericht. Es gibt keinen Ausgleich von Recht und Unrecht, keinen vollen Sieg des Guten über das Böse ...

3) Dennoch haben wir *Hoffnung*. Der Mensch ist Hoffnung, er kann nur leben und überleben aus Hoffnung. Sie ist ein Grundphänomen menschlichen Lebens. Darin zeigt sich die wesenhafte Transzendenz. Wir hoffen nicht nur auf das, was morgen und übermorgen zu erwarten oder zu erreichen ist; es bleibt, auch wenn es erreicht ist, noch nicht voll befriedigend und erfüllend, nicht endgültig beglückend. Neue Sehnsucht nach ganzem und vollem Selbstsein erwacht. Die Unendlichkeit menschlichen Sehnens und Hoffens ist in dieser Welt, in diesem Leben nicht erfüllbar. Aber eine Erfüllung und Vollendung ist uns durch Gottes Wort, durch seine unverbrüchliche Zusage verbürgt. Deshalb ist Hoffnung nicht nur vage Erwartung, sondern sichere Zuversicht auf eigentlich und endgültig vollendetes Menschsein. Es kann nicht vom Menschen her bewirkt oder erreicht, sondern nur von Gott geschenkt werden; darauf dürfen wir vertrauen.

4) Daraus folgt weiter: Menschliches Dasein in dieser Welt und dieser Geschichte ist noch gar nicht das eigentliche und *endgültige Menschsein*, noch gar nicht das, was Gott gemeint hat, als er sprach: „Laßt uns den Menschen machen nach unserem Bild und Gleichnis." Es ist nur vorläufiges, unvollendetes Dasein auf eigentlich und endgültig vollendetes Menschsein hin, das noch aussteht und erst im künftigen ewigen Leben offenbar werden soll. Mit Transzendenz in diesem Sinn ist die Immanenz nicht entwertet. Sie bedeutet nicht Weltflucht oder Weltverneinung. Im Gegenteil, hier und jetzt fällt die Entscheidung. Alles, was wir in diesem Leben wollen und tun, wofür wir uns einsetzen, was wir erwirken oder erleiden, hat endgültige, unendliche Bedeutung, es hat Ewigkeitsgewicht. Nicht zur Flucht aus der Welt sind wir aufgerufen, sondern zum Einsatz für das gottgewollte, aber in unserer Umwelt und Mitwelt konkret menschlich mögliche Gute. Darauf kommt es an – zugleich im Wissen um die Unvollendbarkeit in diesem Leben und in der Zuversicht auf eine endgültige Vollendung in Gott und durch Gott ...

Emmerich Coreth

Reportage

Wird die Eingliederung in die Berufswelt verbaut?

Zur Situation der Ausländerkinder in deutschen Schulen

Der Bischof von Rottenburg, *Georg Moser,* sah bereits 1978 die Gefahr „eines verheerenden Analphabetismus" auf uns zukommen, er nannte die Jugendlichen eine Generation ohne Hoffnung und äußerte die Befürchtung, daß sie zum „Strandgut unserer Gesellschaft" werde. Der ehemalige evangelische Bischof *Helmut Claß* dazu: „Sie sehen für sich keine Zukunft, leben in Unsicherheit und Angst und suchen vergeblich nach mehr Gerechtigkeit." Die Rede ist in beiden Aussagen von den gleichen jungen Menschen: den Kindern der ausländischen Arbeitnehmer in der Bundesrepublik.

Nachdem der Anteil der Kinder und Jugendlichen an der ausländischen Wohnbevölkerung stark angestiegen ist, sind die Probleme der sogenannten zweiten Ausländergeneration zusehends in den Mittelpunkt der Ausländerproblematik gerückt. Während der Anteil der unter 15jährigen Ausländer 1961 nur 3,8% betrug, belief er sich Ende September 1981 auf 23,7% (Statistisches Bundesamt, Ausländer 1981. Fachserie 1, Reihe 1.4. März 1981, S. 36ff.). Allein im Zeitraum 1973 bis 1981 erhöhte sich die Zahl der unter 15jährigen Ausländer von 620000 auf 1096200. Seit 1977 ist allerdings der Anteil der unter 6jährigen rückläufig.

Stark gestiegener Ausländeranteil

Welche Probleme die steigende Zahl von Ausländerkindern mit sich bringt, zeigt deutlich die *Entwicklung der ausländischen Schülerzahlen.* Allein innerhalb eines Jahrzehnts – zwischen 1965 und 1975 – hat sich die Zahl der ausländischen Schüler an den allgemeinbildenden Schulen mehr als verzehnfacht. Während im Schuljahr 1965/66 erst 35135 ausländische Schüler die allgemeinbildenden Schulen besuchten, waren es 1975/76 bereits 352275. Zu Beginn des Schuljahres 1980/81 wurden 637100 gezählt, erneut 85000 oder 15,4% mehr als im Vorjahr. Die *Ausländeranteile an den Schülergesamtzahlen* lagen zuletzt in den Grundschulen bei 11,8% und in den Hauptschulen bei 10,1% im Bundesdurchschnitt (vgl. Sekretariat der Kultusministerkonferenz, Ausländische Schüler in der Bundesrepublik Deutschland 1970 bis 1980. Dokumentation Nr. 74, 1981).

Hinter dieser Gesamtzahl verbergen sich allerdings größere Anteile in den Ballungsgebieten und kleinere in den allermeisten anderen Gegenden Deutschlands. In *Berlin* z.B. war 1980/81 jeder dritte Grundschüler und jeder dritte Hauptschüler ein Ausländer. In *Hamburg* hatten im gleichen Jahr mehr als 40 Schulen einen Ausländeranteil von über 30%. Insgesamt aber wird die Zahl der Grund- und Hauptschulen mit über 30prozentigem Ausländeranteil in der Bundesrepublik auf 400 bis 600 geschätzt, und das ist in jedem Fall weniger, als die Öffentlichkeit aufgrund von Presseberichten glauben mag.

Angestiegen ist vor allem der Anteil der ausländischen Schüler aus den Hauptherkunftsländern. Im Schuljahr 1980/81 lag er bei 87,6%. Weitaus am stärksten in dieser Gruppe vertreten waren die *türkischen Schüler,* die ihren Anteil auf *nahezu die Hälfte* (49,7%) vergrößerten. (Zum Vergleich: Im letzten Schuljahr ging die Zahl der spanischen Schüler leicht zurück, die der Griechen und Portugiesen stagnierte, die der Italiener erhöhte sich unwesentlich, die Gruppe jugoslawischer Schüler wuchs um knapp 9000). Wie stark der Zuwachs türkischer Schüler insgesamt ist, machen auch die jüngsten Zahlen der Kultusministerkonferenz deutlich: 1970 gab es an deutschen allgemeinbildenden Schulen 27200 türkische Kinder, 1976 schon 139200, 1980/81 dagegen 317200. Die beruflichen Schulen wurden 1970 erst von 3000 Türken besucht, 1976 von 18000, im Schuljahr 1980/81 von 53300.

Insgesamt ist der Anteil ausländischer Schüler an den *beruflichen Schulen* geringer als in den allgemeinbildenden Schulen. Allerdings ist die Zahl im Schuljahr 1980/81 gegenüber dem Vorjahr um 26400 (34,4%) auf 101100 Schüler angewachsen. Während der Ausländeranteil an den Berufsschulen nur 3,9% beträgt, sind von den Teilnehmern am Berufsgrundbildungsjahr 13,4% ausländische Jugendliche. In den meisten Statistiken aber und erst recht in deren Auswertung findet ein Aspekt zu wenig Beachtung: Von den 6- bis 15jährigen Ausländern leben *21,2% bereits seit 10 bis 15 Jahren* in der Bundesrepublik, weitere 21% seit 8 bis 10 Jahren. Vor diesem Hintergrund müßten Aussagen und Untersuchungen über *die* Ausländerkinder an deutschen Schulen viel stärker differenziert werden, als dies bisher der Fall ist.

Unter vergleichbaren Bedingungen auch vergleichbare Lernerfolge

Kinder von Ausländern besuchen in der Bundesrepublik die deutsche Schule, sie werden zusammen mit deutschen Schülern in der Regelklasse unterrichtet. Wenn die Kinder im Unterricht Schwierigkeiten haben und deshalb dem Lehrplan nicht folgen können, hat die Schule die

Aufgabe, zusätzlichen Unterricht – *Förderkurse* – anzubieten; Voraussetzung ist, daß mindestens vier ausländische Schüler daran teilnehmen. Kinder, die aus dem Ausland zuziehen, werden meist für ein bis zwei Jahre in *Vorbereitungsklassen* zum Erwerb deutscher Sprachkenntnisse unterrichtet. In der Vorbereitungsklasse sollen die Voraussetzungen für den Unterricht in der deutschen Regelklasse geschaffen werden.
Daß Ausländerkinder bei vollem Schulbesuch fast genau *die gleichen Lernerfolge wie deutsche Schüler* erzielen, ist das Ergebnis einer Studie des baden-württembergischen Kultusministeriums, die im Herbst 1981 erschien. Danach erreichten mehr als 96% der ausländischen Schüler, die von der ersten bis zur neunten Klasse eine deutsche Grund- und Hauptschule besuchten, am Ende des Schuljahres 1979/80 den Hauptschulabschluß; das sind nur 2% weniger als bei der vergleichbaren deutschen Schülergruppe. Nach der repräsentativen Studie an etwa 1800 Ausländerkindern sind die Chancen auf einen erfolgreichen Schulabschluß um so geringer, je später ein Kind in das deutsche Schulsystem „einsteigt". Die Zahl dieser Kinder ist aber nach wie vor hoch. Berücksichtigt man diejenigen, die meist wegen Überschreitung der zulässigen Altersgrenze schon vor der neunten Klasse die Schule aufgeben, und weiter die sogenannten *„Seiteneinsteiger"*, also Ausländerkinder, die erst von einer höheren Klasse an die deutsche Schule besuchen, dann erreichen nur etwa 60% der Ausländerkinder den Hauptschulabschluß.

Etwa 15% der ausländischen Schüler verlassen die Schule nach Beendigung ihrer neunjährigen Schulpflicht, bevor sie in die neunte Klasse kommen. Zu dieser Gruppe zählen Mehrfachwiederholer und solche Kinder, die in relativ hohem Alter erst in die Bundesrepublik kamen und deshalb nur Vorbereitungsklassen und vielleicht eine oder zwei Regelklassen besuchen können, bevor die Schulpflicht für sie endet. Etwa 10% der Ausländerkinder verlassen zumeist wegen der Rückkehr in die Heimat die Schule vor Erfüllung ihrer Schulpflicht. Weitere 15% schaffen am Ende der Klasse neun keinen Abschluß. Bezogen auf diejenigen, die die neunte Klasse überhaupt erreichen, ist das etwa jedes fünfte ausländische Kind. Nach dem „Ausländerreport '82", der vom hessischen Wirtschaftsministerium veröffentlicht wurde, sind allerdings erhebliche *Unterschiede zwischen den verschiedenen Ausländergruppen* festzustellen. So machen 64% der türkischen Hauptschulabgänger keinen Abschluß, bei den Jugoslawen sind es 23%, bei den Deutschen 14%. Die Studie führt den schlechten Schulerfolg der türkischen Kinder auf die in der Regel nur kurze Anwesenheit in der Bundesrepublik zurück. Von den 14jährigen Türken lebten 1981 63% noch keine drei Jahre in Deutschland.

Daß bei ausländischen Eltern ein *steigendes Interesse an einer erfolgreichen Schulbildung* besteht, zeigen die *Übergangsquoten in weiterführende Schulen.* So gingen z. B. 1980 in Baden-Württemberg von allen ausländischen Schülern aus der Klassenstufe vier fast 16% auf Realschulen und etwa 12% auf Gymnasien. Ausschlaggebender Faktor für den Schulerfolg und das Bildungsverhalten ist auch bei den Übergangsquoten die *Aufenthaltsdauer* eines Kindes in Deutschland. So ergab sich ein bemerkenswerter Unterschied der Übergänge bei ausländischen Schülern, die in der Bundesrepublik oder im Ausland geboren wurden. Nach jeweils vier Jahren Grundschule gingen von den im Ausland geborenen 16% auf die Realschule und 11% auf das Gymnasium (bei denen, die nicht in die erste Klasse, sondern später eingeschult wurden, liegen die Übergangsquoten noch deutlich niedriger). Von den im Inland geborenen Ausländerkindern gingen nach vier Grundschuljahren dagegen 22% auf die Realschule und 17% auf das Gymnasium. Das sind Übergangsquoten, die denen deutscher Schüler nahekommen, wenn man in Betracht zieht, daß etwa 70% der Eltern ausländischer Kinder ungelernte oder angelernte Arbeiter sind und dies erfahrungsgemäß bei der Auswahl der Schulart eine Rolle spielt. Nach der amtlichen Schulstatistik liegen die entsprechenden Zahlen für deutsche Arbeiterkinder bei 28% (Übergang auf die Realschule) und 12% (Gymnasium).

Aufschlußreich ist auch hier das unterschiedliche Verhalten verschiedener Nationalitäten: In Deutschland geborene Kinder von Jugoslawen gingen am Ende der 4. Klasse zu 34% auf die Realschule und zu 21% auf das Gymnasium. Bei den Italienern dagegen betragen die vergleichbaren Quoten nur 18% und 9%. Die im Schnitt etwa doppelt so hohe Übergangsquote der Jugoslawen ist wohl damit zu erklären, daß es unter den jugoslawischen Eltern viele Facharbeiter und Techniker gibt, während es sich bei den Italienern häufiger um ungelernte Arbeiter handelt.

Die Schwierigkeiten einer kulturellen Doppelexistenz

Insgesamt entspricht das die Akkulturation der Ausländerkinder beherrschende Lebensmilieu dem der unteren Prestigeskala in der Bundesrepublik. Nicht selten werden den ausländischen Kindern als *Mitglieder der untersten Unterschicht* negative Eigenschaften zugeschrieben. Dies wirkt sich dahingehend aus, daß deutsche Eltern ihren Kindern häufig den Umgang mit ausländischen Spielkameraden verbieten und Ausländerkinder in Mietshäusern oft in die Sündenbocksfunktion gedrängt werden. Als zusätzliches Ärgernis kommt hier vielfach die *Wohnsituation* der Ausländer dazu; die Wohnungen liegen meist in infrastrukturell unterversorgten Ballungszentren oder Sanierungsgebieten, in denen es keine oder nur verwahrloste und reizlose Spielplätze gibt.

Über diese handfesten, in der *sozioökonomischen Situation* begründeten Integrationshindernisse hinaus gibt es weitere Ursachen für eine erschwerte Eingliederungsmöglichkeit halbwüchsiger Neuankömmlinge, die vor allem den *soziokulturellen Umstellungsprozeß* im Einreiseland betreffen. Die *Identitätsprobleme einer soziokulturellen Doppelexistenz* potenzieren sich im familiären Zusammenleben ausländischer Kinder und ihrer Eltern. Ungewollt

werden die Eltern von nachziehenden Kindern zum Auslöser einer Identitätskrise bei ihren Kindern: Wenn sie die *Anpassung* ihrer Kinder an die Aufnahmegesellschaft fördern, tragen sie dazu bei, daß sich ihre Kinder ihnen selbst entfremden; entmutigen sie ihre Kinder aber im Anpassungsprozeß an die umgebende Gesellschaft, dann behalten sie zwar zunächst ihren Vorbildcharakter, fördern aber das Fremdbleiben der Kinder in dieser Gesellschaft. Nicht selten befinden sich die Eltern vor dieser Entscheidung selbst in einer Unsicherheitssituation, da klare Pläne über einen Verbleib in Deutschland nicht gefällt werden oder z. B. der ursprüngliche Entschluß, nach 5 bis 10 Jahren wieder ins Heimatland zurückzukehren nicht in die Realität umgesetzt wird. In erster Linie sind dann die Kinder die Leidtragenden, da solche Eltern Anpassung und Erwerb der deutschen Sprache lange vernachlässigen und so kostbare Zeit verschwenden. Zudem wird die bisher unangetastete Autorität des Vaters häufig dadurch in Frage gestellt, daß Kinder *Erwachsenenfunktionen übernehmen*, z. B. beim Knüpfen von Kontakten mit der Umwelt, bei Behördengängen oder beim Einkaufen. Nicht die Eltern vermitteln den Kindern die Normen der umgebenden Gesellschaft, sondern umgekehrt.
Die *Orientierungs- und Verhaltensunsicherheiten*, denen sich zunächst die nicht in der Bundesrepublik geborenen Kinder vor allem ausgesetzt sehen, wirken sich in der Schullaufbahn der Kinder besonders verhängnisvoll aus. Die bei diesen Kindern dominierende familiäre Sozialisation führt in der Regel zur Übernahme kultureller Rollen, die von der Schule nicht erwartet werden. Mehr Kinder unter sechs Jahren als in deutschen Familien erhalten z. B. eine ausschließliche Familienerziehung. Die Quote des *Kindergartenbesuchs* ist allerdings steigend: 1973 besuchten 36% der Ausländerkinder einen Kindergarten, sieben Jahre später waren es 47% (in Baden-Württemberg 56%). Doch selbst diese erhöhte Zahl ist nicht befriedigend. Zum Vergleich: bei deutschen Kindern liegt die Quote gegenwärtig über 75%. Bei der Einschulung liegen die jungen Ausländer meist einige Monate hinter ihren deutschen Altersgenossen zurück. Dadurch wächst die *Altersdistanz* von Klasse zu Klasse, zumal ausländische Schüler häufiger als deutsche ein *Schuljahr wiederholen müssen.*

1980 waren das z. B. an den Grund- und Hauptschulen Baden-Württembergs nach Angaben des Statistischen Landesamtes 3,8%, bei den Türken noch ein Prozent mehr. Die Vergleichszahl bei den deutschen Schülern liegt dagegen bei 1,4%. Schon beim Schulstart haben es die Ausländerkinder schwerer. Das erste Schuljahr, nach dem Versetzung fast eine „Formsache" ist, wird für jedes zwölfte Ausländerkind schon zur unüberwindlichen Hürde und muß deshalb wiederholt werden.
Der in der familiären Sozialisation erfahrene Kulturkonflikt wiederholt und steigert sich in der Schule. „Die ausländischen Schüler haben weder gute Noten aufzuweisen, noch besitzen sie in überdurchschnittlichem Maße Prestigesymbole, wie z. B. Fahrräder, gut eingerichtete Kinderzimmer oder teure Hobbies ... Die mit der Stigmatisierung verbundene Entfremdung äußert sich in Unaufmerksamkeit, Schwänzen, Stören, Abkapselung, Aggressivität, Prahlerei, aber auch in Depressionen und anderen ernsten Verhaltensstörungen" (*Karl Neumann*, Hrsg., Kindsein. Göttingen 1981, S. 192).

Zweisprachenerwerb und *Zweisprachigkeit* stellen für Gastarbeiterkinder Probleme dar, die tief in die Entwicklung der Persönlichkeit hineinreichen. „Typisch für die Einwandererkinder ist die *doppelte Halbsprachigkeit*, sie erreichen in keiner Sprache das Niveau eines jeweiligen Monolingualen" (*W. Stölting*, Die Entwicklung der Zweisprachigkeit bei ausländischen Schülern. In Deutsch als Zweitsprache. Sonderheft der Zeitschrift Praxis Deutsch. 1980, S. 19). Verläuft der Spracherwerbsprozeß in der Schule in der Regel auf einen Sprachwechsel zum Deutschen hin, so müssen Kinder doch auch das Regelsystem der Familienkommunikation beherrschen lernen. Die Beziehungsfalle „Berücksichtige ich die Familienkultur, vernachlässige ich die Fremdkultur – und umgekehrt" taucht in der deutschen Schule in der Frage der sprachgebundenen Identitätsprobleme wieder auf.

Ist zwar der Gebrauch der Muttersprache zumindest im Umgang mit den Eltern die Regel, so sollte der Erwerb der deutschen Sprache im Interesse der zweiten und dritten Generation forciert werden. Für Berlin jedenfalls forderte Hanna-Renate Laurien die Schulverwaltungen dazu auf, dafür zu sorgen, daß deutsche Kinder nicht zu einer Minderheit in ihrer Klasse würden und türkische Kinder gegebenenfalls in solchen Nachbarschulen unterzubringen, die von genügend deutschen Schülern besucht werden, um unter anderem Deutsch und nicht Türkisch als Umgangssprache zu ermöglichen. Reine Ausländerklassen müßten eine Ausnahme bleiben, und es sollte sie nur in solchen Schulen geben, in denen der Ausländeranteil besonders groß sei (vgl. Frankfurter Allgemeine Zeitung, 13. 8. 82).
Seit der Veröffentlichung des Gesprächskreises Bildungsplanung für die Eingliederung ausländischer Kinder – festgeschrieben mit dem Beschluß der Bundesregierung zur „Weiterentwicklung der Ausländerpolitik" (Bundesminister für Bildung und Wissenschaft 1980) – zeichnet sich eine *Tendenzwende in der Bildungspolitik für ausländische Kinder* ab. Seit Mitte der 70er Jahre ist auch eine diesbezügliche Umorientierung in der Schulverwaltung und der Lehrerausbildung zu registrieren. Viele Aktivitäten sind in Bewegung gekommen, die den früheren ausschließlich als „defensiv" einzustufenden Charakter von Integrationskonzepten aufzubrechen scheinen. Daran beteiligen sich immer mehr soziale Stellen wie kirchliche Gruppen, Vereine, soziale Hilfsorganisationen, Jugendgruppen und Gruppen speziell in diesen Fragen engagierter Bürger. Der Einsatz umfaßt durchstrukturierte Aktivitäten, wie das Angebot einer *Hilfe bei Schularbeiten* oder die Organisation von *Freizeitprogrammen*, aber zusätzlich auch die *Anknüpfung menschlicher Beziehungen* wie Hausbesuche und *Beratung*. Diese Formen kommunikativer Bearbeitung der mit der Randständigkeit von Ausländerkin-

dern gegebenen Probleme dürften den meisten Erfolg versprechen. Hier werden auch die ausländischen Eltern und ihre Kultur als Miterzieher der Kinder akzeptiert, zum Nutzen der Persönlichkeitsentwicklung aller Beteiligten.

Jedenfalls sollte eine Praxis bald der Vergangenheit angehören, von der *Konrad Pölzl*, der Ausländerbeauftragte des Deutschen Caritasverbandes berichtet: normal begabte, aber der deutschen Sprache nur unzureichend mächtige Kinder werden nicht selten statt in Förderkurse in *Sonderschulklassen* geschickt und werden dann, wenn ihre Deutschkenntnisse es zuließen, eine Regelklasse zu besuchen, wegen des reduzierten Lehrinhaltes der Sonderschule nicht mehr in die Regelschule übernommen.

Auswirkungen auf die Berufsausbildung

Bereits heute, darin sind sich die Experten in der Öffentlichkeit meist einig, genügt die Ausbildung der jungen Ausländer, die ihre Zukunftschancen in Deutschland sehen, zum großen Teil nicht den Anforderungen des Arbeitsmarktes. In einer bayrischen Studie wird der Zusammenhang zwischen *erfolgreichem Schulabschluß* und der *Möglichkeit einer Berufsausbildung* nachdrücklich hervorgehoben. Von den ausländischen Schülern mit qualifizierendem Hauptschulabschluß hatten 1980 59,1% eine Lehrstelle erhalten, von denen mit einfachem Hauptschulabschluß 38,4% und von den ausländischen Schülern ohne einen Abschluß nur 9,7%.
Erschreckend gering ist der *Besuch von Berufsschulklassen* durch Ausländerkinder. Die Besuchsquoten im Schuljahr 1978/79 bei 52,6%, im Schuljahr 1980/81 bei 53%. Dabei darf nicht übersehen werden, daß eine große Zahl von ihnen nach nur einem Schuljahr die Berufsschule für immer verlassen hat und nicht in eine Berufsausbildung oder auf weiterführende Schulen einmünden kann, sondern in Notmaßnahmen (Berufsvorbereitungsjahr, Sonderlehrgänge der Bundesanstalt für Arbeit etc.) abgedrängt wird.

Die meisten deutschen Unternehmer sind zwar grundsätzlich bereit, Gastarbeiterkinder als Auszubildende anzunehmen. Doch eine Berliner Untersuchung ergab, daß lange *nicht alle Betriebe willens* sind, bei den ausländischen Jugendlichen *andere Maßstäbe anzulegen* als bei den deutschen. Generell läßt sich sagen, daß die Betriebe darauf bestehen, die ausländischen Bewerber in keiner Weise als Sondergruppe zu behandeln, weder bei der Auswahl noch in der Förderung während der Ausbildung. Das mag zwar gut gemeint sein, wirkt sich aber in der Praxis nachteilig aus. Gegenüber deutschen Bewerbern haben Ausländer beim Kampf um die knappen Lehrstellen entschieden weniger Chancen. Den Aufnahmetests sind sie nur in Ausnahmefällen gewachsen.
Die Folgen dieser Einstellung lassen sich heute schon absehen. Bis Mitte der 80er Jahre wird etwa eine *Viertelmillion Ausländerkinder* Arbeits- und Ausbildungsplätze in der Bundesrepublik suchen. Wenn sich nichts ändert, wird ein großer Teil davon nicht in die Berufswelt eingegliedert, sondern in Randgruppen abgedrängt. Es gehört nicht viel Phantasie dazu sich vorzustellen, was aus jungen Menschen wird, die sich in ihren Herkunftsländern nicht mehr heimisch fühlen, die aber in der Bundesrepublik beruflich ohne Chance sind. Eine Untersuchung des Statistischen Amtes der Stadt Stuttgart von 1981 arbeitet Lebensbedingungen heraus, die zur *Kriminalität* disponieren: Besonders gefährdet sind demnach Jugendliche, die die Schule ohne Abschluß verlassen haben und Heranwachsende mit abgebrochener Lehre. Arbeitslose Jugendliche werden mehr als doppelt so häufig delinquent wie andere.
Unternehmen und Industriezweige mit Weitblick beziehen allerdings die *vorhersehbare Personallage* in der zweiten Hälfte der 80er Jahre bereits jetzt in ihre Entscheidungen ein. So unterzeichneten z. B. Arbeitgeber und Gewerkschafter der *chemischen Industrie* im Frühjahr einen Tarifvertrag, der *spezielle Eingliederungsmaßnahmen für ausländische Jugendliche* vorsieht. Dieses könnte auch für andere Branchen beispielhaft sein. „Die Integration der Ausländerkinder sollte nicht nur als Problem, sondern auch als Chance aufgefaßt werden", begründet *Karl Molitor*, Hauptgeschäftsführer des Arbeitsringes der Arbeitgeberverbände der Deutschen Chemischen Industrie e. V., diese sozialpolitische Initiative. „Dies liegt im Hinblick auf den zukünftigen Facharbeitermangel auch im Interesse der Betriebe." In dem Tarifvertrag, gültig für ausländische Jugendliche, die bei Beginn der Eingliederungsmaßnahmen das zwanzigste Lebensjahr noch nicht vollendet haben, geht es vor allem um den Abbau sprachlicher und schulischer Defizite sowie die Förderung der sozialen Eingliederung. Auch bei Audi NSU in Ingolstadt sieht man das ähnlich. „Natürlich sehen wir unsere gesellschaftspolitische Verantwortung", erläutert Martin Posth, für das Personal- und Sozialwesen zuständiges Vorstandsmitglied des bayrischen Autoherstellers, die Motive für den dort 1980 gestarteten Modellversuch zur beruflichen Ausbildung ausländischer Jugendlicher. „Aber wir müssen uns auch die Frage stellen, wo wir in der zweiten Hälfte der achtziger Jahre unsere Facharbeiter herbekommen, wenn wir sie nicht auch aus dem Kreis der jungen Ausländer heranziehen" (zit. nach Die Zeit, 9. 4. 82). Inzwischen laufen ähnliche Modellversuche bei vierzehn verschiedenen Unternehmen oder Institutionen. Schon in absehbarer Zeit wird es zu einem deutlichen Wandel der Bedarfslage auf dem Arbeitsmarkt kommen.
Der hohe Geburtenzuwachs der sechziger Jahre, der sich derzeit an Hochschulen und Einrichtungen der beruflichen Bildung bemerkbar macht, wird schon in wenigen Jahren verebben. In Hamburg z. B., wo im vergangenen Jahr fast 25 000 deutsche Kinder die Schule verließen und oft nur mit großer Mühe einen Ausbildungsplatz fanden, werden ab Mitte der 80er Jahre nur noch etwa 12 000 Jungen und Mädchen jährlich von der Schule gehen. Dann werden die Unternehmen wieder wie in früheren Jahren um Nachwuchs werben müssen und viele Ausbildungsplätze gar nicht besetzen können. *Cordelia Seng*

Arbeitslosigkeit als Dauerproblem?

Auswirkungen der Bevölkerungsentwicklung auf den Arbeitsmarkt

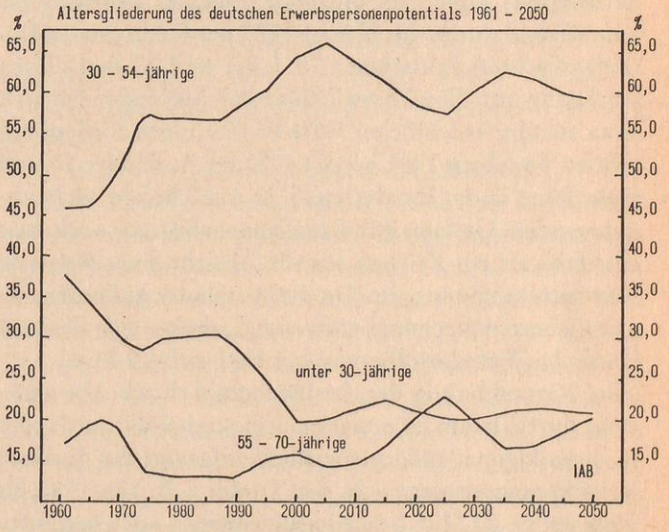
Angesichts der weiter zunehmenden Arbeitslosigkeit muß sich die Frage stellen, welche Faktoren für die zukünftige Beschäftigungsentwicklung maßgeblich sind. Wir wollen dem in mehreren Beiträgen nachgehen. Der Autor, Wolfgang Klauder, ist Leiter des Arbeitsbereichs „Mittel- und langfristige Vorausschau" am Institut für Arbeitsmarkt- und Berufsforschung der Bundesanstalt für Arbeit in Nürnberg. Sein erster Beitrag geht dem Zusammenhang von Bevölkerungsentwicklung und Arbeitsmarkt nach.

Geburtenberg, Geburtenrückgang, Ausländerzustrom prägen das Bild der demographischen Entwicklung der letzten 20 Jahre in der Bundesrepublik Deutschland. Mit welchen demographischen Tendenzen ist in den nächsten 20 Jahren zu rechnen? Wie werden sie sich auf den Arbeitsmarkt auswirken? Wird das Hineinwachsen der geburtenstarken Jahrgänge in das Erwerbsalter die Arbeitslosigkeit weiter ansteigen lassen? Könnte es 1990 4 Mio. Arbeitslose geben, oder führt der Geburtenrückgang schon bald zu einer Wende auf dem Arbeitsmarkt? Werden bereits nach 1990 die Arbeitskräfte wieder knapp? Wie wird sich die Zahl ausländischer Arbeitskräfte verändern? Das sind Fragen, auf die man in den letzten Jahren immer wieder stößt und auf die im folgenden versucht werden soll, einige – sicherlich unvollständige – Antworten zu geben.

Die deutsche Bevölkerung schrumpft

Von Mitte der 60er bis zur Mitte der 70er Jahre hat sich die Anzahl der Geburten von Deutschen in der Bundesrepublik halbiert. Die Gesamtzahl der Deutschen schrumpft seit 1973. Bei diesem Geburtenrückgang handelt es sich um die Fortwirkung eines säkularen Trends, der bereits seit etwa 1970 in fast allen Industrieländern festzustellen ist und sich etwa seit Mitte der 70er Jahre erneut verstärkt hat. Dieser Trend wird lediglich immer wieder überlagert durch sich fortpflanzende Wellenbewegungen und Ausschläge, wie sie z. B. durch die beiden Weltkriege ausgelöst worden sind. Auch die jetzt wiederansteigende Zahl der Geburten ist vorwiegend Folge davon, daß nunmehr stark besetzte Jahrgänge ins Fruchtbarkeitsalter gelangen. Für den Geburtenrückgang gibt es nicht nur eine Ursache, sondern *ein ganzes Bündel tiefgreifender und vielschichtiger Ursachen.* Daher ist es unwahrscheinlich, daß es in absehbarer Zeit zu einem dauerhaften Wiederanstieg der Geburten auf das Reproduktionsniveau kommen könnte. Hierzu müßte z. B. die Bereitschaft zum zweiten Kind um fast 50% und die Bereitschaft zum dritten Kind um fast 100% zunehmen. Die heute in unserer Gesellschaft vorherrschenden Motive für den Wunsch nach Kindern lassen sich aber schon mit 1 oder 2 Kindern befriedigen. Möglich erscheint indessen ein leichter Wiederanstieg der Geburtenhäufigkeit und damit eine Abschwächung des langfristigen Geburtenrückganges, wenn der vereinzelt zu beobachtende Wertewandel sich weiter ausbreitet oder die Hemmnisse abgebaut werden, die heute verhindern, daß vorhandene Wünsche nach Kindern auch realisiert werden. Dies wäre insbesondere denkbar, wenn etwa durch politische Maßnahmen oder durch Auswirkungen des Bevölkerungsrückganges einseitige Belastungen von Menschen mit Kindern weiter verringert würden und bessere Voraussetzungen dafür entstünden, daß die Frau z. B. gleichzeitige Wünsche nach Kindern und nach Berufstätigkeit oder sonstigem außerhäuslichem Engagement konfliktfreier miteinander in Einklang bringen könnte.

Nach allen Untersuchungen kann in absehbarer Zeit höchstens mit einer leichten Zunahme der Geburtenhäufigkeit, jedoch nicht mit einem dauerhaften Wiederanstieg auf das Reproduktionsniveau gerechnet werden. Demzufolge dürfte die deutsche Bevölkerung in den nächsten Jahrzehnten mehr oder weniger stark *schrumpfen.* Bei unveränderter Geburtenhäufigkeit z. B. gäbe es –



ohne Berücksichtigung von Einbürgerungen – im Jahre 2000 rd. 5 Mio. und im Jahre 2030 rd. 19 Mio. Deutsche weniger als 1980. Selbst dann würden im Bundesgebiet aber 2030 mit 38 Mio. immer noch so viele Deutsche leben wie um 1925. Das mag diejenigen vielleicht etwas beruhigen, die durch den deutschen Bevölkerungsrückgang bereits in absehbarer Zeit die Erhaltung deutschen Kulturgutes oder nationaler Eigenart gefährdet wähnen.

Auf das Gesamtangebot an deutschen Arbeitskräften wird der Geburtenrückgang allerdings *erst um 1990* voll durchschlagen. Die 80er Jahre werden dagegen noch geprägt durch das Hineinwachsen der geburtenstarken Nachkriegsjahrgänge ins Erwerbsalter. Aufgrund des Geburtenberges der 60er Jahre dürfte das Potential an deutschen Erwerbspersonen bis 1989 gegenüber 1980 sogar noch um rd. 800 000 Personen zunehmen. Bereits Mitte der 90er Jahre wird es aber wieder auf das heutige Niveau abgesunken sein und im Jahre 2000 schon um ca. 1 Mio. darunter liegen, um danach weiter stark zurückzugehen. Bei konstanter Geburtenhäufigkeit und unveränderter Erwerbsbeteiligung könnte der Rückgang bis 2030 gegenüber 1980 rd. 8 Mio. erreichen.
Die Bundesrepublik Deutschland wird somit vom Angebot an deutschen Erwerbspersonen her noch bis gegen 1990 vor einer gänzlich anderen Arbeitsmarktsituation stehen als nach 1990. Die *Entwicklung des ausländischen Erwerbspersonenpotentials* dürfte jedoch diese Auswirkungen der demographischen Wellenbewegung vor 1990 noch erheblich verstärken und nach 1990 deutlich abschwächen.

Das ausländische Arbeitskräftepotential nimmt zu

In den 50er Jahren und noch 1960 lebte in der Bundesrepublik nur etwa eine halbe Million Ausländer. Als nach dem Berliner Mauerbau von 1961 das Potential an deutschen Arbeitskräften insbesondere aus altersstrukturellen Gründen, aber auch wegen verlängerter Bildungszeiten und früheren Ruhestandes bis etwa 1974 um fast 2 Mio. zurückging, kamen im ungefähr gleichen Zeitraum bis zum Anwerbestopp im Herbst 1973 per Saldo gut 2 Mio. ausländische Arbeitnehmer ins Land und glichen diesen Rückgang aus. Die Verweildauer der Ausländer hat sich trotz ständig beachtlicher Rückwanderungen fortlaufend erhöht. So lebten 1981 bereits 43% der Ausländer 10 und mehr Jahre in der Bundesrepublik. Auch holten sie in zunehmendem Umfang ihre Familienangehörigen nach, was ebenfalls als ein Zeichen für die Absicht eines längeren Verbleibs anzusehen ist. Da die Ausländer außerdem einen Geburtenüberschuß aufweisen, erhöhte sich die ausländische Wohnbevölkerung bis 1981 auf 4,6 Mio.
Eine Verminderung der Ausländerzahl durch Abwanderung dürfte kaum zu erwarten sein, zumal die Ausländer in ihren Heimatländern vor allem aufgrund des dortigen Bevölkerungsanstiegs – in der Türkei z. B. von 1980 bis 2000 um ca. 23 Mio. – eine im allgemeinen noch ungünstigere Arbeitsmarktlage vorfinden. So könnte es 1990 in der erweiterten EG auch ohne Rezession fast 15 Mio. und einschl. der Türkei 23 Mio. Erwerbslose geben. Bedenkt man ferner das Nord-Süd-Gefälle bei den Geburtenziffern, so wird man wohl mindestens für die nächsten zwei bis drei Jahrzehnte mit einem erheblichen Anstieg des Wanderungspotentials innerhalb dieser Ländergruppierung rechnen müssen.

Außerdem sollte man bedenken, daß die *Weltbevölkerungsexplosion* um 50% bzw. rd. 2 Milliarden Menschen bis 2000 in den Entwicklungsländern zu Arbeitslosigkeit und Elend in unvorstellbarem Ausmaß zu führen droht. Alle diese Tendenzen dürften weltweit den Wanderungsdruck in die jeweils reicheren Länder in Zukunft noch erheblich verstärken und lassen Völkerwanderungen in neuer Form nicht undenkbar werden. Bereits heute arbeiten in der Welt mindestens 20 Mio. Menschen offiziell als Gastarbeiter in fremden Ländern, ohne die Illegalen gerechnet, deren Zahl man z. B. allein für die USA auf mehrere Millionen veranschlagt. Diese Wanderungen von Arbeitskräften könnten in Zukunft in einem heute noch kaum vorstellbarem Ausmaß zu einem neuen Hauptmerkmal des Weltwirtschaftssystems werden.

Langfristig dürfte es der Bundesrepublik kaum möglich sein, sich völlig zu einer Insel mit überproportionalem Bevölkerungsrückgang, mit zunehmender Kapitalausstattung und mit steigendem Lebensstandard abzuschotten in einer Umwelt mit wachsenden oder geringer schrumpfenden und zugleich ärmeren Bevölkerungen. Gewisse Zuwanderungen werden sich also wohl kaum vermeiden lassen, allein schon im Rahmen der erweiterten EG und im Zusammenhang mit Flüchtlingsströmen. Vor Lösung der inländischen Arbeitsmarkt- und Integrationsprobleme wird aber auch im Interesse der Ausländer wohl jede Bundesregierung eine Lockerung des Anwerbestopps gegenüber Drittländern ablehnen und eine Revision des EG-Freizügigkeitsabkommens mit der Türkei anstreben müssen.
Beim ausländischen Arbeitskräftepotential ist demzufolge auf absehbare Zeit kaum mit einer Konstanz oder gar einer Abnahme, sondern eher mit einer *weiteren Zunahme* zu rechnen. Selbst ohne weitere Nettozuwanderung würde sich das Potential an ausländischen Erwerbspersonen in den 80er Jahren bereits um rd. 500 000 und in den 90er Jahren nochmals um 100 000–200 000 erhöhen, und zwar vor allem als Folge des Hineinwachsens der zweiten Ausländergeneration in das Erwerbsalter.

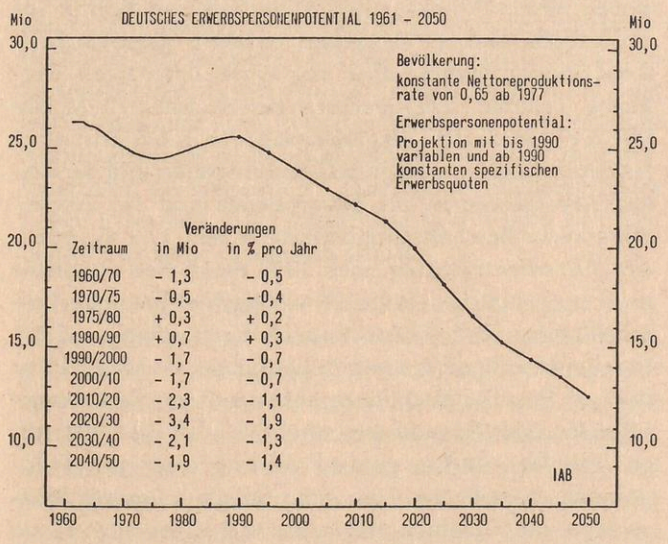
Berücksichtigt man zusätzlich lediglich das Familiennachzugspotential aus der Türkei mit 35 000 Personen pro Jahr und die Aufnahme von jährlich 20 000 Flüchtlingen aus Osteuropa und der übrigen Welt, also insgesamt einen jährlichen Wanderungsüberschuß von 55 000 Personen, sowie außerdem für die Jahre 1988–1992 die zusätzliche Zuwanderung von insgesamt 150 000 Griechen, Spaniern und Portugiesen im Zuge der EG-Erweiterung, gäbe es 1990 sogar rd. 900 000 und im Jahre 2000 rd. 1,6 Mio. mehr ausländische Erwerbspersonen im Bundesgebiet als 1980 und wüchse die gesamte ausländische Wohnbevölkerung bis 2000 auf 7 Mio. an. Jedoch wäre sicherlich ein Teil bereits nicht mehr als Ausländer zählbar.
Zusammengerechnet könnte also das im Inland vorhandene Potential an deutschen und ausländischen Arbeitskräften *1990 etwa 1,3 bis 1,7 Mio. höher sein als 1980* und frühestens gegen 2000 wieder das Niveau von 1980 unterschreiten. Entgegen einer immer wieder zu hörenden

Meinung ist folglich von der demographischen Entwicklung her mit einer Entlastung des Arbeitsmarktes *kaum vor dem Jahr 2000* zu rechnen. Selbst gegenüber heute, 1982, dürfte der Potentialanstieg bis 1990 immerhin noch eine Größenordnung von 900 000 bis 1,3 Mio. Personen erreichen.

Wie kann der Arbeitsmarkt entlastet werden?

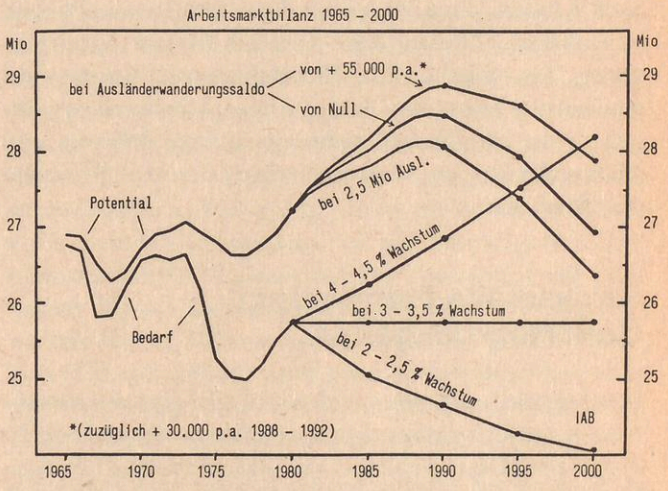
Das *Wirtschaftswachstum* müßte eine Reihe von Jahren außergewöhnlich hoch sein, um allein mit Hilfe des Wachstums diesen Potentialzuwachs ins Erwerbsleben einzugliedern und zugleich die derzeitige Arbeitslosigkeit zu reduzieren. Bei einem längerfristigen Wirtschaftswachstum von 3–3,5% pro Jahr würde nach den vorliegenden Projektionen das Angebot an Arbeitsplätzen tendenziell konstant bleiben und demnach die Zahl der Nichtbeschäftigten bis 1990 noch um den Potentialanstieg zunehmen. Bei einem längerfristigem Wachstumstempo von unter 3% – wie es heute oft nur noch für möglich gehalten wird – wäre darüber hinaus noch mit zusätzlichen Freisetzungen zu rechnen.

Bei einem längerfristigen Wirtschaftswachstum von z. B. nur 2–2,5% pro Jahr könnte sich die Spanne zwischen Potential und Bedarf sogar noch bis zur Mitte der 90er Jahre vergrößern und dann eine Größenordnung von 4,3 Mio. erreichen, so daß sich die Zahl der registrierten Arbeitslosen der 3-Mio-Grenze nähern könnte. Bei einem Wachstumspfad von lediglich 1% wäre sogar bis 1990 ein Anstieg der Arbeitslosenzahl auf über 3,5 Mio. und der Zahl aller Nichtbeschäftigten (registrierte Arbeitslose zuzüglich Stille Reserve) auf 5,5 Mio. nicht auszuschließen.



Somit besteht angesichts des demographisch bedingten Potentialanstiegs die große Gefahr, daß ohne Rückkehr zu einem hohen Wirtschaftswachstum und ohne andere den Arbeitsmarkt entlastende Maßnahmen – wie z. B. Verkürzungen der Lebens- und Jahresarbeitszeit in den verschiedensten Formen – die derzeitige Arbeitslosigkeit noch weiter drastisch zunimmt und bis weit in die 90er Jahre hinein bestehen bleibt. Damit erhöht sich auch die Gefahr, daß der *Sockel strukturell verhärteter Arbeitslosigkeit* immer größer wird, daß Jugendliche nicht in das Erwerbsleben und den Staat integriert und Leistungsschwache und Ausländer in ein Randgruppendasein abgedrängt werden und daß es schließlich zu gravierenden sozialen Konflikten zwischen Arbeitsbesitzern und Arbeitslosen kommt, die den Staat erschüttern könnten.

Die Gefahr einer bedeutenden Einengung des Wachstumsspielraums durch den Geburtenrückgang wird demgegenüber aller Voraussicht nach erst nach 2000 relevant werden. Die möglichen jährlichen Abnahmeraten des Arbeitskräftepotentials dürften sich jedoch in einer solchen



Quelle: W. Klauder, P. Schnur, M. Thon: Perspektiven 1990 - 2000, Neue Alternativrechnungen zur Arbeitsmarktentwicklung, 2. Nachtrag zu QuintAB 1 - Nürnberg; 1982

Größenordnung bewegen, daß sie außer durch Zuwanderungen auch durch Forcierung des Produktivitätsfortschrittes und Verzicht auf zusätzliche allgemeine Arbeitszeitverkürzungen sowie teilweise durch vermehrte Frauen- und Alterserwerbstätigkeit kompensiert werden könnten.

Zwar ist in allen Industrieländern ein säkularer Trend zu erhöhter Erwerbsbeteiligung der Frauen zu beobachten und erscheint eine Trendumkehr bei der Alterserwerbstätigkeit nicht undenkbar. Vermehrte Frauen- und Alterserwerbstätigkeit nach 2000 wäre aber ohne größere Probleme und Rollenkonflikte wohl nur bei kürzeren und flexibleren Arbeitszeiten zu verwirklichen. Immerhin ist z. B. etwa die Hälfte aller heute vollzeitbeschäftigten Frauen an Teilzeitarbeit in den verschiedensten Varianten interessiert. Außerdem denken die derzeit nichterwerbstätigen Frauen, die in Zukunft „sicher" oder „vielleicht" erwerbstätig sein wollen, überwiegend nur an Teilzeitbeschäftigung. Gesellschafts- und arbeitsmarktpolitisch bemerkenswert ist ferner, daß auch etwa ein Fünftel der vollzeitbeschäftigten Männer an Teilzeitarbeit interessiert ist, daß fast 90% der vollzeitbeschäftigten Arbeitnehmer sich für Arbeitszeitverkürzungen auch bei entsprechenden Einkommenseinbußen aussprechen und daß schließlich einerseits sich nur noch ca. 38% der Ehemänner und ca. 23% der Ehefrauen für einen Alleinverdiener

in der Familie aussprechen, andererseits aber auch nur eine Minderheit von jeweils ca 16% der Frauen und der Männer eine volle Erwerbstätigkeit beider Ehepartner bevorzugen würde.
Würde man daher heute nicht nur vorwiegend an allgemeine, starre Arbeitszeitverkürzungen denken, sondern insbesondere die Arbeitszeiten weitgehend flexibilisieren, könnte man vermutlich mehrere Effekte zugleich erreichen: eine Abnahme der kurz- und mittelfristigen Arbeitslosigkeit, da heute zunächst der Übergang von Vollzeit- zu Teilzeitarbeit am stärksten zu Buch schlagen dürfte; bessere Voraussetzungen für langfristig steigende Frauenerwerbstätigkeit in Übereinstimmung mit den Wünschen der Frau; eine Abschwächung der langfristigen Bevölkerungsabnahme, da viele Frauen vorhandene Wünsche nach Kindern dann besser mit ihren Berufsvorstellungen vereinbaren könnten; eine generell bessere Verwirklichung der individuellen Wohlfahrtsvorstellungen und eine bessere Anpassung der jeweiligen Arbeitszeitregelungen an die spezifischen technischen Gegebenheiten und Markterfordernisse in den einzelnen Berufen, Betrieben und Branchen.

Strukturelle Folgen des Geburtenrückgangs

Gravierender und früher wirksam als die *globalen Auswirkungen* des Geburtenrückganges dürften die *strukturellen Folgen* sein. Ohne weitere Nettozuwanderungen von Ausländern erreichen die Absolventenzahlen des allgemeinbildenden Schulwesens bereits in der ersten Hälfte der 80er Jahre ihren Höhepunkt. 1990 wird das Absolventenaufkommen um ein Drittel geringer als 1980 und ein Fünftel niedriger als 1975 sein. Die Zahl der Übergänge junger Menschen vom Berufsausbildungssystem in das Beschäftigungssystem wird nach 1985 drastisch zurückgehen und Anfang der 90er Jahre sogar schon unter das Niveau von 1975 absinken.
Dementsprechend wird der Anteil der jüngeren, unter 30jährigen Erwerbspersonen am Erwerbspersonenpotential nach 1985 bis zum Jahre 2000 von den gegenwärtigen rd. 30% um ein Drittel auf rd. 20% zurückgehen. Zwar ist bereits in den 60er Jahren der Anteil der unter 30jährigen an den Erwerbspersonen um ein Fünftel zurückgegangen, ohne zu besonderen Sorgen oder Problemen zu führen, doch fragt sich, ob nicht vielleicht die weitere Abnahme um immerhin ein Drittel und die tendenzielle Erhöhung des Durchschnittsalters in den kommenden Jahrzehnten negative Folgen für die Leistungs-, Innovations- und Anpassungsfähigkeit einer Volkswirtschaft hat.
Ferner wird sich der *Anteil der Ausländer am Erwerbspersonenpotential* zwischen 1980 und 2000 von knapp 9% auf gut 11% bei Nullwanderungssaldo und auf gut 14% bei den erwähnten Zuwanderungsannahmen erhöhen. Da ohne erheblich verstärkte Integrationsanstrengungen die Ausländer weitgehend unausgebildet sein werden, sind negative Auswirkungen auf die Qualifikationsstruktur des Erwerbspersonenpotentials zu befürchten. Die mangelnde Integration der Ausländer in die Gesellschaft und die Arbeitswelt läßt außerdem Prozesse der sozialen Unterschichtung und Segregation entstehen, die enormen sozialen Konfliktstoff anhäufen und das Aufkommen von Ausländerfeindlichkeit begünstigen.

Wie sehr sich eine chancengeminderte neue soziale Unterschicht bereits heute herausgebildet hat und in der Zukunft noch zu verfestigen droht, machen die folgenden Angaben deutlich. Die Arbeitslosenquote der Ausländer liegt weit – zur Zeit 50% – über dem Durchschnitt. Ca. 20% der Ausländer weisen keinerlei, nur 30% gute deutsche Sprachkenntnisse auf. Zwei Drittel sind ohne formale Qualifikation. Von den Ausländerkindern erreicht nur die Hälfte einen Hauptschulabschluß und besucht die Berufsschule, nur 20% erhalten eine berufliche Vollausbildung.
Es spricht viel dafür, daß den skizzierten negativen Folgen des Geburtenrückganges und der mangelnden Ausländerintegration durch *vermehrte und verbesserte Erstausbildung* und einen erheblichen Ausbau der schulischen und betrieblichen Fortbildung im beachtlichen Ausmaß begegnet werden kann. Es wäre daher problematisch, wenn das Bildungssystem entsprechend dem Geburtenrückgang schrumpfen würde. Eine Verstärkung der Bildungs-und Ausbildungsanstrengungen würde im übrigen nicht nur den langfristigen Erfordernissen gerecht werden, sondern auch den Arbeitsmarkt der 80er Jahre entlasten. Auf jeden Fall dürften Versäumnisse bei der Ausbildung der geburtenstarken Jahrgänge und der zweiten Ausländergeneration später teuer zu stehen kommen, sofern sie überhaupt noch wieder gutzumachen sind. Langfristig muß Qualität die Quantität ersetzen.

Geburtenberg, Geburtenrückgang und Zuwanderung stellen mithin Arbeitsmarkt, Wirtschaft und Politik vor bedeutende und im Zeitablauf teilweise gegensätzliche Anpassungsaufgaben, aber vor keine unlösbaren Probleme. Zentrale Aufgabe wird in den nächsten 10–20 Jahren die dauerhafte Eingliederung der geburtenstarken Jahrgänge, der zweiten Ausländergeneration und der derzeit Arbeitslosen in das Erwerbsleben und die Vermeidung neuer Beschäftigungseinbrüche sein. Um die durch den Geburtenrückgang nach 2000 möglichen Probleme nicht zu verstärken, wäre es wichtig, bei heutigen Entscheidungen auch vorausschauend die *langfristigen Erfordernisse* mitzubeachten und insbesondere die Möglichkeit späterer flexibler Reaktionen auf veränderte Verhältnisse offenzuhalten. Sowohl die mittel- als auch die langfristigen Probleme dürften generell um so leichter zu bewältigen sein, je mehr die Anpassungsfähigkeit unseres Wirtschafts- und Gesellschaftssystems verbessert wird. Hohe Priorität wäre daher beispielsweise beizumessen der Flexibilisierung der Arbeitszeiten sowie der weiteren Verbesserung der Erstausbildung und dem Aufbau eines umfassenden Fortbildungssystems als einer Hauptvoraussetzung für die Bewältigung steigender Flexibilitätsanforderungen.

Wolfgang Klauder

Länderbericht

„Die älteste Tochter der Kirche ist dabei, bescheiden zu werden"

Zur Situation der Kirche in Frankreich

Dieser distanzierend-ironisch geschriebene Beitrag des deutschstämmigen, in Paris lebenden Dominikaners Jean Thomas schildert in plastischer Kürze Entwicklungen und Widersprüche im französischen Gegenwartskatholizismus. Sein Fazit: ohne sichere Prognose läßt sich sagen, Frankreichs Katholizismus ist nicht nur vielfältiger und gegensätzlicher geworden, er ist auch auf dem Weg, wieder frömmer, wenn auch zugleich kleiner zu werden.

Gott, so könnte man sagen, lebt in Frankreich dieser Tage vielleicht nicht wie Gott in Frankreich. Aber tot ist er auch im Lande der Aufklärung und der Revolutionen sicher nicht, eher scheint er nicht recht konform zu gehen mit dem, was politisch und gesellschaftlich den Ton angibt. Die Kirche freilich ist nicht sehr munter. Sie leidet, wie es sich für ihre Universalität gehört, zugleich an Alterserscheinungen, Jugendbeschwerden und Modekrankheiten und macht sich mehr Sorgen, als die Umwelt sich um sie macht.

Die Kirche macht keine Angst mehr

Demoskopische Feststellungen sind mit Vorsicht zu genießen. Erhebungen über den Glauben und seinen Einflußbereich sind ganz vorzüglich dazu angetan, mit gängigen Fragen gängige Antworten zu provozieren und oberflächliche Genauigkeiten mit dem geheimnisvollen Leben zu verwechseln. Sicher ist, daß eine wachsende Zahl auch der Christen, die Gott Vertrauen schenken, sich der Glaubensinhalte nicht recht sicher sind, Gottheit und Auferstehung Jesu, die Gegenwart Christi in der Eucharistie, das Leben nach dem Tode fragwürdig finden oder sich darüber lieber keine Gedanken machen.

Nach einer im Auftrag der Tageszeitung „Le Figaro" vom Meinungsforschungsinstitut SOFRES durchgeführten repräsentativen Befragung der über Achtzehnjährigen (1000 Personen; 19. bis 25. März 1982; „Le Figaro", 29. 3. 82) haben 82% der Franzosen die Absicht, Kinder, die demnächst zur Welt kämen, taufen zu lassen; vor neun Jahren waren es 10% mehr, und bei den jüngeren von 18 bis 24 Jahren sind es 10% weniger. Die feierliche Erstkommunion bleibt, auch wenn das etwas nachläßt, ein weitgehend obligates traditionelles Familienfest. Die kirchliche Eheschließung ist noch üblich. Gebeichtet wird nicht mehr viel.
Die Kirche ist für den französischen Befragten normalerweise *katholisch*. Je fremder ihm ihr Sein und Treiben erscheint, desto mehr wird dabei an die Hierarchie gedacht. Was erwarten die Franzosen von dieser Kirche? Geistliche Nahrung (56%), Trost (52%), Halt (23%), Verteidigung des Menschen (21%). Es wird gewünscht, daß die Kirche zur Verantwortung für die anderen, zu Krieg und Frieden, Leben und Tod ein klares und anspruchsvolles Wort sage. Aber der Bedarf an kirchlicher „Einmischung" ist weitgehend gedeckt. Was kirchlich über Ehescheidung, Pille oder Abtreibung kundgetan wird, wirkt sich bescheiden aus: 17% der befragten Franzosen wollen sich daran halten, 41% der sonntäglichen Kirchgänger; den meisten ist das ziemlich gleichgültig; vielen, die es mit der Kirche ernst meinen oder meinten, ist der Lehranspruch einer strapazierten klerikalen Obrigkeit (besonders seit „Humanae Vitae") problematisch geworden. Je weniger sie von der Kirche Wesens machen, desto weniger stört es sie, wenn Priester sich eventuell gewerkschaftlich oder parteipolitisch engagieren. Aber klerikaler Rat für christliche Politik oder Wirtschaftsführung ist nicht gefragt.

Aber die Kirche macht nicht mehr Angst. Sie wird von denen, die mit ihr nicht einverstanden sind, kaum als Pressure Group beargwöhnt; teils weil sie dazu kaum Anstalten macht, im wesentlichen, weil ihr die Mittel zum Druck abgehen. Das Sozialprestige ihres Personals, des Klerus, ist längst nicht mehr, was es war. Dafür ist der Antiklerikalismus erledigt. Der *Priester* ist eher sympathisch geworden. Man hört nicht viel auf ihn. Aber auch viele, die mit seinem Glauben nichts anfangen können und sich von seiner Moral persönlich nicht angesprochen fühlen, erwarten von ihm in einer Umwelt, der Wahrheiten und Werte abhanden kommen, Zeugnis und Halt, nicht nur für die Jugendlichen. Doch man bleibt nüchtern. Wunschdenker sehen die Kirche allerdings schon auf der grünen Welle reiten. So eindeutig und ungestüm geht es aber nicht zu.

Für viele ist das Dasein unheimlich geworden

Das Verhalten derer, die man in Frankreich mehr oder weniger der Kirche zurechnen kann, läßt sich nicht auf einen zulänglichen Nenner bringen. Es wird da sichtlich mindestens so viel aus der Reihe getanzt wie mit der Prozession gegangen, abgesehen von denen, die nur unter ferner mitlaufen. Auch in der Kirche zwitschern die Jüngeren nicht, wie die Älteren sungen. Die Älteren sind über

die Melodie nicht einig, und die Jüngeren haben ihre eigene Auffassung von Gesang.

Die schon seit einiger Zeit *Erwachsenen* unter denen, für die die Kirche etwas fürs Leben bedeutet, bleiben entsprechend den Gepflogenheiten des französischen Katholizismus versucht, vornehmlich auf dem einen oder dem anderen von zwei gegensätzlichen Hängen zu klettern und zu rutschen. Die einen möchten das bedrohte Erbe vom Verfall retten und restaurieren, die anderen sehnen sich danach, daß das Wort endlich gesellschaftlich Fleisch werde. Den einen wie den anderen ist eine Sehnsucht nach einer Christenheit gemein, die sie in der Vergangenheit oder in der Zukunft suchen. Die einen wie die anderen verdienen nicht, verteufelt zu werden, auch wenn sie sich gegenseitig wirklich nicht in den Himmel heben.

Für durchaus nicht alle, die ihren Halt und ihr Modell in der authentischen Vergangenheit suchen, ist das systematisch oder gar Ideologie. Und schließlich geht nicht in der Kirche allein das *Bedürfnis nach Sicherheit* um. Für viele ist das Dasein unheimlich geworden. Sie fühlten sich heimischer in der Geborgenheit der gebietenden und regelnden Institution als in der Unbestimmtheit des suchenden Gewissens. Sie vermissen die Kirche, so wie sie war, als sie in ihr aufwuchsen, die Kirche im Dorf, die christliche Familie, die gewohnten Worte, die bekannte Musik, den vertrauten Dekor, so wie sie waren, bevor man seit zwanzig Jahren alles geändert hat. Der christliche Akzent ihres Lebens liegt eher auf der Religion als auf dem Glauben. Die lautstarken *Traditionalisten,* von denen mehr die Rede ist als von ihren ruhigeren Sympathisanten wissen, auch wenn sie gegenwärtig nicht mehr viel Schlagzeilen machen, wie die Kirche systemgerecht sein sollte und verordnen, wie Ordnung zu schaffen ist. Dabei sind die streitbaren Rechtgläubigen untereinander und auch mit sich selbst nicht immer ganz eins. Wenn sie sich päpstlicher als der Papst aufführen und zwecks Verteidigung einer, wie sie meinen, verfallenden kirchlichen Autorität sich dieser Autorität sehr schroff widersetzen, wenn sie gegen die Intoleranz klerikaler Fortschrittsvorschriften protestieren, indem sie die *Intoleranz* zum Prinzip erheben und Riten oder Kleiderordnungen, die auch einmal neu waren, sehr unduldsam als traditionelle Pflicht und Schuldigkeit vorschreiben, so springt die innere Schlüssigkeit solcher Forderungen auch dem unbefangenen Beobachter nicht gerade in die Augen. Die einen leben etwas melancholisch im kirchlichen Raum; andere treten auf der Stelle an der Schwelle (die sie bisweilen, z. B. wenn Bischof Lefebvre unbefugt Priester weiht, bedenklich überschreiten, aber sichtlich ohne sich mit dem Gedanken an eine andere Kirche zu tragen). Das traditionalistische Herz tendiert nach rechts. Die Action française ist ihm verwandter als die Französische Revolution. Und wenn der Wortführer das Herz auf der Zunge hat, bekennt er sich arglos zur guten katholischen Art, wie sie in Südamerika einmal bestimmend war. Dabei wollen die braven Leute, die er anspricht, wohl vor allem zur Ruhe kommen und in der Kirche zu Hause sein.

Auch in der Kirche gibt es *weder eine einheitliche Rechte noch eine einheitliche Linke.* So lassen sich die Andersgesinnten, die sich im Gegensatz zu den Traditionalisten eher auf eine vorschwebende Zukunft als auf die solide Vergangenheit ausrichten, nicht allesamt ohne journalistische Verstümmelung in das Prokrustesbett einer progressistischen Ideologie zwängen. Daß sie zum *Ideologisieren* neigen, ist schwerlich zu leugnen. Aber das ist natürlich nicht ihre Absicht: sie wollen bloß christliche Selbstverständlichkeiten bekennen und verwirklichen. Ihr ideologischer Überbau ist im Grunde Glaubenssache. Sie sind vom Glauben bewegt, nehmen die Liebe ernst und wollen die Hoffnung wahr machen. Ihre Utopie ist das Kommen des Reiches Gottes hier und jetzt, sozusagen wie im Himmel so auf Erden. Sie finden sich nicht damit ab, mit frommer Geduld darauf zu warten. Sie sagen: das ist unsere Sache, die wir zu verwirklichen haben; es gilt, nach bestem Wissen und Gewissen Hand anzulegen, um mit christlicher Politik die Baustelle des neuen Jerusalem in Ordnung zu bringen und den Aufbau voranzutreiben. Der Kirche ist aufgegeben, die Welt christlich zu verändern; und sie bekommt für das Resultat ihrer Saumseligkeit eine schlechte Zensur. Sie können nicht verstehen, daß redliche Christen mit gesundem Menschenverstand aus freien Stücken mit ihnen nicht einverstanden sein könnten.

Kinder einer skeptischen Generation

Skeptischere Leute meinen, daß im Evangelium keine näheren Instruktionen für die menschliche Konstruktion des neuen Himmels und der neuen Erde stehen, die Geschichte der christlichen Regierungen kaum unzweifelhaft erbauliche Vorbilder biete, die befugte Lehre sich in Allgemeinheiten ergehe und das so weitgehend sich selbst überlassene Gewissen der christlichen Weltverbesserer überfordert sei, wenn es sich zutraut, auf christliche Weise mit der Arbeit fertig zu werden, die Ausbeutung aus dem Wege zu räumen oder Frieden zu machen. Und sie finden, daß die Pioniere des christlichen Fortschritts versehentlich hinterher- oder mitlaufen. Aber links wie rechts haben auch die christlichen Rechthaber selbstverständlich immer recht.

Aber was machen sich die *Jüngeren* daraus? Auch sie haben Geschichte und Geschichten hinter sich, selbst wenn sie nur davon gehört haben. Die gewohnten Tendenzen haben noch jugendlichen Nachwuchs, und da die Jüngeren auch jüngere Beine haben und weniger zum Leisetreten neigen, treten sie unverhältnismäßig sichtbar und hörbar in Erscheinung. Man findet sie im Ordnungsdienst einer integristischen Kirchenbesetzung, wie überall dort, wo es gilt, die rechte Ordnung energisch wiederherzustellen.

Links bekennt sich die ältere Jugend regsamer Bewegungen wie „La Vie nouvelle" oder „Témoignage chrétien" christlich zum Sozialismus und ruft eine entsprechende Bewegung („Chrétiens pour le socialisme") ins öffentliche

Leben, das von ihr nicht viel Aufhebens macht. Im Rahmen der *Katholischen Aktion* geht die Christliche Arbeiterjugend (Jeunesse ouvrière chrétienne, JOC) zwar in der gleichen Richtung, gibt sich aber Mühe, vor dem ideologischen Schluß haltzumachen: Zwar ist für sie „das kapitalistische System die Wurzel allen Leids der Arbeiterklasse", sie lehnt jedoch ebenso die christliche Taufe eines Sozialismus wie eine kirchliche Soziallehre ab. Die einst „christliche" Gewerkschaft (Confédération française des travailleurs chrétiens, CFTC) ist seit zwei Jahrzehnten – bis auf einen recht lebendigen Überrest – eine „demokratische" Gewerkschaft (Confédération française démocratique du travail, CFDT) geworden, in der Christen, aber nicht nur Christen, aktiv an der Arbeiterbewegung teilnehmen wollen.

Politisch trotz allem konservativ

Ähnlich hat sich die *Christliche Landjugend* (Jeunesse agricole chrétienne, JAC, seit 1963 Mouvement rural de la jeunesse chrétienne, MRJC) entwickelt: seit den fünfziger Jahren haben diese jungen engagierten, von ihren Seelsorgern begleiteten Katholiken im außerordentlich schnellen Wandel der französischen Landwirtschaft eine *bahnbrechende Rolle* gespielt und durch Schulung und Reisen dazu beigetragen, daß die Landwirte heute zu den technisch und wirtschaftlich bestausgebildeten und aufgeschlossensten Gruppen des Landes gehören und stolz sind, Bauern zu sein; in dieser sehr jungen Bewegung (60% davon sind Schüler) will man zwar die gesellschaftlichen Verhältnisse verändern, aber man widersteht der Versuchung, einem technischen, wirtschaftlichen oder politischen Programm die christliche Ausschließlichkeit einzuräumen. Die meisten jungen Menschen läßt diese Versuchung aus der Christenheit nicht nur kalt. Sie kommen gar nicht auf die Idee, daß so etwas sie versuchen könnte. Die Kinder der skeptischen Generation sind keineswegs der Guten Botschaft unzugänglich. Aber sie sind allergisch gegen die Wahrheiten und Gebrauchsanweisungen der selbsternannten wie der überkommenen Instanzen.

Wie wirkt sich das *politisch* aus? Über die Trennung von Kirche und Staat ist in Frankreich niemand mehr unglücklich. Aber die Katholiken leben mit dem Großteil des Staatsvolkes in Personalunion und die Kirche lebt in der Republik. Die politologischen Meinungsforscher sind sich darüber einig, daß die katholischen Kirchgänger *mehrheitlich zu politischer Mäßigung neigen* und entsprechend wählen. Man nimmt an, daß bei der Präsidentschaftswahl ein Viertel dieser Wähler für *Mitterrand* gestimmt haben, während drei Viertel ihre Stimme *Giscard d'Estaing* gaben, obwohl die Hierarchie schon seit einiger Zeit angefangen hatte, der in Gang gekommenen Bewegung voranzugehen. Einmütigkeit und sozialer Frieden sind ihnen sympathischer als Konflikt und Kampf.

Sie sind eher Reformisten als Revolutionäre: befragt, wie sie die Gesellschaft verändern möchten, antworten 70% der Katholiken (gegen 63% der Gesamtbevölkerung), daß sie das Bestehende „progressiv verwandeln", 7% (gegen 12%), daß sie es „radikal verwandeln" oder „zerstören" möchten *(A. Rousseau & G. Defois,* Vie Catholique – IFOP, November 1975, Enquête „Chrétiens aux cent visages", Analyse secondaire et interprétation sociologique, Januar 1976, Bd. 2, S. 15).

Es gibt längst *keine christliche Partei* mehr, und auch keine Versuchung, eine neu zu gründen. Die christlich-demokratischen Parteien (Jeune République, Parti démocratique populaire, Mouvement républicain populaire) haben seinerzeit zum Ausbruch aus einem reaktionären und antidemokratischen katholischen Getto, zur so lange aufgeschobenen politischen Teilnahme der französischen Katholiken am Leben ihrer Republik und an der Reform der sozialen Zustände einen entscheidenden Beitrag geleistet. Diese *historische Rolle* ist noch nicht alte Geschichte. Aber ihr Erfolg hat sie überholt. Parteipolitisch bleibt davon außer einigen daraus hervorgegangenen Politikern, in denen Gewissensethik und ihr konzilianter Geist der Mitte überlebt, nichts am Leben. Katholiken sind heute in allen Parteien. Keine Partei hat etwas gegen sie.

Wie kommt es dann aber, daß heute wie eh und je im großen und ganzen die Regionen, in denen die Kirche traditionell einen größeren Platz im Leben der Bevölkerung einnimmt, konservativer stimmen als die anderen? Das *Verhalten des Klerus* scheint, zumindest heute, kaum dafür verantwortlich zu sein, obgleich natürlich manches negativ wie positiv nachwirken mag. Sinnierende Soziologen fragen sich, ob es da nicht bei der Ursachenforschung so steht wie mit der ersten Henne und dem ersten Ei, d. h. ob die Katholiken konservativ sind oder die Konservativen katholisch. Jedenfalls gibt es bekanntlich auf religiösem, politischem und etlichen anderen Gebieten keine stabilere Nation als das labile Volk der Französischen Revolution.

Laien bringen manche aus der Ruhe

Es ist keine französische Besonderheit, daß die verantwortlich mit der Verkündigung der Frohen Botschaft Beauftragten bekümmert sind. Die häusliche Situation ist durchaus dazu angetan, Kirchenmännern Kopfschmerzen zu machen. Viele Priester sind ihre Wege gegangen; viele wissen nicht mehr genau, wo und wer sie sind; sehr viele sind zu allein. Der *Nachwuchs* bleibt weitgehend aus. Auch wenn der Tiefpunkt – der tiefste seit Napoleon I. – vielleicht vor fünf Jahren (mit nur 99 Priesterweihen) erreicht war, gibt es besonders beim Diözesanklerus doch noch keine überzeugenden Anzeichen eines wesentlichen Umschwungs. Optimistische Hochrechner rechnen für die Jahrhundertwende mit ungefähr 20 000 Priestern (zum Vergleich: 1965 waren es noch 41 000), von denen dann über die Hälfte (10 500) das fünfundsechzigste Lebensjahr hinter sich hätten. Es sieht nicht so aus, als sei man dabei, Wege einzuschlagen, die versprechen, diesen Trend entscheidend umzukehren.

So kommt es, daß in der langen Zeit so überaus priesterlich geführten Kirche Frankreichs, in der die Laien vor allem gut zuzuhören hatten, sehr *zahlreiche Laien* nun etwas zu tun und zu sagen haben. Die Kirche in Frankreich zählt schon an die hundertfünfzigtausend ständige Mitarbeiter (die sie, ihren schwachen Finanzen entsprechend nicht oder nur sehr schlecht bezahlt). Mehrere Hunderttausende haben den Geistlichen den Katechismusunterricht abgenommen. Laien organisieren den Gottesdienst in priesterlosen Gemeinden. Sie lernen und lehren jetzt auch vor kurzem noch den Geistlichen vorbehaltene Fächer. Das alles machen sie erstaunlich gut. Die Kehrseite ist, daß sie mitsprechen wollen. Die Erfüllung dieses Verlangens stagniert in den ersten Anfängen. Aber das Gefühl, nicht mehr Herr im Hause zu sein, trägt zur Identitätskrise des Klerus bei, stört die einen auf, verstört die anderen. Es ist nicht immer klar, ob in der kirchengeschichtlichen Springprozession der Fortschritt gerade beim zweiten Schritt nach vorne oder beim Schritt nach hinten ist. Die verantwortlich gewordenen Laien sind nicht gegen die Versuchung immun, sich auf ihre Weise klerikal zu gebärden. Aber sie reagieren doch auf ihre eigene Art und bringen manchen Kleriker aus der Ruhe.

Das trägt zu dem schlechten Gewissen bei, mit dem die Kirche sich der Welt zuwendet, auf Zustände und Entwicklungen achtgibt und sich für die anderen, nicht nur ihre Schoßkinder, verantwortlich fühlt. Noch nicht greise Erwachsene erinnern sich an Zeiten, zu denen sie für Staats- und Kirchenräson Verständnis hatten. Während für Traditionalisten, für die, was gestern gesagt wurde, ewige Wahrheit ist, auch heute noch Menschenrechte keine katholische Angelegenheit sind, erwecken autorisierte Stimmen heute den Eindruck, die Erklärung der Menschenrechte sei ursprünglich gleichsam ein kirchliches Manifest gewesen. Tatsächlich sind Christen – *vorwiegend überkonfessionell* – heute überall aktiv, wo es um die Verteidigung der Nächsten, aber auch – und vielleicht vorzüglich – der Fernsten geht. ACAT (Association des chrétiens pour l'abolition de la torture), Amnesty International, CCFD (Comité catholique contre la faim et pour le développement), Secours catholique (Caritas), die protestantische CIMADE, Cri (Strafgefangenenhilfe) oder MAN (Mouvement pour une alternative non violente) mobilisieren Christen, denen es mit der Nächstenliebe Ernst ist. Priester sind persönlich engagiert, viele Konfratres sehen kopfschüttelnd oder -nickend zu. Die Hierarchie stellt sich nicht nur nicht in den Weg, sondern schlägt ihn mit Maßen selber ein.

Man könnte fragen: sind die Autoritäten nunmehr Propheten oder drehen sie das Kirchenschiff nach dem Winde? Aber das Leben kennt keine so einfachen Alternativen. Gott schreibt bekanntlich auch auf krummen Zeilen gerade, und nicht immer gleich. Jedenfalls sind heute die *Hirten,* wenn es um die Welt geht, kritischer und zugleich großzügiger als der Durchschnitt der Herde. Wenn, wie in dem wieder neu entfachten Konflikt um die Existenz der nichtstaatlichen Schule, kirchliche Interessen auf dem Spiel stehen, wenn die Eltern (nicht nur aus religiösen Gründen) bereit sind, ihr Gewicht in die Waagschale zu werfen, obwohl die öffentliche Meinung dem gegenwärtig gar nicht ungünstig gesonnen ist, segnen die Bischöfe nicht mehr unbedingt den Status quo. Sie fühlen sich weniger zur Verteidigung bestehender Ordnungen als zum Protest gegen eingerichtete Unordnungen berufen: Wenn es um die Armut im Lande oder in der Dritten Welt, um die Situation der Gastarbeiter, der Flüchtlinge, der Unterdrückten, um schlechte Arbeitsbedingungen und Arbeitskonflikte, um Strafvollzug oder Todesstrafe, um Rüstung oder Waffenhandel geht. Manche, denen diese Stellungnahmen an sich gar nicht unsympathisch sind, erinnern daran, daß man es vor Tische anders las, und fragen sich, ob ihre Kirche sich nicht zuviel Kompetenz zumute, wenn sie zu so vielem spricht, statt sich auf die ihr aufgetragenen Aufgaben zu konzentrieren.

Den Verantwortlichen entgeht nicht, daß sie die Gegenwart nicht im Griff haben

Wie sich das kirchlich auswirken wird, ist vorläufig nicht abzusehen. Die ohne vorkonziliare Erinnerung Aufgewachsenen messen der Organisation oder dem *Organisatorischen* anscheinend meist zu wenig Bedeutung für ihr christliches Leben bei, um sich über kirchliche Mängel nachhaltig aufzuregen, geschweige denn für strukturelle Änderungen zu begeistern. Die Verantwortlichen sind oft rege und sogar erfinderisch. Aber es entgeht ihnen nicht, daß sie die Gegenwart nicht im Griff haben, und sie möchten die Zukunft nicht verbauen. Wenn Seelsorger eher Begleiter, Pfarrgemeinden selbständiger oder Ausbildungsangebote für Laien wie für Kleriker freier und anspruchsvoller werden, dürfte das nicht ohne Konsequenzen bleiben. Aber nur noch wenige glauben in Frankreich wie noch unlängst, daß Franzosen heute die richtigen Modelle haben oder gar seien. Es ist bestenfalls *eine Zeit der Suche und der Versuche,* nicht oder kaum der neuen kirchlichen Strukturen, zumal sehr viele Katholiken, auch solche, die in ihrer Kirche zu Hause sind, sich eher christlich als römisch-katholisch fühlen. Es ist nicht nur möglich, sondern durchaus wahrscheinlich, daß der einheimische Beobachter den Wald vor lauter Baumschulen nicht sieht. Das Auslandsbild des französischen Katholizismus ist erheblich klarer, allerdings auch etwas älter. Aus der Nähe besehen, scheint das, was wird, dringlicher als das, was war, und wir wissen naturgemäß nicht genau, was werden wird.

Nicht viel anders als um die strukturellen Leitbilder steht es um die *markanten Persönlichkeiten.* Péguy, Bernanos, Claudel oder Mauriac haben keine Nachfolger. Die bedeutenden Theologen sind ältere Herren, deren Beitrag schon seit etlicher Zeit der Geschichte angehört. Der, seit es einen bischöflichen Ruhestand gibt, sich verjüngende Episkopat erweckt Erwartungen; aber im Rhythmus kirchlichen Lebens braucht es Zeit, bis der Hirte das ist,

wer er nach längeren Belastungsproben sein wird. Die Zukunft hat in dieser Beziehung sicher schon begonnen, aber für eine Bilanz ist es noch viel zu früh.
Daß die Kirche bescheidener wird und sich öffnet, die Welt einholt und ihr auf die Finger schaut, sich mit Elend und Unrecht nicht zufrieden gibt, findet der Großteil der Gläubigen, und auch ein großer Teil der Außenstehenden, sehr erfreulich. Aber vielen reicht das nicht aus. Das macht sie nicht froh. Aber ein Geist froher Botschaft ist wieder gefragt.
Denn das Gespenst, das heute umgeht in Europa, ist nicht nur in Frankreich Hoffnungslosigkeit. Zugleich aber sind die Leute voll Verlangen nach Hoffnung. Es ist eine ernüchterte und zugleich hungrige Generation, die den Machern, ihrem Fortschritt und ihrem Frieden nicht traut; sie will sich nichts vormachen lassen, sehnt sich aber dennoch danach, zufrieden mitmachen zu dürfen. Die vorrückende oder vorgerückte Jugend ist eher enttäuscht als blasiert, eher unbefriedigt als glaubensmüde. Die Zeitgenossen fühlen sich in dieser Zeit nicht zu Hause und haben ein *Heimweh,* dem Glaube und Hoffnung nicht gleichgültig sind. Sie sind vielfach bereit, alles Mögliche und auch Unmögliche zu glauben und Utopia ernst zu nehmen, sehen sich nach Auswegen um und schlagen allerhand Wege ein, von denen viele Holzwege sind, aber nicht alle und nicht in allem. Daß sie Nostradamus und die Propheten, Moon und Jesus, fliegende Untertassen und neue Himmel durcheinanderbringen, sollte nicht verdecken, daß selten so viel erwartet wurde.

Flucht aus der Einsamkeit

Dieses unsichere Gefühl macht für viele den Alleingang unheimlich und die *Gemeinsamkeit* attraktiv. Der Individualismus, so wie er in Frankreich lebt und atmet, ist bekanntlich ebenso wohltemperiert wie allgemein verbreitet. Die *Familie* bleibt solide, und auch sonst ist man gern beisammen. Dazu kommt heute eine Flucht aus der Einsamkeit, die nicht nur auf alten Leuten, sondern gerade auf jungen Menschen lastet, die den Halt an einem Minimum an Übereinstimmung über gemeinsame Werte, die ihnen niemand überbracht hat, noch nicht verloren haben. Gegen Lebensangst hilft Rauschgift schlecht, Gemeinschaft manchmal besser, manchmal analog.
In den siebziger Jahren sind *Sekten* wie Pilze aus der Erde geschossen. Statistische Angaben sind in dieser Nebellandschaft noch unzuverlässiger als sonst. Man spricht von ungefähr zweihundertfünfzig Sekten, wobei man dann allerdings die Zwiebelanbeter und ähnlich aufregende Kuriositäten einbezieht. Schätzungsweise sollen in Frankreich die Scientologen an die zehntausend Mitglieder zählen, die unter verschiedenen Flaggen segelnden Organisationen von Moon an die tausend, die Krishna-Gemeinschaft ungefähr dreihundertfünfzig Aktive und dreitausend Sympathisanten, die seit fünf Jahren in den Untergrund gegangenen Kinder Gottes über dreihundert, während die Gefolgschaft der Mission des göttlichen Lichts des *Guru Maharaj Ji* oder der Transzendentalmeditation auch quantitativ unergründlich bleibt. Ihre Anziehungskraft, die so viele Eltern so sehr beunruhigt, wird längst nicht mehr belächelt.

Sie entspricht aber einem in der Luft liegenden Bedürfnis. Das gleiche Bedürfnis führt nicht mehr zu wirklich aktiver Teilnahme in gefolgschaftlich strukturierten Pfarrgemeinden im Rahmen der alten Pfarreien, sondern zur Bildung von *Basisgemeinden,* die sich subsidiär gemeinschaftlich selbstverwalten, ohne die eigene Initiative zu scheuen. Ebenso vielfältige wie zahlreiche kleine Gemeinschaften, in denen ein manchmal etwas selektiver christlicher Glaube sich meist mit einer Dosis Ideologie verbindet, nehmen bei einem großen Teil der Jüngeren einen wachsenden Teil des Lebens ein, ohne daß es dabei zu größeren Vereinigungen kommt. Die Freude daran, gemeinsam zu beten, gemeinsam zu feiern, gemeinsam zu leben, belebt religiöse Gemeinschaften vieler erneuerter Art (von der Gemeinschaft Saint-Gervais[1] oder der Bewegung „Emmanuel"[2] bis zum „Löwen von Juda"[3]), die ihren Temperamenten gemäße Wege gehen, ohne der Tradition abzusagen.

Auch bei Ordensleuten, deren traditionelle Modelle durch persönliche Suche und Weitergeben des Erschauten gekennzeichnet sind, liegt beim noch spärlichen Nachwuchs der Akzent auf dem gemeinschaftlichen Leben. Um so stärker prägt die Freude an einer überkommenen Gemeinsamkeit die charismatischen Gruppen. Die *Wiederkehr des Einsiedlertums* – vor zwanzig Jahren gab es in Frankreich kaum noch zwanzig Eremiten, heute findet man übers Land verstreut und bis an den Rand der Städte mindestens dreihundert – erinnert daran, daß man sich auch da in der Kirchengeschichte nicht auf einen Trend verlassen kann und auf Überraschungen gefaßt sein muß.

[1] 1975 gründeten *Pierre-Marie Delfieux* und seine ersten Brüder unter aktiver Forderung durch Kardinal *Marty* mitten in Paris – die Kirche von Saint-Gervais liegt hinter dem Rathaus – die „Fraternité monastique de Jérusalem", um „Mönche in Paris" zu sein: kontemplativ, mit täglich vier Stunden liturgischen Gebets, in schweigsamem Klima, aber mit halbtägiger Berufsarbeit. Die Gemeinschaft hat noch keine schriftlich festgelegte Regel, aber sie wächst. Die Kirche ist sonntags voll.

[2] Emmanuel ist eine Gemeinschaft pfingstlich-charismatischen Ursprungs. 1970 von einer kleinen Gruppe gegründet, hatten sich deren Mitglieder ein Jahr später bereits verhundertfacht. Die Zahl der Teilnehmer an den Gebetsversammlungen in Pariser Kirchen (Saint-Sulpice, Notre-Dame des Champs, Saint-Louis d'Antin, Saint-Germain des Prés etc.) wächst weiter. Gegenwärtig gehen wöchentlich an die 850 unter ihnen auf die Straße (im Quartier Latin, um Montparnasse, bei den Warenhäusern), um das Evangelium zu verkünden. 40 Brüder antworten täglich 24 Stunden am Telephon: S.O.S.-Gebet. Andere besuchen Kranke und Sterbende. 220 leben in 43 Hausgemeinschaften (maisonnées) von maximal fünf bis sechs Personen. Die kleinen Gemeinschaften, die ihr Zentrum in Paray-le-Monial haben, verbreiten sich nicht nur in der Bretagne, in der Normandie, in Flandern, im Elsaß, in den Pyrenäen oder in der Provence, sondern auch auf der Insel Mauritius, in Marokko, in Zaïre.

[3] Die Gemeinschaft des Löwen von Juda (Communauté du Lion de Juda), die 1975 in einem ehemaligen Kloster des südfranzösischen Städtchens Cordes Form angenommen hat, versammelt Ehepaare und Unverheiratete zu monastischem Leben. Wesentlich charismatisch, fühlt sie sich „instinktiv" kirchlich, ohne Abneigung gegen die Institution: katholisch, alle Dogmen sehr ernst nehmend; apostolisch, pfingstlich auf dem Fundament der Apostel und dienstbereit in Gemeinschaft mit der (Gesamt)Kirche, so wie sie in der Diözese lebt. Außer in Südfrankreich hat sie auch in Nazareth Wurzel gefaßt, versucht die jüdische Tradition zu verstehen und betet für Israel.

Keine Zeit mehr für produktive Umwege?

All das ist eigentlich nicht revolutionär, sondern viel vertrauter Wein in erneuerten Schläuchen. Es sieht nicht so aus, als ginge von dem, was heute in der Kirche in Frankreich vorgeht, ein umstürzlerischer Anstoß aus. Sofern man nicht den Umsturz darin sieht, daß diese sich nicht mehr für den Nabel der Welt hält. Auch heute werden in Frankreich in Wort und Schrift Fragen des christlichen Lebens auf interessante Weise aufgeworfen, und problematische Reaktionen auf problematische Antworten bleiben nicht unbemerkt. Aber im Vergleich zu den vorkonziliaren Bahnbrechern nehmen sich ihre postkonziliaren Nachfahren kaum bahnbrechend aus. Das kommt vielleicht nicht nur von der Angebotsseite. Theologie ist gegenwärtig sichtlich nicht sehr gefragt. Katechetisches Material, Einführungen in die Bibel, Biographien oder spirituelle Schriften hingegen finden ihre Käufer und auch ihre Leser. Bei Dogma und Moral ist kein Andrang. Was Wunder, daß das seine Rückwirkungen hat nicht nur auf die Verleger, sondern auch auf die Autoren. Das Interesse der am Glauben Interessierten, einschließlich des Theologennachwuchses, für wissenschaftliche Analysen und Synthesen ist abgeflaut. Es sieht so aus, als fänden sie in der Unrast der Lebensangst keine Zeit mehr für diese Art produktiver Umwege.

Die mißtrauische Generation mißtraut den Kontrollinstanzen – auch und gerade den autorisierten – und begegnet Gott und der Welt lieber unvermittelt. Das gibt Anlaß zu Verwechslungen des Heiligen Geistes mit den schönen Gefühlen edler Seelen, aber das bringt auch junges Leben in die Glieder der immer verknöcherungsbedrohten alten Kirche. Das *Gebet* ist wieder für viele ein spontanes Bedürfnis geworden. Es wird wieder gesungen und auch geschwiegen. Zeremonien langweilen, und man will nicht mehr tun, als ob man täte. Aber die Eucharistie wird als erwartungsvolle Begegnung und Einverleibung erlebt, ohne daß eine Neugier danach zu verspüren wäre, was genau unter Transsubstantiation zu verstehen ist. Junge Menschen interessieren sich kaum noch für ökumenische Probleme, weil ihnen das Problematische daran gleichgültig und die Einheit der Christen selbstverständlich ist. Es ist *mehr von christlicher Praxis als vom Glauben die Rede,* ohne daß praktisch dabei viel herauskommt. Oder vielleicht kommt dabei vor allem heraus, daß viele das Bedürfnis erleben, sich selbst zu ändern, nicht nur die Umwelt und die anderen, und daß sie merken, wie wenig sie das allein fertigbringen. Die älteste Tochter der Kirche ist dabei, bescheiden zu werden. Vielleicht ist sie gar nicht so fertig. *Jean Thomas*

Literaturhinweise:
Bernard Gouley, Les catholiques français aujourd'hui. Survol d'un peuple, Paris, Fayard, 1977.
Yves Congar, Eglise catholique et France moderne, Paris, Hachette, 1978.
Robert Pannet, La paroisse de l'avenir, l'avenir de la paroisse, Paris, Fayard, 1979.
Serge Bonnet, Bernard Gouley, Les ermites, Paris, Fayard, 1980.
Philippe Warnier, Nouveaux témoins de l'Église, les communautés de base, Paris, Le Centurion, 1981.

Tagungen

Der Videomarkt: Entwicklungen und Auswirkungen

Zu einer Tagung der Katholischen Akademie Schwerte

Medien – alte und die sogenannten „Neuen" – werden seit einigen Jahren diskutiert; die sich beschleunigende Entwicklung auf dem Gebiet elektronischer Kommunikation wird möglicherweise öffentliches Leben und soziale Strukturen verändern. Fragen und Probleme stellen sich zuhauf: wie sieht die Zukunft des öffentlich-rechtlichen Rundfunks aus angesichts der Forderungen nach Zulassung privatrechtlich organisierter Programmveranstalter; welche sozialen Auswirkungen werden von einem „Pay-TV" nach amerikanischem Vorbild zu erwarten sein; warum ist von einem Bürgerfernsehen im „Offenen Kanal" in kürzlich vorgelegten Gesetzesentwürfen nicht mehr die Rede; wie wird der Arbeitsplatz der Zukunft aussehen, wenn neue Kommunikationstechnologien ihren Einzug in die Büros halten; wird sich die personale Kommunikation verändern, wenn Einkäufe und Bankgeschäfte vom heimischen Computer-Terminal aus getätigt werden können.

Während oben angedeutete Veränderungen in der Medienlandschaft öffentliches Interesse finden, vollzieht sich die *Expansion des Marktes von Videorecordern* und -bändern weitgehend unbeachtet von Medienwissenschaftlern und -pädagogen. Bereits steht in mehr als 5% der bundesdeutschen Haushalte ein Video-Aufzeichnungsgerät, werden optimistische Absatzprognosen geäußert, allerorts etablieren sich „Videotheken", Läden, in denen man bespielte Kassetten tageweise mieten kann. „Zeitversetztes Fernsehen" ist möglich – man kann eine

Sendung aufzeichnen und zu einem späteren Zeitpunkt abrufen –, Videorecorder-Besitzer haben die Gelegenheit, am häuslichen Bildschirm Filme zu sehen, die niemals im öffentlich-rechtlichen Fernsehen ausgestrahlt werden. Es scheint an der Zeit, das Informationsdefizit in diesem Bereich abzubauen, die Diskussion über Nutzen und mögliche Folgen in Gang zu setzen.

Eine Tagung der Katholischen Akademie Schwerte vom 5. bis 9. Juli hatte sich zum Ziel gesetzt, „die Vorgänge auf dem Videorecorder-/Bildplattenmarkt in das allgemeine öffentliche Bewußtsein zu rücken". Zu dieser ersten Tagung ihrer Art trafen sich Beauftragte der Medienarbeit, Vertreter von Handel und Industrie, Pädagogen und Journalisten, um die Situation auf dem Markt für Geräte und *Software* (d. h. bespielte und unbespielte Bänder), Inhalte und Nutzung der angebotenen Programme und ihre Auswirkungen auf Wirtschaft und Gesellschaft zu erörtern.

Marktsituation und Entwicklungstendenzen

Mit der Lage auf dem Markt für Videorecorder und unbespielte Bänder befaßte sich *Urs Kalbfuß,* TU Berlin. Während die Forschungsförderung aus Bundesmitteln in den 70er Jahren vor allem in Kernkraft, Datenverarbeitung und europäische Raumfahrt investierte, stand in Japan die Unterhaltungselektronik im Jahr 1978 an zweiter Stelle der Investitionen im elektronischen Bereich; 1981 kamen 90% der *Weltproduktion an Videorecordern* aus japanischen Werken. 1978 standen in 1,3% aller japanischen Haushalte Videorecorder, für 1982 wurden Geräte in 10,2% der Haushalte prognostiziert. Eine ähnliche Entwicklung erwartet man auf bundesdeutschem Gebiet: nach einem Absatz von 750 000 Geräten im Jahr 1981 nimmt man einen Verkauf von 1,5 Mio Recordern für 1985 an. Laut einer TKD-Prognose wird bei sinkenden Preisen und handlicheren Geräten eine Marktsättigung noch nicht angenommen; Videorecorder werden in Freizeit, verstärkt auch in Ausbildung und Industrie ihren Einsatz finden. Diesen optimistischen Wachstumsprognosen steht allerdings 1982 ein Absinken des Realeinkommens gegenüber, eine Überproduktion scheint möglich.

H.-W. Gehrmann, Philips GmbH Hamburg, stellte den Stand der technischen Entwicklung bei Bildplatten und -geräten vor. In den USA ist die *Bildplatte* – von negativem Presseecho begleitet – seit 1978 auf dem Markt; in der Bundesrepublik wurden Geräte mehrfach vorgestellt, ab August dieses Jahres werden einzelne Händler beliefert werden. Das zur Markteinführung kommende VLP-System, Laservision, hat gegenüber anderen Systemen den Vorteil der leichten Handhabung, die Platte unterliegt keinem Verschleiß, sie ist bei hoher Auflage kostengünstiger als Videocassetten; Bild- und Tonqualität sind ungleich höher. Das Software-Angebot wird ab August etwa 100 Titel umfassen, neben dem Konsumbereich setzt man auf den Einsatz von Platten mit Bildungs- und Schulungsprogrammen in Institutionen und Industrie. Von der Qualität des Software-Angebots wird, dies wurde in der Diskussion deutlich, der Erfolg der neuen Technik abhängen – zumal bislang nur ein Abspielen möglich ist, keine eigene Aufnahme.
Weitere Vorteile der Bildplatte erläutert *Franz Nettar,* Telemedia Gütersloh: die Bildplatte verbindet das Heim-Video-System mit der hohen Qualität eines Hifi-Systems. Zusätzlich kann, bei den sogenannten „Aktivprogrammen", Videotext eingespeichert werden, ebenso Computerprogramme, die das System „dialogfähig" machen – etwa ein Bestellkatalog auf Bildplatte, mit der Möglichkeit, das Gewünschte per Tastendruck zu ordern. Der Hersteller produziert vor allem Programme mit hohem Wiederholungswert, wie Musik-, Bildungs-, Kinderfilme; daneben erweisen sich, etwa bei Spielen, Hobby- und Bildungsprogrammen, die Eingriffsmöglichkeiten als vorteilhaft: Zeitlupe und Zeitraffer, Standbild, Vor- und Rücklauf bis zu jeder gewünschten Stelle sind jederzeit und beliebig lange möglich.
Die Vertriebswege für Bildplatten und Videobänder standen im Mittelpunkt der nächsten Diskussionsrunde; *Gerd Cremer,* Vorsitzender des im März dieses Jahres gegründeten Verbandes der deutschen Videofilmverleiher e. V., wies darauf hin, daß der *Software-Markt* von einem anfänglichen Verkaufsgeschäft sich mehr und mehr zu einem Vermietgeschäft entwickelt habe; Ähnliches erwarte man auch für die Bildplatte. *Hans-Peter Dumke,* Bertelsmann Club GmbH Gütersloh, zeichnete die Entwicklung der Nachfrage nach: in einer ersten Phase waren vor allem Filme der B- und C-Kategorie abgesetzt worden, Genre-Produktionen unbekannter Regisseure und Schauspieler – diese Filme seien noch reichlich in Videotheken zu finden. In der zweiten Phase werden „Starproduktionen" gewünscht, erfolgreiche Kinofilme, die vor allem gemietet werden; die Prognose für die dritte Phase: es werden verstärkt Filme des gehobenen Niveaus und Bildungsprogramme verlangt werden. Diesen Tendenzen wird auch der *Versandhandel* Rechnung tragen müssen. Der Verband Deutscher Lesezirkel e. V. vermietet, wie *H. Busack* schilderte, neben Zeitschriften seit kurzer Zeit bespielte Videocassetten, die Vermietung von Bildplatten ist ebenfalls geplant. Während bei Videotheken ein Trend zum kurzen, 1–2tägigen Verleih zu beobachten ist und der Versandhandel eher im Verkauf tätig ist, werden die Lesezirkel bei der Wochenvermietung mit Hauszustellung und -abholung bleiben.

Wie sehen die Programme aus, wie werden sie genutzt?

Eine Analyse der auf dem Markt befindlichen bespielten Bänder unternahm *Siegfried Zielinski,* TU Berlin. Der Software-Markt besteht derzeit aus mehr als 3000 Titeln, das Programm erweitert sich ständig. Zunächst wurde Vi-

deo vor allem in *Bildungseinrichtungen* eingesetzt, für den Heim-Video-Bereich sind in erster Linie Unterhaltungsprogramme von Bedeutung: 1981 bestanden 60% des Gesamtangebots aus Spielfilmen. Einen hohen Marktanteil, ⅓ des Angebots, machen pornographische Filme aus. Die Nachfrage nach Videospielen und „Ratgeberprogrammen", die man wiederholt nutzen kann, nimmt zu, doch steht nach wie vor der *Spielfilm* im Mittelpunkt. Nachdem in der Anfangsphase Filme dominierten, die aufgrund ihres pornographischen oder gewaltverherrlichenden Inhalts den Programmrichtlinien des Fernsehens widersprachen, dort also nicht ausgestrahlt werden konnten, und alte Filme aus der NS-Produktion, ist das heutige Angebot aktuell wie das eines Großstadtkinos – zusammen mit dem Umstand, daß Anfang des Jahres ein Rückgang im Kinobesuch um 13% zu verzeichnen war, muß dies zu denken geben. Nach wie vor spielen erotisch-pornographische und Action- und Kriegsfilme die größte Rolle (die ‚Bestsellerliste von Mai': 1. „The Bronx", 2. „Das Boot", 3. „Auf dem Highway ist die Hölle los", 4. „Ein Mann sieht rot II", 5. „Roar"). In diesem Zusammenhang verwies Zielinski auf die Bedeutung der Video-Zeitschriften, die einen nicht unerheblichen Anteil daran haben, daß und wie in diesem Bereich Bestseller und Märkte „gemacht" werden.

Die Nutzung von Videorecordern und -bändern in privaten Haushalten hatten *Walter Tacke,* Emnid-Institut Bielefeld, und *Reinhard Berrang,* Novoton Dortmund, untersucht; von den „Neuen Medien" haben *Videorecorder* mit 85% den höchsten Bekanntheitsgrad, vor Videotext, Kabelfernsehen, Satellitenfernsehen und Bildplatte. Derzeit befinden sich in 5% der Haushalte Videorecorder, bis Ende 1982 erwartet man 7–8% bundesweit; die Geräte sind keine ungenutzten Prestigeobjekte, 40% der VTR-Besitzer nutzen ihre Geräte an drei und mehr Tagen in der Woche – überwiegend zum „zeitversetzten Fernsehen", zur Dokumentation und Archivierung von Fernsehsendungen; die Wiedergabe bespielter Kassetten und eigene Aufzeichnungen spielen eine geringere Rolle – allerdings ist die hohe Zahl vorhandener Videokameras von Bedeutung (bis Ende 1982 werden 230000 Kameras in den Haushalten vermutet), hier sollten Einrichtungen wie Volkshochschulen Unterstützung sowohl technischer als auch inhaltlicher, medienpädagogischer Art geben. Unbespielt gekaufte Kassetten haben einen weitaus höheren Anteil am Software-Markt als bespielte – von letzteren werden 95% als Vermietkassetten an Videotheken geliefert, nur 5% gehen in den Verkauf; 52% der VTR-Besitzer haben noch nie Kassetten geliehen. Die beliebtesten Leihfilme sind Western, erotische Filme, Krimis, Science-Fiction und Kriegsfilme; aufgezeichnet werden häufig „lustige" Filme, Kriminalfilme, Western und Sportsendungen, weniger beliebt sind Sendungen zum Zeitgeschehen und Konzerte.

Von der Öffentlichkeit weithin unbemerkt hat sich ein eigener *türkischer Videomarkt* etabliert, den *Dietrich Klitzke,* Berlin, vorstellte. 1980 nahm der erste türkische Videocassetten-Produzent in München seine Tätigkeit auf, mittlerweile gibt es mehr als dreißig Firmen; die Auflagenhöhe pro Titel liegt bei 300 Stück, bei besonders beliebten Titeln, wie Liebesfilmen, werden bis zu 3000 erreicht. Die Anbieter sind angewiesen auf das türkische Filmangebot meist niedrigen Niveaus, Filme zur religiösen Unterweisung und Ratgeber für alltägliche Probleme spielen eine eher untergeordnete Rolle. Beliebt sind Melodramen, Liebesfilme, Komödien, Abenteuerfilme, Krimis und türkische Western, auch türkisch synchronisierte Pornofilme dänischer Provenienz, entscheidend für die Beliebtheit eines Films ist in erster Linie das Staraufgebot, nicht der Inhalt. Filme der auch im Ausland bekannten sozial engagierten Filmemacher fehlen, sie dürfen nicht ausgeführt werden; hingegen findet sich rechte Propaganda und religiöse Propaganda im Angebot. Die neue Technik wurde sofort angenommen: rund 20% der türkischen Haushalte verfügt über ein Videogerät. Ursache für die Orientierung auf das Medium Heim-Video liegt vor allem in der defizitären Versorgung der türkischen Mitbürger mit muttersprachlichen Sendungen der Massenmedien und dem mangelnden Freizeitangebot – Folgen sind eine erhebliche finanzielle Belastung, ein Abnehmen gemeinsamer familiärer Aktivitäten und eine geringere Nutzung der deutschsprachigen Programme; eine solche Entwicklung kann der Integration nicht förderlich sein, Abhilfe schaffen könnte eine vermehrte Berücksichtigung der türkischen Mitbürger in den öffentlich-rechtlichen Medien; Sendungen, die der Integration dienen, können, ohne besondere technische Schwierigkeiten, mit Bildschirmtext untertitelt werden.

Mediale und soziale Auswirkungen

Auswirkungen von Heim-Video auf andere Medien untersuchte *Klaus Brepohl,* Institut der deutschen Wirtschaft: Bei annähernd gleichbleibendem Zeitaufwand für Mediennutzung (377 Minuten im Wochendurchschnitt) hat die regelmäßige Nutzung des Fernsehens zugenommen, hingegen ist der Anteil des Buchs zur Unterhaltung zurückgegangen. Videorecorder bilden keine Konkurrenz zur Zeitung, bei Publikums- und Zielgruppenzeitschriften hingegen könnten Überschneidungen auftreten; das Angebot an bespielten Kassetten wird als Ergänzung zum Fernsehprogramm angesehen, besonders Spielfilme auf Kassette können eine Konkurrenz zum Kino bedeuten. Auch die öffentlich-rechtlichen Rundfunkanstalten werden sich auf die veränderte Situation einzustellen haben, wie *Horst Schering* und *Siegfried Mohrhof* vom WDR ausführten. Videolizenzen von Eigenproduktionen werden bereits vergeben. Es werden vermehrt Live-Programme gesendet werden; der Bevölkerungsgruppe, die sich keine Videogeräte leisten kann, müssen Angebote gemacht werden, hingegen könne das Fernsehen möglicherweise von Minderheitenprogrammen „entlastet" werden – eine Perspektive, die in der Diskussion als mit Gefahren für die integrative Funktion des Rundfunks und Fernsehens ver-

bunden und dem Programmauftrag zuwiderlaufend angesehen wurde; man warnte vor einer „Selbstkommerzialisierung" des Fernsehens, wie sie nach Meinung der Teilnehmer in der Erwägung showähnlicher Anbietungsformen auch für politische, wissenschaftliche Sendungen zum Ausdruck komme.

Der Diskussion über Auswirkungen im Urteil der Parteien stellten sich *Franz Heinrich Krey* (CDU), *Reinhard Klimmt* (SPD) und *H. Schwidder* (FDP). Die CDU sehe, so F. H. Krey, keinen Regelungsbedarf, Eltern, Erzieher, Autoren und Produzenten tragen die Verantwortung. Der große Bedarf an Videogeräten sei in anderen Ländern mit mehr Fernsehprogrammen nicht so ausgeprägt, hier zeige sich ein Bedürfnis nach „mehr Freiheit vor dem Bildschirm". Auch Reinhard Klimmt verneinte die Notwendigkeit eines gesetzlichen Eingreifens, trotz der Gefahren (Kinder sehen vermehrt Dinge, die sie nicht verarbeiten können, Vereinzelung verstärkt sich, der Markt wird segmentiert); die Medienpädagogik muß gestärkt werden; als positiv empfindet man die Entlastung des öffentlich-rechtlichen Systems, der Ruf nach mehr Programmen, die für private Anbieter nicht mehr lukrativ genug sind, wird nachlassen. Für die FDP stelle, so H. Schwidder, Video eine wünschenswerte Technologie dar; die Chancen überwiegen. In der Diskussion wurde diese optimistische Einschätzung bezweifelt: der Medienpädagogik werde eine Alibifunktion zugeschoben, wenn technische Entwicklungen begrüßt, ihre sozialen Auswirkungen jedoch der Pädagogik und der Verantwortung des einzelnen zugewiesen werden – zumal bei den derzeitigen Einsparungen im Bildungsbereich Medienpädagogik wohl bejaht werde, doch darf sie nichts kosten; Politiker seien aufgerufen, zu „gestalten", nicht nur auf laufende Entwicklungen zu reagieren.

Aus der Sicht der Kirche lautete die Hauptforderung von Prälat *Wilhelm Schätzler,* Zentralstelle Medien, sind neue Technologien stets auf ihren Nutzen für Mensch und Gesellschaft zu überprüfen; auf lange Sicht, so Schätzler, werde Videotechnik auch ihren Platz in der kirchlichen Medienarbeit finden. Für die evangelische Kirche bezeichnete *Hans Wolfgang Heßler,* der Vorsitzende des Gemeinschaftswerks der evangelischen Publizistik, Video und Bildplatte als interessante Medien, von denen in der Gemeindearbeit durchaus Gebrauch gemacht werden sollte, doch sei zu fragen, ob eine vermehrte mediale Kommunikation nicht eine verminderte personale Kommunikation nach sich ziehe, ob mediale Entwicklungen helfen, gesellschaftliche Probleme abzubauen oder diese verschärfen. Zu den Hauptbetroffenen werde das öffentlich-rechtliche Fernsehen gehören. Die Kirche werde dementsprechend nach wie vor für die Belange des von seinem Programmauftrag her der Gesamtgesellschaft verpflichteten Rundfunks eintreten; auch für Buch und Film zeigten sich Gefahren, wenn das Buch an den äußersten Rand der medialen Aufmerksamkeit gerät und Filme, die wenig Chancen auf dem Videomarkt haben, nicht mehr produziert oder der Öffentlichkeit leicht zugänglich gemacht werden. Bedenklich stimme, daß Video und Bildplatte als neue Werbeträger nicht den Regeln des Öffentlich-Rechtlichen unterstehen. Zu den konkret zu unternehmenden Schritten müßte nach Heßler gehören ein vernünftiger *Ordnungsrahmen* (etwa eine Selbstkontrolle des Videohandels, eine Präzisierung des Jugendschutzes), eine *Verstärkung der Medienkunde* in Schule und Ausbildung, eine von der Industrie unabhängige wissenschaftliche Begleitforschung. Heßler: Die evangelische Kirche werde die neuen Angebote in Anspruch nehmen, jedoch auch ihre kritische Funktion ihnen gegenüber engagiert wahrnehmen.
Nach dem Urteil des Vertreters der Landesarbeitsgemeinschaft der Familienverbände NRW, Prof. *Klaus-Joachim Spangenberg,* liegt schließlich in Video und Bildplatte die Chance zu einer größeren Programmvielfalt. Besondere Bedeutung komme den aktiven Gestaltungsmöglichkeiten mittels Videokamera zu. Bedenklich ist nach Spangenberg eine Verstärkung des Rückzugs in das Private und ein Abbau der „gesellschaftlichen Thematisierungsfunktion (des öffentlich-rechtlichen Fernsehens) in Politik, Kultur und Unterhaltung"; Gefahren sah Spangenberg vor allem in der exzessiven Nutzung von Kriegs-, Gewalt- und Pornofilmen. Hier müsse der Jugendschutz verstärkt werden, die Familien- und Freizeitpädagogik sei in besonderer Weise gefordert.

Perspektiven und Fragen

Angesichts der Fülle des Materials und der erst noch teilweise überschaubaren Probleme sind in Schwerte noch viele Fragen offengeblieben. Die Auswirkungen des Videomarktes auf das öffentlich-rechtliche Fernsehen werden zu verfolgen sein; eine Entwicklung, die Minderheitenprogramme auf den Videobereich verlagert, dem Nicht-Videobesitzer (ihn wird es auch in Zukunft noch geben) die Chance nimmt, mit anderen Gruppen und Meinungen als den ihm vertrauten konfrontiert zu werden, ist sicher nicht wünschenswert. Zu bedenken sind mögliche Folgen für Familie und Gesellschaft; in diesem Zusammenhang hatte neben Spangenberg vor allem *Rudolf Stefen,* Leiter der Bundesprüfstelle für jugendgefährdende Schriften, auf die Bedeutung des *Jugendschutzes* hingewiesen. Letztlich sollte man sich überlegen, wie die Möglichkeiten der Videotechnik zu nutzen sind: die Chance, vom Konsumenten vorgefertigter Beiträge mittels Videokamera zum Produzenten zu werden, die Gelegenheit zum Aktiv-werden in Familie, Nachbarschaft, Stadt sollten mehr als bisher wahrgenommen werden – Hilfestellung durch Volkshochschulen, kirchliche Medienstellen etc. ist denkbar. Die Verantwortlichen für Technik und Inhalte, Politiker, Medienfachleute, Pädagogen und die „Konsumenten" sind aufgerufen, die Diskussion über positive wie negative Folgen sachlich zu führen, Schritte zu unternehmen, um negative Auswirkungen zu unterbinden; dazu dürfte die Tagung einen guten Beitrag geleistet haben.

Ute E. Patsch

Kurzinformationen

Johannes Paul II. hat eine Botschaft an die Kirche in Litauen gerichtet. Sie wurde am 23. Juli dem Vorsitzenden der Litauischen Bischofskonferenz Bischof *Liudas Povilonis,* Apostolischer Administrator von Kaunas und Vilkaviškis, anläßlich der Bischofsweihe des neuen Apostolischen Administrators von Telšiai und Klaipeda, *Antanas Vaičius,* übermittelt. Vaičius war am 15. Juli ernannt worden; gleichzeitig wurde auch die Ernennung des schon 1957 zum Bischof geweihten, bisher aber amtsbehinderten Weihbischofs *Vincentas Skladkevičius* zum Apostolischen Administrator von Kaišiadorys bekanntgegeben. Die Papstbotschaft (veröffentlicht im Osservatore Romano vom 30. 7. 82) wurde während der Bischofsweihe in der Kathedrale von Kaunas verlesen und von den Gläubigen, wie es in einem kurzen Bericht des „Osservatore" hieß, mit „Bewegung und Dankbarkeit" aufgenommen. Johannes Paul II. nennt darin den *Bischof* ein „unschätzbares Geschenk Gottes an die Kirche"; in der Person Jesu Christi, des Lehrers und Hirten, solle der Bischof das Gottesvolk in Wahrheit und Heiligkeit auferbauen und für es durch Verkündigung und Werke der Nächstenliebe Sorge tragen. Die *Priester* sollten den Bischof als ihren Vater anerkennen und ihm Gehorsam leisten. Von der „ganzen katholischen Gemeinschaft" Litauens heißt es in der Botschaft, ihr Glaube habe sich in *zahlreichen Schwierigkeiten* und *Mühsalen* bewährt. In ihrem Bischof solle sie „Hilfe, Kraft des Geistes und Stärkung" finden, um in Glaube, Liebe und Hoffnung weiterhin Zeugnis von der christlichen Botschaft abzulegen. Auf diese Weise werde die christliche Würde und Tugend erhalten, welche Bildung und Gelehrsamkeit der Nation ausmachten. Zum Abschluß seiner Botschaft empfiehlt der Papst die „katholische Familie Litauens" der Gottesmutter und erteilt seinen Apostolischen Segen. – Inzwischen ist in einem Brief von „Priestern und Gläubigen in Litauen", der in der Untergrundzeitschrift „Chronik der katholischen Kirche in Litauen" veröffentlicht wurde, die Hoffnung ausgedrückt worden, Johannes Paul II. werde 1987 zur 600-Jahr-Feier der Christianisierung Litauens das Land besuchen. Die Unterzeichner des Briefes dankten dem Papst dafür, daß er die Aufmerksamkeit der Welt auf die kleine katholische Nation Litauen gelenkt habe.

Der Rat der EKD veröffentlichte am 19. August einen Arbeitsbericht über die Konsultationen über Fragen der Friedensverantwortung zwischen den evangelischen Kirchen der Bundesrepublik und denen der DDR. In den Konsultationen, die seit 1980 stattfanden, sei danach gefragt worden, wie der gemeinsame Sendungsauftrag für jede der beiden Kirchen in ihrem Staat und für beide Kirchen gemeinsam konkret werden solle und könne. Der spezifische und erste Beitrag der Kirche zum Frieden der Völker liege darin, daß sie den Frieden Gottes bezeugen und darum für den Frieden der Menschen mit Gott und den Frieden der Menschen untereinander bete. Das Gebet für den Frieden sei die innerste Konzentration eines umfassenden Lebensengagements; es könne niemals zum Rückzug aus politischer Friedensverantwortung werden, sondern führe in die Wahrnehmung dieser Verantwortung hinein. Die erste und gegenwärtig drängendste Konkretion der Friedensverantwortung sei die *Abwendung des Krieges:* „Die Verantwortung für den Frieden in dieser Welt ist durch die Abwendung des Krieges nicht erfüllt, sondern umfaßt mehr – bis hin zu dem Ziel internationaler Gerechtigkeit." Die lebensbedrohende Aporie, daß die Verteidigung aller Wahrscheinlichkeit nach alles vernichte, was verteidigt werden solle, müsse überwunden werden. Der Bericht betont weiter, die Kraft des Evangeliums halte über Grenzen hinweg Kirchen in Gemeinschaft zusammen. Die evangelischen Kirchen in der Bundesrepublik und in der DDR nähmen ihre Verantwortung in ihren gesellschaftlichen Kontext eigenständig wahr; gleichzeitig wollten sie nicht in den *Antagonismus der Systeme* vereinnahmt werden, weil sie den Brückendienst der Versöhnung zu tun hätten. Die Konsultationen zwischen den Kirchen böten eine Möglichkeit, die eigene Position und Funktion in der Gesellschaft schärfer zu sehen; dabei werde auch die jeweils vorherrschende Bewertung der staatlichen und gesellschaftlichen Ordnung Rückfragen ausgesetzt. Auch bei Konfrontation ihrer Staaten stünden Kirchen in der größeren Gemeinschaft aller Christen. Diese Gemeinschaft stellten sie in den Dienst aller Bemühungen, die einer friedlichen Entwicklung von Nutzen seien. Die Kirchen müßten auf die *zunehmend friedensgefährdenden Trends des Abschreckungssystems* aufmerksam machen; der Auftrag zu politischer Diakonie brauche den Dienst des Wortes Gottes in Verkündigung und Seelsorge.

Der Förderkreis diakonischer Einrichtungen in Düsseldorf legte am 26. Juli eine von ihr in Auftrag gegebene wissenschaftliche Studie zum Thema „Heimerziehung" vor. Die Untersuchung wurde vom Institut der Stiftung für empirische Sozialforschung unter der Leitung des Bonner Psychologen Prof. *Reinhold Bergler* durchgeführt. Aus einer Befragung von insgesamt 141 Personen – gegenwärtige und ehemalige Bewohner zweier Düsseldorfer Heime, Pfleger und Erzieher, Lokalpolitiker, Journalisten und Nachbarn der Heime – kommt Bergler zu dem Schluß, daß „trotz aller Kritik im einzelnen, das *Ziel der Erziehung in den wesentlichen Punkten erreicht* wird". Die von der Studie aufgezeigten Trends würden durch eine repräsentativ angelegte Untersuchung bestätigt. 91% der befragten Heimkinder und 80% der Ehemaligen beurteilen ihr Heim *positiv.* Als Gründe nennen sie in erster Stelle die *schulische Förderung,* dann folgt die *Entwicklung der Persönlichkeit* – „Ich bin freier geworden", „bin selbstsicherer", „kann heute mehr aushalten", „bin viel geduldiger". Als Vorteile werden außerdem die vielfältigen Möglichkeiten zur *Freizeitgestaltung* und zum *Kontakt* mit Gleichaltrigen sowie die Förderung bei der Anpassung an die Gemeinschaft und Hilfe zur Entfaltung von Selbstbehauptung gesehen. In ihrer Beurteilung zeigen die Kinder und Jugendlichen Realitätssinn, denn sie vergleichen ihr Heim nicht – wie alle anderen nicht direkt Betroffenen – mit der idealen, sondern der eigenen Familie, die sie ja wegen „Ausfalls der Erziehung" verließen. Die weitverbreitete Meinung, daß eine schlechte Familienerziehung immer noch besser als das beste Heim sei, trifft nach der Studie nicht zu. „Die allgemeine grundsätzliche Kritik an Heimerziehung bei objektiv fehlenden Alternativen ist psychologische Grausamkeit an Heimbewohnern", so Bergler. Das *Nichtwissen der Außenstehenden* werde durch Vermutungen und Vorurteile ersetzt. Die Nachbarn wüßten nichts oder zu wenig über die Heimatmosphäre oder die Ursachen für Heimunterbringung. Ihr Verhältnis zum Heim sei freundlich-distanziert und von der Meinung geprägt, daß man eigentlich mehr tun und wissen sollte. Sehr empfindlich reagieren die Heimkinder, wie die Untersuchung ermittelte auf Zeitungsberichte über Heime; sie wollen nicht als bemitleidenswerte, bedürftige Minoritätengruppe angesehen werden.

Der Vorstand der „Katholischen Arbeitsgemeinschaft für Kriegsdienstverweigerung und Zivildienst" (KAK) nahm am 9. Juni in einer Erklärung zur rechtlichen Neuregelung des Rechts auf Wehrdienstverweigerung Stellung. Darin wird betont, daß es gerade aus Sicht katholischer Christen ein Ziel bleiben müsse, jegliche Gewissensprüfung für Wehrdienstverweigerer abzuschaffen und Versuche zu fördern, aus dem Zivildienst einen „Friedensdienst innerhalb der Gesellschaft" zu entwickeln. Eine Neuregelung, die die Zielvorstellungen der KAK erfüllen würde, müßte „von allen Parteien des Bundestages unterstützt werden. Dies aber, so die KAK, „scheint zur Zeit und in naher Zukunft nicht erreichbar zu sein. Die „eigentliche Schwierigkeit" der bisherigen Regelung der Prüfungsverfahren liege darin, „daß grundsätzlich nicht Beweisbares durch den Kriegsdienstverweigerer bewiesen werden soll". Angeregt wird deshalb „ein *Anerkennungsverfahren mit umgekehrter Beweislast*". Unbeschadet ihrer grundsätzlichen Vorstellungen sieht sich die KAK veranlaßt, einen Vorschlag einzubringen, „der in der Intention den betroffenen Kriegsdienstverweigerern und dem Grundrecht auf Gewissensfreiheit gerecht wird". Der Vorstand der KAK schlägt deshalb, von der „Glaubwürdigkeit des Bürgers" ausgehend, bei Inanspruchnahme des Rechtes auf Wehrdienstverweigerung die Abgabe einer förmlichen Erklärung vor, die schriftlich dem Kreiswehrersatzamt vorgelegt werden solle. Der Staat könne sich eine Mißbrauchsprüfung vorbehalten. Bestünden nach dem bisherigen Verhalten des Wehrdienstverweigerers begründete Zweifel an der Glaubwürdigkeit seiner Berufung auf Art. 4,3 GG, so könnte der Leiter des Kreiswehrersatzamtes – so der Vorschlag der KAK – einen Ausschuß für Wehrdienstverweigerer anrufen. Nach Anhörung des Betroffenen könne der Ausschuß die Inanspruchnahme des Grundrechts auf Wehrdienstverweigerung für unbegründet erklären, wenn „die Unglaubwürdigkeit durch *gerichtlich nachprüfbare Tatsachen* nachgewiesen wird". Mit einer solchen Regelung der Umkehr der Beweislast solle versucht werden, das Verfahren „auch den rechtsstaatlichen Bedingungen anzupassen, unter denen sonst Glaubens- und Gewissensfreiheit wirksam wird". Da sich alle Parteien des Bundestages für eine Verbesserung des Anerkennungsverfahrens ausgesprochen haben, ziele der Vorschlag darauf ab, „durch eine Abkoppelung der Regelung des Anerkennungsverfahrens von Veränderungen im Zivildienst, politisch realisierbare Verbesserungen des Anerkennungsverfahrens im Rahmen des Urteils des Bundesverfassungsgerichtes von 1978 zu erreichen".

Heftige Kritik an der Berichterstattung in den Medien, vor allem in der italienischen Presse über die Verwicklung des Vatikan bzw. von dessen Bank „Istituto per le opere di religione" (IOR) in den Skandal um den Banco Ambrosiano hat der „Osservatore Romano" geübt. In einem Kommentar vom 21. Juli unter dem Titel „Die Lügenmedien" warf die vatikanische Zeitung den Berichterstattern nicht nur unlautere, mit Unterstellungen arbeitende Berichterstattung, sondern die Verletzung der „elementarsten Informationsethik" vor, indem sie einen bestimmten „Typ von Beziehung, der von den betreffenden Personen geleugnet wird", als erwiesen oder gegeben ansehe und nicht einmal die juristischen Argumente berücksichtige, die es verdienten, auf seriöse und kompetente Weise gewürdigt zu werden. Daß die Vatikanzeitung angesichts der jeden Tag ins Kraut schießenden Spekulationen in der italienischen Sensationspresse über die Verwicklungen der Vatikanbank und ihres Präsidenten, Erzbischof *Paul C. Marcinkus* mit der inzwischen liquidierten und umgegründeten Banco Ambrosiano und dessen an der Blackfriar-Bridge in London tot aufgefundenen Präsident *Roberto Calvi* sich zur Wehr setzte, war nicht verwunderlich. Dennoch überraschte die Schärfe der Kritik, denn es gab ja nicht nur die wenige Tage später von den Mailänder Gerichtsbehörden Erzbischof Marcinkus und zwei seiner Mitarbeiter übermittelten Gerichtsbescheide über die Aufnahme eines gerichtlichen Untersuchungsverfahrens, die wegen des Völkerrechtsstatus des Vatikan dann auf den diplomatischen Weg umgeleitet wurden. Schon eine Woche vor dem Erscheinen des zitierten Kommentars hatte der „Osservatore" selbst (14. 7. 82) ein Kommuniqué veröffentlicht, in dem mitgeteilt wurde, daß der Kardinalstaatssekretär nach Rücksprache mit Marcinkus „zur Prüfung der Situation und um Hinweise und Ratschläge zu erhalten", ein Dreiergremium aus international angesehenen und aus verschiedenen Ländern stammenden Bankiers berufen hatte. Auch wenn das Kommuniqué die Berufung dieses Gremiums und dessen Aufgabe sehr zurückhaltend als „Mitarbeit einiger Experten der internationalen Finanzwelt" umschrieb, war doch nicht zu übersehen, daß das Gremium den Charakter einer Untersuchungskommission hat, in dessen Zuständigkeit auch die Prüfung des Verhaltens des Präsidenten des IOR fällt.

Katholische Jugendliche aus der Slowakei haben zum Katholikentag einen Brief an die „deutsche katholische Jugend in Düsseldorf" gerichtet. Der mit „slowakische katholische Jugend" unterzeichnete Brief, der Ende Juli in die Bundesrepublik gelangte, entstand anläßlich einer *Wallfahrt nach Levoca* (Ostslowakei) an der Anfang Juli etwa 100 000 Gläubige, darunter ungefähr 70 000 Jugendliche, teilnahmen. Die slowakischen Jugendlichen schreiben, sie lebten in einer Zeit der Unsicherheit, des ständigen Risikos, ja sogar der offenen Verfolgung der Gläubigen von seiten eines politischen Systems, das „bei uns, genauso wie überall, wo es ihm gelang, an die Macht zu kommen ... alle unterdrückt, die entschlossen auf der Seite Gottes, Jesu Christi, der Kirche und der Gewissensfreiheit stehen". Die Getauften würden zu der Entscheidung gezwungen, zu glauben oder aufzuhören zu glauben, den Glauben zu bekennen oder ihn zu verschweigen, die Kirche zu verlassen oder mit allen damit verbundenen Konsequenzen zu ihr zu halten. „Jedes Taktieren – wie das z. B. unsere regimetreuen Priester aus der ‚Pacem in terris'-Bewegung tun – ist eine Anbiederung an die Feinde Gottes, ist Mitarbeit an der Liquidierung der Kirche." In dem Brief heißt es weiter, die Jugendlichen bemühten sich, allen jenen, die aus Furcht im Glauben gleichgültig geworden seien, Augen und Herz „für die trostvollste aller Wahrheiten zu öffnen, daß nämlich auch sie, wie jeder Mensch, Kinder Gottes sind". Über die deutsche katholische Jugend, so die slowakischen Jugendlichen, hätten sie nur wenig Nachrichten: „Vielleicht habt Ihr dieselben Probleme wie wir. Nicht etwa, weil es Euch an Freiheit fehlte ..., sondern vielleicht, weil es in Eurem Land allzuviel Freiheit gibt, oder besser, weil sich bei Euch bisweilen die Freiheit mit der Zügellosigkeit oder geistigen Anarchie identifiziert." Die deutschen Jugendlichen sollten, so rät der Brief, das Eis der Anonymität, der Gleichgültigkeit und der Interessenlosigkeit brechen, alle Glaubensforderungen willig auf sich nehmen und weiter lebendige, dynamische, aktive und sich mehrende Gemeinschaften bilden. So habe auch die Wiedergeburt des Glaubens der jungen Generation in der Slowakei begonnen. Weiter heißt es an die Adresse der deutschen Jugendlichen: „Wir vereinen uns mit Euch, wir beten für Euch, daß Euer Katholikentag eine geistige Erneuerung, die Entstehung einer neuen Generation der deutschen Christen bringt. Wir bitten Gott, daß Ihr nicht Opfer einer geistigen Fata Morgana des sogenannten irdischen Reiches Gottes werdet, der falschen Propheten, auf die uns das Evangelium aufmerksam macht."

Bücher

GEORG BAUDLER. **Einführung in symbolisch-erzählende Theologie.** Verlag Schöningh, Paderborn 1982 (UTB 1180) 291 S. 24,80 DM.

Es gehört zu den Auswirkungen der neuzeitlichen Säkularisierung, daß es unendlich schwer geworden ist, Glaubensvollzug und alltägliche Lebenserfahrung zusammenzubringen. Es genügt als Gegengewicht nicht, die christliche Überlieferung mit den Strukturen der modernen Lebenswelt nur denkerisch-abstrakt zu vermitteln oder nur pastorale Strategien ausfindig zu machen, durch die die christliche Botschaft besser an den Mann gebracht werden kann. Das Buch von Baudler versucht die Vermittlung von Glaubensüberlieferung und Lebenserfahrung über den Weg einer „symbolisch-erzählenden Theologie". Gemeint ist damit eine Auslegung des christlichen Glaubens als zusammenhängendes Geflecht von Symbolen, die unmittelbar mit der konkreten Lebenssituation in Verbindung gebracht werden und diese damit erhellen können. Voraussetzung dafür ist die Einsicht, daß Theologie primär im Leben jedes einzelnen und nicht als spezialisiertes Geschäft betrieben wird und daß dem Erzählen von Anfang an für die Weitergabe der christlichen Botschaft erhebliche Bedeutung zukommt. Baudler versucht folgendermaßen Ordnung in die Symbolwelt der christlichen Überlieferung zu bringen: Im christlichen Zentralsymbol, dem gekreuzigten und erhöhten Messias Jesus, stecken die Erfahrungselemente Geborgenheit und Friede einerseits, Aufbruch und Neubeginn andererseits. Die Grundinhalte der Trinitätslehre, der Sakramentenlehre, der Eschatologie und der Mariologie werden jeweils beiden Erfahrungselementen zugeordnet. Der zweite, längere Teil des Buches besteht aus Einzelinterpretationen zu den Symbolkomplexen und ihren Bezugspunkten in menschlichen Erfahrungssituationen. Zum Teil kann Baudler dabei auf geläufige Einsichten gegenwärtiger Theologie und Pastoral zurückgreifen, so beim Plädoyer für eine lebensgeschichtlich orientierte Sakramentenpastoral, die auf den vielfältigen menschlichen „Sakramentalien" aufbaut. Teilweise betritt er auch eher Neuland, so bei der Deutung des Symbolkomplexes Trinität auf dem Hintergrund menschlicher Partnerbeziehung: Erst ein christlich-trinitarisches Denken und Empfinden von dem, was vollkommen sei, befähige zum Gelingen des Lebens in einer partnerschaftlich-gleichberechtigten Beziehung von Mann und Frau. Ein solcher Entwurf gibt sich naturgemäß viele Blößen. So müßte auch, unbeschadet der Bejahung des immer wieder mit Verve vorgebrachten Grundanliegens, vieles im einzelnen genauer abgeklopft werden, sowohl was die Gesamtbegrifflichkeit wie die Deutung der Glaubensinhalte im einzelnen anbelangt. Anregend bleibt der Entwurf allemal. *U. R.*

GÜNTHER SCHMID. **Sicherheitspolitik und Friedensbewegung.** Der Konflikt um die „Nachrüstung". Olzog Verlag, München 1982. 100 S. 16,80 DM.

Mit diesem aus der Politischen Akademie Tutzing hervorgegangenen Band liegt eine Darstellung der gegenwärtigen Diskussion um die Sicherheitspolitik und die Aktivität der gegenwärtigen Friedensbewegung vor, der sich nicht nur um allseitige Klärung von Streitfragen, sondern vor allem um eine knappe und dennoch detaillierte Information bemüht. Obwohl es sich dabei nicht um einen Gesamtüberblick über das große Feld der Sicherheits-, Rüstungs- und Abrüstungspolitik handelt, informiert der Band doch über alle wesentlichen Vorgänge, die vor allem durch den sog. Nato-Doppelbeschluß in Gang gekommen sind. Zunächst gibt er einen Überblick über den Stand der sicherheitspolitischen Diskussion und über die Militärdoktrin der Nato und des Warschauer Pakts, sodann werden in einem zweiten Teil der Nato-Doppelbeschluß und die Argumente seiner Gegner dargestellt, in einem ausführlichen dritten Teil die Möglichkeiten und Grenzen von alternativen Sicherheitsmodellen diskutiert. In einem vierten und letzten Abschnitt wird der Entstehung der Friedensbewegung, auch im Zusammenhang mit dem Hochkommen eines ausgedehnten Jugendprotests, nachgegangen und werden Ursachen, Inhalte und Folgen dieses Protests dargestellt. Vorausgeschickt wird dem ganzen ein auf die politischen Erwachsenenbildung zugeschnittenes Gespräch zwischen dem Leiter der Politischen Akademie, Professor *Manfred Hättich* und dem Dozenten *Jürgen Weber*, in dem eine vorsichtige politische Wertung und Einordnung der Friedensbewegung und deren Abrüstungsforderungen versucht wird. Der Band wird abgerundet durch eine Liste aller wichtigen, auf den Nato-Doppelbeschluß bezogenen Appelle und Aufrufe. Dieser Liste folgt ein ausführliches Literaturverzeichnis. Alles zusammen ergibt eine gutaufbereitete Materialsammlung, die man jedem, der sich mit Sicherheitsfragen innerhalb oder außerhalb der Friedensbewegung auseinanderzusetzen hat, als Pflichtlektüre wünschen würde. *D. S.*

DIETER RÖSNER, **Die afrikanische Herausforderung.** Wirtschaftsverlag Langen-Müller/Herbig, München 1982. 296 S. 32,– DM.

Gemessen an seinen Bodenschätzen und sonstigen natürlichen Ressourcen ist Afrika einer der reichsten Kontinente der Erde. Reich ist er aber auch an Widersprüchen und Unterschieden, die ihre Wurzeln nicht zuletzt im Fehlen einer einheitlichen historischen Identität haben. Das Buch von Dieter Rösner, dem ehemaligen Afrika-Korrespondenten der Frankfurter Allgemeinen Zeitung, vermittelt ein umfassendes Bild der afrikanischen Verhältnisse. Er analysiert in einem Abschnitt den Gesamtzustand des Kontinents in den achtziger Jahren und geht im zweiten Teil auf einzelne afrikanische Staaten ein. Dabei wird deutlich, daß Afrika im Nord-Süd-Dialog die dringendste humanitäre und gesellschaftspolitische Herausforderung bildet, die sich den Industrienationen stellt. Die objektiven Gründe für das Versagen der Entwicklungshilfe, die den Wettlauf mit der Verschuldung verliert, sieht der Autor auch auf der Seite der Empfängerländer. Selten werde in internationalen Berichten „nackte Wahrheit" ausgesprochen: Mangelnde Rechtssicherheit in Afrika, korrupte Politik sowie „ungenügende Vorbereitung des Bodens, auf dem die Entwicklungshilfe Frucht tragen soll". Eine nicht unbedeutende Rolle bei den afrikanischen Vorwürfen gegenüber der westlichen Welt spiele zudem die negative Propaganda der Vereinten Nationen und ihrer Fachorganisationen. Afrika müsse, so Rösner, „den Erwebssinn entdecken". Die politischen und wirtschaftlichen Instanzen dächten in starren Verteilungsmechanismen, sie könnten sich nicht auf lebendiges und weitblickendes Entscheiden umstellen, weil sie „mit sich selbst übermäßig stark beschäftigt und in Positionskämpfe verwickelt" seien. Mobilisiert

werden müßten auch die Arbeitsreserven der Dritten Welt und im Zusammenhang damit eine große Bodenreform zur Abkehr von der Monokultur. Der Autor hält es weiter für einen Trugschluß, daß Wachstum in jedem Fall auch den Armen zukomme. Eine Entwicklungshilfe-Strategie, die die Masse der Hungernden mit einbeziehe, müsse in Afrika gegen die Interessen der herrschenden Elite ankämpfen. Im übrigen müßte die Initialzündung zur Überwindung des Entwicklungspessimismus von den OPEC-Staaten kommen, weil ihre Verbindungen zu den Entwicklungsländern in Afrika viel größer und wirtschaftlich bedeutender seien als die Verbindungen zum Westen und zum Osten. Obwohl Rösners Forderungen unter marktwirtschaftlichen und sozialpsychologischen Gesichtspunkten aus westlicher Perspektive schlüssig und vertretbar erscheinen, stellt sich doch die Frage, ob es zulässig ist, eben diese Perspektive zum absoluten Maßstab zu machen bzw. ethnische und kulturelle Vorgaben der betreffenden afrikanischen Länder weitgehend unberücksichtigt zu lassen.

C. S.

Zeitschriftenschau

Theologie und Religion

LEHMANN, KARL. **Die Stellung der Frau als Problem der theologischen Anthropologie.** In: Internationale katholische Zeitschrift Jhg. 11; Heft 4 (Juli 1982) S. 305–324.

Ausgangspunkt von Lehmanns Überlegungen ist die Beobachtung, daß die im Zusammenhang mit der Stellung der Frau in Kirche und Gesellschaft anstehenden Probleme nicht selten zu kurzsichtig nur als Fragen rechtlicher Regelungen angegangen werden „oder aber sie werden unmittelbar mit höchsten theologischen Normen und Aussagen verbunden". Maßgebend bleibe aber oft eine „verborgen leitende anthropologische Vorentscheidung". Deshalb stellt Lehmann zunächst einige anthropologische Grundmodelle zur Deutung der Geschlechterdifferenz vor: das bereits überwundene Modell gleichzeitiger Unterordnung und Gleichwertigkeit, das Modell von Gleichwertigkeit und Polarität und das Modell abstrakter Gleichheit der Geschlechter. Im weiteren breitet der Autor die Grundlinien einer Antwort der christlichen Anthropologie aus. Eine christliche Antwort im spezifischen Sinne sei auf der Basis der Modelle „Unterordnung" und „egalitärer Gleichheit" nicht möglich, als Hinweis für die vorgeschlagene Lösungsrichtung biete sich die Formel an: „Gleicher Rang und gleiche Würde für Frau und Mann bei Anerkennung eines verschiedenen geprägten Menschseins."

MARTELET, GUSTAVE. **Les grandes intuitions chrétiennes de Teilhard.** In: Revue théologique de Louvain Jhg. 13 Heft 2 (1982) S. 186–204.

Bei seinem schwungvollen Plädoyer für Teilhard als großem christlichen Denker geht Martelet von dessen kosmischer Christologie aus. Sie übersetze die Aussagen der Paulusbriefe über die kosmische Herrschaft Christi in das moderne Bild des Universums. Teilhards Vorstellung vom Christus des Universums ermögliche es dem Christen, im Kosmos nicht ein „Gefängnis aus Sternen und Atomen" zu sehen, sondern den Ort der Verheißung. Im Licht des kosmischen Christus erhalte Gott ein neues Gesicht. Martelet geht auf die Bedeutung der kosmischen Christologie für das Verständnis von Schöpfung, Eucharistie und Parusie ein: Indem Teilhard die Schöpfung von der Inkarnation her denke, könne die Kluft zwischen Schöpfung und Evolution überwunden werden. Er habe gezeigt, daß die eucharistische Gegenwart Christi auf den kosmischen Gesamtzusammenhang offen sei; die Eucharistie öffne den Weg für die „Konsekration des Universums" und verweise den Christen auf eine universelle Kommunion mit Gott auf dem Grund der Wirklichkeit. An Teilhards Deutung der Parusie hebt Martelet den optimistischen Grundton hervor, der als Korrektiv zu einer Eschatologie der Katastrophe notwendig sei. Teilhard, so das Resumee, habe nie daran gedacht, sich aufgrund seiner Einsichten von der Verwurzelung in der Kirche loszumachen; gleichzeitig habe er die Kirche über sich hinaus auf Christus verwiesen.

SCHWAGER, RAYMUND. **Unfehlbare Gnade gegen göttliche Erziehung.** In: Zeitschrift für Katholische Theologie Jhg. 105 Heft 3 (1982) S. 257–290.

Der Aufsatz gibt einen Durchblick zum ersten „Gnadenstreit" zwischen Pelagius und Augustinus, der auf den Ergebnissen der neueren Forschung aufbaut und einige besondere Akzente setzt. Augustinus habe gegenüber Pelagius die in der griechischen Paideia-Konzeption angelegte Gefahr auf den Begriff gebracht und als erster das „radikale Ungenügen der äußeren Vorbilder scharf erkannt". Zur Deutung der nach wie vor umstrittenen augustinischen Prädestinationslehre hält Schwager fest, nach Augustinus wolle Gott vorgängig zur Sünde Adams das Heil aller Menschen; die Erlösungsgnade werde aber nicht mehr allen zuteil, sondern nur noch den Prädestinierten. Die auswählende Gnade Gottes schließe nicht die Freiheit, wohl aber die Wahlfreiheit der Sünder bezüglich ihres Heils oder Unheils aus. Der eigentlich kritische Punkt liege darin, daß Augustinus die Inkarnations- und Erlösungslehre unter den Oberbegriff der Prädestinationsgnade gestellt habe. Sein urbiblisches Bemühen, den Weg der Demut, die Notwendigkeit der Gnade und deren Geschenkcharakter aufzuzeigen, werde durch schwere Fragen überschattet, die sich aus der konkreten Durchführung seiner Gnadenlehre ergäben.

Kultur und Gesellschaft

SCHILLING, JÜRGEN. **Gestaltungen der zeitgenössischen Aktionskunst – Happening und seine Vermittlungsformen.** In: Universitas Jhg. 37 Heft 7 (Juli 1982) S. 687–694.

Eine der Hauptforderungen der Kunstprogrammatik des 20. Jahrhunderts sei es, so Schilling, daß der kreative Akt nicht länger dem Künstler allein vorbehalten bleibe und daß er und seine Arbeit durch die Einbeziehung des Publikums „mehr und mehr entmystifiziert" werden. Die Aktion sei dabei „ein Durchgangsstadium der zeitgenössischen Kunst" auf der Suche nach neuen Inhalten, Formen und ästhetischen Wertungen gewesen. Ein Happening solle aus einer Situation heraus entspringen, in der sich die beteiligten Personen befinden, und die Requisiten sollten im Rahmen einer „szenischen Improvisation" mit dem Hintergedanken benutzt werden, daß sie imstande sind, „tradierte Sehgewohnheiten nachhaltig zu stören und emanzipatorische Bewußtseinsgänge anzuregen". Der Zeit- und Raumabstand zwischen Künstler und Publikum ist beim Happening aufgehoben, da die Aktion gemeinsam durchgeführt wird. Gelinge es dem Künstler nicht oder nur unvollkommen, das Publikum zu aktivieren, sei das Happening mißlungen. Einschränkend fügt der Autor hinzu, daß die Aktionskunst fast ausschließlich jene erreicht, denen die jeweils angesprochene Problematik nicht fremd ist.

SENGHOR, LEOPOLD SEDAR. **Die Revolution von 1889, Frobenius und die universelle Zivilisation.** In: Merkur Jhg. 36 Heft 8 (August 1982) S. 770–779.

Der Autor, von 1960 bis 1980 Staatspräsident von Senegal, entwickelt auf Grund seiner eigenen Biographie Gedanken zur unterschiedlichen Entwicklung des Kulturverständnisses in Frankreich und Deutschland. In der Schule habe er von den französischen Lehrern gehört, daß die Schwarzen keine Kultur besäßen; Frankreich als Modell habe für „Methodengeist, Organisationsgeist" und „Klarheit der Auffassungs- und Ausdrucksgabe" gestanden. Gewarnt habe man gleichzeitig bei allem Respekt vor dem „deutschen Geist", vor „Einbildungskraft, aber vor allem vor Einfühlung". In einem philosophischen Exkurs entwickelt Senghor das Gewicht der Aufklärung für Frankreich, dem er für Deutschland die Romantik entgegengesetzt und geht dann auf die Verdienste des deutschen Ethnologen Leo Frobenius ein, der als erster auf drei ethnographischen Hauptmerkmalen bestand: der „Existenz von Kulturkreisen in der ganzen Welt", der „Einheit, die hier die Neger aller Kontinente bilden" und der „Gemeinsamkeit zwischen Germanen oder, allgemein, den nordischen Völkern und den Negern". Frobenius habe mit seiner Kulturmorphologie bereits auf Teilard de Chardins Vision der „Zivilisation des Universellen" hingewiesen. Für Senghor ergibt sich der Schluß, daß eine neue Internationale Wirtschaftsordnung nicht ohne gleichzeitigem Entstehen einer „neuen Kulturordnung" möglich sei.

Kirche und Ökumene

KÄMPCHEN, MARTIN. **Katholische Ashrams in Indien.** In: Geist und Leben Jhg. 55 Heft 4 (Juli 1982) S. 274–287.

Der Beitrag gibt einen informativen Überblick über eine konkrete Form der Inkulturation, die Anknüpfung an die Tradition des hinduistischen Ashram, einer klosterähnlichen Stätte geistlicher Gemeinschaft, wie sie in der indischen Kirche praktiziert wird. Die ersten katholischen Ashramgründungen datieren aus den vierziger Jahren und gehen auf europäische Priester zurück; erst in den Jahren nach dem Konzil wurden sie von der indischen Kirche allmählich anerkannt. Inzwischen sei die christliche Ashrambewegung populär geworden. Als Gründe für das christliche Ashramleben nennt Kämpchen die dadurch mögliche Präsenz des monastischen Lebens in einer sonst stark auf Evangelisation, Sozial- und Erziehungsarbeit ausgerichteten Kirche, die Solidarität mit den Armen und die Anknüpfung an indische religiöse Lebensformen. Die katholischen Ashrams hätten charismatischen Charakter, in ihrem Mittelpunkt stehe das Gebetsleben, der Unterschied zwischen Priester- und Laienmönchen sei fast aufgehoben. Gegenüber den Ashrams gebe es Mißtrauen sowohl in der Hindubevölkerung, die darin eine neue Bekehrungsmethode vermute, wie auch bei den Katholiken, die einer Inkulturation des Christentums in Indien kritisch gegenüberstünden. Der Ashramtyp stehe manchen Idealvorstellungen religiösen Gemeinschaftslebens, wie sie sich bei Christen im Westen herausgebildet hätten, sehr nahe und könne daher Anregungen geben.

MILDENBERGER, MICHAEL. **Die christlich-islamische Begegnung in Europa aus evangelischer Sicht.** In: Materialdienst des konfessionskundlichen Instituts Bensheim Jhg. 33 Heft 3 (Mai/Juni 1982) S. 41–47.

Mildenberger, Referent für Islamfragen im Außendienst der EKD, geht davon aus, daß islamische Bevölkerungsgruppen von jetzt an im westlichen Europa zum gesellschaftlichen, kulturellen und religiösen Erscheinungsbild zählen werden. Er macht darauf aufmerksam, daß mit den muslimischen Arbeiterfamilien ein volkstümlicher, unintellektueller Islam nach Europa gekommen sei und weist auf die Besonderheiten des türkischen Islam hin. Die Furcht, die eigene Identität zu verlieren, treibe die Muslime in Westeuropa oft in eine Art Überprofilierung. Auch Christen machten in der Begegnung mit Muslimen ihre Erfahrungen: Die innere Erosion ihrer religiösen Substanz werde gerade in dieser Begegnung deutlich; die alle Lebensbereiche prägende islamische Religiosität bedeute für die Christen eine Herausforderung. Mildenberger kommt zu dem Schluß, der Islam sei gegenwärtig kaum dialogbereit; auf die Dauer könne er sich jedoch den geistigen Voraussetzungen der europäischen Gesellschaft schwerlich entziehen. Christliches Zeugnis gegenüber den Muslimen müßte primär ein Einsatz sein, „der darauf abzielt, das Gefälle von Macht und Ohnmacht langsam abzubauen und Beziehungen zu entwickeln, die von Gleichheit, Achtung und gegenseitigem Vertrauen getragen sind".

Personen und Ereignisse

Der Saarbrücker Kultusminister *Wolfgang Knies* (CDU) hat in einem offenen Brief die Lehrer seines Landes aufgefordert, Solidarität mit ihren arbeitslosen Berufskollegen zu zeigen. Angesichts des Mißverständnisses zwischen der Zahl der Lehramtsbewerber sollten, so Knies, „alle im öffentlichen Schuldienst vollbeschäftigten Lehrer, die noch zusätzlich nebenberuflich unterrichten, sich ernsthaft die Frage stellen, ob dieser Unterricht künftig nicht den dafür fachlich ebenso qualifizierten beschäftigungslosen oder nur halb beschäftigten Lehramtsbewerbern überlassen und übertragen werden sollte".

Papst *Johannes Paul II.* wird im kommenden Jahr voraussichtlich auch dem südlichen Afrika einen Besuch abstatten. Dies hat der Vorsitzende der südafrikanischen Bischofskonferenz, Erzbischof *Denis Hurley,* in Durban mitgeteilt. Hurley hofft, daß der Papst die gemeinsame Konferenz der Bischöfe aus Botswana, Simbabwe, Lesotho, Angola, Mozambique, Namibia und Swaziland zum Anlaß für seinen Besuch nehmen wird.

Zum neuen Patriarchen der mit Rom unierten armenischen Kirche wurde *Johannes Petrus XVIII. Kasparian* gewählt. In einer Botschaft an den neuen Patriarchen führte *Johannes Paul II.* aus, der Heilige Stuhl habe der unierten armenischen Kirche immer eine besondere Wertschätzung entgegengebracht, in Erinnerung an ihren großen Heldenmut, den sie in ihrer Treue zum Papst die Jahrhunderte hindurch erwiesen habe. Die armenisch-katholische Kirche geht auf eine Union mit Rom Mitte des achtzehnten Jahrhunderts zurück.

Vor den Gefahren der militärischen Nutzung des Weltraums warnte der Ständige Beobachter des Heiligen Stuhls bei der Atomenergiebehörde in Wien, Erzbischof *Mario Peressin,* in seiner Ansprache bei der zweiten Weltraumkonferenz der Vereinten Nationen, die vom 9. bis 21. August in Wien stattfand. Alle müßten zur Einsicht gelangen, daß die militärische Nutzung des Weltraums schlimme Konsequenzen nach sich ziehen könne. Nur eine Eroberung des Weltraums im friedlichen Sinn und in gegenseitiger Zusammenarbeit könne letztlich dem Wohl der Menschheit dienen. Wie die irdischen Güter gehörten auch die Quellen, die sich der Mensch im Weltraum erschließe, zunächst einmal der ganzen Menschheit und müßten dem Gemeinwohl dienen.

Neuer Sekretär der Italienischen Bischofskonferenz wurde deren bisheriger stellvertretender Sekretär *Egidio Caporello* (52). Caporello, der gleichzeitig zum Titularbischof ernannt wurde, ist Nachfolger von *Luigi Maverna* (61), der bereits im April zum Erzbischof von Ferrara berufen wurde. Caporello war mehrere Jahre Leiter des Nationalen Katechetischen Instituts und war maßgeblich an der Herausgabe der neuen italienischen Katechismen für die verschiedenen Altersstufen (vgl. HK, April 1982, 197 f.) beteiligt.

Im Alter von 80 Jahren starb in Sevilla der bekannte spanische Kapuziner und Exeget *Serafín de Ausejo.* P. de Ausejo, der in Münster und in Rom (Gregoriana und Bibelinstitut) studierte, war lange Jahre Professor am Theologat der Kapuziner und am Priesterseminar in Sevilla sowie Lehrbeauftragter an der Universität Sevilla, war biblischer Berater der spanischen Bischöfe während des Konzils, verantwortlicher Herausgeber der spanischen Ausgabe des Bibellexikons von Haag und Vorsitzender der Kommission, die die erste ökumenische Übersetzung des Neuen Testaments ins Spanische besorgte.

Der Präsident des Lutherischen Weltbundes, der tansanische Bischof *Josiah Kibira,* hat den Weltbund vor einer Benachteiligung der Kirchen in der Dritten Welt und einer Vernachlässigung sozialer Aspekte gewarnt. Falls es nicht gelinge, eine dynamische, biblisch fundierte und herausfordernde Theologie der Mission in die Praxis umzusetzen, so erklärte Bischof Kibira bei der Jahrestagung des Exekutivkomitees des LWB, werde den Lutheranern beispielsweise in Afrika „die Initiative bald entgleiten". Bei der Evangelisation müsse neben der persönlichen Bekehrung zu Christus auch das sozialpolitische Engagement unterstrichen werden. Die gesamte Arbeit des Lutherischen Weltbundes müsse „energischer auf die Grundursachen sozio-ökonomischer Ungerechtigkeit" ausgerichtet sein.

Die Entstehung schwarzer Gewerkschaften ist nach Ansicht des Vorsitzenden der südafrikanischen Bischofskonferenz, Erzbischof *Denis Hurley* von Durban, „vielleicht einer der vielversprechendsten Entwicklungen überhaupt". In einem Interview führte Hurley aus, er sehe nur sehr geringe Chancen für eine friedliche politische Lösung in Südafrika; die Chance für ein „Wunder der friedlichen Lösung" liege darin, daß es auf der Basis der Apartheid keine Zukunft für die Großunternehmen geben könne. Zur Rolle der Kirche in Südafrika meinte der Erzbischof, es werfe ein „schlechtes Licht auf uns Bischöfe in Südafrika, daß wir den Grad eines ernsthaften Konflikts mit der Regierung noch nicht erreicht haben".

Die katholische Bischofskonferenz in Kolumbien hat sich für eine grundlegende Änderung der gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Kultur des Landes ausgesprochen. Namens der Bischofskonferenz sagte Bischof *Dario Castrillon Hoyos,* es sei an der Zeit, für das Wohl des Volkes zu handeln, und zwar „gegen die Vergeudung von offiziellen Geldern und die Konzentration des Reichtums". Sie fordere daher die Regierung auf, „alle Dinge in Ordnung zu bringen und sich mit Persönlichkeiten zu umgeben, die in der Lage sind, den Wechsel herbeizuführen, nach dem die Unterdrückten verlangen".

Beilagenhinweis:
Dieser Ausgabe liegt ein Prospekt der C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München, bei.

Herder Korrespondenz

Heft 10
36. Jahrgang
Oktober 1982

Die Kirche verdankt ihren Ursprung dem Erbarmen Gottes, und sie lebt selbst aus diesem Erbarmen.

Norbert Feldhoff

Was ist aus dem Konzil geworden?

Es wäre sicher falsch, die gegenwärtige Lage der Kirche an einem Ereignis festzumachen, das zwanzig Jahre zurückliegt. Aber das Zweite Vatikanische Konzil, dessen Eröffnung durch *Johannes XXIII.* sich dieser Tage zum zwanzigstenmal jährt, war ein so einschneidender, das gesamte kirchliche Leben spürbar verändernder Vorgang, daß es durchaus sinnvoll ist zu fragen, was seither aus der Kirche und was aus diesem Konzil in der Kirche geworden ist.

Eine solche Rückfrage ist um so plausibler, als inzwischen eine Generation herangewachsen ist, die nur noch die Nachgeschichte bewußt erlebt hat, das Konzil selbst aber im besten Fall aus einigen seiner Konstitutionen und Dekrete und die Zeit vorher nur noch aus den mehr oder weniger zutreffenden Erzählungen und Einschätzungen der mittleren und älteren Generation kennt. Bereits die 25- bis 30jährigen verbinden mit der Kirche, wie sie vor dem Zweiten Vatikanum war, nur noch vage Vorstellungen. Sie und die noch Jüngeren – wie könnte es anders sein – nehmen den vom Konzil bewirkten gesamtkirchlichen Wandlungsprozeß – von der institutionalisierten Mitwirkung der Laien bis zum ökumenischen Miteinander, von der veränderten Liturgie bis zu dem erst allmählich und unter Schmerzen sich durchsetzenden politischen und in Grenzen auch religiösen Pluralismus unter Katholiken – als selbstverständlich.

Ihr *Verhalten* und ihre *Maßstäbe* sind nicht mehr geprägt vom Übergang, der das Konzil war, sondern vom Danach. Gerade weil ihnen die Ausgangslage nicht mehr bewußt ist, nehmen sich die tatsächlichen Veränderungen armseliger aus, als sie im Verhältnis zu dem, was vorher war, tatsächlich sind. Überdies fehlt es nach wie vor nicht an Träumern, die, wenn schon nicht vom Konzil selbst, so doch von dessen Wirkungen eine neue nur von Geist und Liebe „herrschaftsfrei" zusammengehaltene Kirche erhoffen und die gerade deswegen von der Kirche, wie sie jetzt „noch" ist, für die Zukunft nichts erwarten. Und genauso wenig fehlt es an vergangenheitsgläubigen Nostalgikern, die alles, was in diesen zwanzig Jahren ihrer Meinung nach oder tatsächlich schiefgelaufen ist, dem Zweiten Vatikanum anlasten und nichts sehnlicher als die möglichst glatte Wiederherstellung der alten Zustände wünschen.

Was ist schiefgelaufen?

Aber was ist eigentlich schiefgelaufen und wo liegen die Ursachen dafür? Es hat in diesen zwanzig Jahren eine Menge unguten Streits und mancherlei Erosion gegeben. Über Jahre hat sich ein *Zustand der Verunsicherung* breitgemacht, gab es eine ängstlich verharrende Hierarchie, einen in seiner sakramentalen wie pastoralen Tätigkeit verunsicherten Klerus, Orden, die den vom Konzil empfohlenen Weg zurück zu den Ursprüngen nicht fanden und bei ihren Anpassungsversuchen an heutige Lebensbedingungen ihre Ausstrahlung verloren, während die Bischöfe um ihre Autorität bangten, unter Klerikern und Laien viele Energien in Richtungskämpfen aufgebraucht wurden und der Kirche als ganzer bei der Umsetzung der konziliaren Anstöße für ein weniger abwehrendes, aktiveres Weltverhältnis das Lehr- und Glaubensprofil verlorenzugehen drohte und politische Ideologien so, wie sie gerade marktgängig waren, sich in Gottesdienst, Religionsunterricht, Seelsorge und Sozialverkündigung mit den sehr viel leiser gewordenen theologischen Bekenntnissen vermengten.

Wenn sich das inzwischen nicht zuletzt auch *mit Hilfe einer dosierten Anwendung synodaler Instrumentarien* und aufgrund natürlicher Ermüdungsprozesse scheinbar alles beruhigt hat, wenn wieder mehr Zustimmung spürbar wird, die Massen dem Papst zujubeln, einzelne regionale Kirchen oder geistliche Bewegungen selbst im alten Europa wieder neue Wurzeln schlagen und Katholiken wie jüngst in Düsseldorf wieder ihre großen Feste feiern, heißt das noch nicht, daß die Kirche als ganze gut dasteht. Zu viele haben ihr inzwischen den Rücken gekehrt, zu viele leben, aus welchen religiösen oder sonstigen Gründen auch immer, in innerer Distanz zu ihr, zu wenige haben, sieht man sich im Bekanntenkreis, im Wohnviertel, im eigenen Land oder auch in fremden Ländern um, einen persönlichen Bezug zu dem, was die Kirche in ihren Gottesdiensten und in ihrer Verkündigung als Glaubensgemeinschaft bekundet und vollzieht. Zu vielen ist kirchlicher Glaube total fremd geworden.

Selbst den religiösen Bereich deckt die Kirche heute weniger ab als noch vor zwanzig Jahren. Viele, die religiöse

Bedürfnisse und Empfindungen haben, suchen deren Erfüllung vorwiegend in transzendenzlosen Formen außerhalb der Kirche und wo es – ein in Düsseldorf vielbeschworenes Wort – *Glaubenssehnsucht* gibt, bündelt sich diese nur zum geringeren Teil in kirchlichen Bewegungen. Und wer sich vom nachchristlichen Europa weg und der Entwicklung des Christentums in anderen Kontinenten zuwendet – „progressive" Theologen blicken mit Vorliebe nach Lateinamerika und die dort (wie zahlreiche und wie breitenwirksam?) entstehenden Basisgemeinden, konservativ gesinnte Bischöfe denken lieber an die „unverbrauchte religiöse Kraft" Afrikas –, übersieht trotz aller berechtigten Hoffnungen, daß zeitverschoben auch die außereuropäische Welt mit dem Zerbrechen traditioneller Kulturen sehr bald in eine Situation geraten kann, die der europäischen religiös gleicht.

Aber was hat das alles mit dem Konzil zu tun? Sicher sehr viel insofern, als Konzil den *Grundkonflikt,* die tief eingewurzelte Spannung zwischen kirchlichem Glauben und moderner Lebenswelt erst in aller Deutlichkeit sichtbar gemacht hat. Aber das Konzil hat diese Spannung nicht geschaffen, sondern nur bloßgelegt. Vielleicht liegt darin sogar sein eigentliches Verdienst. In dem Augenblick, in dem die Kirche einen reinen Bewahrungsglauben, eine ganz entschieden abwehrende Haltung gegenüber allem, was diese Lebenswelt ideologisch, kulturell, sozial darstellt, aufgab, konnte erst das volle Ausmaß der Entfremdung zwischen Kirche und Gesellschaft erkannt werden und folglich auch in den inneren Raum der Kirche hinein sich auswirken. Mit dem Versuch der Überwindung der Folgen einer jahrhundertelangen Entfremdung wurden diese erst recht *zu einem Teil der Lebensbedingungen der Kirche.*

Das Wagnis war größer als vermutet

Hätte sie sich deswegen nicht öffnen sollen? Man kann sich auch intakt halten gegenüber allen die eigene Wesensart verletzenden Einflüssen und dabei nicht merken, daß man einem Punkt entgegengeht, an dem ringsherum alles abgefallen ist und man selber nur noch ein unverstandenes Relikt in einer glaubenslos gewordenen Welt ist, weil eine sich so sehr abschließende, vornehmlich auf Sicherung bedachte Kirche ihre Botschaft ihrem sozialen und geistigen Umfeld nicht mehr verständlich machen kann. Wäre das christlicher, „orthodoxer", als diese unzulänglich und gelegentlich falsch zu buchstabieren? Der christliche Glaube ist jedenfalls nicht etwas, das man in einen Panzerschrank einschließt, damit es niemand entwendet, sondern ist so sehr mitteilungsbedürftig, wie Menschen heilsbedürftig sind. Deswegen muß die Kirche in ihrer Verkündigung trotz aller Risiken für die Klarheit der eigenen Aussage und die Festigkeit ihrer eigenen Lebens- und Sendungsgrundlagen sich mitten in die jeweiligen Auseinandersetzungen ihrer Zeit hineinbegeben und kann nur im täglichen Ringen um den richtigen Weg ihre Identität behaupten.

So gesehen war freilich schon das erste große Ziel des Konzils, eine *Vertiefung des theologischen und seelsorglichen Selbstverständnisses der Kirche,* ein Wagnis. Denn was die Kirche als Stiftung, Sendung und Gemeinschaft ist, läßt sich nicht einfach am grünen Tisch der Theologen oder in Verhandlungen in dicht abgeschirmten Räumen ausmachen. Und jede Selbstreflexion über die Kirche muß Überlegungen darüber miteinschließen, was *der Anteil der Welt an der Kirche* in seiner konkret geschichtlichen Ausprägung jeweils ist; Kirche kann nie weltfrei leben und die Menschen, die als Gläubige in ihr sich versammeln, bringen ihre jeweilige Lebenswelt in sie hinein. Je offener die Strukturen des kirchlichen Zusammenlebens sind, um so vielfältiger und auch gegensätzlicher wirken sich die verschiedenen Erfahrungswelten aus. Kirche kann so nicht in eine „nach innen" und eine „nach außen" auseinanderdividiert werden.

Und schließlich kann die Kirche als Glaubensgemeinschaft, auch wenn sie göttliche Stiftung, als Heilszeichen für die Welt Offenbarungsgeschehen ist, beim Versuch sich selbst genauer zu bestimmen, nicht ohne die der jeweiligen Gegenwart zur Verfügung stehenden Instrumente der Beschreibung gesellschaftlicher Prozesse und gesellschaftlicher Strukturen auskommen. Es mußte sich eigentlich von selbst verstehen, daß es dabei nicht ohne einen langwierigen Prozeß mit immer neuen Konflikten und Mißverständnissen abgehen konnte, zumal das erste Ziel einer Vertiefung des Selbstverständnisses der Kirche verbunden war mit der nicht minder schwierigen *praktischen Reform kirchlicher Tätigkeiten und Strukturen.* Wen konnte es da verwundern, daß in die Volk-Gottes-Theologie des Konzils schon in ihrer Konzipierung, aber vor allem in der Phase ihrer Übersetzung in die Praxis sich Erklärungsmodelle profaner Sozialstrukturen mit hineinvermengten, die der Gestalt der Kirche als Glaubensgemeinschaft wenig angemessen waren. Daß z. B. die gleichzeitig laufende *Demokratisierungsdebatte* im Nachvollzug des Konzils – einschließlich ihrer fundamentaldemokratischen Ausprägungen – sich auch in der um die Erneuerung ihres inneren Zusammenwirkens und ihrer institutionellen Strukturen ringenden Kirche niederschlug, konnte nur den überraschen, der völlig übersah, daß auch die scheinbar rein theologisch definierten Strukturmodelle trotz der inneren Einheit von göttlicher Sendung und hierarchischer Ordnung stets Anleihen bei profan-gesellschaftlichen Herrschaftsordnungen gemacht haben.

Noch deutlicher wird dies an dem neben der Ökumene dritten großen Thema des Konzils, am Versuch, die Gegenwartswelt aus den eigenen Glaubensvoraussetzungen heraus besser zu verstehen, stärker zu durchdringen und in ein offeneres Verhältnis des Dialogs und der Zusammenarbeit zu allen die Gegenwart bestimmenden geistigen Strömungen zu kommen. Es konnte nicht anders sein, als daß sich die Kirche bei diesem Versuch ihren eigenen Weg durch die vielen konkurrierenden Ideologien und Sinndeutungen hindurch erst finden mußte. Wen wundert es, daß geistige Strömungen aus dem außerkirchlichen Be-

reich nicht nur die Kirche als Institution, sondern auch ihr Glaubensleben erfaßten und auch die Theologie der Kirche gelegentlich bereit war, Modelle beispielsweise des Zukunftsglaubens zu übernehmen, die mit dem christlichen Verständnis von Diesseitshoffnung und Endzeiterwartung nicht vereinbar waren.
Wenn in all diesen Versuchen der Selbsterneuerung und Öffnung einiges schief gelaufen ist, dann nicht, weil man das Risiko einging, sondern weil man es falsch einschätzte. Zum einen wurde die Sogwirkung profaner Sinndeutungssysteme und von Weltanschauungen ideologischer Herkunft unterschätzt. Zum anderen wurde man sich wohl erst im Zuge des Konzils und der nachkonziliaren Auseinandersetzungen bewußt, wie schwer es für eine zur Minderheit gewordenen Christenheit ist, in einer säkularen, weitgehend nicht religiösen Zielen und Interessen folgenden Umwelt Fuß zu fassen, ohne selbst durch sie aufgesaugt zu werden. Diejenigen, die vom Konzil zu viel erhofften, sind nicht nur selbst oft Opfer solcher Sogwirkungen geworden. Sie haben wohl auch die Reformierbarkeit kirchlicher Denkweisen und Strukturen überschätzt und den Faktor Zeit nicht bedacht. Reformen, wie sie vom Zweiten Vatikanum begonnen wurden, können ihrer Natur nach nur stufenweise über lange Fristen hin und durch je neue Antworten auf je neue Herausforderungen realisiert werden.

Die Probe bestanden, wenn auch auf Umwegen

Sieht man das Konzil und die nachkonziliare Entwicklung in dieser Perspektive, dann steht die Kirche trotz des geschilderten Negativbildes keineswegs schlecht da.
Das erste und sicher nicht unwichtigste: Sie ist trotz aller inneren Konflikte, Spannungen und auch Entfremdungen zwischen Katholiken verschiedener politischer, ideologischer und religiöser Richtung *zusammengeblieben.* Wenn in Zeiten heftigster Auseinandersetzungen gelegentlich von Schismen die Rede war, so bezogen sich solche Möglichkeiten immer nur auf Randgruppen. Kaum einmal war der Wille von Katholiken, trotz innerer Opposition und abweichenden Glaubensformen in der Kirche zu bleiben, stärker ausgeprägt als gegenwärtig.
Das zweite: Ihre *hierarchische Struktur* war trotz heftigster Autoritätskrisen nie im Ernst in Frage gestellt. Auch das, was sich in unterschiedlichen Formen als Basiskirche abzeichnet, ist nicht gegen das kirchliche Amt gerichtet. Eher scheint sich gegenwärtig so etwas wie eine Zwei-Etagenkirche herauszubilden. Die amtlichen Strukturen haben sich neu gefestigt, aber neue Formen kirchlichen Lebens können sich nur in einem produktiven Gegensatz zur Kirche, *so wie sie de facto verfaßt ist,* durchsetzen. Die Einheit muß darunter nicht leiden, wenn beide Seiten grundsätzlich bereit sind, bei Tolerierung einer gewissen Eigenständigkeit aufeinander zuzugehen, während so von unten Glaubensformen und Gemeinschaftsstrukturen heranwachsen können, die die Kirche langfristig in eine neue, den heutigen Lebensformen entsprechendere Gestalt verwandeln können.
Das dritte: Die Kirche hat durch die vom Konzil angestoßene Entwicklung an Katholizität gewonnen. Man könnte sagen, sie sei *katholischer* geworden. Damit ist nicht gemeint die Festigung einer besonderen katholischen religiös-sozialen Kultur, obwohl sich auch solche Muster trotz der Annäherung zwischen den Kirchen erstaunlich kompakt durchhalten, sondern ein geographisch und inhaltlich gewachsener, insgesamt organischerer Pluralismus, als er in der vorkonziliaren, von lateinischer Kultur geprägten Einheitskirche möglich war. Die kirchlichen Erfahrungswelten haben sich auf diese Weise differenziert; das Glaubensleben ist vielfältiger geworden, die regionalen Kirchen haben trotz aller zentralkirchlichen Bindungen und nicht im Gegensatz zu diesen die Möglichkeit zu einem ausgeprägteren Eigenleben. Damit ist einer der Grundimpulse des Konzils auf dem Wege der Verwirklichung. Obwohl mit der Vervielfältigung und Differenzierung religiös-kirchlicher Kulturen und theologisch-pastoraler Denkweisen eine wirksame zentrale Führung nicht überflüssig, sondern wichtiger wird, wäre es doch ein Irrweg, diese Entwicklung durch *zentralistische Strategien* gleichsam wieder umzudrehen. Langfristig würde auf diese Weise die Einheit der Kirche vermutlich stärker gefährdet als durch das Gewährenlassen religiöser Eigenprägungen.

Ein viertes: Man wird auch sagen können, das *Glaubensleben* in der Kirche sei jedenfalls als Haltung des einzelnen Christen, der sich zur Kirche bekennt, gemeinschaftlicher, zugleich persönlicher und, weil stärker die Alltagserfahrung einbeziehend, trotz aller immer wieder einsetzender Rückzüge in eine reine Innerlichkeit, welthafter geworden. Es ist ein hoffnungsvolles Zeichen, daß geistliche Bewegungen, die in ihrem Ursprung durchwegs noch in die Zeit vor das Konzil zurückreichen, sich gerade in der Zeit nach dem Konzil ausbreiten und durchsetzen konnten. Noch ist es zu früh, sich darüber ein Urteil zu bilden, wie hier die Reformen des Konzils „von oben" und das Sich-Ausbreiten neuer geistlicher Bewegungen „von unten" zum Werden einer neuen Kirchlichkeit zusammengewirkt haben. Vermutlich wird man den Ertrag solchen Zusammenwirkens in einigen Jahrzehnten deutlicher sehen als heute.

Unverändert aufgetragen ist der Kirche, was Johannes XXIII. dem Konzil als *Grundaufgabe* stellte, „das Ganze der christlichen Botschaft durch ein neues Bemühen auszusagen". Dieser Auftrag wird sich mehr und mehr auf die Frage zuspitzen: Wie kann der Christ in einer säkularen Gesellschaft gläubig leben? Vielleicht hätte das Konzil im Blick auf die Zeit danach den glücklicheren Start gehabt, wenn es anstatt bei der Kirche gleich unmittelbar bei der Glaubensfrage angesetzt hätte. Angesichts der gegenwärtig alles beherrschenden Glaubensfrage war der Weg über die kirchliche Selbstvergewisserung wohl eher ein Umweg, aber vermutlich ein notwendiger.

D. A. Seeber

Das Opus Dei: oder was ist eine Personalprälatur?

Am Montag, dem 23. August, wurde in Rom die Entscheidung Johannes Pauls II. bekanntgegeben, das Opus Dei zu einer *„Personalprälatur"* zu erheben. Eigentlich sollten an diesem Tage auch die Dokumente veröffentlicht werden, die über die Errichtung der Personalprälatur und die genauere Umschreibung des neuen kirchenrechtlichen Status des Opus Dei Aufschluß geben könnten. Aber entgegen der ursprünglichen Absicht konnte der Pressesprecher des Vatikan, *Romeo Panciroli,* nur das Faktum mitteilen. Die Veröffentlichung der Dokumente, die Aufschluß über den Rechtsakt geben, hätte „aus technischen Gründen" verschoben werden müssen. Ganz in Unkenntnis über den Inhalt dieser Dokumente und damit über die wahre Bedeutung des Vorgangs blieb die Öffentlichkeit dann aber doch nicht. Eine entsprechende *Erklärung der Bischofskongregation* mit einem beigefügten *offiziellen Kommentar* des Untersekretärs der Bischofskongregation, Msgr. *Marcello Costalunga,* war bereits an die Nuntiaturen und offensichtlich auch an die Geschäftsstellen der Bischofskonferenzen gegeben worden. Von einzelnen Nuntiaturen wurde die Erklärung der Bischofskongregation mit Sperrfrist 23. August den Nachrichten-Agenturen zugestellt. Die Kathpress in Wien verbreitete das Dokument in Unkenntnis des römischen Rückziehers noch an diesem gleichen Tag. Veröffentlichungen in anderen Sprachen, zum Beispiel durch den NC News Service, erfolgten erst Tage später. Trotz der etwas mysteriösen Umstände der Bekanntgabe des päpstlichen Aktes dürfte dem NC News Service recht zu geben sein, wenn die Agentur in einem Bericht vom 1. September feststellt, es könne „virtuell" als sicher gelten, daß es in den endgültigen Dokumenten keine substantiellen Änderungen gegenüber der jetzt bekanntgewordenen Erklärung geben wird. Allerdings ist zu hoffen, daß dann mehr Klarheit geschaffen wird, als den jetzt bekanntgewordenen Dokumenten zu entnehmen ist.

Schon die Form *„Erklärung"* ist einigermaßen rätselhaft, denn auch nach kirchlichem Recht werden Rechtsakte durch Verfügung oder Dekrete gesetzt, im Falle der Errichtung von Diözesen bzw. kirchlichen Jurisdiktionen durch eine „Apostolische Konstitution". Erklärungen haben lediglich den Sinn von Erläuterungen. Bei der vorliegenden Erklärung der Bischofskongregation weiß man nicht so recht, als was man das Dokument einzuschätzen hat: als Rechtsverfügung im eigentlichen Sinn oder als Erläuterung zu einer Rechtsverfügung, die, wenn sie je veröffentlicht werden soll, erst nachgereicht werden muß. Die Erklärung beginnt in umschreibendem Stil mit der Nennung der Rechtsgrundlagen, die die Erhebung des Opus Dei zur Personalprälatur ermöglichen, setzt fort mit einer Reihe von recht apologetisch formulierten Erläuterungen der Eigenart und des Nutzens der Maßnahme und geht dann doch noch über in die Aufzählung von Rechtsbestimmungen, wobei sich auch dort noch Rechtsvorschriften und rechtfertigende Erläuterungen vermischen.

Als Ergebnis bleiben beträchtliche *Spannungen,* um nicht zu sagen Widersprüche in der Sache. Vor allem ist trotz aller bemühter Hervorhebungen das juristische Eigenprofil der Personalprälatur unklar. Man gewinnt den Eindruck, als sei ein Institut von allgemein kirchlicher Bedeutung auf eine bestimmte Bewegung, wie sie das Opus Dei darstellt, zugeschnitten worden, ohne daß dabei deutlich wird, welche Konsequenzen das für die Mitglieder des Opus Dei wie für das Verhältnis der Mitglieder der Personalprälatur zu den jeweiligen Ortsdiözesen hat.

Einerseits erscheint das Opus Dei in der jetzt vorgesehenen Rechtsform als ein *Inkardinationsverband,* wie ihn die klassischen Orden darstellen. Auf der anderen Seite enthalten die jetzigen Bestimmungen Elemente einer *Personaldiözese* (eigener Klerus, eigene Priesterausbildungsstätten), wobei vor allem unklar ist, in welcher Weise die dem Opus Dei angehörigen *Laien* „Diözesane" der Prälatur und zugleich unverändert Glieder der Ortsdiözese sind. Zwar wird sowohl in der Erklärung wie im Begleitkommentar von Monsignore Costalunga betont, für die der Prälatur eingegliederten Laien ändere sich nichts an ihrem persönlichen Status. Als Laien, die der Prälatur angehören, „bleiben sie Gläubige der jeweiligen Diözesen, in denen sie ihren festen Wohnsitz haben und unterstehen in allem der Jurisdiktion des Diözesanbischofs". Aber wenn die Jurisdiktion des Prälaten gegenüber den Laienmitgliedern des Opus Dei nur die „Erfüllung der besonderen asketischen, bildungsmäßigen und apostolischen Verpflichtungen" betrifft, die sich von der Zweckbestimmung des Opus Dei herleiten, ist nicht einzusehen, wieso es der Rechtsfigur der Personalprälatur bedarf und nicht eine dem Ordensrecht *parallele* Regelung genügt.

In einem Punkt bleibt sogar die *Basis der Zugehörigkeit* zur Prälatur unklar. Erklärung und Begleitkommentar versichern, daß Laien „mittels eines rechtsverbindlichen Vertrags und nicht aufgrund bestimmter Gelübde" dem Opus Dei angehören. Aber die führenden Laien im Opus Dei sind an dieses doch durch ein *persönliches Versprechen* des Gehorsams, der Armut und der Ehelosigkeit gebunden. Es müßte also noch die innere Stimmigkeit zwischen dem neuen Rechtsstatus und dem Statut des Opus für die Öffentlichkeit in einer juristisch verständlichen Form geklärt werden.

Aber das ist nur eine Seite des Vorgangs. Interessant ist, wie und in welchem Umfang man sich auf die *geltenden Rechtsgrundlagen* der Personalprä-

latur bezieht. Erklärung wie Begleitkommentar berufen sich bei der Anwendung des Instituts Personalprälatur auf das Opus Dei auf das Zweite Vatikanum. Tatsächlich sieht das „Dekret über Dienst und Leben der Priester" in Nr. 10, Abs. 2 die Möglichkeit der Errichtung von Personalprälaturen vor. Allerdings erscheint dort dieses Institut nur als eine von mehreren Möglichkeiten eines gezielteren Einsatzes des Klerus zu besonderen pastoralen Zwecken. Es heißt dort wörtlich: „Wo das Apostolat es erfordert, sollen Erleichterungen gegeben werden nicht nur für eine angemessene Verteilung der Priester, sondern auch für spezielle pastorale Aufgaben bei verschiedenen sozialen Schichten, die in einer bestimmten Gegend oder Nation oder in irgendeinem Teil der Welt (in quacumque terrarum orbis parte) durchgeführt werden müssen. Zu diesem Zweck können deshalb mit Nutzen internationaler Seminare besondere Diözesan- oder Personalprälaturen und andere derartige Institutionen geschaffen werden." Das Priesterdekret erwähnt also nur das Institut der Personalprälatur, ohne es genauer zu umschreiben.

Sehr viel ausführlicher handelt davon allerdings das päpstliche Motu proprio „Ecclesiae Sanctae" vom 6. August 1966 (vgl. HK, Oktober 1966, 458ff.), das diesem Rechtsinstitut einen eigenen Abschnitt (4) widmet. Dort wird auch des näheren umschrieben, was zu einer solchen Prälatur gehört: ein eigener Klerus, ein eigenes Priesterseminar etc. Allerdings bleiben die *jurisdiktionellen Vollmachten des Prälaten* auch dort ziemlich unklar. In bezug auf das Opus Dei dürfte die dort festgehaltene Bestimmung interessant sein, es stehe nichts im Wege, „daß Laien, ob unverheiratet oder verheiratet, aufgrund eines Vertrages mit der Prälatur ihre beruflichen Fähigkeiten deren Werken und Unternehmungen zur Verfügung stellen". Offenbar hebt die Versicherung, die dem Opus Dei angehörigen Laien seien diesem durch einen rechtsverbindlichen Vertrag und nicht durch Gelübde verbunden, gerade auf diesen Punkt ab.

Beides paßt aber insofern nicht recht zusammen, als ja das Opus Dei in jeder Beziehung seinen Laiencharakter betont und die Mitglieder des Opus auch zu über 98 Prozent aus Laien bestehen. In „Ecclesiae Sanctae" war aber offenbar mehr an einzelne Laien gedacht, die ihre berufliche Tätigkeit einer Personalprälatur zur Verfügung stellen. Nach dem Selbstverständnis des Opus Dei müßte es sich dort aber gerade umgekehrt verhalten. Die Laienmitglieder des Opus sind diesem verpflichtet in ihrer Lebensführung, während bezüglich der beruflichen Tätigkeit ausdrücklich festgestellt wird, diese geschehe *in eigener Verantwortung* und binde das Werk als solches nicht. Sind unter Laien mit rechtsverbindlichem Vertrag also nur solche gemeint, die unmittelbar im Dienst der Prälatur als Prälatur stehen? Doch wohl nicht.

So zeigt sich auch hier wiederum, daß das Opus Dei mit dem von ihm seit langem gewünschten und jetzt erreichten rechtlichen Status dem *Zwitterdasein aus ordens- und diözesanrechtlichen Bestimmungen* kaum entgeht. Aber davon abgesehen bleibt die Frage, ob beim Stichwort Personalprälatur überhaupt an *Laienbewegungen* wie das Opus Dei gedacht war. Auch der letzte bekannte Entwurf des neuen Kodex läßt eher an das Gegenteil denken. Dort ist die Personalprälatur mit einem einzigen Paragraphen (Canon 337, § 2) erwähnt. Und als einziges Beispiel einer Personalprälatur werden dort die „Praelaturae Castrenses", also die Militärbischofsämter, genannt. Von solchen, vor allem juristischen Fragen abgesehen, dürfte die Erhebung des Opus Dei zu einer Personalprälatur vor allem *unter zwei Gesichtspunkten* von Bedeutung sein: Einmal zeigt sich darin die Vorliebe des gegenwärtigen Papstes für solche Bewegungen, die strenge kirchliche Orthodoxie mit weltlicher Effizienz und enger Gefolgschaft gegenüber dem Papst zu verbinden suchen. Das zeigt sich u. a. auch in der besonderen Wertschätzung des Papstes für Bewegungen wie „Communione e liberazione" in Italien, die mit stark politischer Akzentsetzung von einer ähnlichen Spiritualität wie das Opus Dei geprägt sind. Zum anderen dürfte damit ein Präzedenzfall geschaffen worden sein. Laienbewegungen mit ähnlichen Strukturen und Handlungsmustern wie das Opus Dei kann nichts daran hindern, den gleichen Rechtsstatus anzustreben. Vorstellbar wäre zum Beispiel auch, daß die Lefebvre-Bewegung auf diese Weise in die Kirche integriert werden könnte. Sosehr in einem solchen Instrument eine Chance liegt, so ist doch zu befürchten, daß bei häufiger Anwendung das Recht der Ortsbischöfe ausgehöhlt und zentralistische Tendenzen einseitig gefördert werden. Der Münchner Kanonist *Winfried Aymans* z. B. hat auf eine mögliche Aushöhlung des Territorialprinzips bereits aufmerksam gemacht (vgl. FAZ 13. 12. 79), als die Absicht des Opus Dei, den Status einer Personalprälatur anzustreben, zum erstenmal einer größeren Öffentlichkeit bekannt geworden war. *A. D.*

„Katholikentag von unten": religiös und selbstbewußt

1980 in Berlin hatte er noch etwas Herausforderndes, fast Verbotenes an sich; 1982 in Düsseldorf gehörte er schon zur Normalität eines Katholikentages: Beim 87. Deutschen Katholikentag in Düsseldorf fand zum zweitenmal ein sogenannter „Katholikentag von unten" (Kvu) statt. „Wir sind wer ..." – Mit diesem Gefühl hatte man Berlin verlassen, selbst wohl am meisten überrascht über das Echo, das man innerhalb und außerhalb des deutschen Katholizismus gefunden hatte (vgl. HK, Juli 1980, 326ff.). Was sich da vor Berlin (nicht zuletzt als Reaktion auf den Entzug der Lehrerlaubnis von *Hans Küng* im Dezember 1979) innerhalb kurzer Zeit entzündet hatte, scheint nicht nur ein kirchenkritisches Strohfeuer gewesen zu sein. Die „Initiative Kirche von unten" (IKvu), Veranstalter des Kvu, gab sich

in Düsseldorf selbstbewußt, ohne jedoch Zweifel darüber aufkommen zu lassen, daß man sich als Teil der Kirche versteht und dazugehören will. Sachfragen standen beim Kvu im Mittelpunkt des Interesses und nicht etwa ein enttäuschtes Nachsinnen darüber, vom Zentralkomitee der Deutschen Katholiken in der Vorbereitungsphase des Katholikentages einen Korb erhalten zu haben.

Im September 1980, im Anschluß an den Berliner Katholikentag, hatte sich aus der Initiative „Katholikentag von unten" die IKvu gebildet (vgl. HK, Oktober 1981, 540 und HK, November 1981, 552f.), zu der inzwischen (Stand 1. August 1982) 45 Gruppen zählen: die Arbeitsgemeinschaft katholischer Studenten- und Hochschulgemeinden (AGG), die Arbeitsgemeinschaft von Priester- und Solidaritätsgruppen in der Bundesrepublik Deutschland (AGP), die Arbeitsgemeinschaft der Theologen an den Hochschulen der Bundesrepublik Deutschland und Westberlins (AGT), der Bensberger Kreis, die „Christen für den Sozialismus", das Komitee Christenrechte in der Kirche, der Kontaktkreis ehemaliger Synodaler, die Leserinitiative Publik e.V. (Herausgeber der Zeitschrift Publik-Forum), Arbeitsgruppen zu Feministischer Theologie, Friedensarbeit sowie Homosexualität und Kirche, Basisgemeinden und -gruppen, Studentengemeinden, Pax-Christi-Gruppen, der Freundeskreis Kirche für unsere Zeit, die Ökumenische Initiative Eine Welt u.a.m. An einem Delegiertentreffen der IKvu im Februar 1981 nahmen auch die Theologieprofessoren *Hans Küng* und *Johann Baptist Metz* teil.

Bei der IKvu legt man Wert auf eine *offene Struktur.* Die Eigenständigkeit der Mitgliedsgruppen soll gewahrt bleiben. Von einem eigentlichen Konsens in politischen und theologischen Fragen könne nicht die Rede sein, wurde wiederholt betont. Der Aufruf zur Düsseldorfer Friedensdemonstration im Rahmen des Kvu stellte eine erste Verständigung aller Mitgliedsgruppen in einer bestimmten Sachfrage dar. Die Bezeichnung „Kirche von unten" beschreibt programmatisch, was die einzelnen Gruppen bei aller Unterschiedlichkeit verbindet: „die kritische und selbstkritische Überzeugung, daß Kirche stets von unten lebt und sich von unten her erneuert". Was seit 1968 mehrfach versucht worden war, jedoch immer wieder scheiterte, im Berliner Kvu aber einen bis dahin unerreichten Höhepunkt erlebt hatte, sollte die IKvu über die punktuelle Arbeit zur Vorbereitung eines Katholikentages hinaus kontinuierlich weiterführen, und zwar im Sinne eines Bemühens „um eine Erneuerung der Kirche und konkretes gesellschaftliches Engagement von Christen und Kirche".

Zu einer scharfen Auseinandersetzung mit dem ZdK kam es vor einem Jahr, als das Zentralkomitee es ablehnte, die IKvu *als Mitveranstalter* beim Düsseldorfer Katholikentag zu beteiligen. Das ZdK sah in den Bezeichnungen „Katholikentag" bzw. „Kirche von unten" einen „Affront gegenüber dem Katholikentag", eine „Anmaßung gegenüber allen, die in Gruppen, Zusammenschlüssen und Gemeinden die Kirche bilden und als solche ... sich ... im Alltag bemühen, die Sendung der Kirche weiterzutragen". Die IKvu übte ihrerseits Kritik am Selbstverständnis des ZdK, indem sie darauf hinwies, das Zentralkomitee beanspruche zwar in seinem Namen die Repräsentanz der Katholiken, sei jedoch nicht mehr in der Lage, „das breiter gewordene Spektrum der Gruppierungen und Meinungen engagierter Katholiken zu integrieren und zu repräsentieren".

Beim Kvu in Düsseldorf waren diese Auseinandersetzungen zwar unausgesprochen präsent, spielten in den Veranstaltungen jedoch nur eine untergeordnete Rolle. Im Mittelpunkt stand das Thema *Frieden und Abrüstung.* Die Aufforderung zur Umkehr im Motto des „Katholikentags von oben", wie man ihn nicht nur der Einfachheit halber beim Kvu nannte, sollte konkreter gefaßt werden. Daher das Kvu-Motto: „Kehrt um. Entrüstet euch!" Das Signet übersetzte es in Bildsprache: Eine Ordensfrau schlägt mit einem Regenschirm gegen eine überdimensionale Bombe. Was die Sprechergruppe des Bensberger Kreises zu ihrem neuesten, beim Kvu erstmals der Öffentlichkeit vorgestellten Memorandum „Frieden – für Katholiken eine Provokation?" bemerkte, gilt über weite Strecken auch für den Kvu insgesamt: Politisch wurde nichts gesagt, was nicht schon irgendwo sonst gesagt oder geschrieben worden wäre; das Besondere lag darin, daß es Katholiken in Düsseldorf für sich vom Glauben her aufzuarbeiten versuchten. So wurden sie im Rahmen der Kvu-Friedensveranstaltung und der Friedensdemonstration, letztere gemeinsam abgehalten von der IKvu, der Aktion Sühnezeichen/Friedensdienste und dem Interkirchlichen Friedensrat der Niederlande, auf den Diskussionsstand gebracht. Man erteilte ihnen und sie erteilten sich Nachhilfe in Sachen Friedensbewegung. Das Wort von den Katholiken als den „Legasthenikern in der Schule der bürgerlichen Aufklärung und des Fortschritts" *(Johann Baptist Metz)* habe eine aktuelle Bestätigung gefunden, hieß es dazu.

Weitere Schwerpunkte des Kvu waren ein *liturgisches Fest* und das Thema *Arbeitswelt.* Hier wie beim Thema „Frieden": Man plädierte für die Kategorie des „Möglichen". Man klagte die Berechtigung von Träumen und Utopien im Bereich des Politischen ein. Der Religion möchte man ihre innovatorische Kraft erhalten und sie nicht als (bloßen) Erfüllungsgehilfen von Ordnungspolitik verkommen lassen. Gebets- und politische Sprache lagen dicht beieinander: Ein „Leben in Fülle" (Joh. 10,10), der „neue Himmel" und die „neue Erde" (Off 21,1), die „Schwerter", die sie „zu Pflugscharen schmieden" (Jes 2,4), das messianische Zeitalter als ein Zeitalter von Frieden und Gerechtigkeit – biblische Visionen wurden mit einer zeitgeschichtlichen Konkretisierung zusammengedacht. Eine Morgenmeditation mit *Ernesto Cardenal* im überfüllten Kirchenraum der Thomasgemeinde mündete ein in ein lang anhaltendes „Der Himmel geht über allen auf".

Man bemühte sich, den Dualismus von Glauben und Weltverantwortung zu überwinden. Liturgie und Politik sollten keinen Gegensatz bilden. Mancher Besucher war überrascht von der

religiösen Qualität dessen, was da in Veranstaltungen zu Friedens- und Entwicklungspolitik, zu Ökologie und Basiskirche, in Gottesdiensten, Meditationen und Gebetszeiten aufbrach.

Die Mehrzahl der Veranstaltungen des Kvu fand in den Räumen der evangelischen Thomas- und Melanchthonkirchengemeinden statt. Im Vergleich zum offiziellen Katholikentag wirkte der Kvu improvisierter, trotz aller Überfüllung zu verschiedenen Zeiten überschaubarer. Ein „politisches Café" bot Gelegenheit zu Kontakten und Gesprächen, in einer Art ‚Markt alternativer Möglichkeiten' stellten sich die Mitgliedsgruppen der IKvu vor. Ansonsten enthielt das Programm des Kvu alles, was kirchen- und gesellschaftskritische Gruppen momentan bewegt: die Frau in der Kirche, Ökologie, Basisbewegung in Lateinamerika, Menschenrechte, Minderheiten am Beispiel der Sinti, Verhältnis Christentum und Sozialismus, „das Recht der Gemeinde auf Eucharistie", neuer Lebensstil, Homosexualität–Heterosexualität, Entwicklungspolitik. Als Gastgruppen waren u. a. „Amnesty International" und eine Gruppe Berliner Hausbesetzer eingeladen worden.

Hans Küng forderte in einem Vortrag ein entschiedeneres Vorangehen in der Ökumene als einen überfälligen kirchlichen Beitrag zum Weltfrieden. Dabei verlangte er seinen Zuhörern einiges an physischen Strapazen ab: Kirchenraum und Innenhof der Melanchthonkirchengemeinde waren völlig überfüllt. Was mancher zunächst im Vergleich zu den Messehallen als familiär empfand, geriet an den Rand des Zumutbaren. *Norbert Greinacher* brach ein Forum, auf dem u. a. *Ernst Käsemann* und *Petra Kelly* ihren Austritt aus der „Körperschaft Kirche" begründet hatten, eine halbe Stunde früher als vorgesehen ab, um für einen im Anschluß daran im gleichen Kirchenraum stattfindenden Gottesdienst einigermaßen erträgliche Bedingungen zu schaffen. Ernesto Cardenal bekam auf der Friedensveranstaltung des Kvu zu spüren, daß man trotz aller Verehrung, die ihm überall, wo er erschien, entgegenschlug, nicht gewillt war, ihm kritiklos zuzuhören: Als er nach Meinung vieler Besucher allzu euphorisch von Kindern auf sandinistischen Panzern erzählte, bekam auch er Pfiffe zu hören.

Die Aufteilung in den offiziellen Katholikentag und den Kvu täuschte eine Trennung vor, wie sie faktisch weder sachlich noch personell bestand. Viele Veranstaltungen des Kvu hätten ebensogut auf dem offiziellen Katholikentag stattfinden können. Eine ansehnliche Zahl von Besuchern trug sowohl die offizielle als auch die Kvu-Plakette, so als wolle man stumm gegen das Nebeneinanderher von „oben" und „unten" protestieren. Trotz der im Vergleich zu Berlin großen Entfernung zwischen Messegelände und Thomas- bzw. Melanchthonkirchengemeinde, wechselten viele Teilnehmer zwischen den Veranstaltungen hin und her. (Daß man dennoch beim Kvu stärker als in Berlin unter sich blieb, lag daran, daß eher zufällige Besucher wegen der Distanz von bis zu einer Stunde Fahrtzeit zum oder vom Messegelände wegblieben.) Eine Reihe von Rednern des Kvu trat gleichfalls auf dem offiziellen Katholikentag auf *(Marita Estor, Catharina Halkes, Johann Baptist Metz, Ferdinand Kerstiens, Vilma Sturm* u. a.). Theologische und politische Positionen in der Friedensdiskussion, wie sie nicht nur von der IKvu vertreten werden, wurden auch auf Foren und Großveranstaltungen des offiziellen Katholikentages zum Ausdruck gebracht.

In Düsseldorf fand ein Katholikentag statt, der einmal mehr die Fragwürdigkeit der Trennung von „oben" und „unten" belegte. Die Fronten, die sich im Bemühen um die biblische Friedensbotschaft auftun, waren schwerer auszumachen, als es der Zwist zwischen dem ZdK und der IKvu anzudeuten scheint. Wenn ZdK und IKvu sich dessen bewußt werden, sollte für München 1984 eine Einigung nicht unmöglich sein. *K. N.*

Bensberger Kreis: Provokation oder Vermittlungsversuch?

Ist „Frieden für Katholiken eine Provokation?" Unter diese Frage hat der Bensberger Kreis sein neuestes Memorandum gestellt, das termingerecht zum 87. Deutschen Katholikentag in Düsseldorf erschien, um nach dem Willen der Autoren *Orientierungspunkte für die Diskussion* um Friedenswahrung und Friedensschaffung anzubieten. Studiert man es, so kann man sich grundsätzlich der abschließenden Forderung des Memorandums anschließen, daß innerhalb der Kirche „die Grenzen des Engagements für den Frieden über das bisher Gewohnte hinaus weiter gesteckt" werden müssen.

Als „Provokation" ist das im Grunde mäßigende, wenn auch pazifismusfreundliche Memorandum gegenüber dem „offiziellen" Katholizismus gedacht. Gemeint sind in erster Linie das Zentralkomitee der deutschen Katholiken und die Bischöfe. Der Bensberger Kreis, eine seit 1966 bestehende Vereinigung „kritischer Christen innerhalb der katholischen Kirche", die es sich zur Aufgabe macht, *alternative Meinungen zu gesellschaftspolitischen Themen* neben den offiziellen Stimmen zu sammeln bzw. zu formulieren (vgl. HK, April 1968, 172 ff. und HK, September 1971, 410), legt damit ihr sechstes Memorandum zu aktuellen politischen bzw. gesellschaftlichen Diskussionen und Vorgängen vor.

Nach einer knappen Situationsanalyse der militärpolitischen Lage (Ost-West-Konflikt) zeigt das Papier *Hintergründe und Entwicklungslinien kirchlicher Verlautbarungen* seit 1945 bis zum gegenwärtigen Argumentationsstand innerhalb des deutschen Katholizismus auf. Schwerpunkt des Entwurfs ist der sich anschließende Versuch, theologische Grundlagen und ethische Kriterien zur Absicherung der politischen Hauptthese vorzulegen. In den abschließenden Überlegungen zu einer praktischen Nutzanwendung will der Bensberger Kreis schließlich *konkrete Schritte zur Abrü-*

stung aufzeigen und den Hauptadressaten, die katholische Kirche, an seine Verantwortung erinnern, einen Beitrag dazu zu leisten, d. h. ein entsprechendes gesellschaftliches Wertbewußtsein zu entwickeln.

Nicht neu, und von den meisten der inzwischen erschienenen kirchlichen Stellungnahmen innerhalb der Friedensbewegung mehr oder weniger überzeugend vertreten, stellt sich das Papier entschieden hinter das *„gradualistische" Abrüstungsverständnis,* das besagt, daß der Westen einseitig Vorleistungen auf dem Weg zu einer allseitigen Abrüstung erbringen solle, ohne sich jedoch schutzlos auszuliefern. Werden die ersten kleinen, aber konkreten Abrüstungsschritte von der gegnerischen Seite dann nicht aufgenommen und ihrerseits durch substantielle Abrüstung beantwortet, wäre nach Meinung der Verfasser diese Strategie gescheitert, ohne daß ein nennenswerter Schaden angerichtet wäre. Die *politische Begründung* für eine solche Vorleistungspolitik sieht die Gruppe in der größeren Handlungs- und Entscheidungsfreiheit des Westens gegeben: Der Westen sei der wirtschaftlich stärkere, er habe nicht in dem Ausmaß Gründe, sich bedroht zu fühlen wie der Osten, er sei zudem dem Ostblock militärisch mindestens gleichgestellt.

Bereits in dieser militärisch-strategischen Situationsanalyse zeigt sich, daß das Papier eine *zu schmale Basis* entwickelt, um darauf dann eine weiterführende Friedensethik aufbauen zu können. Wird mit der Empathieformel, also dem Ernstnehmen der Sicherheitsbedürfnisse der gegnerischen Seite, ein Ansatz entwickelt, der grundsätzlich nachvollziehbar ist, so muß doch die *vorschnelle Vereinfachung* zu denken geben. Zum Beispiel wird das Sowjetsystem ohne Diskussion dem amerikanischen „Imperialismus" gleichgestellt; es ist verständlich, daß man bewußt einer *Ideologiediskussion* aus dem Weg gehen wollte, doch sollte darüber nicht vergessen werden, daß damit der Zusammenhang von Friede und Freiheit als *ein* Aspekt gründlicher Situationsanalyse von vornherein ausgeblendet wird. Ein besonders deutliches Beispiel einer nicht überzeugenden Argumentation läßt sich in der konkreten Entwicklung des Textes vom ersten Arbeitspapier bis zur endgültigen These im Memorandum beim Begriff des „Gleichgewichts" nachvollziehen:

Wird die Vorstellung vom *Gleichgewicht militärischer Kräfte* im Arbeitspapier noch einigermaßen ausdiskutiert, dann aber schließlich als „wenig überzeugend" verworfen, so erfährt diese im Memorandums-Text lediglich die unergiebige Wertung „unsinnig". Ob auf diese Weise die politische Realität der letzten Jahrzehnte mit ihrem relativen Frieden unter dem Atomschirm einfach vom Tisch gefegt werden kann, ist doch wohl fraglich. Es ist möglich, daß der Bensberger Kreis, wohl wissend, daß er *keine neuen Sicherheitskonzepte* vorzulegen hat, sich allzu schnell an die bisherigen Vorlagen aus dem kirchlichen Bereich, etwa an die Pax-Christi-Plattform, anlehnt – oder sie ganz bewußt verstärken will. Doch wird in der gradualistischen Abrüstungsthese eine *relative Gleichgewichtssituation* nicht gerade vorausgesetzt? Denn die zuversichtliche Gewißheit, daß kein Schaden entstehe, wenn der erste Schritt von der anderen Seite nicht beantwortet werde, schließt die Voraussetzung eines ungefähren Gleichgewichts ein. So „unsinnig" kann es also nicht sein, zunächst die Gewichte zu vergleichen ...

Im zweiten Schritt versucht das Memorandum zu zeigen, wie sehr sich die Erklärung des Zentralkomitees der deutschen Katholiken (vgl. „Zur aktuellen Friedensdiskussion". Wortlaut in HK, Dezember 1981, 624 ff, vgl. dazu auch das Papier der ZdK-Kommission „Politik, Verfassung, Recht" über „Ethische Grundlagen der Außen- und Sicherheitspolitik" in HK, April 1981, 170 ff.) „eindeutig-einseitig" liest, wenn man diese Stellungnahme an anderen kirchlichen Dokumenten mißt. Die innerkirchliche Entwicklung – von Pius XII. bis zu den neueren Erklärungen amerikanischer Bischöfe – soll zeigen, wie sehr vom ZdK Einseitigkeit propagiert worden ist. Dies will das Memorandum vor allem verdeutlichen.

Doch wird bei aller berechtigten Sorge, daß durch die starke Bindung führender ZdK-Mitglieder an eine politische Partei *die* Position der Katholiken verschleiert oder vereinseitigt wird, ein Gegensatz konstruiert, der solchermaßen nicht existiert. Die auswahlweise angeführten vatikanischen Äußerungen bezeugen (so entschieden gerade die Ansprachen der beiden Päpste Paul VI. und Johannes Paul II. vor der UNO gegen jedweden Krieg vorgetragen wurden) jederzeit die Gewißheit, daß bisher keine brauchbaren Alternativen zu den gegebenen Strategien militärischer Sicherung entwickelt worden sind. Die Äußerungen des ZdK stehen so gesehen nicht im Widerspruch zu den anderen kirchlichen Verlautbarungen.

Den größten Abschnitt (27 von insgesamt 103 Thesen) widmet das Papier den *„theologischen Grundlagen und ethischen Kriterien".* Dabei wird nicht eine eigene Grundlegung einer Ethik der Politik versucht, vielmehr wird deren Fehlen einfach achselzuckend zur Kenntnis genommen. Aber obwohl wie an anderer Stelle vorher angesprochen, die formulierten oder vorausgesetzten ethischen Grundpositionen, die nicht an die Situation von Menschen in staatlichen Strukturen heranreichen, auf eben diese angewandt. Das führt im Zusammenhang mit dem *Tötungsverbot* zu der Forderung: „Der einzelne muß nicht zuerst prüfen, ob er Gründe hat, den Wehrdienst zu verweigern, er muß vielmehr prüfen, ob er unter den gegebenen Umständen noch ethische Gründe hat, am Wehrdienst teilzunehmen." Daß darin das Widerstandsrecht des einzelnen gegen staatliche Gemeinschaft auf problematische Weise mit impliziert ist, wird offenbar übersehen.
Diese und ähnliche Aussagen können aber nicht darüber hinwegtäuschen, daß das Bensberger Memorandum insgesamt realitätsnah argumentiert:

Abrüstung beginnt mit *„geistiger Abrüstung"* – ein Gedanke, der es verdient, vertieft zu werden. Eine kurzfristige Totalabrüstung ist nicht in Sicht – damit werden Extreme als utopistisch abgewehrt. Auch wenn als erster Schritt auf dem Weg zur Abrüstung eine

Kehrtwendung zur defensiven Bewaffnung verlangt wird, ohne daß die Frage erörtert wird, ob diese von *Horst Afheldt* in Deutschland eingeführte Vorstellung so, wie sie sich der Kreis vorstellt, nicht zwangsläufig politische Erpreßbarkeit hervorriefe – es lohnt sich, über diesen Weg nachzudenken. Die Anforderungen an die Kirche, die das Memorandum abschließend aufzeigt, können weitgehend nachvollzogen werden, auch der Gedanke der Arbeitsteilung zwischen Laien und Bischöfen, wie sie das Memorandum vorschlägt: Laien haben für ihr konkretes politisches Handeln in der Regel eine größere Bewegungsfreiheit.

M. B.

Ausländerpolitik: innerkatholische Meinungsverschiedenheiten

Als gesellschaftspolitisches Thema von dauernder Aktualität erweist sich derzeit in der Bundesrepublik die Ausländerpolitik. Immer deutlicher entwickelt sich dabei in der Ausländerfrage ein *grundsätzlicher Konflikt* zwischen den beiden großen Kirchen auf der einen und den politischen Parteien auf der anderen Seite. Die besondere Brisanz gerade der katholischen Kirche in diesem neuen Konflikt zwischen Kirche und Staat ist bisher in der Öffentlichkeit noch wenig registriert worden: Die katholische Kirche greift vor allem die Ausländerpolitik jener Parteien an, die das „C" im Namen führen. Die Kritik von Bischöfen und Caritas-Verband ist hier besonders an Baden-Württemberg und Bayern adressiert.

Dabei ist es immer wieder die *geplante Änderung der Möglichkeit zum Familiennachzug,* die zum Angelpunkt kritischer Appelle an die verantwortlichen Politiker wird. So meldete z. B. der Ausländerreferent der Deutschen Bischofskonferenz und Bischof von Osnabrück, *Helmut Hermann Wittler,* in einem Brief an den Bundeskanzler vom 21. November 1981 „ernste Bedenken" an gegenüber Plänen zu einer Altersbegrenzung für das Nachholen minderjähriger Kinder, gegen „Erschwernisse für den Fall einer Heirat eines ausländischen Arbeitnehmers mit einem Partner aus der Heimat", sowie gegen ein Angebot der Einbürgerung, das nur hier aufgewachsenen Kindern gelten soll. Der Bischof schreibt: „Diese Maßnahmen verstoßen meines Erachtens gegen grundlegende *Rechte der Familie:* gegen die Menschenwürde, gegen das Recht auf Heirat und Familiengründung sowie gegen das Recht der Eltern, ihre Kinderzahl selber zu bestimmen." Auch verletzten solche Maßnahmen „*Grundrechte unserer Verfassung,* Grundrechte auch der *KSZE-Schlußakte,* welche die Bundesrepublik Deutschland zum Beispiel bei der Familienzusammenführung von Deutschen gegenüber östlichen Staaten geltend macht."

Schwere Bedenken gegen die „neue Ausländerpolitik" der Bundesregierung und einzelner Bundesländer hat auch der Beauftragte für die Ausländerseelsorge im Bistum Limburg, Pfarrer *Herbert Leuninger* geltend gemacht. Vor dem „Arbeitskreis Gastarbeiter" beim Kommissariat der deutschen Bischöfe in Bonn führte er z. B. aus: „Vor allem das Recht auf Familie, das Recht mit der Familie zusammenzuleben und das Recht auf Familienzusammenführung sind Rechte, die für die Kirche als Menschenrechte unverzichtbar sind."

Um einen zusätzlichen Aspekt erweiterten im Juni dieses Jahres die Ausländerreferenten der Ordinariate Freiburg und Rottenburg-Stuttgart sowie die Direktoren der beiden diözesanen Caritasverbände in einem gemeinsamen Schreiben an den Innenminister des Landes Baden-Württemberg, *Roman Herzog,* die Anklagepunkte. Es sei unannehmbar, so heißt es in dem Brief, wenn die *Mindestanforderung von 12 Quadratmetern Wohnfläche* pro Person dazu herangezogen werde, den Familiennachzug auszuschließen, beziehungsweise Familien, die bereits seit Jahren und Jahrzehnten im Lande lebten, auszuweisen. Immer häufiger werde diese Regelung von ausländischen Frauen dafür angeführt, daß sie zu einer *Abtreibung* bereit seien. Bei 1,2 Millionen deutschen Staatsbürgern lägen die Voraussetzungen von je 12 Quadratmetern Wohnfläche pro Familienmitglied nicht vor, und für sie gäbe es keine vergleichbaren Bestimmungen. Abgelehnt wird von den beiden Diözesen auch eine *Altersbegrenzung für die Erteilung der Aufenthaltserlaubnis* bei Minderjährigen ebenso wie jede Begrenzung des Familiennachzugs von minderjährigen Kindern. Dabei spiele es keine entscheidende Rolle, ob diese bei einem Alter von 16, oder, wie neuerdings geplant, schon bei einem Alter von sechs Jahren wirksam werden soll.

Zu mehr „sachgerechtem Realismus" rief im Namen der deutschen Bischöfe Ende Juni Kardinal *Joseph Höffner* auf. Er vermisse in vielen öffentlichen Erklärungen einen Realismus, „der mutig genug ist, ein unbegrenztes Wirtschaftswachstum als Illusion zu bezeichnen und die Bevölkerung auf eine Einschränkung im Konsumverhalten vorzubereiten". Die Einheimischen dürften sich nicht schadlos halten, wenn die knapperen Ressourcen mit denen zu teilen seien, „die wir in den sechziger Jahren selbst gerufen haben" (vgl. HK, August 1982, 387 ff.).

Genau darum, nämlich um den *Sinn für die Realität* und das politisch wie gesellschaftlich überhaupt Mögliche, geht es auch denjenigen Vertretern der katholischen Öffentlichkeit, die sich darum bemühen, aus ihrer politischen Erfahrung heraus ihre Kritik an den kirchlichen Positionen zu Ausländerfragen zu äußern und zu begründen. So warnte z. B. der Ministerpräsident von Rheinland-Pfalz, *Bernhard Vogel,* vor dem „gegenwärtig vielfachen *Mißbrauch des Begriffs der Familienzusammenführung*". Wenn beispielsweise ein Kind in der Türkei im Kreise der Geschwister bei seiner Mutter aufwachse und dann mit 17 Jahren erkenne, daß es „auf dem Wege der Familienzusammenführung zu seinem hier in

Deutschland lebenden türkischen Vater übersiedeln möchte", sei das für ihn keine Familienzusammenführung, betonte der Ministerpräsident. Deshalb müsse bei der Gesetzgebung darauf geachtet werden, „daß das eigentliche Ziel erreicht wird, daß nämlich kleine Kinder bei ihren Eltern sind, daß aber nicht Erwachsene, die eine Fülle von Integrationsproblemen für uns und für sich mitbringen, unter mißbräuchlicher Ausnutzung eines Scheinrechtes hierherzukommen versuchen" (zit. nach KNA, 29. 5. 82).

Auf einige publizistische Resonanz stießen in den vergangenen Wochen die Äußerungen der stellvertretenden Bundesvorsitzenden der CDU und Berliner Senatorin für Schulwesen, Jugend und Sport, *Hanna-Renate Laurien.* Auf einer Pressekonferenz am 12. August in Bonn meinte Frau Laurien, mit deutlicher Ironie in Richtung der kirchlich-caritativen Positionen, Familienzusammenführung könne „nicht auf Flügeln der Humanität vom Boden abheben". Vertreter der katholischen Kirche müßten „begreifen, daß *Moral auf dem Boden des Praktisch-Machbaren* angesiedelt werden" müßte. Wer dafür plädiere, daß türkische Familien auch ihre 14- und 15jährigen Kinder noch nach Deutschland holen könnten, übersehe, daß diese Kinder trotz Fördermaßnahmen den Anschluß nicht mehr schaffen könnten. Zum Thema Bildungs- und Ausbildungschancen für Ausländerkinder führte die Senatorin aus, daß Integration nicht „Zwang zur Assimilation" bedeute, die Kinder sollten die Freiheit erlernen, „sich mit Selbstverständlichkeit in der deutschen Gesellschaft zu bewegen". Der Akzent für die Ausländerintegration läge auf den Stichworten *frühzeitig und wirksam.* Alle bisherigen Erfahrungen mit türkischen Kindern hätten gezeigt, daß ihr schulisches und berufliches Fortkommen um so sicherer ansteige, je früher sie mit deutschen Lebensverhältnissen vertraut gemacht worden seien. Kindergarten und Vorklasse könnten von keiner Vorbereitungsklasse oder Fördermaßnahme ersetzt werden.

Zu der strittigen Frage der Zuzugsbegrenzung für ausländische Kinder äußerte die Senatorin die Auffassung, daß die Altersgrenze für das Nachholen türkischer Kinder nach Deutschland stufenweise bis auf die Sechsjährigen herabgesetzt werden müßte. Je später sie in die Bundesrepublik kämen, desto sicherer mißlinge ihre Eingliederung.

Ohne den Namen der Berliner Senatorin zu nennen, bedauerte Bischof Wittler daraufhin, von der eigenen Seite angegriffen worden zu sein. Vor Mitgliedern des deutsch-ausländischen Arbeitskreises des BDKJ im Bistum Osnabrück sprach Wittler von einem Mitglied des ZdK und früheren Mitglied der Würzburger Synode, „die es eigentlich besser wissen müßte", und bekräftigte erneut seine Position (KNA, 20. 8. 82).

Mit ihrem Hinweis auf eine *„verabsolutierte katholische Familienmoral"* trifft Frau Laurien jedenfalls einen Kernpunkt des katholischen Engagements in der Gesellschaftspolitik. Seit Jahren fordern die Bischöfe immer wieder von der Bundesregierung eine „familienfreundliche" Sozialpolitik und besonderen Schutz für diese Keimzelle der Gesellschaft.

Daß die Einwände wie die Vogels oder Frau Lauriens nicht einfach von der Hand zu weisen sind, zeigen Erfahrungen mit den Maßnahmen zur beruflichen und sozialen Eingliederung junger Ausländer (vgl. HK, September 1982, 447 ff.). Mit Hilfe von zehnmonatigen Kursen wird versucht, die sogenannten Späteinsteiger, also jene, die erst nach der Schulausbildung im Heimatland ihren Eltern nachfolgen, auf einen Beruf vorzubereiten. Die Ergebnisse dieser Bemühungen sind nicht eben ermutigend. In Hessen z. B. hat einer der privaten Träger dieser Kurse, das Bildungswerk der Unternehmerverbände, ermittelt, daß selbst nach Abschluß dieser Kurse und auch nach einer speziellen Sprachausbildung lediglich 35% der Teilnehmer als ausbildungsfähig bezeichnet werden können; die übrigen sind entweder nur bedingt oder überhaupt nicht für eine Berufsausbildung geeignet. Ein weitgehend sprachfreier Abschlußtest ergab zwar bei den Jugendlichen eine „leichte Leistungssteigerung", doch die manuellen und intellektuellen Fähigkeiten von etwa zwei Dritteln aller Teilnehmer lagen selbst dann noch erheblich unter denen einer deutschen Vergleichsgruppe.

Nicht zu vergleichen mit dieser aus der politischen Praxis gespeisten sachlichen Kritik sind allerdings Töne, die ebenfalls von „engagierten Katholiken" stammen und in ihrer Geschmacklosigkeit kaum zu überbieten sind. So löste z. B. der Appell von Kardinal Höffner zu einem solidarischen Umgang mit den ausländischen Mitbürgern eine *Flut von – meist anonymen – Protestbriefen* aus. Darin wird ihm z. B. mangelnde nationale Gesinnung vorgeworfen und er wird als „Speichellecker" verunglimpft (KNA, 31. 8. 82). Man sei zwar gegen die Abtreibung, heißt es da beispielsweise, aber nicht für Nachsicht mit den Ausländern in Deutschland. Auch in katholischen Kirchenzeitungen konnte man Leserbriefe finden, in denen gegen „anatolische Primitivlinge im Ford- und Mercedes-Rausch" gewettert wurde. Derartige Äußerungen können zwar nicht den Anspruch erheben, als ernstzunehmende Diskussionsbeiträge gewertet zu werden, aber sie erschrecken angesichts des in ihnen angestauten Aggressionspotentials. Hier ein *Klima* zu schaffen, in dem eine sachliche Gesprächsführung möglich wird, kann auch eine *Aufgabe pastoraler Bemühungen* sein. *C. S.*

Kirche in Nicaragua: von außen bedrängt, im Innern gespalten

Der erst im August an die Öffentlichkeit gelangte Brief Johannes Pauls II. an die nicaraguanischen Bischöfe vom 29. Juni hat vor allem eines deutlich gemacht: der Papst geht aufgrund der ihm vorliegenden Informationen offenbar davon aus, daß die nicaraguanische Kirche als erste und einzige der

22 lateinamerikanischen Ortskirchen vor der akuten Gefahr einer Kirchenspaltung steht. Das Mahnschreiben hat ausschließlich die *Sorge um die Einheit der kirchlichen Gemeinschaft* und ihre Bedrohung zum Thema und trägt den spezifischen Gegebenheiten der nicaraguanischen sowie den eigenständigen Entwicklungen einer lateinamerikanischen Kirche lediglich in Form einer negativen Abgrenzung Rechnung.

Dem Papst erscheint die Einheit der nicaraguanischen Katholiken „zerbrechlich und bedroht", von einander entgegengesetzten Ideologien gespalten zu werden. Sichtbar wird dies für den Papst am Phänomen der *„Iglesia popular"*, „die eine schwere Abweichung vom Willen und vom Heilsplan Jesu Christi darstellt". „Iglesia popular" meine in der gängigen Interpretation – und dieser schließt sich der Papst an – eine Kirche, die sich „in der Autonomie der sogenannten Basis erschöpft" oder in der zumindest die bischöfliche Autorität den ‚Rechten' der Basis untergeordent werde. Als solche sei sie ein Element der Spaltung und des Bruchs mit der kirchlichen Gemeinschaft: „So ist es absurd und gefährlich, sich sozusagen neben der – um nicht zu sagen gegen die – um den Bischof errichtete Kirche eine andere Kirche vorzustellen, die entweder ‚charismatisch', das heißt nicht institutionell, oder ‚neu', das heißt losgelöst von der Tradition, oder alternativ bzw., wie man seit kurzem sagt, eine Kirche aus dem Volk (Iglesia popular) sein soll."

Wie sehr es dem Papst gegenwärtig um die Wahrung der Einheit der nicaraguanischen Kirche geht, belegt er in seinem Brief mit der Zitierung des Rundschreibens „Evangelii nuntiandi" Pauls VI., in dem es heiße, die hinterhältigsten Gefahren und die tödlichsten Angriffe gegen die Kirche kämen nicht von außerhalb, sondern aus dem Innern der Kirche. Nur ein Satz (über die ideologische Anfälligkeit der Iglesia popular) in dem neun Seiten umfassenden Brief geht – in sehr indirekter Form – auf den *ideologischen und machtpolitischen Kurs* der sandinistischen Regierung ein, deren dirigistische Neigungen die nicaraguanischen Bischöfe mit wachsender Sorge erfüllen und die in einzelnen Fällen bereits auf eine Einengung des kirchlichen Lebensraumes zielen. Indem der Papst auf die Erörterung des gesellschaftspolitischen Kontextes und der Lebensbedingungen der nicaraguanischen Kirche verzichtet (was durchaus auf der Linie der vatikanischen Politik liegt, die bis vor wenigen Wochen in der Beurteilung der politischen Entwicklung Nicaraguas Zurückhaltung übte), erhält der Brief noch stärker den Charakter eines beschwörenden römischen Appells an eine weniger von außen bedrängte als im Innern bedrohte Ortskirche.

Tatsächlich gibt der Zustand der nicaraguanischen Kirche gegenwärtig Anlaß zur Besorgnis. In keinem andern Land Lateinamerikas hat sich ein sozial und politisch stark engagierter Flügel so weit von dem amtskirchlichen Strukturen und der bischöflichen Autorität entfernt, offenbar ohne institutionell-rechtliche Bedenken oder die Neigung, seinerseits Konsequenzen im Sinne einer Abgrenzung zu ziehen. Die Iglesia popular führt ihr Leben sozusagen *parallel* zur institutionellen Kirche, versteht sich aber mehrheitlich als Teilkirche. Sie sympathisiert oder identifiziert sich mit dem revolutionären Prozeß, wie er von der sandinistischen Führung definiert bzw. vorangetrieben wird und steht im allgemeinen auch nichtkatholischen Christen offen. Bereits im ersten Jahr der sandinistischen Herrschaft bildeten sich größere prosandinistische Gruppen und Zentren von Geistlichen. Sie vertraten die Auffassung, die Kirche müsse die Chance ergreifen, sich in eine politische Revolution zugunsten der Rechte und Ziele der Armen zu integrieren und eventuell notwendige Korrekturen an diesem Prozeß von innen heraus vorzunehmen. Der Umschwung in der kirchlichen Hierarchie vom engagierten Fürsprecher des Volkes im Kampf gegen die Diktatur Somozas zum wohlwollenden, später abwartenden bis distanzierten Beobachter der politischen Entwicklung wurde von diesen Gruppen nicht verstanden bzw. als halbherzige Auslegung der in Puebla definierten „Kirche der Armen" gedeutet. Heute zählen etwa 10 bis 20 Prozent der in Nicaragua tätigen Priester zur „Iglesia popular"; ein Bischof, *Ruben Lopez Ardón* von Estelí, soll ihr nahestehen. Offenbar hat sich die Verbrüderung dieser Priestergruppe mit der sandinistischen Bewegung in den vergangenen Jahren weniger auf der Basis theoretischer ideologischer Überzeugungen vollzogen als in der kritikarmen Euphorie über die Möglichkeiten engagierter Zusammenarbeit auf sozialem, sozialpolitischem Gebiet und im Erziehungsbereich.

Der Lateinamerikanische Bischofsrat *CELAM*, dessen betont antikommunistische Führungsspitze die nicaraguanische Kirche zur offenen Konfrontation mit dem revolutionären Regime in Managua zu drängen scheint, befaßt sich in einer erst kürzlich veröffentlichten, nach einer Informationsreise durch Zentralamerika im Februar dieses Jahres erstellten Studie ausführlich mit den *Rückwirkungen der nicaraguanischen Revolution* auf das Leben der dortigen Kirche. Die CELAM-Delegation glaubte zu diesem Zeitpunkt noch eine „vorbehaltlose Zustimmung vieler Christen" zum sandinistischen Regime feststellen zu können. Gleichzeitig breite sich jedoch Enttäuschung aus über das „Umschwenken der Revolution zu einem dynamischen und rücksichtslosen Marxismus". Eine Analyse der innerkirchlichen Situation, die heute vermutlich noch entschieden kritischer ausfallen würde, berichtet über die „zunehmende Präsenz ideologisch beeinflußter Pastoralträger aus aller Welt, die abseits der kirchlichen Hierarchie stehen", und die *radikale Ideologisierung* in einigen katholischen und ökumenischen Einrichtungen wie dem Instituto Valdivieso, dem Instituto Histórico und der Zentralamerikanischen Universität.

Andererseits laufe die kirchliche Hierarchie Gefahr, sich von der bürgerlichen Konterrevolution für deren Ziele einspannen und mißbrauchen zu lassen. Um sich zu überzeugen, daß es dieses Problem tatsächlich gibt, braucht man nur die oppositionell-bürgerliche Zeitung „La Prensa" mit den zahlreichen Anzeigen von Unter-

nehmerverbänden und den Fotos des Erzbischofs von Managua, *Miguel Obando Bravo,* durchzublättern. Obwohl die CELAM-Studie auch von der Unterdrückung und Verfolgung von Revolutionsgegnern spricht, unterschätzt sie aus heutiger Sicht die Gefahr, daß Kirche und Sandinismus in Nicaragua – beide von ihrer führenden Rolle und ihrer Verantwortung für die Zukunft des Landes überzeugt – in eine *direkte Auseinandersetzung* steuern: „Um eine solche Auseinandersetzung zu verhindern, muß der Sandinismus einige notwendige Korrekturen vornehmen, während die Kirche eine weniger kämpferische Haltung einnehmen, diesen Korrekturen ein offeneres Entgegenkommen zeigen und die Möglichkeit wahren sollte, die Revolution in wirklich christlicher Weise zu beeinflussen" (zitiert aus „Adveniat", Heft 9, Bericht über Zentralamerika). Der um Objektivität bemühte und weithin zutreffende Nicaragua-Bericht der CELAM-Delegation ist von den Ereignissen des Sommers überholt worden, die daraufhin deuten, daß Kirche und Regierung in Nicaragua bereits in die *Phase der offenen Konfrontation* eingetreten sind. Die Äußerung von Innenminister *Tomás Borge,* er sehe keine Möglichkeiten für einen „Dialog mit den katholischen Kirchenführern", solange sich diese mit den „Interessen des US-Imperialismus und der Reichen" identifizierten; die nach gewaltsamen Kämpfen zeitweilige Schließung der Salesianer-Schule in Masaya, die jetzt unter staatlicher Kontrolle steht; die Ausweisung des spanischen Rektors der Schule, *José Morataya,* und die spektakulären Versetzungen prosandinistischer Pfarrer sind insgesamt gesehen Merkmale einer kirchenkampfähnlichen Situation.

In einem Hirtenbrief vom 24. August wehren sich die Bischöfe in entschiedenem Ton gegen den Versuch der Revolutionsregierung, die Kirche aus dem *Erziehungsbereich* zu verdrängen: „Wir können uns den Aufbau der nicaraguanischen Gesellschaft ohne die Rolle, welche die katholische Erziehung bei diesem Aufbau spielen soll, und zwar als konkrete Antwort auf die Probleme, Sorgen und die Kultur unseres Volkes, nicht vorstellen." Trotzdem bekundete Erzbischof Obando im September erneut seine Bereitschaft, den Dialog mit der Regierung fortzusetzen. Auf seine Person konzentrieren sich gegenwärtig alle Hoffnungen: das traditionell kirchentreue nicaraguanische Volk, die um ihren inneren Zusammenhalt und ihren gesellschaftspolitischen Standort ringende Kirche, die politische Opposition und letztlich auch die politisches Kalkül gerade erst erlernende sandinistische Revolutionsregierung sehen in ihm eine nationale Führergestalt. Angesichts solch übersteigerter Erwartungen an einen Mann der Kirche bleiben Mißverständnisse und Enttäuschungen Betroffener nicht aus. So haben die rigoros und teilweise sogar mit Kirchenstrafen durchgeführten Versetzungen einiger prosandinistischer Pfarrer gerade innerkirchlich vermutlich mehr Staub aufgewirbelt als Gutes bewirkt. Von linken politischen Kräften angegriffen und von der Rechten mißbraucht, ist es für Obando – so der Eindruck einiger seiner Gesprächspartner – offenbar zunehmend schwieriger, dem politischen Druck und den die gesellschaftliche Kraft der Kirche schwächenden innerkirchlichen Spannungen standzuhalten.

Die auch in europäischen Kirchen bestehende Neigung, Nicaragua politisch abzuschreiben, hält der Erzbischof für falsch und verhängnisvoll, obwohl auch seine politische Einschätzung der Lage von der These der *versuchten Kubanisierung* Nicaraguas ausgeht. Ein führender Vertreter eines deutschen kirchlichen Hilfswerks meinte am Rande des Düsseldorfer Katholikentags, die westliche Welt könne heute in Nicaragua nach seiner Kenntnis der Verhältnisse „mit Brot und Fibeln" Not und Unterentwicklung wirksam bekämpfen helfen und durchaus auch an politischem Einfluß gewinnen. Es ist erfreulich, daß sich in der deutschen Kirche an entscheidender Stelle die Sorge um die Entwicklung in Nicaragua in verstärkte Hilfsbereitschaft umsetzt, wofür sowohl die häufigeren und intensivierten Kontakte mit der dortigen Kirche als auch die Steigerung materieller Hilfe sprechen. *G. B.*

Entwicklungen

Blasse Schatten des Laizismus

Frankreichs überflüssiger Schulstreit

Weder eine politische Notwendigkeit noch rationale Erwägungen brauchten den sozialistischen Präsidentschaftskandidaten *François Mitterrand* zu veranlassen, die Schaffung eines einheitlichen laizistischen Schulwesens in sein Wahlprogramm aufzunehmen, um auf diese Weise seine Absicht zu bekunden, die freien, vorwiegend katholischen Schulen in das staatliche System zu integrieren. Der Kandidat übernahm lediglich etwas leichtfertig ein in der Vergangenheit für seine Partei sehr wichtig gewesenes, inzwischen aber weitgehend als überholt betrachtetes

Dogma. Wahrscheinlich wollte er auf die einflußreiche Lehrergewerkschaft *FEN* (Fédération de l'Education Nationale) Rücksicht nehmen. Deren Programm enthält aufgrund einer langen Tradition unverändert die Forderung nach einem staatlichen laizistischen Schulmonopol. Es bestand jedoch nicht die geringste Gefahr, daß deren Mitglieder Mitterrand ihre Stimme versagten.

In seiner Partei bewegte diese Frage ernstlich nur noch die letzten Zeugen der alten Generation, die aktive Kämpfer im jahrzehntelangen französischen Schulkampf gewesen waren. Daneben brauchte Mitterrand auch auf die höchstens 50 000 Mitglieder zählende Freimaurerloge *„Grand Orient"* keine Rücksicht zu nehmen. Sie veröffentlichte seit seiner Wahl zwei Kriegserklärungen gegen die freien Schulen, wohl in Erinnerung an die Zeit, als der Klerus zu den Gegnern der Republik gehörte, während er 1981 zumindest teilweise zum Wahlerfolg Mitterrands beigetragen hat und es jedenfalls seit langem keinen Konflikt mehr zwischen Staat und Kirche gibt.

Seinem *kommunistischen Koalitionspartner* hatte Mitterrand ebenfalls nicht entgegenzukommen, denn er ist taktisch geschickt und auch politisch realistisch genug, um dieses heiße Eisen nicht anzufassen. Den Kommunisten erscheint es weit sinnvoller, zumindest vorübergehend den Katholiken die Hand zu reichen, als sich für eine Einheitsschule zu schlagen, die ihnen politisch nichts einbringt. Während seit einiger Zeit sozialistische Bürgermeister versuchen, den freien Schulen die ihnen gesetzlich einwandfrei zustehenden Gemeindesubventionen vorzuenthalten, erfüllen die kommunistischen Bürgermeister ihre Verpflichtungen ohne den geringsten Widerstand.

Eine Mehrheit will freie Schulen

Die öffentliche Meinung sieht ihrerseits im Vorhandensein und Fortbestand der freien Schulen *kein Problem,* mit dem sich die Regierung zu befassen hätte. Nach einer Meinungsumfrage, die in großen Zügen durch andere Sondierungen ähnlicher Art in den letzten zwölf Monaten bestätigt wurde, wünschen nur 18% der Franzosen die Integration des privaten Schulungswesens in einen geeinten laizistischen öffentlichen Dienst. 55% sprechen sich für die Aufrechterhaltung des jetzigen Systems aus, 21% fordern die Verringerung oder die Beseitigung der den freien Schulen gewährten staatlichen Subventionen. Die Hälfte der Bevölkerung glaubt, daß das private Schulwesen qualitativ besser ist, während in dieser Beziehung den öffentlichen Schulen nur 17% den Vorzug geben. Noch wichtiger ist vielleicht, daß sich 76% für die freie Wahl der Schule durch die Eltern aussprechen sowie über 60% in den freien Schulen eine Garantie für die Toleranz und für die Qualität des gesamten französischen Unterrichtswesens sehen. Erwähnung verdient schließlich die Billigung der staatlichen Subventionen für die freien Schulen durch 51% der Linkswähler.

Um die jetzige Lage verständlich zu machen, ist ein Blick auf die Entwicklung der letzten 100 Jahre erforderlich. Die *Fundamente des öffentlichen Schulwesens* wurden unmittelbar nach Gründung der III. Republik 1881 gelegt. Die Grundsätze waren die Schulpflicht bis 13 Jahre (erst ab 1936 bis 14 Jahre), Schulgeldfreiheit und Laizismus, zunächst nicht im Sinne der politischen Neutralität verstanden, denn der Volksschüler sollte in gewissem Sinne zum *Missionar der republikanischen Idee* werden. Die an sich beabsichtigte philosophische und religiöse Neutralität litt zunächst verständlicherweise unter dem bald einsetzenden harten Kampf zwischen Staat und Kirche, der zu Beginn des Jahrhunderts mit der Trennung von Kirche und Staat und der Enteignung des Kirchenbesitzes endete. Die dadurch entstandene gespannte und in einigen stark katholischen Gegenden explosiv feindliche Atmosphäre wurde durch die *nationale Solidarität* während des Ersten Weltkrieges gemindert, um anschließend weiter an Bedeutung und politischem Echo zu verlieren. Als 1946 in der IV. Republik die Sozialisation eine Phase der engen politischen Zusammenarbeit mit der katholisch geprägten Volksrepublikanischen Partei (MRP) einleiteten, durfte man diesen Abschnitt der französischen Geschichte als abgeschlossen betrachten, von einigen Rückzugsgefechten und laizistischen Heckenschützen abgesehen.

Inzwischen aber hatten die freien Schulen mit zunehmenden *finanziellen Schwierigkeiten* zu kämpfen. Ihnen wurde zwar nicht mehr die Daseinsberechtigung abgestritten, aber die Unabhängigkeit mußte durch das doppelte finanzielle Opfer der Eltern und des Lehrkörpers erkauft werden. Infolge der allgemeinen Entwicklung in der katholischen Kirche ging außerdem die Zahl der für den Schulunterricht verfügbaren Ordensbrüder und -schwestern zurück, so daß in steigendem Maße auf meistens schlecht bezahlte und qualitativ nicht überzeugende Laien zurückgegriffen werden mußte. Über die Kirche hinaus stellten sich auch politische Kreise des Landes die Frage, ob es mit den demokratischen Grundsätzen vereinbar ist, daß im Schulwesen je nach der religiösen Überzeugung unterschiedliche finanzielle Regeln Anwendung finden.

Der Zustand nach der Lex Debré

Noch in Algier beauftragte General de Gaulle den gläubigen Protestanten und Sozialisten *André Philip* mit der Ausarbeitung eines Kompromisses zur endgültigen Bereinigung des Schulstreits. Seine Vorschläge wurden 1945 einstimmig von der sozialistischen Parlamentsfraktion zurückgewiesen. Diese Unnachgiebigkeit löste den Unwillen der Volksrepublikanischen Partei aus, da sie als Vorleistung die Streichung der vom Vichy-Régime Marschall Pétains den freien Schulen gewährten Subventionen hingenommen hatten. Es wurde daher eine zweite Kommission unter Vorsitz des ehemaligen Außenministers *Paul Boncour* gebildet, die zu keinen Schlüssen gelangte. Erst 1951 fand sich im Parlament eine Mehrheit für eine erste bescheidene staatliche Hilfe, beschränkt auf die der Schulpflicht unterliegenden Kinder, mit der Auf-

lage, diese Beiträge für die Verbesserung der Gehälter des Lehrpersonals zu verwenden. Ein gleich hoher Betrag mußte an die öffentlichen Schulen gehen und diente der Anschaffung von Lehr- und Lernmitteln.

Die jetzige Regelung verbitterte die laizistischen Kräfte und verschärfte den Konflikt entgegen den Erwartungen. Im Interesse der Stabilität der schwachen IV. Republik beschlossen daher der damalige sozialistische Regierungschef *Guy Mollet* und der maßgebende volksrepublikanische Politiker *Robert Lecourt* im Oktober 1956, mit dem Vatikan Verhandlungen einzuleiten, um eine für alle Seiten tragbare Lösung zu finden. Sie waren noch nicht abgeschlossen, als de Gaulle 1958 zur Macht zurückkehrte und in Kenntnis dieser Gespräche eine neue Kommission unter dem Vorsitz des ehemaligen sozialistischen Erziehungsministers *Lapie* bildete. Sie führte 1959 zur Verabschiedung eines Gesetzes, das nunmehr unter dem Namen des damaligen Premierministers *Michel Debré* bekannt ist (vgl. HK, Februar 1960, 204f.).

Danach anerkennt der Staat die freie Schulwahl und garantiert den privaten Anstalten die Erfüllung ihrer Aufgaben. Sie erhielten die Wahl zwischen *vier Möglichkeiten:* Sie konnten auf jede Verbindung mit dem Staat verzichten, damit aber auch auf jede Subvention. Auf diese völlig unabhängigen Schulen entfallen ungefähr 6% der Schüler des privaten Sektors. Einige wenige nicht konfessionelle Anstalten machten ferner von der vollständigen Integration in das öffentliche Schulwesen Gebrauch. Das Schwergewicht liegt jedoch bei zwei verschiedenartigen vertraglichen Vereinbarungen zwischen dem Staat und den privaten Schulen. Die erste, als „einfacher Vertrag" bezeichnet, läßt den Schulen ihre Autonomie, während sich der Staat auf die Entlohnung des Lehrkörpers beschränkt. Die zweite Lösung ist ein Assoziierungsvertrag, der die Schulen verpflichtet, sich den Programmen des öffentlichen Sektors anzupassen und außerdem schrittweise staatlich diplomierte Lehrkräfte zu beschäftigen. Als Gegenleistung übernimmt der Staat zusätzlich einen Teil der Unterhaltskosten, neben der Bezahlung der Lehrkräfte. Die Lex Debré beschränkte die einfachen Verträge (die auf ungefähr 75% der Schüler privater Schulen Anwendung finden, gibt es demgegenüber nur für etwa 20% Assoziierungsverträge) auf die Dauer von zwölf Jahren, mit der Absicht, eine möglichst große Zahl von Bildungsanstalten zu einem engeren Verhältnis mit dem Staat zu veranlassen. Diese zeitliche Begrenzung wurde durch ein Gesetz von 1971 aufgehoben. Ein weiteres Gesetz sicherte 1977 dem Lehrpersonal der freien Schulen die *gleichen sozialen Vorteile* wie denjenigen des öffentlichen Sektors und gab außerdem den Schuldirektoren das Recht, an Stelle des staatlichen Akademierektors neue Lehrkräfte zu ernennen. Deren Aus- und Fortbildung wird vom Staat in gleicher Weise finanziert wie diejenige ihrer Kollegen des öffentlichen Sektors.
Ende 1981 stellte das private Schulwesen rund 2 Millionen Schüler bei einer Gesamtzahl von etwas über 12 Millionen (ohne Hochschulen). 93% entfielen auf offiziell katholische Schulen, die deswegen nicht in allen Fällen einen deutlich religiösen Charakter besitzen, 2% auf einige protestantische und auf stärker vertretene israelitische Schulen. Insgesamt werden in den Vorschulen bis zu den Oberschulen rund 113000 Lehrkräfte beschäftigt.

Finanziell schwach, qualitativ besser?

Da die staatlichen Subventionen zur Deckung der Ausgaben nicht ausreichen, bleiben die freien Schulen auf den finanziellen Beitrag der Eltern angewiesen. Der Staat bezahlt nur das Lehrpersonal, aber nicht die benötigten Verwaltungskräfte. Hinzu kommen der Aufwand für Lehrmittel und die Verwaltungskosten. Ferner erfolgte in den letzten zwei Jahrzehnten eine *soziale Umschichtung der Schüler,* vor allem in den Städten, wo ein größerer Prozentsatz der Kinder mittlerer und unterer Einkommensgruppen vom Schulgeld befreit werden mußte.

Das *Lehrpersonal* ist zwar theoretisch demjenigen der öffentlichen Schulen finanziell gleichgestellt, es erfreut sich jedoch bei weitem nicht der gleichen Sicherheit des Arbeitsplatzes, noch der gleichen Automatik für den beruflichen Aufstieg. Auch einige weitere Vergünstigungen des Beamtenstatus sind ihm versagt. Dies erklärt gewisse Strömungen zugunsten der Integration der privaten Schulen in den öffentlichen Dienst. Ins Gewicht fallen hierbei auch Spannungen zwischen dem Lehrpersonal und den kirchlichen oder nichtkirchlichen Instanzen, denen die Verantwortung für die freien Schulen obliegt. Mitunter haben jene nicht genügend die Tatsache berücksichtigt, daß sie nicht mehr durch ihre religiöse Berufung motivierten Ordensbrüdern oder -schwestern gegenüberstehen, sondern *Arbeitnehmern mit weltlichen Verpflichtungen und Ansprüchen,* denen ein gewerkschaftlicher Schutz immer zweckmäßiger erscheint. Dank ihres immer noch fühlbaren christlichen Ursprungs sicherte sich die Linksgewerkschaft *CFDT* in diesem Kreis einen gewissen Einfluß. Sie stand stets der Verstaatlichung der privaten Schulen positiv gegenüber und fand natürlich hierfür bei ihren Mitgliedern im Lehrkörper zunächst ein Echo. Es wurde aber ziemlich schnell durch die Reaktion der öffentlichen Meinung, die klare Haltung der katholischen Kirche und die extreme Einstellung der laizistischen Lehrergewerkschaft FEN gedämpft.

In den letzten Jahren läßt der Anteil der privaten Bildungsanstalten an der gesamten Schülerzahl eine regelmäßige, wenn auch *langsam ansteigende Tendenz* erkennen. Sie erklärt sich weniger durch die Leistungen und keineswegs durch religiöse Erwägungen, sondern durch die *Krise des öffentlichen Bildungswesens,* dem vor allem im Mittel- und Oberschulbereich ein Niveauverlust – teilweise zu Recht, teilweise übertrieben – vorgeworfen wird. Das Pflichtbewußtsein im staatlichen Lehrkörper hat zweifellos nachgelassen. An die Stelle der „Berufung" ist deutlich banalisiert der Beruf getreten. Die Verteidigung der erworbenen Rechte und ganz allgemein eines nicht

mehr vertretbaren Status quo wird weit ernster genommen als das Schicksal der Kinder. Nicht selten schicken neuerdings durchaus laizistisch eingestellte Eltern – bis zu Angehörigen des öffentlichen Lehrkörpers und Ministern der sozialistischen Regierung – ihre Kinder in freie Schulen, weil sie deren Zukunft keinem unnötigen Risiko aussetzen wollen. Geschätzt wird die allgemein bessere Disziplin – wenn es auch an Gegenbeispielen nicht mangelt –, eine größere Regelmäßigkeit des Unterrichts und ein gesünderes Klima ohne politische Hypotheken. In den freien Schulen wird außerdem weit weniger gestreikt. Die Lehrer sind seltener abwesend, da sie ohne Rückendekkung durch den Beamtenstatus auskommen müssen.

Bei der Beurteilung der *qualitativen Unterschiede* muß man allerdings vorsichtig sein und darf einige wichtige Gegebenheiten nicht übersehen. Zunächst besteht die große Wahrscheinlichkeit, daß ein Teil der katholischen Schulen, z. B. in der Bretagne, den Anschluß an die moderne Entwicklung nocht nicht gefunden hat und jene infolgedessen ihre Aufgabe nicht mehr richtig erfüllt. Die meisten Eltern halten es überdies für angebracht, ihre Kinder nach einer ersten Ausbildungsperiode aus den katholischen Grundschulen in staatliche Oberschulen zu schicken, sobald sich die Aufnahme in die qualitativ anerkannten Lyzeen als möglich erweist. Für die *Ausbildung der Elite* besteht demnach größeres Vertrauen in die öffentlichen Schulen. Soweit sich katholische Schulen in diesem Bereich einen Wettlauf erlauben und auf ihre hohe Erfolgsquote beim Abitur Stolz sind, verhalten sie sich gegenüber ihren Schülern nicht gerade rücksichtsvoll, denn alle schwächeren Elemente werden schonungslos verdrängt. Man darf in diesen Bildungsstätten nicht sitzenbleiben. Die Ausgestoßenen klopfen dann an das Tor eines staatlichen Lyzeums, dessen Bildungsniveau sie dann wahrscheinlich nicht verbessern.

Der private Sektor ist ferner *wenig belastet durch die Verlängerung der obligatorischen Schulpflicht* vom Abschluß des 14. auf das Ende des 16. Lebensjahres. Sie hat zur Folge, daß die Mittelschulen einen mitunter beachtlichen Prozentsatz von Jugendlichen, die nichts lernen wollen, mitschleppen müssen. Vor dieser Gruppe schützt den privaten Sektor meistens schon das *Schulgeld.* Aus dem gleichen Grunde ist der *Anteil der Gastarbeiterkinder* in den freien Vor- und Grundschulen sehr niedrig, während er im öffentlichen Bereich in den größeren und mittleren Städten das Niveau häufig zwangsläufig herabdrückt und sowohl für die Lehrer wie für die Eltern zu einem schwerwiegenden Problem geworden ist.
Um richtige Vergleiche aufzustellen, muß man von übereinstimmenden Voraussetzungen ausgehen. Dies ist nicht immer der Fall. Es läßt sich auch der Wunsch der jetzigen Regierung vertreten, nach einer Lösung zu suchen, die es ermöglicht, den freien Schulen ungefähr die gleichen Verpflichtungen – besser gesagt Hypotheken – aufzuerlegen wie den staatlichen. Es wäre durchaus denkbar, hierfür einen finanziellen Ausgleich zu schaffen, damit durch das Schulgeld keine sozialen Schranken mehr bestehen.

Nicht leicht zu beurteilen ist ferner das *religiöse Gewicht* der katholischen Schulen. Grundsätzlich werden Kinder aller Religionen und auch Nichtgläubige aufgenommen. Der Religionsunterricht ist nicht obligatorisch. Nach Äußerungen des Präsidenten der Bischofskommission für das Schulwesen, Erzbischof *Jean Honoré* (Tours), besitzen die katholischen Schulen *zwei miteinander nicht immer verbundene Finalitäten.* Die erste ist ihre *erzieherische* Aufgabe, um die individuellen Qualitäten der jungen Menschen zu entwickeln und sie auch auf ihr Engagement im sozialen Leben vorzubereiten, damit sie in Gruppen zu leben verstehen und sich zum Universellen hin öffnen. Die zweite Finalität besteht darin, in ihnen den christlichen Glauben zu wecken und zu stärken. Ohne das *Gewicht des religiösen Faktors* geringzuschätzen, darf man annehmen, daß die Erziehungsaufgabe – zweifellos im katholischen Geiste definiert – den Charakter der katholischen Schulen am stärksten bestimmt.

Was Mitterand ändern könnte

Was will und kann die französische Regierung unternehmen, um das wohl heikelste Wahlversprechen des sozialistischen Präsidentschaftskandidaten zu erfüllen? Sie läßt sich Zeit und geht mit größter Vorsicht zu Werke. Erziehungsminister *Alain Savary,* der es ausgezeichnet verstand, seine persönlichen Überzeugungen und Absichten völlig im Dunkeln zu lassen, rief zunächst die Verantwortlichen aller betroffenen oder interessierten Organisationen der Reihe nach zu sich, um ihre Thesen anzuhören, ohne dazu auch nur andeutungsweise Stellung zu nehmen. Nach einer Denkpause von mehreren Monaten veranlaßte er die Regierung, ihn in Zusammenarbeit mit vorläufig nicht bekannten Sachverständigen mit einer gründlichen Überlegung von *vier Fragen* zu beauftragen: das Schulnetz, der Charakter der Bildungsanstalten, das Statut ihres Personals, einschließlich des Ernennungsverfahrens, und die den Unterricht ergänzenden Bildungsaktivitäten. Nach einer Verlautbarung der Regierung steht für alle vier Fragen die mangelnde Anpassung der jetzigen Gesetzgebung einer guten materiellen, moralischen und sozialen Verwaltung des Erziehungswesens im Wege. Frühestens im November sollen diese Überlegungen zu konkreten Vorschlägen führen, die keine Entscheidungen sein sollen, sondern lediglich Arbeitsdokumente für die mit den verschiedenen Organisationen des freien und öffentlichen Schulwesens zu führenden Verhandlungen. Es wäre eine Überraschung, wenn vor den Gemeindewahlen im März 1983 die Regierung dem Parlament die erforderlichen Gesetzesanträge zuleitete.
Immerhin gibt es bereits genügende Hinweise auf die sich abzeichnenden Tendenzen.
Ein staatliches Schulmonopol hat mit Gewißheit als ausgeschlossen zu gelten. Die Schließung privater Schulen und das Verbot der Eröffnung privater Schulen wären verfassungswidrig. Zur Diskussion stehen nur die *staatlichen Subventionen* und ihre Folgen. Diejenigen privaten

katholischen Schulen, die darauf verzichten wollen, behalten ihre volle Bewegungsfreiheit. Diesen Weg kann natürlich nur eine verschwindend kleine Minderheit gehen. Andererseits ist es kaum denkbar, daß der Staat die religiösen Schulen vor die Wahl stellt, sich entweder mit einigen vorübergehenden Sonderrechten, z. B. für den Religionsunterricht, in das staatliche System zu integrieren oder auf jede Subvention zu verzichten. Ein derartiges Ultimatum würde in der öffentlichen Meinung, bis in das Regierungslager hinein, auf Widerstand stoßen.

Aber noch ausschlaggebender dürften die sich hieraus ergebenden *organisatorischen und finanziellen Schwierigkeiten* sein. Das französische Erziehungsministerium gilt seit langem verwaltungstechnisch fast als ein Monstrum. Der Einfluß der straff organisierten Lehrergewerkschaft war dort wiederholt stärker als derjenige des Ministers. Keine Regierung hat Interesse daran, dieses Ministerium weiter aufzublähen und die seit Jahrzehnten jede Schulreform sabotierende, weil trotz ihrer Linksorientierung zutiefst konservative Lehrergewerkschaft zu kräftigen. Vorläufig ist übrigens das *Schulwesen* vom durch die sozialistische Regierung eingeleiteten *Dezentralisierungsprozeß ausgenommen.* Es ist schwer ersichtlich, wie in diesem Falle der Staat die Integration von über 100 000 Lehrern und über 7000 Schulen verwirklichen könnte. Die finanzielle Mehrbelastung beläuft sich nach der vorsichtigsten Berechnung auf 5 Milliarden Francs jährlich. Sie trägt nicht der Tatsache Rechnung, daß die Gebäude der freien Schulen meistens direkt oder indirekt der Kirche gehören und vom Staat entweder gemietet oder gekauft werden müßten. Nach einer Schätzung der Schutzverbände der freien Schulen betragen die Mehrkosten pro Schüler an den staatlichen Anstalten im Durchschnitt 4500 F pro Jahr. Man gelangt so zu einer Gesamtlast von fast 10 Milliarden Francs, in Anbetracht des bereits gegebenen hohen Defizits des Staatshaushalts ein fast erdrückender Betrag.

Mitterrand sprach sich wiederholt für die *Aufrechterhaltung des Pluralismus* im Schulwesen aus. Dies entspricht der Forderung der überwiegenden Mehrheit der Franzosen. Einer der Sprecher der laizistischen Bewegung identifiziert allerdings den Laizismus mit dem Pluralismus, indem er versichert: „In der Schule und anderswo ist der Pluralismus die freiwillige Hinnahme der Unterschiede, die unbefangene Überprüfung aller Botschaften, selbst der schwierigen; er ist die Achtung der Gewissen in jeder Lage. Die laizistische Schule muß der Schmelztiegel sein, in dem dieser Pluralismus zum Ausdruck kommt." Die logische Folge dieser äußerst gewundenen These wäre das staatliche Schulmonopol. Nach nicht geringer Wahrscheinlichkeit bedeutet dagegen für Mitterrand der Pluralismus der Fortbestand der religiösen Schulen innerhalb eines vom Staat genauer und strenger als bisher festgesetzten Rahmens. Er dürfte vor allem vermeiden, ihren religiösen Auftrag in Frage zu stellen. Dies könnte sich freilich mit der Versuchung verbinden, sie in ein religiöses Getto zu verweisen.

Für den Staat ist es allerdings keine glückliche Lage, fast automatisch die vereinbarten Subventionen den freien Schulen bezahlen zu müssen, ohne sie ernstlich kontrollieren zu können. Es ist auch nicht gerade zweckmäßig, daß in einigen Gegenden Frankreichs die freien und die öffentlichen Schulen um die Schüler konkurrieren, wenn die Schülerzahl für zwei Anstalten zu klein wird oder eine Koordinierung zu besseren erzieherischen Ergebnissen führen könnte. Erziehungsminister Savary gab gerade die Anweisung, daß neue Klassen im privaten Sektor in Zukunft nicht mehr ohne staatliche Bewilligung eingerichtet werden dürfen, besonders wenn sie sich mit der Einstellung zusätzlicher Lehrkräfte verbinden. Eine Rationalisierung des französischen Schulnetzes wird sich unter Einbeziehung der privaten Anstalten nicht vermeiden lassen, ebenso wenig wie ein *stärkeres Mitspracherecht der staatlichen Instanzen bei der Einstellung der Lehrkräfte,* weil von ihnen die Durchführung des schon heute theoretisch, aber nicht immer tatsächlich einheitlichen Schulprogrammes abhängt.

Am stärksten beunruhigt die Verantwortlichen der privaten kirchlichen Schulen die angekündigten Überlegungen über den *Charakter der Schulen.* Sie betreffen den Kern des Problems. Die laizistische Lehrergewerkschaft erstrebt hierfür eine den kirchlichen Forderungen und Erwartungen diametral entgegengesetzte Lösung. Ein tragbarer Kompromiß läßt sich nur dann realisieren, wenn Mitterrand der liberalen Konzeption des Pluralismus unbedingt treu bleibt und sich nicht durch die wirr dogmatische Zweckphilosophie der Verfechter des Laizismus beeinflussen läßt. Machtpolitisch gesehen, braucht er sich keineswegs dem Willen der Lehrergewerkschaft zu unterwerfen, denn die ihr zugestandenen Privilegien sind so groß, daß schon die Drohung, sie an die große Glocke zu hängen, ausreicht, um die nur noch aus Tradition, aber nicht mehr mit dem Herzen dem Laizismus der letzten Jahrhundertwende verschriebene Organisation zum Einlenken zu bringen. Sonst droht der französischen Regierung ein harter Kampf mit der katholischen Kirche, deren Bischöfe an ihrer Entschlossenheit, den religiösen Auftrag der katholischen Privatschule mit allen Mitteln zu verteidigen, nicht zweifeln lassen. *Alfred Frisch*

Literaturhinweise:
Robert Ballioni: Les Consommateurs d'Ecole. Stock, Paris 1982.
Pierre Chevallier: La Séparation de l'Eglise et de l'Ecole, Jules Ferry et Léon XIII. Fayard, Paris 1982.
Jean Cornec et *Michel Buschareissas:* L'Heure Laïque. Editions Clancier-Guénand, Paris 1982.
Eveleyne Dreyfuss: Libres Ecoles. Les Centurion, Paris 1981.
Nicole Fontaine: L'Ecole Libre et l'Etait. U. N. A. P. e. C, Paris 1981.
Histoire Général de l'Enseignement et de l'Education en France (4 Bde., 1. Bd. 1981 erschienen) Nouvelle Librairie de France, Paris.
Mgr. Honoré: Aujourd'hui l'Ecole Catholique. Le Centurion, Paris 1981.
Robert Lecourt: Concorde sans Concordat. Hachette, Paris.
Antoine Léon: Histoire de l'Enseignement en France. Presse Universitaire, Paris 1977.
Pierre Miquel: L'Ecole Laïque. Fayard, Paris 1982.

Der Iran und seine arabischen Nachbarn

Das geistige Umfeld des schiitischen Fundamentalismus

Der in der Tradition der Rechtsschule der Hanbaliten stehende heutige islamische Fundamentalismus ist eine sehr heterogene Erscheinung. Darüber können auch gewisse Gemeinsamkeiten der einzelnen Bewegungen nicht hinwegtäuschen, wie etwa die Rückführung der Gesetzgebung auf das islamische Recht (Schariya), die Betonung traditioneller Sitten und Gebräuche und die Zurückweisung westlichen Kulturguts. Der iranische Versuch der Schaffung einer von Rechtsgelehrten geführten islamischen Republik stellt jedoch ein Extrem dar, das nicht überall als nachahmenswert betrachtet wird. Gleichwohl hat die Revolution der Mullahs im Iran ein Signal gesetzt, das auch den Fundamentalisten anderer Länder neuen Auftrieb gibt. (Vgl. auch HK, Mai 1979, S. 257 ff. und HK, August 1981, S. 415 ff.)

Der sunnitische Fundamentalismus

Die derzeit aktivste fundamentalistische Bewegung unter den Sunniten ist die in zahlreichen arabischen Ländern vertretene *Muslim-Bruderschaft.* 1929 in Ismailia von Hassan al-Banna (1906–1949) gegründet, verstand sie sich zunächst als Reaktion auf die Verwestlichung der unter dem Kolonialismus lebenden ägyptischen Gesellschaft. Darüber hinaus wollte man aber die gesamte islamische Welt auf der Grundlage des Koran und der Schariya einigen und erneuern. Die politische Führung sollte einer ausgeprägten, auf dem Boden des Islam stehenden Persönlichkeit anvertraut werden, die – hier wirkte der Gedanke des Kalifats nach – keineswegs ein Rechtsgelehrter sein mußte. Ein aus Rechtsgelehrten und anerkannten sozialen Führern zusammengesetztes *Parlament mit beratender Funktion* sollte ihn unterstützen und insbesondere auf die Übereinstimmung der Gesetze mit dem Koran achten.

Die Bruderschaft rekrutierte ihre Mitglieder vor allem aus den *sozial benachteiligten Schichten* in den Städten und auf dem Lande und zählte allein in Ägypten zeitweilig etwa zwei Millionen Anhänger. Mit der Gründung paramilitärischer Gruppen wurde sie in den späten vierziger Jahren zu einer ernsthaften Gefahr für den Staat und schließlich 1954 in Ägypten verboten. Nach dem Regierungsantritt Sadats, selbst ehemals Sympathisant der Bruderschaften, wurden ihre kulturellen Aktivitäten wieder stillschweigend geduldet, als Organisation blieben sie jedoch weiterhin verboten.
Von den Lehren der Bruderschaften inspiriert, entstanden nach dem israelisch-arabischen Krieg von 1967 kleinere militante Gruppen, deren Ziel ebenfalls die Errichtung eines islamisch geprägten Staates war. Hierzu gehörten z. B. die „Islamische Befreiungs-Organisation", die 1974 einen Militärputsch versuchte, und die Organisation „Reue und Heilige Flucht", die u. a. 1977 den ägyptischen Religionsminister ermordete. Eine Nachfolgerin dieser etwa 3000–5000 aktive Mitglieder zählenden Gruppe war die 1980 enttarnte Bewegung „Heiliger Krieg", aus deren Umkreis möglicherweise auch die Sadat-Attentäter kamen.

Die zahlreichen, meist unabhängig voneinander operierenden kleineren Gruppen vertreten einen *Pan-Islamismus,* der sich als Gegengewicht zum westlichen Kapitalismus wie zum Marxismus versteht. Die Grundlage des Staatswesens bilden der Koran und das islamische Gesetz, dem die Staatsführung und das Parlament allein verpflichtet sind. Das Staatsoberhaupt muß ein religiös vorbildlicher Führer, aber nicht unbedingt ein Rechtsgelehrter sein. Überhaupt wird die *Rolle der Rechtsgelehrten* in einem zukünftigen islamischen Staat recht kontrovers beurteilt – viele Militante betrachten die derzeit führenden Rechtsgelehrten Ägyptens eher als willige Instrumente der gegenwärtigen Staatsführung.
Als Keimzelle der Gesellschaft gilt entsprechend der Lehre des Islam die *Familie,* wobei die traditionelle Rollenverteilung der Geschlechter betont wird. Dies schließt die politische Betätigung von Frauen aber keineswegs aus. So waren in der Bewegung „Reue und Heilige Flucht" etwa 80 Frauen, während andere Gruppen ausschließlich von Männern gebildet wurden. Unter den geistigen Führern der Bruderschaften steht nach dem greisen Omar al-Telmesani sogar eine Frau, *Zeinab al-Ghazali,* an zweiter Stelle. Sie ließ in einem Interview für die Zeitschrift „Middle East" (5/1981) gewisse Sympathien für das iranische Modell erkennen. *Direkte* Beziehungen einzelner Gruppen zum Iran sind aber bisher nicht erwiesen, und ihre doch oft diffusen politischen Vorstellungen lassen nicht unbedingt den Schluß zu, man strebe hier eine islamische Republik nach iranischem Vorbild an.

Die Muslim-Bruderschaften außerhalb Ägyptens

Die Zweig-Organisationen der Bruderschaften in anderen arabischen Ländern operieren heute unabhängig und ohne direkte organisatorische Beziehungen zu Ägypten. In Syrien, wo die Bruderschaft gleichfalls verboten ist, stellt sie eine ernste Bedrohung für die Regierung *Assad* (eines schiitischen Alawiten) dar, wie die blutigen Ereignisse vom Februar 1982 in Hama zeigten. Der gemäßigte Flügel der Bruderschaft strebt unter Führung von *Adnan Saaduddin* eine auf dem Islam basierende Demokratie auf *nationaler* Ebene an. Dieser Nationalismus zeigt, wie auch

das Wirtschaftsdenken, das eine zentrale Rolle spielt, deutliche Einflüsse des Baath-Sozialismus. Dies ist nicht allzu verwunderlich, finden sich unter den Fundamentalisten doch viele, die von der arabischen Variante des Sozialismus enttäuscht sind.

Entsprechend soll im Wirtschaftsberich der *private Sektor* begrenzt werden. Die Schlüsselzweige der Wirtschaft sollen in staatlicher Hand bleiben, wobei man die Mitbestimmung der Arbeiter allerdings erweitern möchte. Das Bankwesen soll nach islamischen Prinzipien arbeiten und nicht auf die Erzielung von Gewinnen ausgerichtet sein, sondern nur der Regulierung der Wirtschaft dienen. Dieses wenn auch recht vage Programm zeigt Parallelen zum Iran – auch dort will man ja die Wirtschaft einer stärkeren staatlichen Lenkung unterwerfen. Die Diskussion über eine *islamische Wirtschaftsordnung* wird allerdings in allen fundamentalistischen Bewegungen recht kontrovers geführt, wie z. B. auch die Blockierung des Gesetzes über die Verstaatlichung des Außenhandels im iranischen „Wächterrat" zeigt.

Außenpolitisch betont die syrische Bruderschaft die Rolle der islamischen Gemeinschaft, deren Aufgabe insbesondere die Rückeroberung Palästinas sei, wobei man den Juden nur ein Siedlungsrecht als Minderheit zugesteht. Auch diese Vorstellungen decken sich mit denen des Iran, der jedoch gerade wegen seiner Beziehungen zur UdSSR nur bedingt als Vorbild akzeptiert wird. Nur der von Adnan Aklah geführte *radikale Flügel* der syrischen Bruderschaft betrachtet den Iran als fast in jeder Hinsicht vorbildlich – entsprechend möchte er in Syrien auch ein strikt islamisches Regime errichten.

Im März 1982 ging der von *Saaduddin* geführte Teil der Bruderschaft eine „Nationale Allianz für die Befreiung Syriens" mit u. a. Vertretern des pro-irakischen Baath-Flügels, ehemaligen Nasseristen und Arabischen Sozialisten, ein – auch dies ein Zeichen, daß man dem Iran nicht in allen Belangen folgt. Die Charta der Allianz, der der radikale Teil der Bruderschaft nicht beitrat, verrät in wesentlichen Punkten die Handschrift der Bruderschaft. So soll der Islam als Staatsreligion Grundlage der Gesetzgebung sein. Über den Sturz der Regierung Assad hinaus strebt man die Befreiung Palästinas und als Endziel die arabische Einheit an.

Diese Allianz erhält möglicherweise *Unterstützung aus dem Irak*, in jedem Fall aber wohl aus den Ölstaaten am Persischen Golf. Gerade in den kleineren Golfstaaten haben der Bruderschaft nahestehende Fundamentalisten eine starke Basis. So kontrollieren sie die meisten Studentenvertretungen an den Universitäten, und im Frühjahr 1981 wurden immerhin fünf Vertreter einer „Sozialen Reform-Vereinigung" in das kuwaitische Parlament gewählt, denen Affiliationen zur Bruderschaft nachgesagt werden. Sie gehören zum gemäßigten Flügel, während etwa Anhänger der radikalen „Neuen Saat" für die Besetzung der Moschee in Mekka im November 1979 verantwortlich gemacht wurden.

Der schiitische Fundamentalismus

Im *Irak*, von dessen 13 Millionen Einwohnern etwa 50% der Schia angehören dürften, gibt es zwei bedeutendere, im Untergrund arbeitende Fundamentalisten-Bewegungen. Sie orientieren sich an der Lehre des *Muhammad Bakr al-Sadr* (1930–1980), die den Vorstellungen Khomeinis und der iranischen Mullahs recht nahe steht. Nach Bakr soll an der Spitze des Staates der höchste Rechtsgelehrte als Stellvertreter des verborgenen Imam stehen, gewählt durch das Volk (gegebenenfalls durch allgemeinen Konsens) oder durch einen „Rat der Hundert". In Zusammenarbeit mit diesem Rat überwacht das Staatsoberhaupt die Gesetzgebung und bestätigt u. a. auch die Regierung in ihrem Amt.

Auch das Wirtschaftsprogramm zeigt offensichtlich *Parallelen zum Iran*. Geld soll nur die Rolle eines Tauschmittels spielen, und bei striktem Zinsverbot dürfen die Banken nur eine regulierende Funktion zum Nutzen der Gesellschaft ausüben. Ansonsten soll sich die Wirtschaft in Grenzen selbst regeln, wobei der Staat aber zum Schutz der unteren Schichten, denen ein gewisser Lebensstandard garantiert werden muß, eingreifen darf. Das Einkommen des Einzelnen soll sich dabei sowohl am Bedürfnis als auch an der Leistung orientieren.
In einer leicht verständlichen Form vorgetragen, fanden diese keineswegs neuen Gedanken dank der persönlichen Ausstrahlung Bakrs rasche Verbreitung, zumal die irakischen Schiiten meist den ärmeren Schichten angehören. Unter ihnen sind viele ehemalige Bauern, die in der Hoffnung auf besseren Verdienst in die Städte zogen und dort jetzt in Slums leben – ähnlich den Volksmassen in Teheran, die einen der Stützpfeiler des dortigen Regimes bilden.

Vor allem Bakrs Wirtschaftslehre zog viele irakische Studenten an, unter denen dann 1979 die Bewegung der *„Mudjahidin"* entstand, die mit ihrem iranischen Pendant aber nur den Namen gemein hat. Sie wird von *Muhammad Aziz al-Hakim* geleitet, einem Sohn des 1970 verstorbenen Oberhauptes der irakischen Schiiten Muhsin al-Hakim, und lehnt sich eng an die Linie des Ayatollah Khomeini an. Vom Iran gefördert, ist sie für mehrere Anschläge gegen irakische Einrichtungen in der jüngsten Zeit verantwortlich.
Bereits Ende der sechziger Jahre war eine andere Bewegung aufgetreten, *Al-Da'wah al-Islamiya* (Der islamische Ruf), die ihr Zentrum in Nadjaf, einer der heiligen Stätten der Schiiten, hat. Von Rechtsgelehrten der unteren und mittleren Ränge getragen, ging es ihr zunächst hauptsächlich darum, eine weitere religiöse Entfremdung der Gläubigen zu verhindern. Als Oppositionsgruppe wurde sie anfänglich auch durch den Iran unterstützt, während Khomeini, der 1964–1968 in Nadjaf im Exil lebte, zunächst kein allzu großes Ansehen bei ihr genoß. Unter dem Eindruck der iranischen Ereignisse hat sich die Da'wah-Bewegung gespalten. Eine 1980 ins Leben gerufene „Organisation für islamische Aktion" betont den

Pan-Islamismus, wendet sich aber gegen politisches Abenteurertum. Daneben gibt es einen gemäßigten Da'wah-Flügel, der die pragmatische Linie des im Iran inzwischen in Ungnade gefallenen Ayatollah Shariat-Madari verfolgt. Die radikalen Mitglieder der Organisation votieren dagegen eindeutig für Ayatollah Khomeini.
Seit dem Tode Bakrs fehlt der Bewegung eine einigende Persönlichkeit, so daß militante Untergrundgruppen, wie etwa eine „Revolutionsarmee für die Befreiung des Irak", vielfach eigene Wege gehen. Einigungsversuche wie der des Ayatollah *Muhammad Bakr al-Hakim* (ein Bruder Muhammad Aziz al-Hakims), der 1980 im Iran eine „Gemeinschaft der Ulama" gründete und mit dieser den Iran im Krieg gegen den Irak unterstützt, waren bisher nicht allzu erfolgreich.
Gerade die Beziehungen von Teilen der Da'wah zum Iran machen diese im übrigen für viele irakische Schiiten suspekt. Als Nationalisten haben sie gewisse Antipathien gegen den Iran, und die Unterdrückung der arabischen Minderheit in Khusistan, der sie ethnisch verwandt sind, steigert den Argwohn nur. Auch die Mehrheit der Da'wah-Anhänger baut deshalb mehr auf ein Zusammengehen mit anderen irakischen Oppositionsgruppen. So schloß man im Frühjahr 1981 ein Bündnis mit der Demokratischen Partei Kurdistans der Brüder Barzani, den Arabischen Sozialisten und oppositionellen Teilen der Baath-Partei. Ähnlich wie in Syrien dürfte dieser Bund aber auf etwas schwankendem Grund stehen und mehr der augenblicklichen Taktik dienen.
Die etwa eine Million Schiiten des *Libanon* (Middle East 2/1981, nach anderen Quellen erheblich weniger) fanden erst zu Beginn der siebziger Jahre unter dem Imam Mussa-Sadr zu einer gewissen Einheit (der Imam ist 1978 auf einer Reise nach Libyen verschollen). Aus seiner „Bewegung für die Unterdrückten" entstand 1975 die Gruppe „Amal" (Hoffnung), deren etwa 5000 aktive Mitglieder von dem ehemaligen Baath-Sozialisten *Nabih Berri* geführt werden. Sie betont zwar auch das religiöse Moment und arbeitet mit der geistlichen Führung der Schiiten zusammen, doch geht es ihr letztlich mehr um eine Ausweitung des politischen Einflusses der Schiiten im gegenwärtigen System des Libanon. Dabei bekämpft sie wohl die christlichen Milizen als auch die Linksparteien. In letzter Zeit hatte sie auch mehrfach blutige Zusammenstöße mit der PLO. Ihre Spaltung in mehrere Fraktionen, deren pro-iranische im Juni 1982 vorerst ausgebootet wurde, läßt sie jedoch nicht sonderlich stark erscheinen. Nach dem israelischen Einmarsch in den Libanon verhielt sich Amal, die ihre Hochburgen im Süden und Nordosten des Libanon sowie in West-Beirut hat, zunächst abwartend (vgl. Le Monde, 30. 7. 82).
Die in den Ölstaaten am Persischen Golf lebenden Schiiten bedrohen dort gleichfalls das politische und soziale Gefüge, zumal sie als zahlenmäßig starke Minderheit (in Bahrain stellen sie sogar 50% der Bevölkerung) meist sozial unterprivilegiert sind. Ende 1981 wurde z. B. in Bahrein ein allerdings dilettantisch vorbereiteter Umsturzversuch der „Islamischen Front für die Befreiung Bahrains" aufgedeckt, an dem auch Staatsangehörige anderer Golfstaaten beteiligt waren. Die Hintermänner des Putschversuches waren wohl Exil-Bahrainis, die wie ihr Imam Hadi al-Mudarasi in Teheran leben. Der Iran selbst leugnete allerdings jegliche Beteiligung an dem Komplott.

Die iranische Gefahr

Trotz mancher ideologischer Übereinstimmung hat der Iran bisher offensichtlich kaum *direkten* Einfluß auf die verschiedenen fundamentalistischen Gruppen genommen, sieht man vom Irak ab. Offiziell wird betont, man habe nicht nötig, die Revolution mit Mitteln des Terrors zu exportieren. Vielmehr vertraue man auf das *Vorbild,* also einen „friedlichen Export" der Revolution (Staatspräsident Khomeini lt. Teheran Times, 27. 12. 81). Andererseits sieht man sich aber als „Speerspitze der islamischen Bewegung", und zu den Prinzipien der iranischen Außenpolitik gehören denn auch die Einheit der Muslime und der Kampf gegen ihre Feinde. Diese Feinde sieht man nicht nur in den USA oder Israel, sondern auch im arabischen Lager selbst, namentlich im Irak. In diesem Sinne will man auch „Befreiungsbewegungen" in arabischen Ländern unterstützen (vgl. Kayhan International, 28. 2. 82).

Im Krieg gegen den Iran geht es dem Irak denn auch nicht nur um Grenzkorrekturen oder gar Landgewinn, vielmehr wollte man darüber hinaus der militärischen und ideologischen Bedrohung durch den Iran zuvorkommen. Ayatollah Khomeini hatte seine Ablehnung des irakischen Sozialismus nie verhehlt und nach seiner Rückkehr in den Iran die Iraker wiederholt zum Sturz ihrer Regierung aufgerufen. Die – zumindest verbale – Unterstützung der schiitischen Opposition im Irak durch den Iran ist zudem eine ernst zu nehmende Gefahr für die Regierung *Saddam Husseins.*
Die Kriegserfolge des Iran haben die Befürchtungen der anderen Staaten der Region verstärkt, der Iran strebe die Hegemonie am Golf an und könnte versucht sein, nun auch die schiitischen Gruppen der dortigen Länder als „fünfte Kolonne" zu benutzen. Die Golfstaaten haben sich deshalb enger zusammengeschlossen und im Mai 1981 den *Gulf Co-operation Council* gegründet, dessen Fernziel die politische, wirtschaftliche, soziale und militärische Integration der Region ist. Der GCC, dessen Vorbild u. a. die EG ist, wird von einem „Obersten Rat" geleitet, der Versammlung der Staatsoberhäupter von Saudi-Arabien, Bahrain, Kuwait, Oman, Qatar und den Vereinigten Arabischen Emiraten. Ihn unterstützen der von den Außenministern gebildete Ministerrat und ein Generalsekretariat, das vor allem für die Planung der zukünftigen gemeinsamen Politik zuständig ist.

Die Auswirkungen sind in erster Linie im *militärischen Bereich* spürbar. Saudi-Arabien schloß mit Bahrain, Oman, Qatar und den Vereinigten Arabischen Emiraten Sicherheitspakte ab, die sich vor allem gegen eine iranische Be-

drohung richten (Kuwait hat einen derartigen Pakt bisher abgelehnt). Der saudi-arabische Innenminister bezeichnete die Iraner sogar als die „Terroristen der Golf-Region" (Kuwait Times, 27. 12. 81), und so ist die *Parteinahme der Ölstaaten für den Irak* nur allzu verständlich. Versuche des Iran, zu den kleineren Golfstaaten bessere Beziehungen herzustellen, schlugen bisher fehl. Auch zu den meisten anderen Staaten der arabischen Welt hat er ein sehr gespanntes Verhältnis. Ende 1981 wurde der iranische Geschäftsträger im Nordjemen ausgewiesen, nachdem er dort eigenhändig Flugblätter gegen den Irak verteilt hatte. Und im Juni 1982 wies der Sudan alle iranischen Diplomaten wegen „feindlicher Aktivitäten" aus, ohne daß der Vorwurf konkretisiert wurde.

Änderungen im Verhältnis zur Sowjetunion

Damit besitzt der Iran im arabischen Lager nur noch wenige Freunde. Hierzu zählen vor allem Libyen und Syrien, mit denen im Juni 1982 offiziell Pläne zur Aufstellung einer *Freiwilligen-Armee für den Libanon* besprochen wurden. Ebenso vereinbarte man im April 1982 eine engere politische und wirtschaftliche *Zusammenarbeit mit dem Südjemen.* Hierbei handelt es sich um Staaten, die trotz teilweiser ideologischer Gegensätze recht gute Beziehungen zur UdSSR unterhalten. Und auch der Iran selbst betrachtet die Sowjetunion nicht mehr als feindliches Land. Zu dem mittlerweile fast gutnachbarlichen Verhältnis dürfte sicher auch die Lieferung sowjetischer Waffen beigetragen haben, die der Iran über Libyen, Syrien und Nordkorea erhielt. Die Vertiefung der Beziehungen wird dabei besonders deutlich an den zahlreichen Handelsabkommen, die der Iran in letzter Zeit mit der UdSSR und anderen Staaten des Ostblocks abschloß.
Der *vermehrte Einfluß der Sowjetunion im Iran* ist eine vielleicht noch größere Gefahr für die Golfregion als der iranische Fundamentalismus. Denn dieser ist als extreme Variante nicht ohne weiteres auf andere Länder übertragbar, zumal dort bereits auf eigenen Traditionen aufbauende fundamentalistische Bewegungen existieren. Die Annäherung an die UdSSR schadet darüber hinaus sogar dem „Export" der iranischen Revolution. Eine mit dem Iran verbündete Sowjetunion wäre ein politischer und militärischer Machtfaktor, der die Kräfteverhältnisse in der Region weit eher und tiefgreifender verändern könnte.

Peter Drews

Interview

Was kann die katholische Soziallehre leisten?

Ein Gespräch mit Professor Walter Kerber

Nicht nur die Enzyklika „Laborem exercens" hat das Interesse auf die katholische Soziallehre gelenkt; auch angesichts der gegenwärtigen gesellschafts- und sozialpolitischen Probleme ist die Frage naheliegend, inwiefern die Orientierung an der Soziallehre der Kirche hilfreich sein kann. Wir sprachen darüber mit Professor Walter Kerber SJ (München). Die Fragen stellte Ulrich Ruh.

HK: Herr Professor Kerber, man kann zur Zeit immer wieder hören, daß es ein verstärktes Interesse an der katholischen Soziallehre gebe, nachdem vor nicht allzu langer Zeit über ihre Vernachlässigung geklagt wurde. Ist das vor allem Zweckpropaganda der Leute, die dieses Fach hauptberuflich betreiben, oder steckt mehr dahinter?

Kerber: Vom neuen Aufschwung der katholischen Soziallehre höre ich spätestens seit dem Katholikentag von Mönchengladbach 1974. Tatsächlich werden in der letzten Zeit soziale Grundsatzfragen wieder stärker erörtert, und damit ist auch das Interesse dafür gewachsen, was die Kirche zu diesem Thema zu sagen hat. Beispielsweise hat der Sammelband „Texte zur katholischen Soziallehre" einen überraschend starken Absatz gefunden, allerdings mehr noch in außerkirchlichen Kreisen als in kirchlichen selbst. Nur habe ich manchmal ein wenig den Eindruck, mit der katholischen Soziallehre verhalte es sich wie mit der Wirtschaft, von der wir dauernd hören, daß der Aufschwung kommt, und froh wären, wenn er endlich käme.

HK: Liegt das nicht daran, daß in der Aufbauphase der Bundesrepublik in beträchtlichem Umfang Grundgedanken der katholischen Soziallehre politisch umgesetzt wurden, dann aber für die Soziallehre die Versuchung um so größer war, sich auf diesen Lorbeeren auszuruhen?

Kerber: Das ist sicher ein Grund: Wesentliche Elemente der katholischen Soziallehre sind in das Grundgesetz und in dessen Ausgestaltung durch die obersten Gerichte eingegangen und damit Verfassungswirklichkeit geworden. Insofern war zu diesen Grundgedanken wirklich nicht mehr viel zu sagen. Sobald allerdings solche Grundwerte in Frage gestellt werden, gewinnt die Soziallehre der Kirche sofort wieder an Aktualität.

„Man erwartet von der Soziallehre konkrete Handlungsanweisungen und die Sicherheit der katholischen Glaubenslehre"

HK: Das heißt, die gegenwärtige Renaissance der Soziallehre beruht nicht nur auf der Sehnsucht nach der guten alten Zeit der fünfziger Jahre ...

Kerber: Sicher ist bei einem Teil der deutschen Katholiken auch Nostalgie im Spiel. Sie erwarten von der katholischen Soziallehre im Grunde zweierlei: einerseits konkrete Handlungsanweisungen, andererseits aber auch die Sicherheit der katholischen Glaubenslehre, die solche Handlungsanweisungen trägt.

HK: Aber war das nicht gerade das große Plus der Soziallehre, daß sie beides leisten konnte oder doch mindestens zu leisten beanspruchte, sowohl die Absicherung ihrer Aussagen durch lehramtliche Autorität wie auch die Vermittlung konkreter Leitvorstellungen für die Gestaltung der Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung?

Kerber: Dieser Eindruck hing damit zusammen, daß Pius XII. in seinen vielen Ansprachen zu sozialen Fragen oft gerade auf spezifisch deutsche Probleme einging. Es brauchte bloß ein Bochumer Katholikentag etwas über das Naturrecht auf Mitbestimmung sagen, und bald konnte man aus Rom eine Ansprache des Papstes erwarten, der daran einige Korrekturen anbrachte, indem er vor der Bedrohung des Privateigentums warnte. So allgemein sich Pius XII. auch äußerte, der deutsche Katholik wußte doch, was eigentlich gemeint war, und konnte daraus seine Konsequenzen ziehen. Das ging so weit, daß sich die Unionsparteien eine Theoriediskussion weithin sparen konnten, weil in der katholischen Soziallehre, so wie sie Pius XII. explizierte, eigentlich schon alles Wichtige und Notwendige enthalten war.

HK: Abgesehen davon, daß sich politisch seit der Zeit Pius' XII. hierzulande vieles verändert hat, warum hat eigentlich die katholische Soziallehre diese Orientierungsfunktion inzwischen weithin eingebüßt?

Kerber: Dazu hat sicher eine ganze Reihe von Ursachen beigetragen. Aber ein wesentlicher Grund: Es hat sich ganz einfach herausgestellt – und zwar durch das Handeln der Kirche selbst –, daß vieles nicht zur eigentlichen und unwandelbaren Lehre gehörte, was man dafür hielt und was vielleicht sogar Pius XII. dazu gerechnet hatte. Bei allem Betonen der Kontinuität der Lehre haben spätere Päpste andere Akzente gesetzt. Die Schwierigkeit besteht, etwas übertrieben zugespitzt, darin: Das, was man als Wesensbestand einer katholischen Soziallehre mit Sicherheit formulieren und begründen kann, ist so einleuchtend, daß es ein vernünftiger Mensch im Grunde kaum bestreiten kann, wenn er es einmal begriffen hat. Über die konkreten Streitfragen ist aber ein eindeutiges Urteil oft nicht mit der Sicherheit formulierbar, als daß es darüber nicht auch entgegenstehende Auffassungen geben könnte.

HK: Das hat sich auch bei der jüngsten päpstlichen Sozialenzyklika wieder gezeigt: „Laborem exercens" wurde zwar in der Bundesrepublik einhellig als bedeutendes und wegweisendes Dokument begrüßt; gleichzeitig waren aber quer durch die Lager und Interessengruppen sehr unterschiedliche Antworten auf die Frage zu hören, wer mit der Enzyklika eigentlich angesprochen sei ...

Kerber: „Laborem exercens" ist auf einem sehr hohen philosophischen und teilweise auch theologischen Niveau abgefaßt. Das wirkt sich natürlich auf die Aussagen zu den einzelnen strittigen Problemfeldern aus. So mag es beispielsweise theoretisch richtig sein, wenn der Papst den Gegensatz von Kapital und Arbeit auf die grundlegenden moralischen Irrtümer des Ökonomismus und Materialismus zurückführt, denen eine Wirtschaftsordnung nicht verfallen darf. Das ist allerdings dann keine Antwort auf die uns seit wenigstens 150 Jahren beschäftigende Frage, wie der tatsächlich existierende Gegensatz zwischen Kapital und Arbeit überwunden werden soll. In dieser Frage läßt mich die Enzyklika dann ziemlich allein.

„Die Deduktion aus allgemeinen Prinzipien stößt schnell an Grenzen"

HK: Hat das nicht auch damit zu tun, daß sie zu ungeschichtlich argumentiert? Kann man etwa einen Begriff der Arbeit von Gen 1,28 her entwickeln, der dann durch alle geschichtlichen Veränderungen hindurch bis hin zur modernen Industriegesellschaft Gültigkeit haben soll?

Kerber: Mir scheint, daß „Laborem exercens" in dieser Hinsicht sogar einen gewissen Rückschritt darstellt. Auf dem Konzil und auch schon vorher in „Mater et magistra" war man sich der Geschichtlichkeit der sozialen Fragen stärker bewußt geworden. Der Anspruch, aus dem abstrakten Begriff der menschlichen Wesensnatur eine konkrete soziale Ordnung entwickeln zu können, wie er noch in der Überschrift von „Quadragesimo anno" zum Ausdruck kam („Die gesellschaftliche Ordnung, ihre Wiederherstellung und ihre Vollendung nach dem Heilsplan der Frohbotschaft"), ist schon von „Mater et magistra" zurückgenommen worden. Dort ist von „jüngsten Entwicklungen des gesellschaftlichen Lebens und seiner Gestaltung im Licht der christlichen Lehre" die Rede, es wird zwar vor Gefahren gewarnt, die mit diesen Entwicklungen gegeben sind und die vermieden werden müssen, aber der Anspruch wird nicht mehr aufrechterhalten, eine eigentliche Ordnung des gesellschaftlichen Lebens deduktiv aus dem Evangelium oder dem Naturrecht ableiten zu können, die nur gewissermaßen zwischenzeitlich gestört worden wäre.

HK: Müßte nicht die gewachsene Einsicht in die Geschichtlichkeit der Probleme, mit denen sich die Soziallehre herumschlägt, eine gehörige Portion Selbstbescheidung zur Folge haben?

Kerber: Wir wissen inzwischen nicht nur deutlich genug, daß bei unhistorischen Aussagen Vorsicht geboten ist,

sondern auch, daß die Deduktion aus allgemeinen Prinzipien schnell an Grenzen stößt. Mein Mitbruder Wallraff hat einmal gesagt, wenn die Barbaren vor den Toren stehen, dann wird die katholische Soziallehre aktuell. In den konkreten Fragen etwa der Gestaltung der Rentenversicherung oder bei vielen anderen Problemen, die den Politiker heute bedrängen, muß es die katholische Soziallehre dagegen bei allgemeinen Richtlinien belassen, wenn sie nicht ihre Grenzen überschreiten will.

HK: Heute steht die Kirche und damit auch die Soziallehre vor der Frage, wie sie sich zu Bewegungen verhält, die lange Zeit selbstverständliche wirtschaftliche und gesellschaftliche Orientierungen in Frage stellen und alternative Lösungen vorschlagen. Ist die Soziallehre, sind ihre Träger in der Kirche für die Herausforderungen heutiger „alternativer" Strömungen überhaupt sensibel genug?

Kerber: Man wird vom kirchlichen Amt wohl nicht erwarten dürfen, in umstrittenen Fragen den Vorreiter zu spielen. Riskante Vorstöße in neue Gebiete sind in der Geschichte der Kirche gewöhnlich von Bewegungen der Basis ausgegangen. Oftmals bedurfte es dabei auch zunächst einer gewissen Abklärung. Andererseits gehört es sicher zur Aufgabe der Kirche, nicht nur Altbewährtes zu wiederholen, sondern auch gerade neue Probleme der Gegenwart und Zukunft aufzugreifen. So bin ich einerseits eigentlich darüber froh, daß etwa der Bericht des Club of Rome nicht von einer kirchlichen Stelle veröffentlicht wurde; denn er war in vieler Hinsicht angreifbar und ergänzungsbedürftig. Aber ohne Zweifel bedeutet die Umweltkrise eine ganz vitale Bedrohung der Menschheit, und daß wir nicht so weiter machen können wie bisher, darauf muß auch die Kirche drängen ...

„Man hat hierzulande bei allem, was von links kommt, einen sehr empfindlichen Nerv"

HK: Das von Vertretern der Umweltbewegung gelobte Papier der Bischofskonferenz vermittelt zweifellos Denkanstöße, ohne autoritär zu verordnen. Ist diese Art der Argumentation aber für unsere Verhältnisse nicht doch ein untypischer Einzelfall? Wird nicht im allgemeinen die bestehende Wirtschafts- und Sozialordnung eher vorschnell affirmiert als kritisch abgeklopft?

Kerber: Da besteht sicher eine reale Gefahr. Wir tun beispielsweise in Deutschland so, als ob die soziale Marktwirtschaft die von der katholischen Soziallehre gedeckte und befürwortete Wirtschaftsordnung wäre. Ich komme aus der Freiburger Schule und kann deswegen gute Argumente zugunsten der bei uns vorherrschenden relativ liberalen sozialen Marktwirtschaft vorbringen. Von der katholischen Soziallehre aus kann ich aber nur sagen: Die soziale Marktwirtschaft fällt zwar durchaus unter den breiten Mantel der katholischen Soziallehre. Sie ist aber nicht die einzige von ihr aus legitime Wirtschaftsordnung, wie das manchmal bei uns behauptet wird.

HK: Sind hier nicht auch noch alte politisch-ideologische Berührungsängste im deutschen Katholizismus im Spiel?

Kerber: Man hat hierzulande im Katholizismus bei allem, was von links kommt, einen sehr empfindlichen Nerv und ist dementsprechend vorsichtig gegenüber allem, was von der Basis her an „linkem" Gedankengut integrierbar wäre. Diese Vorsicht erstreckt sich selbst auf eigene Verlautbarungen. So ist das Arbeiterpapier der Synode, das für den deutschen Katholiken doch eine hohe Lehrautorität besitzen sollte, nicht in dem Maß rezipiert worden, wie man es eigentlich hätte erwarten können, weil es vielen zu linkslastig erschien.

HK: Müßte nicht eine größere Sensibilität der katholischen Soziallehre für das ganze politische und gesellschaftliche Spektrum hierzulande Hand in Hand gehen mit mehr Offenheit für neue Wege der sozialethischen Urteilsbildung und der gesellschaftlichen Praxis der Kirche in anderen Erdteilen? Hat da nicht die deutsche Soziallehre einiges aufzuholen, nachdem einige ihrer Vertreter vor Jahren heftig gegen die lateinamerikanische Theologie der Befreiung polemisiert haben?

Kerber: Ich bin überzeugt, daß gerade der Weg, auf dem die Basisgemeinden Lateinamerikas eine Soziallehre für ihren Kontinent entwickeln, im Laufe der Zeit auch von der offiziellen Kirche stärker rezipiert werden wird, einfach weil er in der konkreten Situation den Willen Gottes aufzeigen kann. Natürlich muß man sich bei der Umsetzung der Wahrheit des Evangeliums in konkrete Handlungsformen fragen, auf welchem Boden diese Übersetzungsarbeit vor sich geht. Es ist nicht zu leugnen, daß auf diesem Weg auch Gefahren liegen. Aber wer das Evangelium in unsere Zeit zu übersetzen versucht, kann sich der Gefahr des Irrtums nicht ganz entziehen ...

HK: Muß man nicht schon deshalb mehr Verständnis für neu entstehende regionale Differenzierungen der kirchlichen Sozialverkündigung aufbringen, weil auch die Soziallehre der letzten Jahrzehnte kein so homogenes Gebilde war, wie es oft den Anschein hat?

Kerber: Die Soziallehre der Kirche ist kein so in sich geschlossener Block, wie man ihr manchmal unterstellt. Sie hat auch eine recht wechselhafte Entwicklung hinter sich, wurde im Laufe ihrer Geschichte immer wieder auch in wesentlichen Punkten korrigiert. So stehen Dinge in „Rerum novarum", die wir heute unmöglich so noch sagen würden. Aber warum soll die Kirche, wenn sie sich schon vom Heiligen Geist geführt weiß, denn nicht im Laufe der Geschichte etwas dazulernen können? Die Schwierigkeit liegt darin, daß die Kirche solche Selbstkorrekturen eigentlich nie zugegeben hat aus der verständlichen Angst heraus, Autorität einzubüßen. Das hat aber zur Folge, daß man heute noch kirchliche Dokumente aus der Vergangenheit zitieren kann für Auffassungen, die die Kirche inzwischen längst aufgegeben hat.

HK: Nun beruft sich die katholische Soziallehre ja unbeschadet aller Auslegungsdifferenzen auf einige Grund-

prinzipien, die sie auch für die gesellschaftspolitischen Fragestellungen der Gegenwart als hilfreichend und wegweisend empfiehlt. Kann sie das mit gutem Recht?

Kerber: Traditionelle Grundprinzipien wie Solidarität und Subsidiarität sind sicher überzeitlich gültig, sie werden weiterhin beibehalten werden können und müssen. Aber aus sich heraus sind sie noch zu abstrakt, um genügende Handlungsorientierung zu bieten. Entscheidend ist, wie die Akzente gesetzt werden. So hat die Enzyklika „Populorum progressio" die Katholiken auf die neue soziale Frage der Entwicklungsländer aufmerksam gemacht und insofern eine prophetische Funktion erfüllt. Auf welchem Wege im einzelnen diese neue soziale Frage gelöst werden könnte, darüber können wir vom Lehramt kaum bindende Weisungen erwarten, bestenfalls Vorschläge und Anregungen.

„Die Kirche darf nicht Partisanin bestimmter gesellschaftlicher Gruppen werden"

HK: Muß aber nicht das Hervorheben solcher prophetischer Spitzenaussagen mit dem Anliegen der Soziallehre in Spannung geraten, möglichst sachgerecht-differenziert zu urteilen und die verschiedenen Standpunkte gegeneinander abzuwägen?

Kerber: Die Kirche darf nicht Partisanin bestimmter gesellschaftlicher Gruppen werden und dafür andere Gruppen, seien sie nun rechts oder links, von vornherein ausschließen, wenn das nicht von der Sache her eindeutig geboten ist. Das ist es aber nur in den seltensten Fällen. Es schiene mir angemessener, dem pluralistischen Spiel der Kräfte auch innerhalb der Kirche die Chance zu geben, durch argumentative Diskussion die Dinge auszutragen, als schon sehr früh durch Lehrentscheidungen oder speziell in der Bundesrepublik am goldenen Zügel der Subventionen durch Unterstützung bestimmter Kräfte Entwicklungen einseitig zu beeinflussen.

HK: Besteht die Alternative darin, daß sich die Kirche bei uns in ähnlicher Weise gesellschaftspolitisch exponiert, wie es die lateinamerikanische Kirche in den vergangenen Jahren getan hat und immer noch tut?

Kerber: Ich bewundere die Versuche der lateinamerikanischen Kirche, aus ihrer – sicher wesentlich explosiveren – sozialen Situation heraus zu einer eigenständigen katholischen Soziallehre zu kommen, statt sich mit bloßer Interpretation oder Anwendung von kirchenamtlichen Stellungnahmen zu begnügen. Das bedeutet selbstverständlich nicht, daß man alle diese Versuche schon als geglückt ansehen müßte. – Demgegenüber hat unsere Kirche in Deutschland durch ihre Integration in das politische und wirtschaftliche System zwar hervorragende äußere Lebensbedingungen und auch eine recht bedeutende Machtposition, aber der einzelne Christ sieht in seiner Kirche – bei allem Reden „die Kirche sind wir" – doch sehr stark die amtliche Institution, die ihm gegenübersteht und die vor allem darauf achtet, daß alles „richtig" und in geregelten Bahnen verläuft und kein Wildwuchs entsteht. ...

HK: Läge hier nicht der klassische Auftrag der Verbände, die sich ja oft und gern auf die katholische Soziallehre berufen? Nehmen sie eigentlich die Aufgabe hinreichend wahr, zunächst einmal innerhalb der Kirche eine offene Diskussion über die möglichen gesellschaftspolitischen Konsequenzen zu gewährleisten, die sich aus dem christlichen Glauben ergeben können?

Kerber: Die Verbände haben sicher den Vorteil, daß sie im eigenen Namen und nicht gleich im Namen der deutschen Kirche sprechen und so auch divergierende Meinungen untereinander ins Gespräch bringen können. Gerade „Octogesima adveniens" hat die Legitimität eines innerkirchlichen Pluralismus ausdrücklich hervorgehoben. Es brauchen keinesfalls alle Katholiken dieselbe Sprache zu sprechen. Im christlichen Glauben und im letzten Ziel ist man sich zwar einig, aber in konkreten Fragen „muß freie Wahl bestehen zwischen verschiedenen Wegen zum Ziel". Aber bei uns werden solche Auseinandersetzungen schon sehr früh und auf sehr verschlungenen Wegen zu bremsen versucht um der Einheit nach außen willen.

„Das Solidaritätsprinzip gewinnt erneut Bedeutung"

HK: Einmal vorausgesetzt, die katholischen Laien und auch ihre offiziellen Organe würden ihre spezifische Verantwortung deutlicher wahrnehmen; wo müßte dann heute das Schwergewicht ihres Engagements liegen?

Kerber: Es wäre eine wichtige Aufgabe der Verbände, aus dem Glauben heraus, aber auch über die allgemeinen Wahrheiten hinaus verschiedene Pilotprojekte zu entwikkeln, durch die neue konkrete Wege und neue Antworten zur Bewältigung der großen gesellschaftlichen Herausforderungen erprobt werden. Der Freiraum, der innerhalb der Kirche dafür zweifellos besteht, muß genutzt werden. Dabei wird sich manches als utopisch herausstellen, aber die Kirche kann unter Umständen zu einem späteren Zeitpunkt solche Projekte dann auch übernehmen und sie zu eigen machen.

HK: An mehr oder weniger ausgegorenen Pilotprojekten fehlt es im deutschen Katholizismus nicht. Zahlreiche Gruppen, nicht nur in den Jugendverbänden, engagieren sich in der Friedensbewegung, für Anliegen der Dritten Welt oder in der Umweltbewegung. Man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, daß die offizielle Kiche dem mit einem weinenden und einem lachenden Auge zusieht: Man will die Ernsthaftigkeit dieses Engagements aus dem Evangelium heraus anerkennen, geht aber andererseits gegenüber konkreten Forderungen zu Recht oder zu Unrecht auf vorsichtig-kritische Distanz ...

Kerber: Es kann nur eine argumentative Auseinandersetzung weiterhelfen. Hier funkt es innerhalb der Kirche eigentlich noch zu wenig, viele Jugendliche trauen sich auch

nicht recht hervor. Wir haben einfach zu viel Angst vor Entwicklungen wie auf dem Evangelischen Kirchentag in Hamburg. Wenn die jungen Menschen tatsächlich in gesellschaftlichen Grundfragen so denken, wie sie denken, dann muß sich auch die Kirche den entsprechenden Fragen stellen und muß darauf eingehen. Daran führt kein Weg vorbei.

HK: Das setzt allerdings Lern- und Hörbereitschaft auf beiden Seiten voraus. Kann man nicht auch jugendliches Engagement vorschnell heiligsprechen?

Kerber: Natürlich sollte man das nicht. Nur mache ich die Erfahrung, daß beispielsweise meine Studenten, seien sie nun katholisch oder nicht, durchaus bereit sind, auf ein Wort der Kirche zu sozialen Fragen zu hören und es auch anzunehmen, aber nicht auf bloße Autorität hin, sondern wenn ihnen die vorgebrachten Gründe als vernünftig einleuchten, also auf seine naturrechtliche Evidenz hin, wie man früher gesagt hat.

HK: Steht dem aber nicht gerade der belastete Begriff Naturrecht im Weg?

Kerber: Johannes Paul II. sucht das Wort Naturrecht zu vermeiden und spricht lieber von den Menschenrechten. Aber die Sache selbst, die Überzeugung, daß es Rechte gibt, die dem Menschen nicht erst durch positive Gesetzgebung zukommen, also Naturrecht in diesem weiten Sinne, wird gerade von jungen Menschen als selbstverständlich akzeptiert. Was steckt denn hinter den Protestbewegungen anders als ein Appell an ein Naturrecht? Daran läßt sich durchaus anknüpfen, wobei mit dem Begriff des subjektiven Menschenrechts etwa auf Widerstand allerdings auch hervorragend Demagogie betrieben werden kann. Selbst die Menschenrechte, wie sie in der allgemeinen Erklärung der Menschenrechte der Vereinten Nationen formuliert sind, sind teilweise zunächst nur Zielvorstellungen, für deren Verwirklichung wir uns einsetzen müssen, keine unmittelbar geltenden subjektiven Rechte. Wieweit beispielsweise das Recht auf Teilhabe an der politischen Verantwortung, das Johannes Paul II. zu den Menschenrechten zählt, in einem Land Lateinamerikas von allen Bürgern wahrgenommen werden kann, das ist eine sehr viel konkretere Frage.

HK: Uns beschäftigt gegenwärtig zwar auch die Frage, ob die Formen politischer Partizipation, wie sie in der Verfassung verankert sind, noch ausreichen; aber wichtiger ist doch, ob und wie wir mit den Verteilungskämpfen fertig werden, die aufgrund der wirtschaftlichen Aussichten in den nächsten Jahren verstärkt ins Haus stehen. Wird dadurch die Soziallehre nicht in besonderem Maße herausgefordert?

Kerber: Verteilungsgerechtigkeit ist ein sehr schwieriger Begriff. Heute machen die verschiedensten Gruppen mit plausiblen Argumenten Gerechtigkeitsansprüche geltend, bei denen nur nicht zu sehen ist, wie sie gemeinsam verwirklicht werden können. In einer wachsenden Wirtschaft ist dieser Widerspruch übertüncht worden durch die Möglichkeit, allen Gruppen mehr zu geben. Da nun einmal weniger zu verteilen ist, werden Auseinandersetzungen sicher an Härte zunehmen. Hier gewinnt das Solidaritätsprinzip der katholischen Soziallehre erneut an Bedeutung, weil wir wieder lernen müssen, argumentativ und nicht durch bloßen Machtdruck von Interessengruppen darüber zu streiten, wie wir die knapper werdenden Güter auf die einzelnen Gruppen verteilen wollen.

„Vermögensbildung in breiten Schichten könnte ein gangbarer Weg zu einer Art Systemveränderung im positiven Sinn sein"

HK: Ist Solidarität nicht ein viel zu schillernder Begriff? Muß nicht sofort die Frage auftauchen, für wen diese Solidarität im konkreten Fall mehr gilt und für wen weniger?

Kerber: Unter Solidarität verstehe ich im Sinne der katholischen Soziallehre nicht die Solidarität bloß mit bestimmten Gruppen, sondern das Bewußtsein, daß über allen sozialen Gegensätzen der Bestand des gemeinsamen Zusammenlebens ein vorrangiger Wert ist.

HK: Die Soziallehre spricht hier traditionellerweise vom Gemeinwohl ...

Kerber: Gemeinwohl ist ein genauso schillernder Begriff wie Gerechtigkeit. Jeder meldet natürlich seine Ansprüche im Namen des Gemeinwohls an und kann auch Argumente dafür vorbringen. Er wird sich – und darin liegt die eigentliche Zielrichtung der Rede vom Gemeinwohl – allerdings vom Recht anderer Gruppen her Einschränkungen gefallen lassen müssen.

HK: Genügt es, solche im Ernstfall zu vagen Grundbegriffe wie Solidarität und Gerechtigkeit neu herauszustellen, oder muß sich die katholische Soziallehre, unbeschadet dessen, was wir bisher über ihre methodischen und sachlichen Grenzen gesagt haben, auch nicht doch konkreter auf die gesellschaftspolitischen Auseinandersetzungen einlassen?

Kerber: Sie muß sich sicher der Frage stellen, welche Umgestaltung unserer gesellschaftlichen Ordnung zugunsten von mehr Gerechtigkeit möglich ist. Ich meine z. B., daß gerade unter den gegebenen Verhältnissen einer wirtschaftlichen Flaute, in denen eine Erhöhung der Konsumlöhne der Arbeitnehmer nicht gut möglich ist, eine Beteiligung am industriellen Produktivkapital, also die Vermögensbildung in breiten Schichten, ein gangbarer Weg zu einer Art Systemveränderung im positiven Sinn sein könnte ...

HK: An diesem einen Punkt scheint aber „Laborem exercens" in der Soziallehre etwas in Bewegung gebracht zu haben. Es wird ja darüber diskutiert, ob der Papst nicht eine Art „laboristische" Wirtschaftsordnung befürwortet. Ist dieser Anstoß gegenwärtig hilfreich und führt er weiter?

Kerber: Daß der Arbeiter den Betrieb als seinen Betrieb sollte erfahren können, das ist eine Forderung, die schon immer in der Tradition der Soziallehre eine Rolle gespielt hat. Ich verweise nur auf „Quadragesimo anno". Wie dieses Ziel konkret verwirklicht werden soll, darüber sagt auch „Laborem exercens" wenig. Mir scheint aber, daß eine Beteiligung am Kapitalvermögen der Unternehmen ein durchaus praktikabler Weg wäre, hier ein Stück weiterzukommen.

„Wir werden mit geringerem Blechwachstum glücklich sein müssen"

HK: Es ist auch heute eine unbestrittene Aufgabe der Soziallehre, sich über die Gestaltung unserer Wirtschaftsordnung Gedanken zu machen und, wenn möglich, konkrete Anregungen zu geben. Wir sehen uns aber auch einem tiefer ansetzenden Widerspruch gegen die Wettbewerbs-, Leistungs- und Konsumgesellschaft gegenüber. Muß sich die Soziallehre in dieser Situation eher zum Anwalt der marktorientierten Industriegesellschaft machen, oder sollte sie stärker ins Horn der Kritiker stoßen?

Kerber: Ich bin davon überzeugt, daß der Markt und die Marktwirtschaft für die Feinabstimmung der Wirtschaftslenkung ein unübertroffenes Instrument darstellt. Wir haben in der Bundesrepublik ja die soziale Marktwirtschaft aufgebaut, wesentlich inspiriert von der Schule des Ordo-Liberalismus, und damit keine schlechten Erfahrungen gemacht. Die Marktwirtschaft braucht also, auch wenn sie nicht das grundlegende Ordnungsmodell der katholischen Soziallehre ist, nicht abgeschafft zu werden. Die fundamentalen Gerechtigkeitsfragen, wie z. B. das Verhältnis von Kapital und Arbeit, können allerdings nicht nach dem Prinzip des Wettbewerbs gelöst werden.

HK: Mit dieser Auskunft dürfte sich aber ein radikaler Kritiker unserer gegenwärtigen Wirtschaftsordnung kaum zufriedengeben ...

Kerber: Natürlich kann man die negativen Auswirkungen der Marktwirtschaft wie die Ausrichtung nur am ökonomischen Kalkül und den psychologischen Leistungsdruck nicht einfach beiseite schieben. Es gibt ja viele junge Leute, oft Ingenieure und Wirtschaftswissenschaftler, die heute zu der an sich richtigen Erkenntnis kommen, daß der Status, den sie in der Gesellschaft erreicht haben, ihren Zielen entspricht und nicht einsehen, warum sie sich eigentlich kaputtmachen und einen Herzinfarkt holen sollten, nur um die Bilanz des Unternehmens aus den roten Zahlen zu bringen...

HK: Eine zugegeben abrupte Schlußfrage: Könnte das verstärkte Interesse an der katholischen Soziallehre im ganzen gesehen ein gutes Zeichen für die Kirche und für unsere Gesellschaft sein, unbeschadet aller kritischen Reserven, von denen wir gesprochen haben?

Kerber: Ich glaube, daß die katholische Soziallehre nach wie vor Zukunft hat. Der Weg, auf dem Menschen für ihre Aussagen zu sensibilisieren sind, führt in erster Linie über das Beispiel. Die Bischofssynode 1971, bei der es um die Gerechtigkeit in der Welt ging, hat selbstkritisch festgestellt, daß niemand anderen von Gerechtigkeit predigen darf, der nicht im eigenen institutionellen Rahmen diese Gerechtigkeit verwirklicht. Auf die Kirche in der Bundesrepublik angewandt, die selber Unternehmer ist, heißt das: sie hat die Aufgabe, exemplarisch zu verwirklichen, wie beispielsweise ein Arbeitsverhältnis gerecht zu gestalten ist. Sie sollte zeigen, wie die Zusammenarbeit zwischen Arbeitnehmer und Arbeitgeber gerade bei einem Unternehmen, das nicht auf materielle Güter hin ausgerichtet ist, aussehen kann.

Reportage

„Kehrt um und glaubt – erneuert die Welt"

Der 87. Deutsche Katholikentag in Düsseldorf

Es dürfte für die künftige Erforschung und Deutung der kirchlichen Zeitgeschichte der Bundesrepublik eine reizvolle Aufgabe sein, der Frage genauer nachzugehen, warum es in den späten siebziger Jahren zu einer überraschenden *Neubelebung* und gleichzeitig zu einer erheblichen *Veränderung* der Institution *Kirchen- und Katholikentag* kam. Den Beginn dieser neuen Entwicklung markieren jedenfalls der Freiburger Katholikentag von 1978 und der im darauffolgenden Jahr abgehaltene Evangelische Kirchentag in Nürnberg, sie setzte sich in Berlin bzw. Hamburg fort. Auch der 87. Deutsche Katholikentag, der vom 1. bis 5. September in Düsseldorf stattfand und mehr als 100 000 in der Mehrzahl jugendliche Teilnehmer zusammenführte, bewegte sich weithin in den Bahnen, die von seinen beiden Vorgängern vorgezeichnet waren, sowohl was die vom Veranstalter vorgegebene *Programmstruktur* wie das den *Grundcharakter* des Ereignisses selber anbelangt. Nicht zuletzt durch die Wahl des Leitwortes wollte man die Verbindung des Düsseldorfer Treffens mit den beiden letzten Katholikentagen deutlich machen:

Nach „Hoffnung" in Freiburg und „Liebe" in Berlin wurde mit dem diesjährigen Motto „Kehrt um und glaubt – erneuert die Welt" die Trias durch das Grundwort Glauben vervollständigt.

Ein vielfältiges Angebot

Zwar waren die letzten Katholikentage immer noch „systematischer" angelegt als die Kirchentage, zumindest in dem Sinn, daß man sich um eine möglichst durchgängig erkennbare Strukturierung vom Leitwort und seinen Unterthemen her bemühte. Gleichzeitig wurden auch sie zunehmend zu einem „Markt der Möglichkeiten", zu einem nur noch schwer überschaubaren Nebeneinander verschiedenster Angebote. Schon rein quantitativ bedeutete Düsseldorf dabei gegenüber Berlin nochmals eine Steigerung: noch mehr Foren und Vorträge, noch mehr Zentren und Treffpunkte, noch stärkere Auffächerung der Veranstaltungsformen. Dadurch fiel dann auch so gut wie jedem Beobachter die Suche nach dem roten Faden, nach den spezifischen Akzenten dieser fünf Tage besonders schwer. Zum umfangreichen offiziellen Katholikentagsprogramm mit den zahlreichen thematischen, liturgischen und kulturellen Veranstaltungen kamen noch eine Reihe von Angeboten der Düsseldorfer Pfarrgemeinden.

Kennzeichnend für das, was man die neue „Katholikentagskultur" nennen könnte (auf den Kirchentagen verhält es sich ähnlich) und was offenbar auch einen großen Teil der Besucher anzieht, ist vor allem die andernorts in dieser Form kaum anzutreffende *Mischung* aus Information, Gesprächsmöglichkeiten, religiöser Besinnung und Unterhaltung. So konnte man sich auf dem riesigen Düsseldorfer Messegelände während des Katholikentags in den Foren mit theologischen und gesellschaftspolitischen Fragen beschäftigen, man konnte meditieren und Schriftgespräche führen, Gottesdienste besuchen, sich kreativ betätigen, Musikgruppen zuhören oder sich auch nur einfach zum Ausruhen oder Reden auf den Rasen setzen. Über mangelnden Zuspruch konnten sich weder das Geistliche Zentrum noch das gegenüber Berlin vergrößerte und bunter gewordene Jugendzentrum noch die (zum erstenmal eingerichtete) Halle Weltkirche beklagen. Die Jugendlichen nutzten gleichermaßen die Möglichkeit, sich in der Halle 12 mit frechen und kritischen Sprüchen zu artikulieren, wie sie die großen Pinnwände im Geistlichen Zentrum mit ehrlich-direkten Zeugnissen und Gebeten vollpflasterten.

Ob sich das Interesse der teilnehmenden Jugendlichen an religiösen Fragen und Vollzügen gegenüber Berlin nochmals intensiviert hat (Kardinal Höffner meinte während einer Pressekonferenz diese Feststellung treffen zu können), ist schwer zu beurteilen. Dennoch bleibt festzuhalten, daß sich die Katholikentagsjugend auch in Düsseldorf auf das vielfältige religiös-spirituelle Angebot im engeren Sinn ebenso selbstverständlich einließ wie auf die übrigen Programmschwerpunkte. Das gilt für das geistliche Zentrum, das Gelegenheit zu Glaubensgesprächen, zur Einführung in die verschiedenen Formen der Meditation, zur stillen Anbetung und zum Empfang des Bußsakraments bot, wie für die zahlreichen Gottesdienste, die während des Katholikentags gehalten wurden.
In vielen Kirchen der Stadt und in der „Katholikentagskirche" auf dem Messegelände wurde nicht nur Eucharistie gefeiert, auch andere gottesdienstliche Formen kamen zu ihrem Recht: Stundengebet, Andachten, Ökumenische Gottesdienste, Prozessionen, ein „Liturgisches Fest". Der große Schlußgottesdienst am Sonntagvormittag im Rheinstadion fiel diesmal weniger steif aus als in Berlin; auf die zum Zweck der Auflockerung und Verlebendigung miteinbezogenen liturgischen Tänze hätte man allerdings verzichten können.

Ungeachtet der Vielzahl und der Bandbreite der übrigen Veranstaltungen lag das *Schwergewicht* auch des Düsseldorfer Katholikentags – zwar nicht für alle Teilnehmer, wohl aber vom Programm her gesehen – auf den Foren. War man in Freiburg mit 33 und in Berlin mit 45 Foren ausgekommen, so waren es diesmal fast 100 solcher Veranstaltungen. Die großen Hallen des Messegeländes hatten zwar den Vorteil, daß dort praktisch nie ein Forum wegen Überfüllung geschlossen werden mußte, dafür mußten sich die Teilnehmer an weniger gut besuchten Veranstaltungen in den zum Teil riesigen Räumen ziemlich verloren vorkommen.

Vor allem in zweifacher Hinsicht hatte man versucht, der Kritik Rechnung zu tragen, die während und nach dem letzten Katholikentag in bezug auf die *Gestaltung der Foren* geäußert worden war. Es gab diesmal in allen Foren einen „Anwalt des Publikums", der die Fragen der Teilnehmer bündelte und ins Gespräch einbrachte. Dadurch konnten statt weniger direkter Wortmeldungen durchwegs eine wesentlich größere Bandbreite an Fragen einbezogen werden. Zum zweiten wurden nicht nur viele Foren durch Musikbeiträge aufgelockert, sondern man war auch um noch größere Vielfalt in Aufbau und Ablauf bemüht: Vorträge, Statements, Erfahrungsberichte, Meditation zur Einführung, Kabarettszenen. Etliche Foren waren mit Beiträgen dennoch zu vollgepfropft, bei anderen stand die Zahl der Podiumsdiskutanten in keinem sinnvollen Verhältnis zum Gesprächsertrag.

Ist Religion wieder gefragt?

Die Foren sollten wie auch die Vorträge über Gestalten des Glaubens dazu dienen, dem Leitwort des Düsseldorfer Katholikentags mit seinen Begriffen Glaube, Umkehr und Erneuerung der Welt deutliche Konturen zu geben. In seiner Rede bei der Eröffnungsveranstaltung in Hofgarten machte *Hans Maier* dazu vor allem zwei Vorgaben: Der Katholikentag stoße mit seiner Botschaft auf offene Ohren, weil Glaubenssehnsucht und Glaubensbereitschaft der Menschen in den letzten Jahren zugenommen hätten. Außerdem müsse nach einer längeren „katechis-

muslosen" Zeit der Grund sichtbar gemacht werden, aus dem Christen lebten. *Johannes Paul II.* betonte in seiner Botschaft an den Katholikentag: „Wenn die heutige Generation voll Ungestüm nach authentischen Werten und Modellen der Lebensgestaltung sucht, sollen wir Christen ihr aus der Kraft unseres Glaubens und unserer Hoffnung eine überzeugende, verständliche Weisung mit auf den Weg geben." Die deutschen Katholiken sollten sich dem Aufruf Jesu zu Umkehr und Glaube stellen und mutig auf die Herausforderung unserer Zeit eingehen.

Es lag nahe, das Gesamtanliegen des Katholikentags als *Dreischritt* zu strukturieren: Situationsanalyse, Entfaltung der Glaubensbotschaft, Umsetzung in gesellschaftspolitisches Handeln. Anders als in Berlin, wo die drei Schritte etwa das gleiche Gewicht zugemessen bekamen, setzte man den Schwerpunkt diesmal nicht nur quantitativ auf das Mittelglied: „Woraus wir leben: Unser Glaube." Durch die Auslegung von Grundtexten und -elementen des Glaubens sollte das unterscheidend Christliche klar hervortreten: Gleichzeitig wurde aber in der Abfolge der Foren zu den drei Tagesthemen vielleicht mehr ungewollt als gewollt deutlich, daß es mehr Mühe kostet, die Fragen unserer Zeit auf die christliche Botschaft hin zu öffnen und aus ihr gesellschaftspolitische Weichenstellungen abzuleiten, als es der das Programm des Katholikentags gliedernde Dreischritt vermuten ließ.

Daß unter dem Tagesthema „Fragen unserer Zeit – Fragen nach Gott" die Themen Frieden, Umwelt und Dritte Welt in Foren angesprochen wurden, die auch auf zahlreichen Sonderveranstaltungen in verschiedensten Foren immer wieder verhandelt wurden, war nicht verwunderlich. Ein weiteres Forum mit dem plakativen Titel „Müssen wir erst Steine werfen?", bei dem unter anderem Ministerpräsident *Johannes Rau* und der Berliner Senator *Ulrich Rastemborsky* mitdiskutierten, galt den Erscheinungsformen und Ursachen des Jugendprotests.
Daneben gab es auch Foren, die sich über die genannten Sachfragen hinaus mit unseren gesellschaftlichen *Orientierungsschwierigkeiten* und ihrem *geschichtlichen Hintergrund* beschäftigten. So beklagte *Norbert Blüm* in einem engagierten Referat den Trend zur „absoluten Gleichheit des unterschiedslosen Menschen" und zur egoistischen Selbstverwirklichung als Wurzeln der sich in der Gesellschaft immer weiter ausbreitenden Anonymität. Seine Schlußfolgerung: „Die Vergöttlichung des Menschen als Großtat gefeiert, läßt ihn allein mit sich. Sie läßt ihn im Stich." Zu einem ähnlichen Ergebnis kam der Stuttgarter Sozialphilosoph *Günter Rohrmoser* in seiner Analyse des gegenwärtig vorherrschenden Freiheitsverständnisses. Die Krise der Bundesrepublik sei die eines substantiell entleerten Freiheitsverständnisses, die das Bedürfnis nach totalen Lösungen provoziere oder ins Anarchische verfalle. Nach dem Verfall der libertären und humanitaristischen Form des Verständnisses von Freiheit sei die Aktualität christlicher Wahrheit gleichzusetzen mit der Aktualität von Freiheit überhaupt. In dieses Horn stieß auch der Psychologe *Peter Hofstätter* mit einem geistreichen Vortrag „Die Überforderung des Menschen", der auf das Stichwort von der Geschöpflichkeit überwunden werden müsse.
Um eine differenzierte Antwort auf die in diesem Zusammenhang unumgängliche Frage, *ob Religion heute wieder gefragt sei,* bemühten sich in einem Dialog zur Zeitanalyse *Georg Scherer* und *Bernhard Hanssler.* Übereinstimmend wiesen sie auf Phänomene eines neuen Interesses an Religion hin, mahnten aber auch zur Vorsicht. Scherer formulierte die wohl entscheidende Einsicht so: Religion, die transzendenzlos bleibe, verschärfe die Sinnkrise.

Wege des Glaubens

Beim Herzstück der thematischen Arbeit auf dem Düsseldorfer Katholikentag, der Verdeutlichung dessen, was Christen glauben, hatte man sich für einen durchwegs realistischen Ansatz entschieden: Nicht die hochtheologische Explikation abstrakter Glaubenswahrheiten, sondern *Hinführung zu elementaren Texten und Vollzügen,* die den Anspruch des Glaubens unverwässert nahebringen können und gleichzeitig auf Konkretion zielen. Behandelt wurden das Glaubensbekenntnis, das Vaterunser, die Zehn Gebote, die Seligpreisungen der Bergpredigt, die Sakramente, die sieben Werke der Barmherzigkeit, die Gaben des Geistes, das Gloria und das Hoffnungsdokument der Würzburger Synode. Die letzte, umfänglichste Forenreihe in diesem Bereich war „Wegen des Glaubens" gewidmet.

Der Vielfalt und Unterschiedlichkeit der ausgewählten Texte entsprach eine ebensolche *Vielfalt der Präsentation.* So gab es auf das konkrete kirchliche Leben abgezweckte Situationsberichte (etwa zu einzelnen Sakramenten), Einführungen etwa zu den Zehn Geboten, zum Vaterunser oder zur paulinischen Charismenlehre, persönliche Zeugnisse (beispielsweise im Forum „Ich glaube an Jesus Christus") und engagierte Statements. Der systematische theologische Vortrag, in Freiburg vor vier Jahren noch bestimmend, war in Düsseldorf eher die Ausnahme.

Wahrscheinlich wäre trotz der unbestreitbaren Vorteile des in Düsseldorf gewählten Ansatzes auch in diesem Falle weniger mehr gewesen, indem man sich etwa auf einen Teil der Texte beschränkt, diese (vor allem das Glaubensbekenntnis oder auch die Zehn Gebote) dafür aber intensiver erörtert und befragt hätte. Immerhin sollte es ja als Antwort auf die von Hans Maier beklagte „katechismuslose Zeit" um die Verdeutlichung der Mitte des Glaubens angesichts der gesellschaftlichen und geistigen Herausforderungen der Gegenwart gehen. Das Schwergewicht der Vorträge, Erfahrungsberichte und Diskussionsbeiträge auch derer aus dem Publikum bei den Glaubensforen lag insgesamt aber weit weniger auf der systematischen Rechenschaft über den Glauben oder der Auseinandersetzung mit Strukturen und Geisteshaltungen einer säkularisierten, wenn auch teilweise „glaubensbereiten" Gesellschaft als auf der Hinführung zum *Glau-*

ben als persönlicher Entscheidung und auf den Schwierigkeiten, diese Entscheidung mit ihren Konsequenzen durchzutragen.
Davon einige Beispiele: Bischof *Klaus Hemmerle* nannte im Forum „Wege des Glaubens – immer wieder anfangen" als elementare Begegnungsfelder, die zum Glauben hinführen könnten, das Wort, die Erfahrung der Grenze im Leben des Menschen, den Dank, den selbstlosen Dienst und das Gemeinschaftserlebnis. „Der erste Schritt des Glaubens heißt für viele heute: Mich dazu stellen, daß ich bin ... Und in solchem Wagnis erschließt sich mir dann die Stimme, die mir sagt: Es ist gut, daß du bist, es ist gut zu sein!" Die Gründerin der Fokolare-Bewegung, *Chiara Lubich,* meditierte über die Berufung des Christen zum Dienst am Nächsten auf dem Hintergrund der Erfahrungen ihrer Gemeinschaft. Senatorin *Hanna-Renate Laurien,* die vor zwei Jahren in Berlin die Hauptrede in der Eröffnungsveranstaltung gehalten hatte, fragte in Düsseldorf, wie Glaube im Alltag konkret werden könne. Es brauche dazu das Hinhören auf Gott, politisches Engagement aus dem Glauben und Widerstand gegen die verbreitete „Diktatur des Egoismus".
Die Fragen, die bei den einzelnen Foren aus dem Publikum gestellt wurden, kamen fast durchweg darin überein, daß es ihnen um möglichst konkrete Hilfen zu tun war, wie Glaube und wie Nachfolge gelebt werden können. Für beeindruckende, nachvollziehbare Zeugnisse und Erfahrungsberichte wurde mit Beifall nicht gespart. Persönliche Glaubwürdigkeit stand wiederum hoch im Kurs.

Als weiterer Schwerpunkt bei den Foren zum Thema „Unser Glaube" erwies sich das Bemühen um *lebendige christliche Gemeinden* als dem Ort, an dem Glaube sich bewähren muß, sowohl im Verhältnis der Gemeindeglieder untereinander wie auch in der Offenheit für Randgruppen. Dieses Anliegen kam nicht zuletzt in den Forenreihen über die sieben Werke der Barmherzigkeit zur Sprache oder auch in einem Forum, das nach den Konsequenzen eucharistischer Gemeinschaft fragte. Die Formulierung aus einem Vortrag des Bonner Neutestamentlers *Helmut Merklein,* christliche Gemeinde erweise sich gerade dadurch als Gemeinde, daß sie zum erfahrbaren Ort der Barmherzigkeit für alle werde, insbesondere für jene, die ohne diese Barmherzigkeit überhaupt nicht menschenwürdig leben könnten, fand auch in anderen Veranstaltungen ihren Widerhall. Mehrfach wurde in diesem Zusammenhang aus dem Publikum an der Haltung der Kirche gegenüber den wiederverheirateten Geschiedenen Kritik geübt. Die Spannung zwischen dem Aufbruch spontaner Gruppen und der Institution Kirche beschrieb der Passauer Dogmatiker *Peter Neuner* mit dem Satz: Auf der einen wie auf der anderen Seite sei der Geist am Werk, aber dieser könne sowohl durch die Selbstabschließung von Gruppen wie durch die Unbeweglichkeit der Institution ausgelöscht werden.

Im Rahmen der Forenreihe zum Vaterunser und zu den Zehn Geboten waren in Düsseldorf etliche Veranstaltungen zum *christlich-jüdischen Verhältnis* angesiedelt. Dazu gehörte nicht nur die auf Katholikentagen inzwischen feste Tradition gewordene jüdisch-christliche Gemeinschaftsfeier, sondern auch ein aufschlußreiches Forum, bei dem zwei Ehepaare mit jeweils einem jüdischen und einem katholischen Partner über Chancen und Schwierigkeiten eines solchen Zusammenlebens berichteten. Die Veranstaltungen zur *christlichen Ökumene* auf dem Katholikentag wirkten – angesichts der gegenwärtigen ökumenischen Situation in der Bundesrepublik nicht verwunderlich – eher wie Pflichtübungen. Es gab ein Forum zum bevorstehenden Lutherjahr, eine Veranstaltung, bei der anhand eines Referats des Würzburger Bischofs *Paul-Werner Scheele* über die Bedeutung des Credos von Nikaia-Konstantinopel für die Kirchen diskutiert wurde, sowie ein Forum zum Thema „Ökumene am Ort", bei dem die zwischenkirchliche Problemlage in den Gemeinden deutlich und ehrlich zum Ausdruck kam.

Schwierigkeiten mit der Umkehr

Die Besinnung auf den Glauben war auf dem Katholikentag nicht als Selbstzweck gedacht, sondern auf Konsequenzen hin angelegt. Dafür standen im Leitwort die Begriffe „Umkehr" und „Erneuerung der Welt". In Düsseldorf waren nicht nur „Umkehrwege" im Programm, die kleinere Gruppen von Teilnehmern zu sozialen Brennpunkten der Stadt, wie etwa einem Krankenhaus, einem Altenheim oder einem Behindertenzentrum, führten. Vielmehr wurde auf dem gesamten Katholikentag nach Modellen, Möglichkeiten und Wegen der Umkehr in Kirche und Gesellschaft gefragt.
Zum wichtigsten geschichtlichen Leitbild christlicher Nachfolge wurde dabei die Gestalt des *Franz von Assisi.* Dies dürfte seinen Grund kaum allein in dem diesjährigen Franziskusjubiläum gehabt haben; der Lebensstil des Poverello, sein Verhältnis zur Schöpfung, seine Absage an Gewalt wurde in Düsseldorf zu einer ständigen Herausforderung. Die Franziskaner, Kardinal *Evaristo Arns,* Erzbischof von São Paulo, und *Leonardo Boff,* führender Vertreter der „Theologie der Befreiung", waren die prominentesten Repräsentanten der *lateinamerikanischen Kirche* beim Katholikentag, die bei der Suche nach Beispielen kirchlicher Erneuerung auch diesmal eindrücklichster Bezugspunkt war. Im Forum „Hunger und Durst nach Gerechtigkeit" schilderte Kardinal Arns das Eintreten der brasilianischen Kirche für Menschenrechte und soziale Gerechtigkeit; Boff skizzierte bei mehreren Gelegenheiten das Konzept einer befreienden Pastoral. Neben der lateinamerikanischen war in Düsseldorf aber auch die Kirche in Afrika und Asien durch Bischöfe und Theologen präsent. Breiter und vielfältiger als bei den letzten Katholikentagen konnten sich die Teilnehmer diesmal in der *Halle Weltkirche,* die von Aktionsgruppen, Hilfswerken und Orden gemeinsam gestaltet wurde, über die spezifischen Probleme der Kirche in den anderen Erdteilen orientieren.
Besondere Aufmerksamkeit fand in Düsseldorf aus be-

greiflichem Anlaß die *polnische Kirche.* Sie war durch eine größere Delegation aus Priestern und Laien vertreten, an deren Spitze ihr Primas, Erzbischof *Jozef Glemp,* und der Erzbischof von Krakau, Kardinal *Franciszek Macharski,* standen. Während sich der Primas, dessen Teilnahme zunächst nicht vorgesehen war, auf ein sehr zurückhaltend-vorsichtiges Grußwort bei der Eröffnungsveranstaltung beschränkte und dabei vor allem den deutschen Katholiken für deren Polenhilfe dankte, nahm Kardinal Macharski als Referent und als Podiumsdiskutant an zwei Foren teil und sprach ein geistliches Wort in der Schlußkundgebung. In seinem Vortrag beim Forum über das Katholikentagsmotto in der Sicht europäischer Nachbarkirchen erinnerte er an die Erneuerung der polnischen Kirche in den vergangenen Jahrzehnten: Sie sei eine Kirche der Katechese, der Liturgie und nicht zuletzt eine „Kirche der Gewissen" und als solche Verteidiger des Menschen geworden.

Jeweils gemeinsam mit Kardinal Macharski trat in Düsseldorf der Pariser Erzbischof *Jean-Marie Lustiger* auf. In seinem Kommentar zum Thema Umkehr und Erneuerung ging er nicht auf die konkrete Situation der französischen Kirche ein, sondern entwarf ein umfassendes Panorama der christlichen Verantwortung angesichts der Unfähigkeit der Menschheit, die Welt zu ernähren, Frieden zu sichern und Gerechtigkeit herzustellen: „Die ehrgeizigen Bestrebungen Europas ... haben die Hoffnung auf Gerechtigkeit und Frieden zu Utopien oder zu verschiedenen Formen des irdischen Messianismus verunstaltet." Die Geschichte des Menschen, so die in immer neuen Wendungen wiederholte Grundthese Lustigers, erhalte erst einen Sinn, „sobald die Liebe und die Ewigkeit des lebendigen Gottes ihn in seiner Integrität wiederherstellt".
Daß weder solche *Visionen,* zu denen auf ihre Weise auch die Thesen von *Johann Baptist Metz* vom „Aufstand der Hoffnung" (vgl. ds. Heft, S. 503) gehören, noch der sehnsüchtige oder zumindest irritierte Blick auf das befreiende Engagement der lateinamerikanischen Kirche die mühsame Suche nach Umkehr- und Erneuerungswegen hierzulande ersetzen können, wurde bei den Veranstaltungen zum Tagesthema „Wofür wir uns einsetzen: Christlicher Glaube und gesellschaftspolitisches Handeln" beim Katholikentag mehr als deutlich. Die Foren zu den Themenbereichen Wirtschaft und Arbeitswelt waren fast durchwegs nur mäßig besucht, und es blieb weithin beim Schlagabtausch gewohnter Argumente (etwa zu Sozialstaat und Arbeitslosigkeit). Kaum einmal wurde gefragt, welche Grundoptionen vom christlichen Glauben her möglich und notwendig sind und welche nicht.

In einem Forum wurde zwar die Frage aufgeworfen, inwieweit Glaube Maßstab für Politik sein könne und von *Ernst-Wolfgang Böckenförde* (Freiburg) dahingehend beantwortet, daß die christliche Botschaft durchaus inhaltliche Orientierungen für die einzelnen Sachbereiche enthalte, die allerdings jeweils auf die „Zeichen der Zeit" hin ausgelegt und fruchtbar gemacht werden müßten. Aber nicht zuletzt das Forum „Umwelt–Lebenswelt" zeigte, daß solche Orientierungen zwar möglich und sinnvoll sind (Bischof *Klaus Hemmerle* formulierte in seinem Vortrag über die schöpfungstheologischen Grundlagen: „Der Mensch steht über der Schöpfung, aber seine Herrschaft heißt gestalten, und gestalten heißt wahren, hüten und entwickeln"), daß sie aber einen recht breiten Spielraum für die Umsetzung in Politik lassen.
Die sonstigen Foren zu gesellschaftspolitischen Fragestellungen (von den Medien über Familie, Freizeit bis zur europäischen Integration) wiederholten teils bekannte Forderungen, nur einzeln wurden einigermaßen originelle Fragestellungen ins Spiel gebracht, etwa bei einer aufschlußreichen Analyse der Fehlleistungen unserer Wohnungs- und Städtebaupolitik (Prof. *Clemens Geißler*). Kontrovers ging es vor allem beim *Ausländerproblem* zu, wo die unterschiedlichen Positionen im katholischen Raum klar hervortraten (vgl. ds. Heft, S. 477 f.). Das Schwergewicht in Düsseldorf lag im ganzen gesehen aber weit mehr auf der Suche nach konkreten Schritten und Aktionen, die der einzelne in seinem unmittelbaren Lebensraum tun kann, als auf Strukturproblemen. Man wird sich für spätere Katholikentage überlegen müssen, auf welche Weise man verfahren bzw. welche Akzente man bei der Behandlung politischer, wirtschaftlicher und gesellschaftlicher Sachfragen gegenüber der jeweils aktuellen öffentlichen Diskussion setzen will.

Schwerpunktthema: Frieden und Friedenssicherung

Auf dem Berliner Katholikentag vor zwei Jahren war von Frieden und Friedenssicherung höchstens en passant die Rede. Daß es sich in Düsseldorf damit ganz anders verhielt, hatte nicht nur mit der Ausweitung der Friedensbewegung zu tun, sondern vor allem mit den *Rückwirkungen der Friedensdiskussion auf den deutschen Katholizismus.* Zwar sind ihm bisher Polarisierungen und Auseinandersetzungen wie in den evangelischen Kirchen der Bundesrepublik erspart geblieben, aber nicht zuletzt im Vorfeld des Katholikentages wurde deutlich, daß die Meinungen darüber, welche sicherheitspolitischen Konzepte mit dem christlichen Glauben vereinbar sind, in der Kirche beträchtlich auseinandergehen.
Die Art und Weise, wie das Thema Frieden auf dem Katholikentag angegangen wurde, verriet eine *zweifache,* in sich nicht spannungs- und widerspruchsfreie *Zielsetzung:* Man wollte offenbar zum einen ein Forum bieten, auf dem politische wie ethische Fragen der gegenwärtigen Friedensdiskussion erörtert werden können (daß um den Frieden gestritten werden müsse, und zwar argumentativ, davon war immer wieder die Rede, zum anderen wollten die Veranstalter sich aber auch möglichst deutlich von der Friedensbewegung absetzen und demgegenüber einen spezifischen Beitrag der deutschen Katholiken in der Friedensfrage herausstellen. Das geschah vor allem durch die große Friedenskundgebung am Freitagabend, auf der neben dem Zentralkomiteepräsidenten und dem Vorsitzen-

den der Bischofskonferenz Kanzler *Helmut Schmidt* und Oppositionsführer *Helmut Kohl* als Hauptredner zu Wort kamen.
Über den Frieden wurde in Düsseldorf wirklich *ernsthaft* und *kontrovers* diskutiert, auch wenn neue Argumente, wie nicht anders zu erwarten, kaum auftauchten: In der Friedenswerkstatt, die gleich über drei Tage hinweg im Katholikentagsprogramm angeboten wurde, im Jugendzentrum, wo sich sowohl die Gemeinschaft katholischer Soldaten wie verschiedene kirchliche Friedensinitiativen zum Gespräch stellten wie auch in mehreren Foren, die das Thema Frieden behandelten und großen Zuspruch fanden. Gerade weil in Düsseldorf der „Krieg um den Frieden" nicht stattfand, wie es Hans Maier in der Schlußkundgebung mit deutlicher Genugtuung ausdrückte, sondern durchweg aggressionsfrei gestritten und argumentiert wurde, ist zumindest im nachhinein nur schwer zu verstehen, warum das Zentralkomitee sich nicht dazu durchringen konnte, auch die Friedensveranstaltungen des BDKJ (Friedenscamp und Friedensmarsch) ins offizielle Programm aufzunehmen.

Die Grundpositionen, die von offizieller Seite während des Katholikentags zum Thema Frieden vorgetragen wurden, hielten sich in dem Rahmen, der durch die einschlägigen Äußerungen des Zentralkomitees und des Vorsitzenden der Bischofskonferenz aus dem letzten Jahr abgesteckt war: Friede ist letztlich nicht Menschenwerk, sondern Geschenk Gottes; Ziel aller Bemühungen muß eine universale Friedensordnung sein; es gibt verschiedene Wege, für den Frieden zu arbeiten. Pazifismus ist als individuelle Entscheidung, nicht aber als verpflichtende Norm staatlichen Handelns zu verstehen, das Recht auf Verteidigung kann nicht aufgegeben werden, die Abschreckung auch mit Atomwaffen ist ethisch zu rechtfertigen, sie muß jedoch mit dem Bemühen um eine umfassende und gleichgewichtige Abrüstung Hand in Hand gehen. In die mit diesen Stichpunkten umrissene Konzeption fügten sich die Reden von Kanzler und Oppositionsführer bei der Friedenskundgebung bruchlos ein, auch wenn die Akzente verschieden ausfielen.

Entgegen manchen Erwartungen hat sich die Friedensdiskussion in Düsseldorf in einer weit weniger emotionsgeladenen Atmosphäre abgespielt als auf dem Hamburger Kirchentag im vergangenen Jahr (vgl. HK, Juli 1981, 348–352). Es kamen auch etliche Gesichtspunkte ausführlich zur Sprache, die im alles beherrschenden Streit um Nachrüstung und Wettrüsten sonst leicht aus dem Blick geraten. Das gilt für die verschiedenen Formen konkreter Friedensarbeit, die vorgestellt wurden, wie für das Insistieren darauf, daß Friede mit der konkreten Umkehr jedes einzelnen beginnen müsse. Schließlich gehört dazu auch die Betonung des untrennbaren Zusammenhangs von *Friede, Gerechtigkeit und Freiheit,* wie sie etwa Hans Maier in seiner Rede bei der Friedenskundgebung unternahm (auch Bernhard Vogel legte seiner Rede bei der Schlußkundgebung die Trias von Freiheit, Gerechtigkeit und Friede zugrunde).

Allerdings können solche Akzentsetzungen leicht von den eigentlichen Herausforderungen, die sich gerade den Kirchen in der gegenwärtigen politisch-ethischen Debatte über den richtigen Weg der Friedenssicherung stellen, ablenken. Dieser Gefahr sind die Veranstalter in Düsseldorf nicht immer entgangen. In den vielen kritischen Anfragen jugendlicher Teilnehmer gegenüber den bisherigen offiziellen Argumentationsmustern im deutschen Katholizismus wurde deutlich, daß es mit der schlichten Wiederholung gängiger Positionen nicht mehr getan ist. Das gilt gleichermaßen für die Frage, wie bei der notwendigen Situationsanalyse die Gewichte verteilt werden (Liegen die Gefahren stärker in der Dynamik des Wettrüstens oder in der sowjetischen Bedrohung? Gibt es eine erfolgsversprechende gradualistische Abrüstungsstrategie?) wie auch für die *Spannung* zwischen dem christlichen Liebesgebot und den politisch-militärischen Optionen (Kann die Androhung des Einsatzes von Atomwaffen überhaupt legitimiert werden?). Für das weitere Gespräch im deutschen Katholizismus wäre es hilfreich, daß man sich auf jeder Seite *Verlegenheiten* und *Aporien* ehrlich eingesteht. Dafür gab es in Düsseldorf durchaus Beispiele: *Franz Böckle* bemühte sich im Forum „Weltweite Sehnsucht nach Frieden" um eine sorgfältig abwägende Argumentation gegenüber den Anliegen der Friedensbewegung. Und Bischof *Franz Kamphaus* (vgl. ds. Heft, S. 499 ff.) brachte eindringlich in Erinnerung, daß Jesu Seligpreisung der Friedensstifter nicht einfach als Weisung für die Privatsphäre ohne politische Konsequenzen immunisiert werden darf.

Anstöße zum Weiterdenken

Katholikentage sollten nicht isolierte Großereignisse sein, die in vielerlei Hinsicht Kontrasterfahrungen zum kirchlich-gesellschaftlichen Alltag ermöglichen, sondern *Impulse* für eben diesen Alltag vermitteln. In seiner Rede bei der Schlußkundgebung rief *Bernhard Vogel* nicht nur allgemein zu Umkehr und christlicher Erneuerung auf, sondern nannte eine lange Reihe von Bereichen, in denen sich solche Umkehr bewähren muß, vom Umgang mit Behinderten und Kranken über die Anstrengungen zur Überwindung der Arbeitslosigkeit bis zum Ausgleich zwischen Nord und Süd und zum Friedensdienst in seinen verschiedenen Formen.
An Anstößen und Impulsen für ein Leben als Christ in der Gemeinde wie in den Strukturen unserer Gesellschaft war in Düsseldorf kein Mangel; jeder Teilnehmer dürfte in dem vielfältigen Angebot auf eine Spur gestoßen sein, die weiterzuverfolgen ihm lohnend erscheinen könnte. Dagegen wollte es mit den „verordneten" Anstößen auf diesem Katholikentag nicht recht klappen: Konnte man bei der Friedenskundgebung schon gewisse Zweifel anmelden, ob sie ihren Zweck erfüllte, die spezifische Position der deutschen Katholiken in der Friedensdiskussion zu artikulieren, so konnten auch wohlmeinende Beobachter nach der *Kundgebung zur Eröffnung der Aktion „Wähle das Leben"*

nur feststellen, daß dort eine respektable Sache einen schlechten Start hatte. Das lag nicht nur an den weitgehend leeren Rängen im Rheinstadion, sondern auch an den Reden: Weder *Josef Stingl* noch Bischof *Franz Hengsbach* kamen über ein allgemeines Lamento über Lebensbedrohungen und die Kritik an der gegenwärtigen Abtreibungspraxis hinaus. Konturen konnte die Aktion „Wähle das Leben" durch diese Kundgebung kaum gewinnen.

Ob und wie von einem Katholikentag Wirkungen auf Kirche und Gesellschaft ausgehen, ist bekanntlich nur schwer festzustellen. Dagegen lassen sich aus einem solchen Ereignis durchaus Schlüsse über den Ist-Zustand von Glauben und Kirche hierzulande ziehen. Erste Ansätze dazu lieferte schon die abschließende Hauptkundgebung in Düsseldorf: Während Hans Maier in seinem Rückblick meinte, der Katholikentag habe gezeigt, daß viele glauben wollten, auf der Suche seien, wagte sich Erzbischof Lustiger in seinem geistlichen Wort ein Stück weiter vor: „Aber in diesen Tagen habe ich hier eine andere Jugend gesehen und gehört, die hier neugierig, frei, unbeschwert der Kirche alle Fragen stellt ... In dieser Generation erheben sich neue Jünger, die noch nicht viel von ihrem Meister wissen, die erst am Anfang des Weges sind."

Man wird – den rhetorischen Überschwang abgezogen – dem Erzbischof von Paris nicht einfach widersprechen können. Allerdings dürfte man sich darüber im klaren sein, daß es sich bei den Jugendlichen auf einem Katholikentag beileibe nicht um „die" Jugend handelt, sondern um einen ganz und gar nicht repräsentativen Ausschnitt. Es gibt *Ansatzpunkte,* von denen aus Glaube und Kirche gerade für Jugendliche neu ins Blickfeld rücken können, seien es bestimmte Frömmigkeits- oder Meditationsformen, seien es Möglichkeiten frommen Engagements in kleinen Gruppen, seien es Menschen mit Vorbildcharakter.

Gerade der Düsseldorfer Katholikentag mit seinem Leitwort „Glaube" hat allerdings Anschauungsmaterial dafür geliefert, daß dieser Glaube selbst und seine Umsetzung in die Gesellschaft bis in die elementarsten Fragen strittig sind und daß es mühsam ist, ihn neu zu buchstabieren. Für den Katholikentag war denn auch weniger der begeisterte Überschwang typisch als die oft sehr *vorsichtige, nicht einfach unkritische Orientierungssuche,* die sich in recht verschiedenen Formen äußern konnte. Die deutsche Kirche erschien in Düsseldorf als eine Kirche, die durchaus Zeichen der Umkehrbereitschaft und der Erneuerung erkennen läßt, sich aber gleichzeitig weder über den Ausgangspunkt noch über Wege und Zielsetzungen dieses Aufbruchs besonders sicher und einig ist.

Bleibt die schon vor und erst recht nach Düsseldorf intensiv ventilierte Frage, wie es mit der Institution Katholikentag weitergehen soll. Sie ist vor allem deswegen nicht gerade leicht zu beantworten, weil Katholikentage – Düsseldorf hat das zur Genüge gezeigt – inzwischen recht *unterschiedliche Funktionen* erfüllen bzw. nach dem Willen der Veranstalter erfüllen sollten: Sie bieten Gelegenheit, religiöse Vollzüge von der Meditation bis zum großen Gottesdienst kennenzulernen und mitzuerleben, wollen gleichzeitig aber auch ein Forum sein, auf dem Fragen des Glaubens und der Gesellschaft analysiert und diskutiert werden. Sie dienen für viele Teilnehmer vor allem der Begegnung, dem Miteinanderreden und -feiern, sollen aber auch (siehe die Kundgebungen!) Anliegen und Positionen der deutschen Katholiken in der Öffentlichkeit verdeutlichen, obwohl die Teilnehmer zu einem großen Prozentsatz Jugendliche sind, die in Kirche und Gesellschaft noch keine Verantwortung tragen.

Man wird sich bereits im Blick auf München 1984 fragen müssen, wo in Zukunft die Schwerpunkte gesetzt werden sollen: Stärker zurück zum „Arbeitskatholikentag", der sich um die Aufarbeitung auch differenzierter Sachfragen bemüht oder weitere Konzentration auf Gespräch, Zeugnis und konkreten Erfahrungsaustausch oder auch Verstärkung des Fest- und Feiercharakters. Eines müßte der Katholikentag auf jeden Fall bleiben: ein Forum, auf dem unter einer bestimmten thematischen Leitsperspektive verschiedenen Standpunkte offen miteinander ins Gespräch gebracht und Erfahrungen in Gemeinden und Gruppen nicht nur einfach nebeneinandergestellt, sondern auch miteinander konfrontiert werden. Noch mehr Mut zur Pluralität, zur Offenheit wäre kein Schaden.

Ulrich Ruh

Dokumentation

„Selig die Friedensstifter"

Ein friedliches Streitgespräch über den Frieden

In der stark besuchten Forenreihe „Die acht Seligpreisungen" entwarf der Bischof von Limburg, Prof. Franz Kamphaus, anhand einer Interpretation von Mt 5,38–42 eine Problemskizze christlicher Friedensethik. Kamphaus' Grundthese: In der Seligpreisung der Friedensstifter wollte Jesus von Nazaret mehr als nur Gewaltverzicht; er verlangt und lebt vor: gewaltüberwindendes Verhalten und Handeln. Mit dieser These macht Kamphaus zugleich die Spannung zwischen friedensstiftender Liebesgesinnung und Friedensarbeit deutlich, die jederzeit mit der Faktizität des Bösen zu rechnen hat.

Das Thema dieses Forums ist der Bergpredigt entnommen. Es steht also in einem ganz bestimmten Zusammenhang. Das ist wichtig für unsere Überlegungen im hoffentlich friedlichen Streitgespräch über den Frieden. Wenn alle von Frieden reden, muß nicht dasselbe gemeint sein. Das Wort ist heute sehr verschieden besetzt, die Verständigung dadurch äußerst schwer. Sie kann nur gelingen, wenn wir uns darauf einlassen, daß mit unserem Leitwort ein ganz bestimmter Friede angesprochen ist, nicht ein Allerweltsfriede.
Welcher Friede denn? Wie sieht er aus? Ein innerer Friede, der mit den gesellschaftlichen Auseinandersetzungen nichts zu tun hat? Ein Seelenfriede, der tief innen in uns am Werk ist, aber kaum nach außen dringt? Ist er rein religiös zu verstehen, ohne jede politische Konsequenz? Wer sind die Friedensstifter in unserem Thema? Wer wird hier seliggepriesen?
Wir können diese Fragen nicht unabhängig von der Bergpredigt beantworten, sondern – wenn wir dem Thema folgen und es nicht verfehlen wollen – nur mit ihr. Wir müssen unser Leitwort von der Bergpredigt her auslegen. Dort steht es, dort wird gesagt, was mit ihm gemeint ist. Wir haben auf die Bergpredigt zu hören (konkret hier auf die 5. Antithese Mt 5,38–42). Dazu möchte ich Sie einladen.

Das Problem

Alexander Solschenizyn erzählt in „Der Archipel GULAG" aus den Straflagern Stalins. Das dichtmaschige Spitzelsystem raubte den Inhaftierten die letzten Freiräume. Erst von dem Augenblick an besserte sich die Situation, als die Spitzel nachts umgebracht wurden. Die Tyrannei der Lagerkommandanten kam ins Schleudern – durch Gegengewalt! Solschenizyn bemerkt in Anspielung auf die Bergpredigt und auf Mt 26,52:
„Den Spitzeln das Messer in die Brust bohren! Messer schmieden und auf Spitzeljagd gehen! – Das ist es!
Jetzt, da ich dieses Kapitel schreibe, türmen sich auf den Regalen über mir humanitätsschwere Bücher und blinken mir mit ihren mattschimmernden, gealterten Einbänden vorwurfsvoll zu, wie Sterne durch Wolkenstreifen: Man darf nichts in der Welt durch Gewalt zu erreichen suchen! Wer zum Schwert, zum Messer, zum Gewehr greift, wird nur zu rasch seinen Henkern und Bedrückern gleich. Und der Gewalt wird kein Ende sein ...
Wird kein Ende sein ... Hier am Schreibtisch, im warmen, sauberen Arbeitszimmer bin ich völlig einverstanden. Doch wer grundlos zu 25 Jahren Lager verdammt wird, wer seinen Namen verliert und vier Nummern angeheftet bekommt, die Hände immer auf dem Rücken halten muß, jeden Morgen und Abend gefilzt wird, täglich bis zur Erschöpfung robotet ..., für den hören sich alle Reden der großen Menschenfreunde wie das Geschwätz satter Spießer an ...
Nicht umsonst hat das Volk aus langer Bedrückung die Lehre gezogen: Mit Güte kommt man gegen das Böse nicht an" (Alexander Solschenyzin, Der Archipel GULAG, Hamburg 1978, Bd. 3, 220f).

Solschenizyn findet mit dem, was er sagt, eine breite Zustimmung: „Wir sind für die Abschaffung des Krieges, wir wollen den Krieg nicht; aber man kann den Krieg nur durch den Krieg abschaffen; wer das Gewehr nicht will, der muß zum Gewehr greifen" (Mao Tse Tung, Das Rote Buch, Fischer Bücherei 857, 42).

Im Jahre 1975 erschien in der Schweiz ein „Katholischer Katechismus". Darin heißt es im Kontext unserer Frage: „Sind die Anweisungen in der Bergpredigt (Mt 5.–7. Kap.) wörtlich zu nehmen?
Die Anweisungen in der Bergpredigt sind nicht wörtlich zu nehmen, weil das sowohl im privaten wie im öffentlichen Leben zu unhaltbaren Zuständen führen würde" (A. Schraner, Katholischer Katechismus, Stein am Rhein, ²1977, 224).
Der Katechismus spricht aus, was viele denken und wie wir uns in der Regel verhalten: Wir antworten auf Gewalt mit Gewalt, wir zahlen heim mit gleicher Münze: ‚Wie du mir, so ich dir! Da weiß man, wo man dran ist. Wo kommen wir denn sonst hin?' So reden wir, und so handeln wir, häufig wenigstens, oft genug. Jesus nicht! Er hat anders gedacht. Das zeigt die 5. Antithese der Bergpredigt.

Die Auslegung von Mt 5,38–42

(vgl. dazu P. Hoffmann, Die bessere Gerechtigkeit, in: Bibel und Leben 10 [1969] 264–275)

Ihr habt gehört, daß zu den Alten gesagt worden ist: Auge für Auge und Zahn für Zahn. Ich aber sage euch: Leistet dem, der euch etwas Böses antut, keinen Widerstand, sondern wenn dich einer auf die rechte Wange schlägt, dann halt ihm auch die andere hin. Und wenn dich einer vor Gericht bringen will, um dir das Hemd wegzunehmen, dann laß ihm auch den Mantel. Und wenn dich einer zwingen will, eine Meile mit ihm zu gehen, dann geh zwei mit ihm. Wer dich bittet, dem gib, und wer von dir borgen will, den weise nicht ab."
Der Evangelist zitiert zunächst das bekannte jus talionis („Auge für Auge ..." Ex 21,24), das Gesetz, das die Vergeltung regelt. Es will nicht (wie man zunächst vermuten könnte) zur Rache reizen, sondern die zügellose Rache eindämmen: Die Strafe darf die Größe der Tat nicht überschreiten, Gleiches darf nur mit Gleichem vergolten werden: „Auge für Auge, Zahn für Zahn ..." Das ist in der Entwicklung der Menschheit ein großer Schritt nach vorn gewesen zur Humanisierung des Zusammenlebens.
Rache ist von ihrer inneren Tendenz her maßlos. Ehemals ist sie sogar ‚mit Recht' maßlos gewesen. Und nun sagt das jus talionis: Keine Eskalation! Vielmehr: Gleiches mit Gleichem! „Vergeltung ist die elementare ... Generalisierung des Rechts; sie ist gleichsam das zuerst einfallende Rechtsprinzip" (Niklas Luhmann, Rechtssoziologie I, Reinbek bei Hamburg 1972, 155). Der Grundsatz der Verhältnismäßigkeit ist bis heute in der Rechtsprechung

wirksam geblieben. Es scheint, als sei allein auf diesem Weg ein gedeihliches Zusammenleben der Menschen gewährleistet.

Jesus durchbricht dieses Gesetz geregelter Vergeltung. Er läßt das überkommene Verhaltensschema der „Alten" hinter sich und zeigt einen neuen Weg auf, der aus dem „Wie du mir, so ich dir" herausführt. Er rät nicht etwa nur dazu, sich rein passiv zu verhalten, keinen Widerstand zu leisten. Der Satz: „Leistet dem, der euch Böses antut, keinen Widerstand ..." (5, 39), ist erst durch den Evangelisten eingefügt. Wir stellen ihn daher zunächst zurück, damit der Blick auf die folgenden Verse, in denen sich nach weitgehendem Konsens der Exegeten die ursprängliche Intention Jesu ausspricht, nicht eingeengt wird. Jesus genügt es nicht, keinen Widerstand zu leisten. Er ermuntert und ermutigt zu einer neuen Initiative, zu einer neuen Aktion. Wie das aussehen kann, zeigt er an vier Fällen:
V 39b: Jemand wird geschlagen, und zwar (besonders beleidigend und entehrend) mit dem Handrücken auf die rechte Backe. Nun heißt es nicht: ‚Ertrag den Schlag, halt die Backe hin.' Jesus will mehr als den Verzicht auf Vergeltung:
„Wenn dich einer auf die rechte Backe schlägt, dann halt ihm auch die andere hin." Er rät zu einer neuen Initiative, die eine neue Situation schafft.
V 40: Der zweite Fall: Jemand ist verschuldet. Es wird ihm der Prozeß gemacht. Der raffgierige Gläubiger will das Hemd pfänden. In dieser Situation lautet die Forderung nicht etwa nur: ‚Laß ihm das Hemd', sondern: „Laß ihm auch den Mantel." Das sprengt jeden Rahmen. Nach Ex 22, 25 f kann der Mantel gar nicht gepfändet werden, weil der Arme ihn nachts als Decke braucht. Er gehört zum Existenzminimum, das niemandem genommen werden darf. Nun sagt Jesus: ‚Gib den Mantel dazu, gib das Letzte, was du hast.'
V 41: Der dritte Fall, aus der Besatzungssituation: Die römischen Kohorten oder die Soldaten des Herodes zwangen bei ihren Märschen über Land Leute von den Straßen, für sie Lasten zu schleppen, so wie sie Simon von Zyrene gezwungen haben (vgl. Mk 15, 21 par), Jesus das Kreuz zu tragen. Nun heißt es hier nicht: ‚Geh die eine Meile mit!' Jesus sagt vielmehr: ‚Wenn der Erpresser dich zu einer Meile zwingen will, dann geh zwei Meilen weit mit ihm, den doppelten Weg.'
V 42: Der Vers spricht von Alltäglichkeiten: Wer um irgendeine Sache oder um Geld angegangen wird, soll sich der Bitte nicht verschließen. Gerade hier wird deutlich, daß es mit dem geduldigen Hinnehmen allein nicht getan ist: „Wer dich bittet, dem gib ..."

Ihre besondere Schärfe erhalten diese vier Aussagen gerade dadurch, daß sie keine außergewöhnlichen Fälle schildern, sondern aus dem Alltag der Menschen um Jesus genommen sind. Sie sind also keineswegs rein metaphorisch zu verstehen (wenn auch der Text metaphorische Elemente enthält). Sie zielen auf reale Verhaltensweisen. Man kann sie am besten als „Verhaltensmodelle" bezeichnen, die „zwischen konkreten Anweisungen zum Handeln und normativen Weisungen" stehen und „an einem konkreten Beispiel das über den einmaligen genannten Fall hinaus zu Tuende" deutlich machen (Heinz Schürmann, Haben die paulinischen Wertungen und Weisungen Modellcharakter? In: Gregorianum 56 [1975], 239 Anm. 9). Gemeinsam ist ihnen, daß nicht nur danach gefragt wird, wer recht oder unrecht hat. Sie machen nicht blind gegenüber dem Bösen; Unrecht bleibt Unrecht, der Schuldige bleibt schuldig. Die Rechtsebene wird nicht aufgelöst, sondern überschritten auf die „weit größere Gerechtigkeit" (Mt 5, 20) hin. Hier ist die schöpferische Liebe am Werk, die das Böse in der Wurzel zu überwinden versucht (vgl. Röm 12, 21: „Besiege das Böse durch das Gute") „und die Kette von Unrechtserwiderungen zerreißen will. Solche Liebe nimmt das Böse an das Herz und zerdrückt es" (Heinz Schürmann, Das Lukasevangelium I, Freiburg 1969, 349). Sie findet sich nicht ab mit all dem, was die gegenseitige Verteufelung fördert und festschreibt. Sie läßt sich Neues einfallen, Alternative zum Normalverhalten. Sie kommt auf die Idee, dem Angreifer nicht auf der gleichen Ebene zu begegnen (nicht nur zu *re*-agieren). Sie ermutigt zu neuen Initiativen, die eine neue Situation schaffen.
Von daher ist zu fragen, inwieweit Matthäus mit seinem Zusatz „Leistet dem, der euch etwas Böses antut, keinen Widerstand ...", die Intention des Abschnittes voll aufnimmt. Nicht, daß er sie verdunkelt, aber er lenkt sie doch in eine ganz bestimmte Richtung. Er interpretiert die Aussagen von seiner Tendenz zum Gewaltverzicht (vgl. 26, 52) her. Diese Interpretation schränkt, wie die Auslegungsgeschichte zur 5. Antithese bestätigt, die Jesus-Worte auf die Gewaltlosigkeit ein und läßt ihre innere Dynamik nicht voll zur Geltung kommen. Jesus geht es nicht etwa nur darum, keinen Widerstand zu leisten ; er verlangt ein neues *Handeln,* das sich an den vier genannten Modellen orientiert.

Der Hintergrund: Jesu Person und Leben

Wir können Jesu Wort nur dann richtig verstehen, wenn wir ihn selbst im Auge haben. Seine Weisung hängt an seiner Person. Die Antithesen der Bergpredigt sind nicht ein Summarium allgemeiner Sentenzen und Weisheitssprüche, kein abstraktes Moralprinzip, sonder Wort Jesu. Dieses Wort bildet eine Einheit mit seiner Person (ist also christologisch begründet). Wie die Gottesherrschaft in ihm anbricht, so ist er die Ermöglichung zu einem Leben im Zeichen dieser Herrschaft. Seine Weisung ist von seiner Person nicht ablösbar. Darum kann man nicht einzelne Sätze aus der Bergpredigt herausreißen, sie als Parolen mißbrauchen und nach Geschmack beliebig verwenden, jenseits des Bekenntnisses zu Jesus Christus. Es geht in der Stellungnahme zu den einzelnen Aussagen nicht etwa nur um die Entscheidung gegenüber einem Satz, sondern gegenüber einer Person, gegenüber diesem Jesus. Er hat die Bergpredigt gelebt. Sie ist nicht nur ein abge-

grenztes Kapitel seiner Weisung, sie drückt sein Leben aus. Sein Leben, was heißt das? Mir ist in den letzten Jahren ein Wort wichtig geworden, das auf Simone Weil zurückgeführt wird und als Schlüssel zum Leben Jesu dienen kann: „Der Held trägt eine Rüstung, der Heilige ist nackt" (vgl. E. Ott, Die „Aufmerksamkeit" als Grundvollzug der christlichen Meditation, in: Geist und Leben 47 [1974] 105). Jesus, *der* Heilige Gottes, trägt keine Rüstung, er ist nackt. Er kann sich ganz Gott lassen, er ist der „geliebte Sohn" (Mt 3,17). Und darum kann er gelassen alles andere lassen. Er weiß sich so im Vater geborgen und eines mit ihm, er weiß, daß er keine Angst um sich selbst haben muß. Er hat den Rücken frei. So kann er sich ganz den Menschen zuwenden. Er muß nicht darauf bedacht sein, sich selbst zu behaupten; er kann sich selbst geben. Das hat er getan!

Er ließ nicht die Macht spielen. Er widerstand der Versuchung (auf dem Berg!), „alle Reiche der Welt mit ihrer Pracht" (4,8) einzusetzen. Er widerstand der Versuchung, mit Macht die Welt in Ordnung zu bringen, mit Macht die sogenannten ‚klaren Verhältnisse' zu schaffen. Die Herren der Welt und ihre Praxis beeindruckten ihn wenig. Er suchte das Heil nicht im Schwert, in der Rüstung. Er wagte es, offene Flanken zu zeigen. Er wandte sich ‚ungeschützt' den Menschen zu. Gott war ihm Schutz genug. Er blieb sich und seinem Weg treu, „gehorsam bis zum Tod am Kreuz". Als er die Macht der Mächtigen am eigenen Leib zu spüren bekam, setzte er sich nicht ab. Er brachte keine fremden Mittel ins Spiel. Er umgab sich weder mit Schwertern noch mit Engeln. Er sah in denen, die ihm Gewalt antaten, nicht seine Feinde, er betete für sie (Lk 23,34). Er ging wehrlos auf sie zu, bar aller Macht. Nackt ist er am Kreuz gestorben. *Der* Heilige (Gottes) trägt keine Rüstung, er ist nackt.

Der Konflikt, der in die Passion führt, ist nicht irgendeine Auseinandersetzung, die per Malheur mit dem Tod endet. Es ist der Konflikt zwischen „alter" und „neuer" Schöpfung, zwischen dem sich selbst verfallenen Leben, das sich mit Macht behaupten will, und dem „Sein für die anderen". Jesus ist diesem Konflikt nicht ausgewichen. Er hat sich ihm bewußt und mit Entschiedenheit gestellt: Er „entschloß sich, nach Jerusalem zu gehen" (Lk 9,51). Das Kreuz ist Zeichen dieses Konfliktes. Es ist das Zeichen, wie Gott sich der gewalttätigen Selbstbehauptung, die das Unheil in der Welt gebiert, stellt und es überwindet.

Das Kreuz allein bringt die Wende. Gott hat diesem Weg Jesu recht gegeben, er hat ihn bestätigt. Er hat Jesus auferweckt. Die Wunden sind das entscheidende Merkmal, an dem man (wie Thomas) den Auferstandenen erkennen kann, die Wunden, Zeichen seiner Wehrlosigkeit und Blöße. Nicht die Macht hält die Welt zusammen, sondern das machtlose Herz, das von der Lanze durchbohrt ist.

Praxis des Glaubens

Ich habe versucht, den Zusammenhang deutlich zu machen zwischen der Person Jesu und seinem Wort und Leben. Es geht in der Stellungnahme zu den einzelnen Aussagen der 5. Antithese (wie überhaupt der Bergpredigt) nicht etwa nur um die Entscheidung gegenüber einem Satz, sondern gegenüber einer Person, gegenüber diesem Jesus. Es geht um eine Entscheidung des Glaubens. Die „Logik" der Weisungen erschließt sich dem, der an Jesus glaubt, der sich mit ihm ganz dem Vater lassen kann. Die Radikalität der 5. und der mit ihr eng verbundenen 6. Antithese (Feindesliebe) ist nichts anderes als die Radikalität des Glaubens.

Es ist kein Zufall, daß die Feindesliebe (5,45) ähnlich begründet wird wie das „Sorgt euch nicht um euer Leben ..." (6,25–34). In beiden Fällen wird auf den „Vater im Himmel" verwiesen, der seine Sonne aufgehen läßt „über Böse und Gute" (5,45) und seine Geschöpfe „nährt" (6,26). Wer ihm vertraut, der ist davon befreit, sein Leben selbst sichern zu müssen. Wenn Gott *die* Realität seines Lebens ist, dann muß er keine Angst mehr um sich selbst haben. Dann kann er sich „ungeschützt" den Menschen zuwenden, Gott ist ihm Schutz genug. Der Glaube schenkt das Ende der Angst und den Anfang der Freiheit.

Die Antithesen über das Ende der Vergeltung und die Feindesliebe sind Ausdruck unbedingten Gottvertrauens und einer von daher geschenkten Angstlosigkeit im Umgang mit anderen Menschen. Sie zielen nicht auf eine Verschärfung ethischer Normen, sondern auf die neue Grundhaltung eines Lebens, das sich von Gott getragen weiß.

Was ist mit dieser Grundhaltung gemeint? Ist sie nur „innerlich" nachzuvollziehen, in der Gesinnung? Offensichtlich genügt das nicht. Wenn eines in der Bergpredigt deutlich wird, dann dies: Jesus nimmt schon die Gesinnung für die Tat (vgl. 5,22), und er fordert einen Gehorsam bis ins konkrete Verhalten hinein: „Wer diese meine Worte hört und danach handelt ..." (7,24).

Ist die neue Grundhaltung „rein religiös" zu verstehen, ohne jede politische Konsequenz? Jesus hat sich nicht zu den militanten Zeloten geschlagen, er ist kein Sozialrevolutionär. Aber wenn seine Herrschaft nicht von dieser Welt ist, sondern aus anderen Quellen lebt („von oben", vgl. Joh), dann ist sie deswegen nicht einfachhin unpolitisch. Gerade in ihrer Andersartigkeit ist sie in höchstem Maße politisch relevant. Sie irritiert alle, die an der Macht sind, weil sie sich ihrer Verfügungsgewalt entzieht. Sie kommt aus der Unverfügbarkeit Gottes. Die Relativierung menschlicher Gewalt und das Ende der Vergeltung in der anbrechenden Herrschaft Gottes sind ein Politikum ersten Ranges. Das zeigt die Geschichte gerade der ersten christlichen Jahrhunderte. Die Entgöttlichung der staatlichen Macht geschah im Namen Christi. Wo im Zeichen des Gekreuzigten der Herrschaft Gottes recht gegeben wurde, da fielen die politischen Götzen.

Was Christen einzubringen haben in öffentlichen Diskussionen und Verhaltensweisen ist nicht ein „Mehr" an politischem Sachverstand und Sachwissen (das wird durch die Bergpredigt weder erweitert noch suspendiert). Was wir einzubringen haben, ist der Glaube an Jesus Christus, in

dem uns Gott die Alternativen zum gängigen Verhalten der Menschen ermöglicht hat.
Und der eingangs zitierte Einwand Solschenizyns? Kann die Liebe gegen das Böse ankommen? Ist es nicht zu einfach, dem Angreifer die andere Backe hinzuhalten? Wir sind doch mitverantwortlich für das, was durch ein solches Verhalten angerichtet wird. Gibt es nicht Situationen, in denen die Liebe den Gegenschlag geradezu gebietet? Könnten wir da nicht in vermeintlichem Gehorsam gegenüber Jesu Wort andere neben uns im Stich lassen und dadurch die Liebe verraten? Kann also die Liebe nicht „– für Augenblicke, und niemals gesucht, immer aufgedrängt – das finstere Antlitz der Gewalt als Ausdruck ihrer Verzweiflung annehmen"? (Johann B. Metz, Paradigma für eine politische Kultur des Friedens. In: Ernesto Cardenal, hrsg. vom Börsenverein des Deutschen Buchhandels, Frankfurt 1980, 23).
Diese Fragen sind kaum generell zu beantworten. Das Dilemma (ein christliches Dilemma!) läßt sich nicht mit einem Satz auflösen; sicher ist es nicht außerhalb der Liebe zu überwinden (ebd. 22). Soviel ist freilich in Erinnerung zu halten: Im Leben Jesu hat die Liebe auch nicht für Augenblicke „das finstere Antlitz der Gewalt" angenommen. Gott hat in dem zerschundenen Antlitz des Gekreuzigten sein Gesicht gewahrt.

Rat des Evangeliums

Die 5. Antithese ist (darin trifft sie sich mit den anderen Antithesen) nicht als Gesetz zu verstehen. Eine Kasuistik wäre ihr Tod. Sie ist Evangelium. Sie ist zu Menschen gesagt, die schon in der Königsherrschaft Gottes stehen, zu verlorenen Söhnen, die der Vater wieder ins Haus aufgenommen hat, zu Menschen, in deren Leben die große Freude angebrochen ist, weil sie den Schatz im Acker gefunden haben. Ihnen allen sagt Jesus: Die Zukunft hat schon begonnen, ihr seid schon Bürger des Reiches Gottes. Das Alte (und was zu den „Alten" gesagt wurde) ist im Vergehen, Neues ist geworden. Davon könnt ihr ausgehen. Ihr müßt nicht Gleiches mit Gleichem vergelten, ihr könnt schon anders leben. Ihr seid so frei! Ihr seid von Gott angenommen, nun nehmt einander an. Ihr seid von Gott bejaht, wie könnt ihr euch untereinander verneinen.
Könnte man die 5. Antithese nicht als Rat verstehen, als Rat des Evangeliums, ähnlich den klassischen „evangelischen Räten", als Einladung zu einem Leben, das sichtbar werden läßt, was der Glaube wagt? Wenn dieser Rat auch nicht jeden in gleicher Weise betrifft, so geht er doch jeden an.
Rat des Evangeliums? Die enge Verbindung der 5. Antithese mit der Armut z. B. wird im Leben des Franz von Assisi deutlich. Der Bischof von Assisi sagt ihm: „Euer Leven erscheint mir hart. Nichts zu besitzen ist schwer!" – Darauf Franz mit entwaffnender Einfalt: „Wollten wir etwas besitzen, dann müßten wir auch Waffen zu unserer Verteidigung haben. Daher kommen ja die Streitigkeiten und Kämpfe alle und verhindern die Brüderlichkeit und Liebe. Aus diesem Grund wollen wir nichts besitzen."
Was wäre, wenn die Aussage der 5. Antithese im kirchlichen Bewußtsein den Rang eines evangelischen Rates bekäme! Mindestens diesen Rang hat sie doch offensichtlich nach der Intention Jesu.
Rat, zu einem riskanten Weg. Er führt zu keiner glatten Lösung, viele Fragen bleiben offen. Dieser Weg läßt sich nicht mit Parolen meistern. Wer sich mit ihm anfreunden möchte, schaue auf die Konsequenzen: Er steht im Zeichen des Kreuzes. Das Kreuz ist das Zeichen des Übergangs, des Exodus von der alten zur neuen Schöpfung. Es geht kein Weg zu diesem Ziel an Golgota vorbei. Nicht die Erfolgreichen werden selig gepriesen, sondern die Armen, Hungernden, Trauernden, die Verfolgten. Das christliche Zeichen des Friedens ist nicht der Lorbeerkranz des Siegers, sondern die Dornenkrone.

„Aufstand der Hoffnung"

Eine Rückbesinnung auf das „Hoffnungsdokument" der Gemeinsamen Synode

Innerhalb der Forenreihe „Unsere Hoffnung" hielt Professor Johann B. Metz unter dem Titel „Aufstand der Hoffnung. Das Synodendokument ‚Unsere Hoffnung' als Aufruf zur messianischen Erneuerung der Kirche" ein kontroverses, aber mit viel Zustimmung, vor allem jugendlicher Hörer, aufgenommenes Referat. In der folgenden Wiedergabe sind einige Passagen leicht gekürzt.

Hoffnung: ein Wort der Nachfolge

1. Apostelgeschichte 23 führt uns in einen Gerichtssaal. Angeklagt ist Paulus von Tarsus. Und der Grund der Anklage? Nun, Paulus formuliert ihn selbst: „Wegen der Hoffnung bin ich angeklagt" (Apg. 23,6).
Wir sind nicht mehr angeklagt wegen unserer Hoffnung, freilich auch immer weniger nach ihr gefragt. Lange hatte man auch von uns Beweise gefordert. Wir aber haben um Entschuldigung gebeten und mildernde Umstände verlangt. Wir haben sie bekommen, seit langem schon: „Hoffnung, messianische Hoffnung: gut, solange sie eure Privatangelegenheit bleibt!" Das ist der moderne Konsens, der einzige übrigens, auf den Bourgeoisie und Marxismus sich gemeinsam eingeschworen haben: Religion ist strikte Privatsache ... „Vielleicht", so formuliert das Hoffnungsdokument unserer Kirche, „vielleicht haben

wir uns inzwischen selbst schon zu sehr anpassen lassen, indem wir weitgehend jenen Platz und jene Funktion eingenommen haben, die uns nicht einfach der Wille Gottes, sondern der geheimnislose Selbsterhaltungswille unserer totalen Bedürfnisgesellschaft und das Interesse an ihrem reibungslosen Ablauf zudiskutiert haben" (III 1). Ja, vielleicht.

2. Nun gibt es ein Wort, in dem „die Hoffnung, die in uns ist" und die „Rechenschaft", die wir von ihr abzulegen haben, in eins zusammengeschlossen sind. Dieses Wort ist ein Wort des Weges und heißt: Nachfolge. „Nachfolge genügt", sagt das Hoffnungsdokument ziemlich kühn, wenn es unsere christliche Identität zu kennzeichnen sucht (vgl. III). Damit ist die Definition des Christentums nicht etwa verharmlost oder verkürzt. Denn diese Praxis der Nachfolge berührt den Wahrheitskern des Christentums selbst. Sie ist die hohe Schule zum Studium des Willens Gottes. Schließlich sind die Lehr- und Bekenntnisinhalte unseres Glaubens praktische Inhalte. Sie wollen, um ihrer Wahrheit willen, auf die Füße gestellt sein. Christlicher Glaube selbst ist ein Gehen, ein Nachfolgen, wie die Synoptiker sagen; ein Laufen, wie es Paulus formuliert hat; oder wenigstens ein Kriechen, wie wir wohl von uns selbst sagen müßten, immerhin.
Es ist da immer ein Weg und eine Bewegung, in der wir „Gott lernen", so wie das alte Israel den Willen Gottes gelernt hat in den Geschichten des Aufbruchs, des Widerstands, der Umkehr und der Befreiung. Und es ist da immer ein Weg und eine Bewegung, in der wir „Christus lernen": das Geheimnis einer Geschichte, in der für uns alle um Gott herum etwas in Bewegung geriet. Dies ist keine unterhaltsame Geschichte, sondern eine gefährliche; sie lädt uns nicht einfach zum Nachsinnen ein, sondern zum Nachgehen, *und nur im Wagnis dieses Weges offenbart sie ihre rettende Macht.*
Dies ist der Weg und die Bewegung unserer Hoffnung, die wir eine messianische Hoffnung nennen. Wohin führt, wohin treibt uns „Unsere Hoffnung"?

Widerstand gegen Vergötzung irdischer Macht und Ohnmacht

3. „Wegen der Hoffnung bin ich angeklagt", hatte Paulus gesagt. Wie konnte es dazu kommen? Hatte nicht gerade er eine Losung für den Weg unserer Hoffnung ausgegeben, die jede Kollision mit der Welt und ihren Vor-Urteilen vermied? In seinem Römerbrief fordert er für das Studium des Willens Gottes kategorisch: „Paßt euch nicht dieser Welt an!" (Röm 12, 2). Heißt das denn nicht: Haltet euch raus, mischt euch nicht ein –? Oft hat sich das Christentum mit einer solchen Interpretation seiner Hoffnung schadlos gehalten. Doch „diese Welt", der sich unsere Hoffnung nicht angleichen und unterwerfen soll, ist immer eine ganz konkrete und bestimmte Welt, gewissermaßen eine geschichtliche Totalität. Ihren Mythen kann man sich nicht entziehen, ohne ihnen auch zu widerstehen. Sie kann man nicht überwinden, ohne sie anzugreifen. Die Hoffnung der Christen ist deshalb immer auch Widerstand gegen eine bestimmte Verfassung der Welt, Aufstand in einer bestimmten Situation der Welt. Und so ist und bleibt sie eine Hoffnung im Angesichte der Gefahr ... Die Wege unserer Hoffnung führen nicht in gesellschaftliche und politische Schicksallosigkeit. Der Nonkonformismus der messianischen Hoffnung zielt nicht auf eine quasi elitäre Gelassenheit und Entspanntheit gegenüber aller Welt. Wir Christen sind doch keine Stoiker! Und weit eher als eine Religion der Eliten ist das Evangelium eine Religion der Sklaven, deren messianische Hoffnung erhebt und befreit, weil sie der Vergötzung irdischer Macht ebenso widersteht wie der Vergötzung unserer irdischen Ohnmacht. Vielleicht blüht sie gerade darum heute in den armen Kirchen dieser Erde neu.

Das Hoffnungsdokument spricht von „gesellschaftlichen Kontrasterfahrungen" zu unserer Hoffnung. Sie haben wir nicht nur zur Kenntnis zu nehmen, ihnen muß der Widerstand, der Aufstand unserer Hoffnung gelten. Ich nenne einige zentrale Stoßrichtungen dieses Aufstandes, wie sie auch im Hoffnungsdokument vorgezeichnet sind.

1. Der Aufstand unserer Hoffnung richtet sich gegen eine Welt der gefühlten oder verkündeten *Geheimnislosigkeit;* er zielt also ins Herz dessen, was wir „die Moderne" nennen. Er richtet sich
- gegen eine Welt, in der selbst Theologen meinen, vom „Tode Gottes" sprechen zu müssen;
- gegen eine Welt, in der unsere Seelen immer mehr „kolonialisiert" werden von jenen anonymen Strukturen und Systemen, in denen diese Geheimnislosigkeit sich selbst inthronisiert hat;
- gegen eine Welt, deren objektiver Geist sich als Rettung durch Aufklärung, als späte Auflösung aller Geheimnisse begreift und als Produktion eines geheimnisleeren Menschen, unfähig zu trauern und unfähig, sich selbst trösten zu lassen; immer unfähiger, sich zu erinnern, und darum auch manipulierbarer als je; immer wehrloser gegen die drohende Apotheose der Banalität; glücklich am Ende nur im Sinn eines sehnsuchts- und leidensfreien Unglücks (vgl. I 1).

Gegen eine Welt der nackten Zukunftsangst

Dieser Aufstand unserer Hoffnung ist *bilderstürmerisch* und *mythenkritisch.* Er sucht jenes Menschenbild zu stürmen, ohne dessen Verwandlung es keine Kultur des Friedens in der Welt geben wird; jenes Menschenbild, das heute quer durch alle Blöcke vorherrscht: das faustisch-prometheische Menschenbild, jenes Bild, in dem der Mensch ohne den dunklen Hintergrund der Trauer und des Leidens, der Schuld und des Todes entworfen ist. Der Aufstand unserer Hoffnung ist auch ein mythenkritischer Aufstand. Er zielt auf die *heimlichen Mythen* unserer modernen Welt:

- auf den Mythos des Tausches, des „do ut des", dessen Herrschaft längst die seelischen Grundlagen unserer Gesellschaft erreicht hat und der schließlich alle jene Tugenden ruiniert, für die man nichts bekommt, wie das Opfer und den Dank, die Freundlichkeit und die Trauer, den Trost und das Verzeihen;
- auf den Mythos der Unschuld, der nicht mehr Freiheit, sondern nur mehr Apathie erzeugt;
- auf jenen Mythos schließlich, der vor allem unsere europäische Entwicklungslogik umfängt, so als wären gerade wir die Spitze der menschlichen Gattungsgeschichte, der Zenit der gesellschaftlichen Evolution, demgegenüber andere Typen der Kultur und andere Muster der Identität als mehr oder minder unterentwikkelt zu gelten haben.

2. Der Aufstand unserer Hoffnung richtet sich gegen eine Welt der nackten Zukunftsangst. Hoffnung ist ja längst kein Modewort mehr unter uns. Vielleicht kann es gerade deshalb als Hauptwort der Christen besser verdeutlicht werden. Wer Hoffnung heute nur fortschrittsoptimistisch gebraucht, macht sich selbst zum Lügner. Es gibt schließlich tausend Gründe, warum wir zugrunde gehen, wenn alles einfach so weitergeht wie bisher: zugrunde gehen in der Explosion der Armut und der Unterdrückung in der Welt, zugrunde gehen in der Explosion der Waffen und der Überrüstung, zugrunde gehen in der Explosion unserer Umwelt. Kollektive Ängste fressen an den Seelen. Melancholie lähmt das ohnehin zaghafter gewordene Engagement, und den einst so fortschrittsbeflissenen Bürger graut so sehr vor seiner eigenen Zukunft, daß er – wie kaum je eine Generation zuvor – nicht einmal mehr sein eigener Nachfahre sein möchte.

Gerade diese *heimliche Verabschiedung der Erwachsenen aus der Welt der Zukunft,* diese Entsolidarisierung im Angesichte der Gefahr, trifft unsere *Jugend* besonders schwer, ja fatalisiert sie immer mehr. Was Wunder, wenn sich junge Menschen inzwischen als No-Future-Generation empfinden, umgeben von einer Packeiswelt, aber auch umlagert von sozialen Verwüstungen ...
Auf diese Angst muß der Aufstand unserer Hoffnung zielen. In ihm soll die Angst nicht routiniert verdrängt, sondern gerade zugelassen und eingestanden werden – in der Kraft einer Hoffnung, die schließlich nicht an sich selbst, sondern an Gott glaubt und deshalb die Welt letztlich für zustimmungsfähig hält (vgl. I 7). Unsere Hoffnung verleugnet oder verharmlost nicht die Angst, sondern bearbeitet sie. Sie kämpft gegen eine fatale Stabilisierung der Verhältnisse durch öffentliche Angstverdrängung, denn die mündet schließlich in rücksichtslose und perspektivenlose Selbstbehauptung, also in den sicheren Anfang der Katastrophe, die offensichtlich darin besteht, daß alles und wenn alles nur so bleibt wie bisher. Wir alle können und dürfen nicht mehr so bleiben, nicht mehr so leben wie bisher – wir alle, nicht nur die Jungen. Das Wort von der *Umkehr,* das Zwillingswort der Hoffnung, hat gerade heute eine praktisch-politische Intention, so wie auch unser öffentliches Leben in ganz besonderer Weise einen Hoffnungshintergrund braucht, wenn nicht beide, *Religion und Politik,* unter dem Niveau der historischen Herausforderung bleiben wollen.

Umkehr als Zwillingswort der Hoffnung

3. Der Aufstand der Hoffnung richtet sich gegen eine Welt der verschleierten Ungerechtigkeiten ...
Christliche Hoffnung will uns neue Augen schenken. Sie, deren Blick selbst geschult ist an der Gerechtigkeit Gottes gegenüber Lebenden und Toten, Siegern und Opfern: sie lehrt uns, uns selbst und unsere eigenen Verhältnisse nicht nur mit eigenen Augen zu sehen, sondern mit den Augen unserer unsichtbaren Opfer. Und sie läßt es deshalb nicht zu, daß wir unser Verhältnis zum massenhaften Elend in der Welt nur als eine Frage der Entwicklung betrachten und nicht auch und vor allem als eine Frage der Gerechtigkeit, die sich gegen uns selbst stellt und uns in die Umkehr treiben will (vgl. IV 4). In eine Umkehr übrigens auf allen Ebenen, in allen Bereichen, nicht zuletzt auch im Bereich der Hochrüstung, weil an ihr gerade die Armen dieser Welt sterben, weil nicht in erster Linie wir, sondern diese Ärmsten und Elendsten den Todespreis für sie bezahlen, tagtäglich schon.
So taucht auch hier wieder das Wort von der Umkehr als Zwillingswort der Hoffnung auf. Nur, wenn der Gerechtigkeitssinn unserer Hoffnung in solcher Umkehr praktisch wird, wird die Hoffnung zum Widerstand gegen die verschleierte Ungerechtigkeit in der Welt, gegen die Ungerechtigkeiten zwischen der Ersten und Dritten Welt, aber gleichzeitig auch innerhalb unserer Ersten Welt selbst. Solcher Widerstand gehört nicht nur zum *sozialen Außendienst,* sondern durchaus zum *spirituellen Innendienst* unserer Hoffnung. Er wurzelt schließlich im Glauben an die Auferweckung der Toten und an Gottes Gerechtigkeit im Gericht (vgl. I 3.4) ...

4. Der Aufstand der Hoffnung richtet sich schließlich gegen die Vorherrschaft der bürgerlichen Welt in uns selbst und damit gegen den Versuch, das Christentum als bürgerliche Religion zu praktizieren. Der Verdacht, daß uns das Christentum inzwischen zur bürgerlichen Religion geriet, ist nicht angesonnen. Er hat viele Anhaltspunkte. Hier möchte ich nur einen nennen, einen nur vermeintlich abgelegenen Anhaltspunkt, den auch das Hoffnungsdokument ausdrücklich erwähnt (IV 2). Ich meine unser durchschnittliches Verhalten in der Nazizeit, die Tatsache, daß wir mit dem Rücken zum Grauen und zum Terror mitten unter uns, kurzum mit dem Rücken zu Auschwitz weiter geglaubt und weiter gebetet haben. Die Fragen dazu sind noch lange nicht zu Ende gefragt. Was war uns Glaube? Mehr als ein Überbauglaube zu einer anderweitig, zu einer bürgerlich längst vorausdefinierten Identität? Wer war uns Gott? Vielleicht nur ein Wert, der unsere vorgefaßte bürgerliche Identität freundlich überwölbt und feierlich bestätigt? Dann freilich wären wir nicht von Gott durchdrungen, vom messianischen Gott

unserer Hoffnung, sondern von den weltlichen Mythen unserer bürgerlichen Gesellschaft, und Religion würde uns mit ihnen nicht schmerzlich entzweien, sondern mit ihnen versöhnen.
Die Hoffnung hat da viele Fragen. Worin denn wurzelt wirklich unsere Identität? Haben wir uns nicht doch viel zu sehr „dieser Welt" unterworfen? Haben wir wirklich noch ein Stück messianischer Heimatlosigkeit gegenüber dieser bürgerlichen Welt gerettet? Haben wir uns noch etwas von dem bewahrt, was das Evangelium „Seele" nennt und „Leben", gegenüber unserer Welt des Habens und Besitzens? Oder sind wir nicht so sehr am Besitz orientiert, an seiner Überwachung und Verteidigung, daß wir gar nicht wahrgenommen haben, wie uns darüber die Seele, das Leben längst gestohlen wurde? Warum z. B. haben wir Christen vor dem Atheisten Marx so viel mehr Angst als vor dem Atheisten Freud? Etwa nur deshalb, weil Marx an unseren Besitz wollte und Freud „nur" auf unsere Seele aus war? Die Hoffnung hat da viele Fragen. Sie protestiert. Sie wird zum Aufstand inmitten unseres christlichen und kirchlichen Lebens selbst.

Sind wir, was wir bekennen?

1. „Sind wir, was wir im Zeugnis unserer Hoffnung bekennen?", fragt das Hoffnungsdokument (II 2). Oder sind wir nur eine Kirche der großen *Hoffnungsworte,* aber nicht eine Kirche der vielen *Hoffnungsorte?* Sind wir nur eine Kirche der großen *Freiheitsworte,* aber nicht gleichzeitig auch eine Kirche der vielen *Freiheitsorte,* in denen wir uns als von Christus Befreite erfahren, frei und andere befreiend von der Knechtschaft einer geheimnisleeren, angstgesättigten, einer ungerechten und im Besitz sich selbst vergötzenden Welt? „Wenn uns die Berufung auf ihn (Christus) nicht zur härtesten Kritik an uns selbst geraten soll, dann muß diese Freiheit auch unser kirchliches Leben durchstrahlen" (III 3). Strahlt die Freiheit? Blüht die messianische Hoffnung unter uns? Sind wir eine Kirche der messianischen Hoffnung? Könnten wir es sein – laufend, gehend, kriechend?

2. Das Hoffnungsdokument nennt einen Weg. In einem Abschnitt, der ohne jeden Änderungsantrag die Synode passierte, spricht es von dem Schritt, der uns gelingen muß „von einer Kirche für das Volk zu einer Kirche des Volkes, in der alle auf ihre Art sich beteiligt wissen am Schicksal dieser Kirche und an ihrem öffentlichen Zeugnis der Hoffnung" (II 4). Kirche des Volkes, Kirche mit einer *subjekthaften Basis im Volk:* so läßt sich in der Tat die Richtung des Aufstands der Hoffnung in unserer Kirche beschreiben, der auch der geschichtlichen Herausforderung, in der wir stehen, Rechnung zu tragen sucht.
Das Besondere unserer Situation, das, wofür wir eigentlich keine Vorbilder haben und was uns deshalb in Unsicherheit, in Ratlosigkeit und Angst stürzt, ist der Umstand, daß die Zumutung der Radikalität, wie sie sich in der messianischen Hoffnung äußert – die Zumutung der Nachfolge, die Zumutung der Bergpredigt –, keine esoterische oder elitäre Angelegenheit weniger Christen mehr sein kann und sein darf, sondern daß sie zu einer *„vulgären"* Angelegenheit werden muß, zu einer Sache aller Christen. Der paulinische Imperativ: „Paßt euch nicht dieser Welt an!" kann heute keineswegs mehr Sache einer esoterischen Mystik sein. Er muß immer mehr die Sache einer *populären Mystik* werden, die Sache einer durchaus *politischen Mystik des Widerstands* aller inmitten der tiefen Diesseitigkeit einer geheimnisleeren, überängstigten und von himmelschreiender Ungerechtigkeit verzerrten Welt ...

Dies muß versucht werden. Allerdings nicht dadurch, daß man die radikale Zumutung der messianischen Hoffnung von oben ins Volk hineinorganisieren will, sondern die Spuren des Messianischen im Volk selbst sucht und verstärkt; und zum anderen auch nicht einfach gegen die Orden, sondern mit ihnen, was freilich voraussetzt, daß sie sich bei uns nicht völlig in pastorale Pläne einbauen lassen, die einen solchen Schritt von der Kirche für das Volk zu einer Kirche des Volkes gar nicht vorsehen. Immerhin gibt es in der Weltkirche genug Beispiele dafür, daß gerade die Orden zu Geburtshelfern einer messianischen Kirche des Volkes werden können.

Übergänge und Aufbrüche

3. Wie kann dieser Übergang bei uns geschehen? Er muß jedenfalls *aus und mit uns* geschehen – mit unseren Bischöfen, unseren Priestern, unserem Volk. Die Kirche kann ja nicht ihr Volk auflösen und sich neue Mitglieder wählen, um zu einer Kirche des Volkes zu werden.
Sind aber unsere jetzigen *Gemeinden* in ihrer durchschnittlichen Verfassung dazu gerüstet, der Ort und der kollektive Träger dieses Übergangs zu sein? Reifen in ihnen die Gläubigen zu Subjekten ihrer Hoffnung? „Keiner hofft für sich allein", sagt das Synodendokument (I 8). Keiner folgt allein nach, keiner kehrt allein um, keiner widersteht allein. Keiner ist allein radikal im Sinn der Radikalität der messianischen Hoffnung, die unser Leben ja nicht überwölben, sondern aus dem allgemeinen Konformismus herauszwingen will. „Erst wo unsere Hoffnung ... die Gestalt der Liebe und der Communio annimmt, hört sie auf, klein und ängstlich zu sein und verheißungslos unseren Egoismus zu spiegeln" (I 8).

Sind unsere Gemeinden in ihrer überwiegenden Mehrzahl diese Communio? Werden in ihnen die allseits herrschende Beziehungslosigkeit, die gegenseitige Verhältnislosigkeit, die Kälte und Isolation solidarisch überwunden, so daß die Hoffnung in uns arbeiten und als Umkehr und Nachfolge in dieser Welt gemeinsam gewagt werden kann? Oder bringt sich nicht jeder für sich allein – zumeist erschöpft und ausgeleert – bei der sonntäglichen Eucharistiefeier für einen Augenblick in ein schwaches Verhältnis zur Ewigkeit, das rasch verfällt, wenn ihn die grauen oder auch die bunten Träume des Alltags wieder haben? Ist das nicht unsere durchschnittliche Erfahrung

der christlichen Hoffnung – einer Hoffnung, die doch nicht nur auf das Leben nach dem Tod zielt, sondern auch auf das Leben vor dem Tod, damit gerade dem Tod seine tödliche Verheißungslosigkeit genommen wird? Wo unsere Hoffnung nur dort los ist, wo sonst nichts los ist, werden wir auch sie selbst bald los sein. Gewiß, viele von uns investieren ihre Hoffnung auch in Aktivitäten in *Räten und Verbänden.* Und wer möchte das schon tadeln? Doch sind hier wirklich Hoffnungswelt und Alltagswelt in jener Communio beisammen, die uns den Einbruch in eine Welt ermöglicht, in der unsere Hoffnung immer unanschaulicher und blasser zu werden droht?
Viele Fragen könnten und müßten hier weitergefragt werden. Sie alle zielen nicht etwa auf eine rasche Schuldzuweisung. Das alles ist auch nicht ein abstraktes Plädoyer gegen das Leben in den bestehenden Pfarrgemeinden und gegen die Arbeit in den Verbänden. Von allem anderen einmal abgesehen, gibt es gerade hier auch inzwischen *Übergänge und Aufbrüche ...*

Gleichwohl möchte ich im Blick auf den Übergang zu einer Kirche des Volkes für die *Zulassung und Beförderung neuer Gemeindeformen* plädieren, in denen die eingeschliffene Arbeitsteilung zwischen pfarrgemeindlich orientierter Frömmigkeit und einer in Räten bzw. Verbänden organisierten gesellschaftlichen Aktivität unterlaufen ist. Schließlich kann und darf die Kirche ja nicht davon ausgehen, daß sie ihre gesellschaftliche Basis allein in einem so organisierten Katholizismus hat bzw. daß ein Volk, das sich hier nicht engagiert, von vornherein kein Adressat messianischer Zumutungen und kein Träger messianischer Hoffnung sein könne. Ich möchte deshalb die Aufmerksamkeit auf die schüchtern und auch bei uns entstehenden und in vieler Hinsicht noch sich selbst suchenden *basisgemeindlichen Ansätze* lenken. Auch wenn es zu ihnen viele theologische und pastorale Anfragen geben mag und auch wenn gerade an ihnen das Fehlen einer Basiskultur in unserem Lande besonders deutlich wird: Sie sollten durchaus als ein *Experiment der Hoffnung* in unserer Kirche betrachtet und ernst genommen werden.

Ein Stück realer Kirche des Volkes

„Basisgemeinde" ist übrigens ein gutes Wort. Es war längst getauft, ehe es in den letzten Jahren auch hierzulande kirchlich und gesellschaftlich zu einer gewissen Konjunktur kam: getauft und legitimiert in den leidvollkämpferischen Kirchenerfahrungen der armen Kirchen. Und wem das Wort „*Basis*" zu kirchenfremd, vielleicht zu marxismusnah vorkommt, der sollte doch wohl seine Neigung zu innerkirchlicher Sprachzensur erst einmal auf Worte wie „Zentralkomitee" u. a. richten. Aber führen wir darüber keine semantischen Kriege in der Kirche! Karl Rahner hat das Wort „Basisgemeinde" schon vor Jahren in seine Vorschläge zu einem „Strukturwandel der Kirche" aufgenommen, die freilich von offizieller Seite bis heute unbeachtet geblieben sind. Und der Dominikaner Yves Congar, Konzilsberater wie Rahner, sprach jüngst vom Erlebnis einer „neuen Kirche aus dem Volk", die sich in seiner französischen Heimat basisgemeindlich entfaltet ...
Diese Basisgemeinden zielen nicht auf eine Kirche der ausgesonderten Wenigen, die in einer Art spirituellem Narzißmus Hoffnung genießen und trinken möchten; nicht auf eine Kirche, in der unter dem Deckmantel des Wortes von der „kleinen Herde" die Kirche zur Sekte verwandelt wird, sondern auf ein Stück „offener Kirche", *ein Stück realer Kirche des Volkes,* die mit ihrem Mysterium in die Armut, ins Elend, in die Verzweiflung und in die gesellschaftlichen Leiden einrückt und die Menschen dort zu Subjekten ihrer Hoffnung zu machen sucht. Darin ist Kirche nicht nur eine ausgesprochene, sondern eine vollzogene „Einladung zur Freude" (III 4) an die Hoffnungslosen.
Man mag, was hier ohnehin nur in äußerster Kürze angedeutet werden konnte, als abwegig oder utopisch abtun. Aber dann möge man sagen, wie denn die Erneuerung geschehen soll, wie anders man die Erneuerungsworte des Hoffnungsdokuments ernst nehmen und vor dem Verdacht bewahren soll, sie seien am Ende nur das wortreiche Zeugnis eines ästhetischen Radikalismus. Was besagt denn der Ruf nach „genug innerer Beweglichkeit im kirchlichen Leben" (I 8)? Was heißt: wir müssen „eine Hoffnungsgemeinschaft (sein), die in sich selbst viele lebendige Formen des ‚Zusammenseins in seinem Namen' kennt und je auch neue weckt und fördert" (I 8)? Worauf zielen diese und viele andere Erneuerungsappelle im Hoffnungsdokument – wenn nicht in die genannte Richtung?

4. Ausdrücklich wenden sie sich auch an das kirchliche Amt. Was bedeutet der gesuchte Übergang zu einer Kirche des Volkes für die Ämter in unserer Kirche? Gewiß wäre hier zu allen kirchlichen Ämtern etwas zu fragen, so z. B. ob die Weihe des Priesters durch den Bischof eine Mitsprache des Volkes ausschließt. Ich möchte indes hier meine Frage vor allem an das bischöfliche Amt richten. In das „Wir" des Hoffnungsdokuments sind ja auch die Bischöfe eingeschlossen!
Dieses Dokument beruft sich (in III 2) auf das bekannte Wort des Paulus: „Alles gehört euch, Paulus, Apollos, Kefas ... alles gehört euch, ihr aber gehört Christus und Christus Gott (1 Kor 3, 21–23)." „Paulus gehört euch, Kefas gehört euch": die Bischöfe, so läßt sich daraus leicht schließen, gehören zunächst einmal dem gläubigen Volk. Gehören sie ihm? Oder erwecken sie nicht oft den Eindruck, als gehörten sie zunächst einmal zueinander, zur Bischofskonferenz, zur römischen Kurie? Bischöfe müssen aber nicht zunächst untereinander zusammen passen, sondern zu ihrem Volk passen! Ihm gehören sie – als Bischöfe des Volkes.

Wäre es so, dann gäbe es vermutlich zwar mehr Konflikte unter den Bischöfen und in den Bischofskonferenzen. Aber wäre das schlimm? Würde das Hirtenamt der Bischöfe unglaubwürdiger, wenn über die strittigsten Fragen auch unter ihnen gestritten würde? Wofür hält man

uns denn? Sollen wir denn nicht von einem Betreuungsvolk zu einem mündigen Volk werden? *Mündigkeit* ist aber vor allem auch Empfindlichkeit gegenüber einem Konsens, der unter dem Niveau der leidvollsten Fragen und Konflikte gestiftet wird. Und ein mündiges Volk will auch nicht einfach volkstümliche Bischöfe, sondern eben Bischöfe des Volkes; denn „Volkstümlichkeit" empfindet es leicht als den Charme einer Autorität, deren heimliches Interesse die Unmündigkeit des Volkes bleibt.

Sensibilität für das Neue

Bischöfe des Volkes: Dürfte das Volk von ihnen nicht auch ein leidenschaftlicheres Ringen mit der römischen Kurie erwarten? In den Fragen der *Ökumene* etwa, für die wir doch im Hoffnungsdokument eine besondere gesamtkirchliche Sendung auf uns genommen haben. Oder in den Fragen einer neuen *Bußpraxis* – nicht um einer wohlfeilen Liberalisierung willen, sondern um jenem Unschuldswahn, von dem das Hoffnungsdokument spricht und der doch an unser aller Seelen frißt, nicht nur mit leeren Beichtstühlen, sondern eben mit einer Neugestaltung der Buße zu begegnen, einer Neugestaltung, die vielleicht auch eine Antwort auf die leidvolle Frage des Umgangs mit den wiederverheirateten Geschiedenen in unserer Kirche einschließt ...
Schließlich verlangt das Hoffnungsdokument von den Amtsträgern auch *Geduld und Sensibilität für das Neue,* für die neuen Aufbrüche, für die messianischen Spuren im Volk Gottes selbst, für alle Anzeichen dafür, daß auch die Betreuten selbst sich zu wandeln beginnen. Neue Lebensformen, „neue Orte, die Hoffnung gemeinsam zu lernen und zu feiern" (I 8), basiskirchliche Initiativen usw. kann man sich nicht einfach von der Hierarchie erbetteln und von theologischen Gutachtern beglaubigen lassen. So arbeitet der Geist Gottes nicht, jedenfalls nicht nur so! Der Übergang von einer Kirche für das Volk zu einer Kirche des Volkes ist ein schmerzlicher und langwieriger Prozeß ...

5. „Keine Teilkirche lebt für sich, heute weniger als je" (IV). Nicht um etwas nachzumachen, sondern um uns selbst für den Weg der Hoffnung Mut zu machen und um eine klarere Richtung in ihn zu bringen, möchte ich noch auf die messianische Erneuerung der Kirche zu einer Kirche des Volkes in den *armen Ländern dieser Erde* hinweisen. „Eine Revolution der Kirche von innen", hat ein brasilianischer Bischof diese messianische Erneuerung genannt, sozusagen eine Revolution aus dem Gesamtgedächtnis unserer Kirche. Er hat damit auch den Beistand der Bischöfe für diesen Prozeß unterstrichen. Gerade in den armen Kirchen gibt es ja eine wachsende Zahl von Bischöfen, die den Aufbruch zu einer Kirche des Volkes nicht als Attentat auf ihre Autorität und ihr Amt empfinden, sondern als eine Chance zur Erneuerung der Kirche im Angesichte großer Gefahr. Diese Erneuerung ist auch uns abverlangt. Sie ist schließlich der Preis dafür, daß wir Christen überhaupt von einer „Erneuerung der Welt" sprechen können.

Nicht die Zeit der großen Propheten

6. „Es ist eine Zeit, aber kein Weg. Was wir Weg nennen, ist ein Zögern" (Franz Kafka). Zögern wir?
Man sage nicht, diese messianische Erneuerung der Kirche sei eine hochfahrende Utopie, sie sei geleitet von dem steilen Wunsch nach einer reinen Kirche, nach einer unsündigen Kirche. Das Bekenntnis zur sündigen Kirche, das auch das Hoffnungsdokument wiederholt (vgl. II 3), darf doch nicht zur Rechtfertigung dafür geraten, daß wir nur zögern, so daß schließlich alles so bleibt, wie es ist ...

Man sage nicht, wer diese Erneuerung fordert ..., kennt die *einfachen Gläubigen* nicht. Doch nehmen wir einmal unsere einfachen Gläubigen nicht als Firmlinge und Firmpaten, sondern – die gleichen – als Jugendliche, in den Konsumismus eingeübt, ehe sie über ihn nachdenken konnten, und von der Beliebtheit der ihnen gegönnten Freiheit ebenso frustriert wie von den anonymen Zwängen ... Nehmen wir die einfachen Gläubigen – die gleichen – als ratlose Eltern und hilflose Lehrer; nehmen wir sie – die gleichen – als alte und kranke Menschen, vom massenhaften Verfall religiöser Zuversicht selbst angekränkelt, isoliert und nur zu oft ungetröstet: dann kenne auch ich sie ... Auch ich weiß um den Schwund der Tröstungskraft unserer Hoffnung, von dem das Dokument schon in seiner Einleitung spricht. So ist die Berufung auf die einfachen Gläubigen eine fragwürdige Angelegenheit. Schließlich sind sie, weil am wehrlosesten, auch am meisten betroffen vom Defizit an plastisch und kommunikativ gelebter Hoffnung in unserer Kirche (vgl. II 2) ...

7. „Es ist eine Zeit": Zeit der Kirche des Volkes. Dies ist nicht die Zeit der großen charismatischen Führer, nicht die Zeit der großen Propheten; es ist *die Zeit der kirchlichen Subjektwerdung der Kleinen,* die Zeit der kleinen Propheten und in diesem Sinn wohl auch die Zeit der Basis.
Dies ist nicht die Zeit des Gegensatzes zwischen konservativ und progressiv. Denn was bedeutet dieser Gegensatz in einer Situation, in der die Rettung, also doch eine zutiefst konservative Gebärde, nur im Risiko, im Aufstand und im vorwärtsdrängenden Mut gelingt?
Dies ist nicht die Zeit des Gegensatzes zwischen mystischer und politischer Religion, sondern die des Gegensatzes zwischen einer nur in Betreuung verharrenden bürgerlichen Religion und einer messianischen Religion der Nachfolge.
Gewiß, aus dem Evangelium und auch aus der Geschichte unseres Glaubens wissen wir: *Wo die messianische Hoffnung blüht, wächst auch die Gefahr.* Im Angesichte der Gefahr aber taucht die Frage nach der Zeit und nach dem Ende der Zeit auf. Die Zeit gehört Gott, sagt die Hoffnung. Welchen Grund also hätten wir, zu zögern und nicht aufzubrechen?

Diskussion

Von der Pflichtmoral zur Verantwortungsethik

Anmerkungen zu einem Artikel von Robert Spaemann

In zwei Fortsetzungen (vgl. HK, Juli 1982, 345–350 und HK, August 1982, 403–408) haben wir einen Diskussionsbeitrag von Prof. Robert Spaemann (München) zur gegenwärtigen Auseinandersetzung zwischen deontologischen Pflichten und „konsequentionalistischer" Verantwortungsmoral veröffentlicht. Spaemann plädierte darin – gegen eine herrschende Tendenz in der Moraltheologie sich wendend – entschieden für das deontologische Modell, das von Handlungen ausgeht, die unabhängig von allen Umständen und Konsequenzen in sich gut oder schlecht sind. Prof. Antonellus Elsässer (Eichstätt) antwortet Spaemann aus der Sicht des Moraltheologen.

Im gegenwärtigen Streit um eine deontologische oder teleologische Ethik – wobei nach Spaemanns Definition unter deontologischer Ethik jene Position zu verstehen ist, die allen oder doch „zumindest bestimmten Handlungsweisen ohne Rücksicht auf die Folgen die Prädikate ‚gut' oder ‚schlecht' zuspricht", und unter teleologischer bzw. auch utilitaristischer oder konsequentialistischer Ethik jene Richtung, welche „als Kriterium der Sittlichkeit einzig die Absicht gelten läßt, die Maximierung außersittlicher (materieller, ästhetischer und humaner) Werte zum Maßstab des Handelns und Unterlassens zu machen" (346 b) – schreibt Robert Spaemann der Kirche „eine gewisse Verstärkerrolle philosophischer Theorien" zu, die ihrerseits „in begrifflich geschärfter Form ‚Probleme des Zeitbewußtseins' widerspiegeln". Deshalb hält Spaemann es für „gewiß nicht folgenlos, daß die konsequentialistische Ethik neuerdings von den katholischen Moraltheologen in Deutschland mehrheitlich rezipiert wurde" (346 b).
Mit dieser *Übernahme des Konsequentialismus* aber, der letztlich „die Übertragung eines technischen Bewertungsmodells auf die Ethik" darstellt, werde sittliches Handeln zu einem rein „strategischen Handeln in Richtung auf eine universale Nutzenfunktion", zu einer „universalen Optimierungsstrategie". Jedem einzelnen werde dadurch eine „positive Universalverantwortung", d. h. die Pflicht aufgelastet, „mit jeder Handlung und Unterlassung den Gesamtzustand der Wirklichkeit zu optimieren" (347 a). Diese Forderung erscheine jedoch nicht nur völlig phantastisch, sondern führe, infolge einer eindeutigen Überforderung des einzelnen, auch zwangsläufig zur „Resignation und zur Abstumpfung des Gewissens gegenüber den wirklichen Verantwortlichkeiten" (347 b). Damit aber zerstöre „das konsequentialistische Ethikverständnis ... den Begriff der sittlichen Verantwortung durch Überdehnung. Die konkrete Verantwortung handelnder Menschen wird zu einer bloß instrumentellen Funktion im Rahmen einer stets fiktiv bleibenden Gesamtverantwortung ... Das sittliche Gewissen des einzelnen wird dem Urteil von Wohlfahrtsstrategen untergeordnet, die den einzelnen erst darüber belehren, welche Handlungsweisen er im Interesse des Gesamtwohls zu wählen hat." (348 a)

Gegen eine solche *Verantwortungsethik* wendet sich Spaemann mit aller Entschiedenheit. Er beruft sich dabei auf das „normale sittliche Bewußtsein", das sich ganz anders versteht und für das sich „Verantwortung stets aus Situationen (ergibt), in denen wir uns befinden, aus ‚sittlichen Verhältnissen'" (349 a). Und um eine Überforderung des einzelnen grundsätzlich auszuschalten, glaubt er „so etwas wie eine gestufte Verantwortung" einführen zu müssen, „ein Mehr oder Weniger an Verantwortung bzw. eine Verantwortung, der wir mehr durch Handeln, und eine andere, der wir nur durch Unterlassung gerecht werden können" (403 a). Auf diese Weise glaubt Spaemann nicht nur die neuerdings ins Bewußtsein gerückte Verantwortung des Menschen für die Welt als ganze in erträglichen Grenzen halten, sondern zugleich auch beweisen zu können, daß es bestimmte Handlungen gibt, „die immer und überall mit der menschlichen Verantwortung gegen sich selbst und seinesgleichen ... unvereinbar sind" (405 b).
Durch diese negative Qualifizierung der konsequentialistischen Ethik rückt Spaemann zugleich, wenn auch nur indirekt, die deutschen Moraltheologen bzw. die Moraltheologie in ein äußerst schiefes Licht. Als davon Betroffener sehe ich mich deshalb zu einigen grundsätzlichen Anmerkungen veranlaßt.

Was hat die Moraltheologen zur Rezeption des teleologischen Ethikmodells bewogen?

Zunächst darf als ausgemacht gelten, daß die Mehrheit der deutschen Moraltheologen in der Tat das teleologische Ethikmodell rezipiert hat. Doch der Übergang vom herkömmlichen Konzept einer deontologischen Pflichten- und Gehorsamsmoral zur teleologisch begründeten Entscheidungs- und Verantwortungsethik geschah gewiß nicht grundlos oder gar willkürlich. Seinen unmittelbaren Anlaß hatte er vielmehr in der immer stärker zu Tage tretenden „Krise der Moral", deren eigentliches Wesen aber nicht in der bloßen Tatsache zu sehen ist, daß eine Vielzahl von Gläubigen sich über die traditionellen Moralvorschriften hinwegsetzt (vgl. die Umfrage zur Gemeinsamen Würzburger Synode von 1970), sondern in dem Umstand, daß diese deontologisch begründeten Moralvor-

schriften von den Gläubigen massiv kritisiert, in ihrem hilfreichen und förderlichen Charakter für die freie menschliche Lebensentfaltung bezweifelt, in ihrer Richtigkeit in Frage gestellt werden; daß, wie sorgfältige Analysen der Umfrageergebnisse gezeigt haben, die Gläubigen sich keineswegs gegen die Forderung nach einem Handeln aus Verantwortung sträuben, sondern lediglich gegen die fraglose Gehorsamspflicht gegenüber absoluten Ge- und Verboten, die bestimmte Handlungsweisen von vornherein als gut oder schlecht qualifizieren.

Bei ihrer Suche nach einem Ausweg aus dieser „Krise der Moral" nahmen die Moraltheologen mit Interesse die innerhalb der philosophischen Ethikwissenschaft parallel laufende Fachdiskussion hinsichtlich der deontologischen und teleologischen Ethik zur Kenntnis. In dieser Diskussion nämlich spiegelte sich offenkundig in begrifflich geschärfter Form dasselbe „Problem des Zeitbewußtseins" wider, das letztlich auch zur „Krise der Moral" im kirchlichen Raum geführt hatte: das Phänomen eines anbrechenden neuen Welt- und Selbstverständnisses des heutigen Menschen, das darin zum Ausdruck kommt, daß sowohl im alltäglichen Sprachgebrauch wie auch im allgemeinen sittlichen Bewußtsein der traditionelle Begriff „*Pflicht*" immer mehr durch den neuen Begriff „*Verantwortung*" verdrängt und ersetzt wurde.

Was legitimiert die Moraltheologen zur Neuorientierung?

Ermutigt durch diese gleichzeitige Namhaftmachung des *Kernproblems* auch von seiten der Ethikwissenschaft und bestärkt durch deren unverkennbare Tendenz, vom Pflichtethos zum Verantwortungsethos überzugehen, haben die Moraltheologen auch das von der philosophischen Ethik angebotene *teleologische Modell* übernommen in der Überzeugung, damit ein hilfreiches und erfolgversprechendes Mittel zur Bewältigung der „Krise der Moral" gefunden zu haben. Wenn die Gläubigen schon mit allem Nachdruck gegen die vorgängige Festlegung ihrer Pflichten sich wehren und statt dessen in Eigenverantwortung ausmachen wollen, was sie zu tun haben, warum sollte man diesem Anliegen nicht durch die Entwicklung einer entsprechend konzipierten Ethik entgegenkommen? Warum sollte man nicht das sich anbietende teleologische Ethikmodell rezipieren, das gerade darauf abzielt, dem einzelnen die Freiheit zuzuweisen, die jeweilige Situation selbst auf ihren konkreten sittlichen Anspruch hin abzuhorchen, näherhin im Wertfeststellungsurteil die dem Handeln zur Verwirklichung vorgegebenen Werte zu erfassen, in der Güterabwägung bzw. dem Wertvorzugs- und Wertdringlichkeitsurteil zu entscheiden, welcher der anstehenden Werte eventuell mit einem anderen konkurriert und welcher in dieser Konkurrenz- und Konfliktsituation den Vorzug verdient, um so, unter gleichzeitiger Berücksichtigung sowohl der Umstände wie auch der Folgen des Handelns, zu einem eigenverantwortlichen Handlungsurteil zu kommen?

So verständlich die Gründe für die Rezeption des teleologischen Ethikmodells durch die Moraltheologen aus rein pragmatischer Sicht auch erscheinen, so wenig reichen sie freilich aus theologischer Sicht aus für die Legitimation einer so fundamentalen Neuorientierung der Moraltheologie. Doch hat die katholische Kirche auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil nicht längst schon eine grundsätzliche Abkehr vom bloßen Pflichtethos und eine offizielle Hinwendung zum Verantwortungsethos vollzogen? Gewiß enthalten die Konzilsdokumente kein geschlossenes Lehrsystem zum Thema Verantwortung. Aber in ihrer Grundkonzeption wie auch in zahlreichen Einzelaussagen lassen sie dennoch ein eindeutiges Votum zugunsten eines aus Verantwortung gestalteten Lebens in dieser Welt erkennen. Die anerkennende Konstatierung des Wertes menschlich verantworteten Bemühens um Fortschritt (Gaudium et spes, 34) sowie eines immer mehr anwachsenden Sinnes für Autonomie und Verantwortlichkeit unter den heutigen Menschen zugleich (GS, 55), die grundlegenden Ausführungen über die Bedeutung menschlicher Freiheit (GS, 17) und des persönlichen Gewissens (GS, 16), die ausdrückliche Betonung der eigenständigen Weltverantwortung der Laien (GS, 43) sowie der menschlichen und christlichen Verantwortung der Ehegatten bei der Weitergabe des Lebens (GS, 50), und nicht zuletzt die nachdrückliche Hervorhebung der gemeinsamen Verantwortung von Amtsträgern und Nicht-Amtsträgern in der Kirche (Lumen gentium, 37) sind nur einige wenige, aber besonders eindrucksvolle Beispiele. Letztlich freilich basiert die Neuorientierung der Moraltheologie – wie übrigens auch des Konzils – auf der neu verstandenen und tiefer begriffenen biblischen Botschaft von der „Freiheit der Kinder Gottes", die gerade nicht einen blinden Gehorsam gegenüber starren Gesetzespflichten, sondern die frei verantwortete Entscheidung des Menschen gegenüber dem in Liebe sich offenbarenden Gott einfordert. Vor diesem Hintergrund aber erscheint auch die Neuorientierung der Moraltheologie am Begriff Verantwortung hinreichend legitimiert.

Warum erscheint der Begriff „Verantwortung eher geeignet als der der „Pflicht"?

Die katholische Moraltheologie hat sich in der Tat lange Zeit und in völligem Einklang mit der damaligen philosophischen Ethik als Pflicht- und Gehorsamsmoral verstanden. Ausgehend von einem je verschieden als Wesen Gottes, Willen Gottes, Naturordnung oder auch natürliches Sittengesetz benannten und daher ewig gültigen Ordo vermeinte sie ein übersichtliches Regelsystem für die zeitlose Ordnung des menschlichen Lebens auffinden zu können. Damit diese *Handlungsanweisungen* freilich ihre ausdrückliche und öffentliche Verpflichtungskraft erlangen konnten, mußten sie promulgiert, d. h. durch ein gesetzgeberisches Tätigwerden der Obrigkeit offiziell verkündigt werden. Dem Einzelmenschen kam in dieser Konzep-

tion lediglich die dem unmündigen Untertanen gemäße „Freiheit zum Gehorsam" gegenüber den vorgelegten Pflichten, nicht aber die Freiheit zur dispositiven Gestaltung seines Lebens zu. Diese Voraussetzungen der Pflicht- und Gehorsamsethik sind aber nach einhelliger Meinung heute nicht mehr gegeben. Die neuzeitliche Überzeugung von der Geschichtlichkeit und damit der Unfertigkeit sowie der Gestaltbarkeit der Welt, mehr aber noch das sich immer noch vertiefende Bewußtwerden der Würde der menschlichen Person als eines freiheitlichen und dialogfähigen Wesens haben radikal damit aufgeräumt und damit auch die Moraltheologie glücklicherweise zu einem *neuen Begreifen christlicher Sittlichkeit* gezwungen. Demnach heißt in wahrhaft christlicher Weise „sittlich leben" heute nicht mehr, in fragloser Gehorsamsbereitschaft all das, aber auch nur das zu befolgen, was von der kirchlichen Obrigkeit an Moralvorschriften erlassen wird. Christliche Sittlichkeit bedeutet vielmehr ein personales Handeln aus innerster Überzeugung und freier Gewissensentscheidung (vgl. GS, 17), mit anderen Worten also ein Leben aus Glauben bzw. dem Bewußtsein, von dem in Jesus Christus sich offenbarenden Gott angerufen und zur freien Entscheidung aufgerufen zu sein, sich von Gott geliebt zu wissen und ihn aus freien Stücken wiederzulieben.

Der zutreffende Begriff für diese sittliche Anforderung ist aber, wie sich von selbst versteht, nicht „Pflicht" oder „Pflichterfüllung", sondern „Verantwortung": denn er allein vermag Sittlichkeit als dialogisches Geschehen und personale Beziehung zwischen dem in Liebe sein Wort an den Menschen richtenden Gott und dem darauf in freier Entscheidung seine Antwort der Liebe gebenden Menschen adäquat zu erfassen.

Weist die Moraltheologie dem Menschen eine Universalverantwortung zu?

In der Tat erweist sich eine solchermaßen verstandene Verantwortung als *unteilbar:* sie umgreift die eigene Person des vom radikalen Liebesanspruch Gottes Betroffenen ebenso wie seine Mit- und Umwelt. Denn die ganze Wirklichkeit des Menschen und nicht nur Teilbereiche sind in das Heilstun Gottes eingeschlossen und müssen daher auch umgekehrt in die liebende Antwort des Menschen einbezogen werden.

Für das Leben bzw. die Lebensgestaltung des einzelnen selbst ist dies eine bare Selbstverständlichkeit. Nicht nur wird sich derjenige, der sich im Glauben grundsätzlich für Gott entschieden und sich mit seinem ganzen Personsein Gott in Liebe zugewandt hat, ganz von selbst gedrängt fühlen, diese seine „christliche Intentionalität" *(Joseph Fuchs)* auch im konkreten Lebensvollzug bzw. in der Gestaltung aller Lebensbezüge zu realisieren, vielmehr kann und darf er im Glauben auch überzeugt sein, daß er dadurch das Werk des Schöpfers weiterführt und zur geschichtlichen Erfüllung des göttlichen Heilsplanes beiträgt (vgl. GS, 34). Ebenso bedarf es keines ausführlichen Beweises dafür, daß in diese Verantwortung auch der Mitmensch miteinbezogen werden muß. Die personal erfahrene Liebeszuwendung des heilshandelnden Gottes ermöglicht und erfordert von dem sich davon betroffen Wissenden die radikale Liebeszuwendung zum Mitmenschen, und zwar nicht nur in bloßer Gesinnung der Liebe, sondern auch in tatkräftig liebender Sorge um dessen ganzmenschliches Heil. Christus selbst hat uns den Weg dazu gewiesen durch sein Beispiel, aber auch durch seine ausdrückliche Identifikation mit dem notleidenden Nächsten (vgl. etwa Mt 25, 31 ff). Und darum ist es undenkbar, daß wir die Sorge um den Mitmenschen aus unserer Liebesantwort gegenüber Gott, d. h. aus unserer Verantwortung ausschließen; sie bildet vielmehr einen grundlegenden Bestandteil und zugleich den untrüglichen Prüfstein für die Echtheit derselben.

Schließlich umgreift christliche Verantwortung auch *die Welt als Gottes Schöpfung und Lebensraum des Menschen.* Diese Dimension christlicher Verantwortung ist zwar erst neuerdings wieder, nicht zuletzt durch das Zweite Vatikanische Konzil, ins Bewußtsein gehoben worden. Dennoch aber ist sie nicht minder ur-christlich im wahrsten Sinne des Wortes. Die Grundwahrheiten unseres Glaubens von der Schöpfung, der Inkarnation und der Endvollendung weisen uns nachdrücklich darauf hin, daß Gottes Heilszuwendung gerade nicht welt-los, sondern zutiefst welt-haft sich vollzieht. Wenn aber Gott selbst die Welt als ganze in sein Heils-wort mit einschließt, wie soll der Mensch sie dann aus seiner Antwort der Liebe ausschließen können? Er ist vielmehr im Glauben gehalten, die Gesamtheit der Dinge in seine personale Beziehung zu Gott einzubeziehen, um so gleichsam als Mitschöpfer, Mit-erlöser und Mit-vollender Gottes Heilsplan durch die Geschichte voranzutreiben (vgl. GS, 34).

Ist christliche Verantwortung eher positiver oder negativer Art?

Christliche Verantwortung ist aber nicht nur umfassend, sondern von ihrem Wesen her „positiv" strukturiert: sie zielt nicht primär auf Vermeidungsimperative, sondern ist selbst ein Appell im Hinblick auf den „produktiven Gehalt des Sittlichen" *(Dietmar Mieth).* Selbstverständlich mahnt sie deshalb den Menschen, zumindest alles zu unterlassen, was ihm selbst, den anderen oder der Gemeinschaft offenkundigen Schaden zufügt. Aber sie animiert ihn noch mehr, der Liebe zu Gott und, darin eingeschlossen, der Liebe zum Menschen und seiner Welt aus ganzem Herzen, aus ganzer Seele, aus ganzem Gemüt – kurz aus und mit allen seinen Kräften immer mehr Raum zu schaffen (vgl. etwa Mk 12, 30). Damit aber ist zugleich unmißverständlich zum Ausdruck gebracht, daß der Mensch sich nicht abfinden kann mit der Weltwirklichkeit, wie sie ist, sondern daß er in schöpferischer Bemühung nach der

zwar nicht je denkbar und deshalb stets fiktiv besten, wohl aber *nach der je „konkret" besseren Möglichkeit* suchen und diese handelnd realisieren muß. Und daß er dabei nicht nur die seinem Handeln vorgegebenen Werte sowie die konkreten Handlungsumstände, sondern auch die für ihn voraussehbaren möglichen Folgen seines Handelns in seine Verantwortung mit einbezieht, erscheint nur selbstverständlich; denn Verantwortung als Antwort der Liebe auf den liebenden Anruf Gottes kann notwendigerweise nur als eine die ganze Wirklichkeit, also auch die Zeit in ihrer Abfolge von Vorgängigem, Gegenwärtigem und Künftigem umfassend gedacht werden.
Ebenso selbstverständlich aber ist auch, daß bei aller grundsätzlichen Verantwortung aller für alles bzw. für das Ganze dem einzelnen, entsprechend der ihm im sozialen Kontext zugewiesenen Rolle, *ein je besonderes Maß an „Zuständigkeit"* und damit auch eine je besondere Verantwortung zufällt. Indem aber jeder „seine" Verantwortung wahrnimmt, leisten alle zusammen ihren integrierenden Beitrag zum Gelingen des Ganzen, letztlich zur Auferbauung des Reiches Gottes.

Bezieht sich christliche Verantwortung eher auf innere Gesinnung oder auf äußere Tat?

Die Antwort auf diese Frage kann selbstverständlich nur lauten: auf beides. Allerdings besteht hierbei ein wesentlicher Unterschied, der häufig übersehen wird: für die innere Gesinnung trägt der Mensch die unbedingte und volle persönliche, für die äußere Tat dagegen lediglich eine bedingte und damit zugleich eingeschränkte Verantwortung.
Ohne Zweifel stellt sich Verantwortung aus christlichem Verständnis primär als personal-dialogisches Geschehen zwischen dem in Liebe anrufenden Gott und dem in Liebe antwortenden Menschen dar. Indem der Mensch sich darauf einläßt und sich in den Stromkreis der Liebe, der von Gott ausgeht und über den Mitmenschen und die Welt wieder zu ihm zurückkehrt, hineinstellt, trifft er nicht nur seine Grundentscheidung in Freiheit, sondern legt auch seine grundsätzliche Gesinnung bzw. seinen moralischen Charakter fest: er wird zum sittlich guten Menschen. Wo dagegen der Mensch sich grundsätzlich der Liebe verweigert und statt dessen den Egoismus zur Lebensmaxime wählt, wird er zum sittlich schlechten Menschen. In dem Maß aber, als die jeweilige Gesinnung in die Einzelhandlung eingeht und sich in ihr auszeitigt, handelt der Mensch jeweils sittlich gut oder sittlich schlecht. Dafür aber trägt er auch die unbedingte und volle Verantwortung; denn hinsichtich seiner Gesinnung lebt er ganz aus freier Selbstbestimmung.

Anders verhält es sich dagegen mit der Verantwortung hinsichtlich dessen, was der Mensch aus Liebe bzw. sittlich guter Gesinnung an äußeren Taten setzt und was diese bewirken. Zwar drängt die Liebe als *Wohlwollen* (benevolentia) aus ihrer inneren Logik heraus zum *Wohltun* (beneficentia). Doch im Gegensatz zur Liebe als Gesinnung steht die Liebe als Tat unter einschränkenden Bedingungen. Um nämlich aus guter Gesinnung auch tatsächlich das Beste zu bewirken, muß man z. B. nicht nur die Not eines Mitmenschen und die zu ihrer Behebung geeigneten Mittel richtig erfassen, sondern auch über solch adäquate Mittel in ausreichendem Ausmaß verfügen können.
Diese Bedingungen mögen in mancherlei Hinsicht durchaus erfüllt sein, so daß der Betreffende nicht nur sittlich gut, sondern auch sittlich richtig handelt und das Bestmögliche erreicht. Weil jedoch sowohl das Einsichtsvermögen wie auch das Können des Menschen prinzipiell beschränkt sind, kann der Mensch – anders als hinsichtlich der Gesinnung und des sittlich guten Handelns – für das sittlich falsche Tun und die daraus entstehenden Konsequenzen nur eine bedingte und beschränkte Verantwortung übernehmen: entsprechend seinem jeweiligen Wissen und Können.

Überfordert diese Konzeption von Verantwortung den Menschen?

Die Sorge, daß sich der Mensch durch die Zuweisung einer universalen und positiven Verantwortung dennoch überfordert und in die Resignation gedrängt fühlen könnte, erscheint trotzdem nicht unberechtigt. Denn das Wissen um die grundsätzliche Einschränkung seiner Verantwortungsfähigkeit entbindet ihn letztlich doch nicht davon, immer „aus bestem Wissen und Gewissen", d. h. aus bester Gesinnung und im Rahmen seiner immer neu auszulotenden Fähigkeiten zu handeln sowie die Umstände und die voraussehbaren möglichen Folgen in seine Verantwortung mit einzubeziehen. Dennoch erscheint diese Sorge aus christlicher Sicht unbegründet. Letztlich nämlich sind es nicht Menschen und ist es schon gar nicht ein System, die dem einzelnen diese Verantwortung aufbürden und ihn unerbittlich dafür zur Rechenschaft ziehen, ob er sie pflichtgemäß auch wahrgenommen hat. Es ist vielmehr der *personale Gott*, der in seinem liebenden Heilswillen den Menschen zur liebenden Antwort ruft; und er kann grundsätzlich nicht unser Unheil wollen. Er fordert uns zwar nach unserem je besonderen Vermögen ein, wie nicht zuletzt das Gleichnis von den Talenten ausweist (vgl. Mt 25, 14 ff). Aber er ist auch getreu. Und darum wird er uns bei der Prüfung auch den Ausgang schaffen, so daß wir unsere Verantwortung zu tragen vermögen (vgl. 1 Kor 10, 13).
Weil wir also aus Glauben überzeugt sein dürfen, daß unser Fähigsein nicht aus eigener Kraft, sondern von Gott kommt, der uns verliehen hat, Diener des „Neuen Bundes", also gerade nicht eines Bundes des Buchstabens, sondern des Geistes zu sein (vgl. 2 Kor 3, 6), können und dürfen wir auch Verantwortung auf uns nehmen im Vertrauen auf den, der uns stärkt (vgl. Phil 4, 13).

Antonellus Elsässer

Einflüsse auf die Beschäftigungslage

Auswirkungen des technologischen Wandels auf den Arbeitsmarkt

In einem zweiten Beitrag über mittel- und langfristige Einflußfaktoren auf die Beschäftigungslage (vgl. HK, September 1982, 451–454) untersucht Wolfgang Klauder, der Leiter des Arbeitsbereichs „Mittel- und langfristige Vorausschau" am Institut für Arbeitsmarkt und Berufsforschung der Bundesanstalt für Arbeit in Nürnberg, die Auswirkungen neuer Technologien auf den Arbeitsmarkt.

Der technologische Wandel gehört zu den wichtigsten Bestimmungsgründen der Wirtschafts- und Arbeitsmarktentwicklung. Im Gegensatz zur Nachkriegszeit muß in den kommenden 20 Jahren mit gravierenden technologischen Veränderungen gerechnet werden. Das Spektrum der technischen Entwicklungslinien, die derzeit zu anwendungsreifen Innovationen etwa bei Produkten oder Verfahren führen können, ist sehr groß. Auf breiter Front dürften zur Anwendung kommen: Automationstechniken, neue technische Entwicklungen im Bereich des Informations-, Kommunikations-, Nachrichten-, Verkehrs-, Büro- und Organisationswesens sowie neue Bearbeitungs- und Verfahrenstechniken auf den Gebieten des Umweltschutzes, der Energienutzung, der Rohstoffgewinnung, des Recycling und der sonstigen Materialbearbeitung. Ein großer Teil dieser Entwicklungen ist nicht denkbar ohne den Einsatz der Mikroelektronik bzw. der Halbleitertechnologie oder wird erst durch sie rentabel. Die Mikroprozessoren wurden daher in den letzten Jahren zum Prototyp und Symbol für weitreichende Veränderungen in der Technik und im Verhältnis des Menschen zur Technik.

Schlüsseltechnologie Mikroelektronik

Mit der Mikroelektronik ist die technologische Entwicklung wieder in den Brennpunkt der Arbeitsmarktsdiskussion geraten. Der jüngste Bericht des *Club of Rome* zu den Chancen und Gefahren der Mikroelektronik belegt die weltweite Relevanz dieser Diskussion. Überschriften wie „Mikroelektronik – Fluch oder Segen" zeigen, wie kontrovers die Auswirkungen dieser technologischen Entwicklung eingeschätzt werden. Manche bezeichnen sie als „job-killer", der einen großen Teil der Arbeitsplätze vernichten wird, und machen sie für die derzeitige Arbeitslosigkeit mitverantwortlich, andere sehen sie als Segen, der den Menschen humanere Arbeitsplätze und neue Entfaltungsmöglichkeiten verschaffen wird.

Zweifellos ist die alles überragende fundamentale technische Entwicklung der letzten Zeit die der Mikroelektronik. Mit der Basisinnovation der Halbleitertechnologie bzw. der Mikroelektronik kann nach der physischen Kraft nunmehr auch die *Intelligenz des Menschen* teilweise durch die Technik ersetzt werden. Das muß unsere Welt ähnlich verändern wie seinerzeit die Erfindung und Einführung der Dampfmaschine. Es handelt sich bei der Mikroelektronik um eine typische „Schlüsseltechnologie", die fast überall anwendbar ist und nach und nach einen großen Teil aller Lebensbereiche durchdringen wird, in der Wirtschaft etwa von der Substitution bisher mechanischer Produktionstechnologien über die Entwicklung zahlloser neuer Produkte bis hin zur Änderung von Organisationsstrukturen und Managementfunktionen in Wirtschaft und Verwaltung.
Der universale Anwendungsbezug der Mikroelektronik wird vor allem möglich durch die im Mikroprozessor vollzogene Trennung der Herstellung standardisierter und miniaturisierter Bauelemente in Massenproduktion und die Anpassung dieser Elemente durch individuelle Programmierung. Hierdurch eröffnen sich folgende, teilweise durchaus revolutionäre Perspektiven:

Erstens wird die *Automatisierung* vieler Routinetätigkeiten in Fertigung und Vertrieb, Lagerhaltung sowie in Büros und Haushalten durch Roboter- bzw. Automateneinsatz möglich, insbesondere die Realisierung der „automatischen, menschenleeren Fabrik", und zwar nicht nur in der Massenfertigung, die an manchen Stellen bereits heute vollautomatisiert ist, sondern auch im Bereich der Einzel- und Kleinserienfertigung durch die sogenannten „flexiblen Fertigungssysteme". Zu denken ist ferner an die Automatisierung in Konstruktion und Entwicklung und die Einführung der integrierten Text- und Datenverarbeitung in den Büros. Durch Mikroelektronik scheinen fast alle industriellen Abläufe und viele Informationsprozesse vollautomatisierbar zu sein. Damit werden die der Produktion vor- und nachgelagerten Stufen wie Planung, Entwicklung, Arbeitsvorbereitung sowie Marketing und Beratung um so größeres Gewicht erhalten. Dies wiederum könnte z. B. in der mittelständischen Wirtschaft auch die Nachfrage nach beratenden externen Dienstleistungen steigern. Auch werden Ressourcen frei für die Erschließung neuer Tätigkeitsfelder.
Zweitens werden durch die Dezentralisierung der Computerleistung und die direkten Interaktionsmöglichkeiten zwischen Mensch und Maschine umfassende *Informationssysteme* realisierbar, die nicht nur Büro und Organisation, sondern die gesamten Kommunikationsabläufe in der Gesellschaft verändern können und deren Chancen und eventuelle Gefahren noch kaum voll übersehbar sind.

Die Speicher- und Übermittlungsmöglichkeiten von Sprach- und Bildinformation könnten langfristig sogar die Bedeutung der Schriftzeichen bei der Kommunikation abnehmen lassen. Die Kontroverse, ob die Mikroelektronik mit der Erfindung der Schrift oder der Gutenberg'schen Buchdruckkunst gleichzusetzen ist, trifft diese Frage recht anschaulich.

Drittens wird durch rentable Automatisierung auch kleiner Wirtschaftseinheiten und durch moderne Informationstechnik prinzipiell eine weitgehende betriebliche und regionale *Dezentralisierung* der Produktion von Gütern und Dienstleistungen möglich. Realisierbar wird damit eine Abkehr von der bisher vorherrschenden Tendenz zu zentralen, komplexen großtechnischen Anlagen und Organisationsstrukturen hin zu nicht weniger komplexen und effizienten hochmodernen klein- und mitteltechnischen Anlagen und überschaubaren kleineren Organisationseinheiten. Mittel- und Kleinbetriebe sowie abgelegene Regionen erhalten dadurch echte Chancen, ihre Position nicht nur zu halten, sondern sogar wieder zu verbessern. Der Prozeß der Entfremdung des Menschen von der Verantwortung durch extreme Arbeitsteilung und Zentralisierung könnte mithin in vielen Fällen überwunden, seinem Wunsch nach mehr Mitgestaltung und Selbstverwirklichung ohne Effizienzeinbußen leichter entsprochen werden. Allerdings könnte in gewissem Umfang auch eine umgekehrte Tendenz zu weiterer Zentralisierung und damit betrieblicher und räumlicher Konzentration durch die Informationstechnik bei den zentralen Entscheidungs- und Verwaltungseinheiten begünstigt werden.

Viertens wird eine *Flexibilisierung und Entkoppelung* der Betriebs- und Arbeitszeiten sowie von Betriebsort und Arbeitsplatz erleichtert bis hin zum Terminal am häuslichen Schreibtisch. Dadurch eröffnen sich z. B. neue Möglichkeiten zur Verwirklichung individueller Arbeitszeitwünsche und könnte schließlich auch die derzeitige Polarisierung menschlicher Tätigkeit in Arbeit und Freizeit vermindert werden.

Einschneidender Strukturwandel

Die Auswirkungen der neuen Technologien auf die Beschäftigung hängen ab von ihrem jeweiligen *Einfluß auf die Arbeitsproduktivität* auf der einen Seite und die *Wachstumschancen* auf der anderen Seite. Eine genauere Quantifizierung ist wegen der Komplexität der Zusammenhänge nicht möglich. Vertretbar sind lediglich Struktur- und Tendenzaussagen.

Auf jeden Fall muß auf dem Arbeitsmarkt mit einem tiefgreifenden Strukturwandel gerechnet werden. Alle Routinetätigkeiten werden zunehmend an Bedeutung verlieren, wozu auch die meisten schweren körperlichen Arbeiten gehören dürften. Bestand dagegen haben:

- die Überwachungs- und Kontrolltätigkeiten durch „Automationshirten",
- die tertiären oder autonomen Tätigkeiten (wie Handwerk, private Dienstleistungen, Reparaturtätigkeiten),
- die unberechenbaren oder kreativen Tätigkeiten (wie Forschen, Erfinden, kreative Ingenieurarbeit, Unternehmertätigkeit).

Nach Tätigkeitsbereichen dürfte der die Arbeitsproduktivität steigernde bzw. den Arbeitskräfteeinsatz je Leistungseinheit senkende Effekt am stärksten sein bei Bürotätigkeiten, allgemeinen Vermittlungsfunktionen (Banken, Versicherungen), Handreichungsfunktionen, Bedienung von Verarbeitungsanlagen, spezifischen Fachaufgaben im Baubereich und im Druckereigewerbe, technischen Meß- und Prüfaufgaben in Labors und Gesundheitseinrichtungen. Mehr Arbeitseinsatz je Wertschöpfungseinheit dürften in Zukunft im wesentlichen lediglich die fachspezifischen Beratungs-, Leitungs- sowie F+E-Funktionen und die Datenverarbeitung erfordern.

Nach einer Analyse des *Betroffenheitsgrades von Berufsgruppen* durch einen BMFT-Expertenkreis im Jahre 1978 dürften bis 1990 etwa gut 40% der Beschäftigten überhaupt nicht oder nur wenig von der Mikroelektronik „betroffen" sein. Innerhalb der nächsten 15 Jahre könnten sich allerdings für fast die Hälfte der Beschäftigten entweder die Arbeitsplatzgegebenheiten wie Arbeitsanforderungen, Arbeitsaufgaben und Arbeitsbedingungen ändern oder Qualifizierungs- bzw. Weiterbildungsmaßnahmen oder schließlich sogar ein Arbeitsplatz- oder Berufswechsel notwendig werden. Inwieweit die Freisetzungen in Arbeitslosigkeit münden, hängt jedoch von dem sich daher vollziehenden Wirtschaftswachstum ab.

Der Anteil von rund 50% Betroffenen erscheint auf den ersten Blick hoch, doch liegt die *Betroffenheitsrate* bei durchschnittlich-jährlicher Betrachtung mit 2,7% durchaus in der Größenordnung der natürlichen Abgangsrate oder des auch in der Vergangenheit erzielten Produktivitätsfortschritts bzw. der vom IAB ermittelten Auswirkungen technisch-organisatorischer Änderungen auf Arbeitsplätze und Beschäftigung. So kann man aufgrund der repräsentativen IAB-Untersuchungen von technischen Umstellungsfällen in 9 Industriezweigen mit über 40% der Industriebeschäftigten annehmen, daß binnen 10 Jahren je nach Branche zwischen 15% und 40% der Beschäftigten, im Mittel etwa ein Drittel – also rd. 3% pro Jahr – auf durch technisch-organisatorische Änderungen neu geschaffenen bzw. umgewandelten Arbeitsplätzen tätig werden. Bei unveränderter (!) Höhe der Produktion fallen lediglich jährlich etwa 1–3% der Arbeitsplätze in der Industrie direkt durch technisch-organisatorischen Wandel weg, wobei der Anteil neuer Technologien zumeist wesentlich geringer ist als man nach der Diskussion in der Öffentlichkeit erwarten könnte. Im Einzelhandel liegen die Zahlen nach einer IAB-Erhebung sogar bisher noch niedriger, nämlich bei 0–2%.

Die von der Presse häufig groß herausgestellten Beispiele für die *Arbeitsplatzvernichtung durch neue Technologien* wie die Mikroelektronik stellen sich bei näherer Untersuchung zumeist als aus dem Zusammenhang der gesamten komplexen Branchenentwicklung herausgelöste isolierte

Betrachtungen dar. Sie gelten für einzelne Betriebsteile oder einzelne Betriebe oder einzelne Fachsparten der Branche. Längerfristige Trendänderungen des Produktivitätsfortschritts lassen sich auf Branchenebene bislang nirgends mehr nachweisen. Im gesamtwirtschaftlichen Durchschnitt hat sich der Anstieg der Stundenproduktivität sogar bisher tendenziell verlangsamt. Lag die jährliche *Fortschrittsrate* von 1960 bis 1973 noch bei 5,4% – in den 50er Jahren sogar noch höher –, so betrug sie 1973/80 nur noch 3,8%. In der Industrie war von 1970 bis 1977 noch ein Wachstum der Stundenproduktivität von 5,4% p. a. zu verzeichnen, das 1977/80 auf 3,3% zurückfiel. Demzufolge konnte bisher auch noch von keinem Institut eine nennenswerte technologische Arbeitslosigkeit festgestellt werden.

Kommt der Durchbruch dennoch zu langsam?

Kein Forschungsinstitut rechnet im übrigen bisher mit revolutionären Auswirkungen der neuen Techniken auf das zukünftige Tempo des gesamtwirtschaftlichen Produktivitätsfortschritts. Die Prognos-AG z. B. erwartet für den Zeitraum 1980/85 sogar noch eine weitere Verringerung der Stundenproduktivitätsrate auf 3,1% und nach 1985 lediglich eine Rückkehr zu dem 1973/80 beobachteten Fortschrittstempo im Zuge höheren Wirtschaftswachstums und der Anwendung neuer Technologien. Je Erwerbstätigen läge die Fortschrittsrate bei Annahme einer jährlichen Arbeitszeitverkürzung von 1% dann bei rund 2,7%.

Es ist offensichtlich lediglich damit zu rechnen, daß der künftige Produktivitätsfortschritt verstärkt von der durch die Mikroelektronik ermöglichten Rationalisierung getragen wird und dadurch sonstige sektorale und gesamtwirtschaftliche Verlangsamungstendenzen, wie sie in den letzten Jahren im In- und Ausland zunehmend zu beobachten waren, teilweise oder ganz kompensiert werden. Die mikroelektronische Automatisierung tritt z. B. an die Stelle der früheren Mechanisierungsimpulse und erschließt der Rationalisierung bisher weniger zugängliche Bereiche.

Man muß demnach ganz klar sehen: Da kein Institut eine wesentliche Temposteigerung des längerfristigen Produktivitätsfortschritts vorausschätzt, ergeben sich die in der Öffentlichkeit viel beachteten Prognosen zunehmender Arbeitslosigkeit in den 80er Jahren *allein* aus dem Potentialanstieg auf der einen Seite und der Erwartung eines im Vergleich zu den 50er bis Anfang 70er Jahren relativ schwachen und den Produktivitätsfortschritt nicht mehr kompensierenden Wirtschaftswachstums auf der anderen Seite und nicht etwa aus einer generellen Temposteigerung bei der technologischen Entwicklung.

Es ist gesamtwirtschaftlich per Saldo wahrscheinlich eher als Wachstumshemmnis und damit Beschäftigungsnachteil denn als Beschäftigungsvorteil anzusehen, daß der volle Durchbruch der Mikroelektronik erst in einigen wenigen Anwendungen gelungen ist wie beim Taschenrechner und der Uhr. Insbesondere in den kleineren Unternehmen werden Mikroprozessoren und Mikrocomputer noch relativ selten eingesetzt. Nach allen Erfahrungen mit Technologieprognosen lassen sich die noch nicht erschlossenen neuen Märkte, neuartigen Wirtschaftszweige, neuen Tätigkeitsfelder heute noch gar nicht absehen oder vorstellen. Dies erklärt auch die *unterschiedliche Beurteilung der Expansionschancen* durch neue Produkte oder neue Produktfunktionen. Nach ifo/ISI/Infratest werden sie überschätzt. Die IG Metall befürchtet zumindest eine zeitliche Lücke, da die deutsche Industriestruktur veraltet sei. Die Siemens-AG rechnet damit, daß sich nach Aufbau der neuen Produktionen die arbeitsplatzvernichtenden und arbeitsplatzsteigernden Effekte weitgehend kompensieren. Prognos/Mackintosh erwarten bis 1985 ein Überwiegen der Produktivitätssteigerungen über die Produktion vor allem durch Automations-, Transport- und Lagertechnik, nach 1985 jedoch eine Umkehrung durch wichtige Produktinnovationen in der Nachrichten-, Büro- und Organisations-, Roboter- und Energietechnik.

Auch die allgemeine historische Erfahrung spricht im übrigen gegen die Gefahr einer Überschätzung der Innovationen und der sich daraus ergebenden neuen Märkte. Den größten Strukturwandel und Produktivitätsfortschritt brachte in neuerer Zeit zweifellos die Industrialisierung. Diese ist eine Geschichte der fortlaufenden Vernichtung hergebrachter und Entstehung neuer Arbeitsplätze in einem riesigen Ausmaß. Nicht übersehen werden sollte dabei, daß erst diese technische Umwälzung revolutionären Ausmaßes die in den letzten anderthalb Jahrhunderten beobachtete Steigerung von Realeinkommen und Freizeit in der westlichen Welt ermöglichte. Denn nur, was pro Kopf mehr produzierbar ist, das kann pro Kopf den materiellen Lebensstandard erhöhen oder auf das kann ohne Einbußen an materiellem Lebensstandard zugunsten von mehr Freizeit verzichtet werden. So ist dank des Produktivitätsfortschritts die Bundesrepublik heute in der Lage, mit unverändertem Arbeitseinsatz ungefähr doppelt so viele Güter und Dienstleistungen zu produzieren wie 1960 bzw. das gleiche Volumen wie 1960 mit der Hälfte des damaligen Arbeitseinsatzes zu erzeugen.

Zu niedriges Qualifikationsniveau

Beschäftigungsprobleme scheinen vor allem dadurch zu entstehen, daß die Arbeit sparenden und die neue Märkte schaffenden Effekte des technischen Fortschritts, wie das Mikroelektronik-Beispiel zeigt, nicht immer zeitlich zusammenfallen und daß die Anpassungsprozesse auf den verschiedensten Gebieten – sei es z. B. an neue Bedürfnisstrukturen der Menschen, sei es an neue Produktionsbedingungen – Zeit erfordern. In ungünstigen Konjunkturzeiten wird außerdem der Strukturwandel durch Pessimismus zusätzlich gehemmt.

Einer der Gründe dafür, daß die revolutionären Möglichkeiten der Mikroelektronik kaum auch in einem revolu-

tionären Tempo realisiert werden, könnte folgender sein: Der zukünftig zu erwartende technische Fortschritt scheint insgesamt gesehen den *Trend zur Höherqualifizierung* zu stützen und verstärkte Anforderungen an Vorerfahrungen und Lernbereitschaft zu stellen. So halten nach einer Erhebung des Battelle-Instituts rund 60% der befragten Firmen die jetzige Qualifikation ihrer Mitarbeiter für zu niedrig und erwarten rund zwei Drittel in Zukunft in den meisten Unternehmensbereichen steigende Qualifikationsanforderungen durch die Mikroelektronik, und zwar vor allem in Forschung/Entwicklung, Wartung und Kundendienst/Service. Die neuen Technologien erfordern insbesondere generell mehr abstrakte, theoretische, systematische und planerische Denkleistung, als die heute erwerbstätige Bevölkerung im Durchschnitt aufzubringen gewohnt ist. In der Bundesrepublik dürfte daher nach Ansicht maßgeblicher Fachleute bei den jetzigen Qualifikationsprofilen der Bevölkerung und dem derzeitigen Qualifizierungssystem der allgemeine Durchbruch der Mikroelektronik langsamer vor sich gehen als bisher erhofft oder befürchtet. Es kann mindestens eine Generation dauern, bis der Umstellungsprozeß von den mehr hardware-orientierten zu den soft-ware-orientierten Ausbildungs- und Arbeitsinhalten abgeschlossen ist und bis auch ein Großteil der Bevölkerung mit informationstechnologischen Gütern umgehen kann. Auch Wirtschaftsstrukturen und Produktionsanlagen lassen sich nicht generell von heute auf morgen umstellen.

Im Hinblick auf die aktive, systematische oder gar antizipatorische Reaktion des Aus- und Fortbildungsbereiches auf die Anforderungen der Mikroelektronik ist nach einer Studie des Battelle-Instituts aber die Bundesrepublik im Vergleich zu den USA oder zu Japan eher ein Schlußlicht. Diesen Eindruck vermitteln auch andere Berichte, nach denen sich z. B. japanische Programme zum Ziel setzen sollen, bis 1985 eine informationsorientierte und bis 2000 eine vollständig informatisierte Gesellschaft zu schaffen, und seit 1972 jährlich eine allgemeine „Woche der Informatisierung" veranstaltet wird. In den USA wird „Computerbildung" mittlerweile nicht nur bereits an vielen Schulen, sondern sogar schon im Rahmen von Ferienkursen auf Campingplätzen vermittelt. In der Bundesrepublik ist dagegen mit dem Aufkommen des Mikroprozessors die sehr arbeitsintensive und hohe Qualifikationsansprüche stellende Softwareherstellung bereits zu einem ausgesprochenen Engpaßbereich geworden. Viele an sich mögliche Problemlösungen können wegen dieses Qualifikationsmangels nicht realisiert werden.

Herausforderung an die Betriebe

Dennoch taucht gelegentlich der Vorschlag auf, aus Arbeitsmarktgründen die Einführung der auf der Mikroelektronik basierenden neuen Techniken und damit den sektoralen Produktivitätsfortschritt zu verlangsamen. Dies muß jedoch allen Wachstums- und Strukturwandelerfordernissen widersprechen. Im Gegenteil: Je schneller der allgemeine Durchbruch erfolgt, je schneller dazu z. B. der gesamten Gesellschaft informationstechnologische Grundkenntnisse vermittelt und genügend qualifizierte Arbeitskräfte ausgebildet werden und dem Einzelnen durch Fortbildung und Umschulung und andere Hilfen ein Tätigkeitswechsel ermöglicht wird, um so eher können neue Märkte und damit neue Beschäftigungsfelder erschlossen sowie die internationale Wettbewerbsstellung gestärkt werden, die für ein so exportintensives Land wie die Bundesrepublik überlebenswichtig ist. Die japanische und amerikanische Herausforderung wird es nicht zulassen, die Einführung der neuen Techniken etwa nur über den Generationswechsel abzuwickeln, wenn zusätzliche Arbeitsplatzverluste vermieden werden sollen.
Nicht vergessen sollte man aber, daß im Einzelfall erhebliche Gestaltungs- bzw. Flexibilitätsspielräume bei der Zuordnung von Technologien, Arbeitsplätzen und Qualifikationen bestehen. Es ist bis zu einem gewissen Grade von den arbeitsorganisatorischen Konzepten der Betriebe abhängig, inwieweit etwa Ab- und Höherqualifizierungen erfolgen und der Mensch an die Technologie oder die Technologie an den Menschen angepaßt wird.

Wolfgang Klauder

Kurzinformationen

Beträchtliches internationales Aufsehen erregte die Privataudienz, die Johannes Paul II. dem Palästinenserführer Jassir Arafat während dessen Aufenthalts in Rom am 15. September gewährte. Bereits im Vorfeld kam es zu heftigen Vorwürfen seitens israelischer Regierungsstellen, die vom Vatikan ebenso entschieden zurückgewiesen wurden. Schon seine Teilnahme als Gast am Kongreß der Interparlamentarischen Union (IPU) in Rom stieß bei einem Teil der italienischen Regierung auf Kritik, ebenfalls die Tatsache, daß der italienische Staatspräsident *Sandro Pertini* Arafat im Quirinal empfing. Besondere Kritik mußte sich der ehemalige christlich-demokratische Präsident *Guilio Andreotti* gefallen lassen, der die Einladung Arafats zum Kongreß der IPU veranlaßte und der wohl auch am Zustandekommen der päpstlichen Audienz nicht unbeteiligt war. Offene Andeutung von Kritik gab es auch im kirchlichen Bereich und von Vertretern katholischer Organisationen in der Bundesrepublik. Während der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, Kardinal *Joseph Höffner*, noch vor der Audienz zurückhaltend die Meinung vertrat, der Papst werde Arafat gegenüber eindringlich zum Frieden mahnen und deutlich jede Form des Terrorismus verurteilen,

schrieb der Präsident des Zentralkomitees der deutschen Katholiken, Prof. *Hans Maier,* in einem Brief an den Vorsitzenden des Direktoriums des Zentralrats der Juden in Deutschland, *Werner Nachmann,* auch er habe keine Zweifel, daß „Papst Johannes Paul II. die terroristischen Akte der PLO aufs schärfste verurteilt und daß der Papst durch sein Gespräch mit Arafat dem Frieden dienen will". Dennoch falle es ihm schwer, „dem Empfang des PLO-Führers Arafat durch unseren Heiligen Vater mit Verständnis zu begegnen". – Die Audienz selbst, die nur 20 Minuten dauerte und zu der Arafat in grüner Kampfuniform erschien, fand nicht wie üblich in den päpstlichen Gemächern des Vatikans, sondern vor der wöchentlichen Generalaudienz in einem der Nebenräume der großen Audienzhalle links von der Peterskirche statt. Nach dem vom Vatikan im Anschluß an die Audienz verbreiteten Communiqué äußerte Johannes Paul II. Arafat gegenüber sein „Wohlwollen für das palästinensische Volk" und forderte eine dauerhafte Lösung des Konflikts im Mittleren Osten ohne jede Form von Gewalt. Nachdrücklich betonte der Papst laut Communiqué sowohl das Recht der Palästinenser auf eine eigene Heimat wie des Staates Israel auf seine Sicherheit. In der anschließenden Generalaudienz, in der er auch des am Vortag ermordeten designierten Staatspräsidenten des Libanon, *Beschir Dschemeijil* gedachte, rief der Papst ebenfalls zu Toleranz und Versöhnung im Nahen Osten auf. Der Vatikan werde jedes Bemühen unterstützen, das zum Dialog, zum Verhandeln und schließlich zur Beilegung des Konfliks beitragen könne.

Unter dem Titel „Mehr Wahlfreiheit für Frauen" stellte das rheinland-pfälzische Ministerium für Soziales, Gesundheit und Umwelt am 24. August einen „Bericht über Frauen im Spannungsfeld zwischen Familie und Beruf" vor. Man geht in der „auch wissenschaftlichen Ansprüchen genügenden" Broschüre davon aus, daß mit steigendem beruflichem Qualifikationsniveau immer weniger Frauen aus familiären Gründen völlig aus dem Erwerbsleben ausscheiden wollen. Um aber die Nachteile für die Frau bis zum Wiedereintritt ins Berufsleben möglichst gering zu halten, strebt das Mainzer Sozialministerium zumindest langfristig die Gewährung eines *Familiengeldes* in den ersten sechs Monaten nach der Geburt eines Kindes, ferner die Einführung eines *Erziehungsgeldes* und die *Anerkennung von Erziehungszeiten* bei der für 1984 geplanten Rentenreform an. Im Rahmen eines Modellprogramms „Wiedereingliederung von Frauen in qualifizierte Berufstätigkeit" soll weiter geklärt werden, welche Wiedereingliederungsprobleme Frauen, Familien und Betriebe für besonders schwerwiegend ansehen. Eine Reihe noch bestehender ausbildungs- und beschäftigungshemmender Frauen-Arbeitsschutzbestimmungen, die noch aus der Zeit des Nationalsozialismus stammen, sollen aufgehoben werden. Angeregt wird weiter, Ausbildungs- und Arbeitsplätze nicht mehr getrennt für Frauen und Männer auszuschreiben, da hierin eine ungerechtfertigte Vorauswahl liege. Geplant ist vom Mainzer Sozialministerium ein *Frauenförderungsprogramm,* das der Unterrepräsentation des weiblichen Geschlechts in leitenden Positionen ein Ende bereiten oder wenigstens das Ungleichgewicht verringen soll. Bisher sind in den Gruppen „Angestellte in leitender Stellung" und „Angestellte in selbständigen Tätigkeiten in verantwortlicher Stellung" nur ca. 6% der weiblichen Angestellten, aber 38% der männlichen Angestellten vertreten. „Damit die Benachteiligung der Frauen abgebaut und die Wahlfreiheit verbessert wird, so Minister *Rudolf Geil* bei der Vorstellung der Broschüre, „müssen in den Parlamenten, den Vorständen der Parteien, den Vorständen der Gewerkschaften und in den Medien künftig mehr Frauen vertreten sein."

Die Herbstsitzung der Schweizer Bischofskonferenz vom 6. bis 8. September war namentlich dem Erfahrungsaustausch über den Besuch der Schweizer Bischöfe bei Papst Johannes Paul II. im Sommer und der Vorbereitung der Besprechungen mit den Amtsstellen der römischen Kurie Ende November dieses Jahres gewidmet. An der anschließenden Pressekonferenz erklärte Bischof Otmar Mäder (St. Gallen) als Präsident der Bischofskonferenz, diese Zweiteilung des Ad-limina-Besuches sei auf den Wunsch des Papstes zurückzuführen, vor dem Symposium der europäischen Bischöfe noch möglichst viele europäische Bischofskonferenzen näher kennenlernen zu können. Zudem versicherte er nachdrücklich, die *Gespräche mit Papst Johannes Paul II.* hätten in einer wirklich brüderlichen Atmosphäre stattgefunden. Dabei habe sich gezeigt, daß Papst Johannes Paul II. über die Verhältnisse in der Schweiz eingehend, in gewissen Belangen allerdings auch einseitig informiert sei, so daß es an den Bischöfen liege, ihre Sicht der Dinge und der Lage vorzutragen. In seiner Ansprache bei der Papstaudienz im Sommer hatte Bischof Mäder diesbezüglich erklärt: Leider müssen wir feststellen, daß das Leben der Kirche in der Schweiz außerhalb unseres Landes manchmal sogar in kirchlichen Kreisen so dargestellt wird, daß wir es selber kaum mehr wiedererkennen können." Die knappe Vorbereitungszeit habe damals nicht ausgereicht, die Audienzansprachen aufgrund der Einzelgespräche der Bischöfe mit dem Papst zu überarbeiten. So würde nun der Teil der Papstansprache, der Fragen wie *Priesterausbildung* und *Bußfeier* aufgreift, Grundlage für die bevorstehenden Gespräche mit den zuständigen Dikasterien. Damit widersprach Bischof Mäder jenen, die in der Audienzansprache des Papstes eine Maßregelung der Schweizer Bischöfe zu erkennen meinten. Was dabei gemaßregelt werden sollte, wurde vor allem aus dem Satz des Papstes herausgelesen: „Es kommen von verschiedenen Seiten, auch aus Eurem Land, immer wieder Briefe in den Vatikan, in denen tiefbesorgte Christen darüber klagen, was für willkürlichen liturgischen Experimenten sie zuweilen ausgesetzt seien, wie einseitig mitunter die Themen der Predigten in ihren Pfarreien behandelt würden, wieviel lieblose Kritik sie auch in katholischen Zeitschriften lesen oder auf theologischen Veranstaltungen hören müssen." Dazu erklärte Bischof Mäder, der Vatikan müsse bei solchen Briefen zwischen den Klagen und den tatsächlichen Sachverhalten unterscheiden lernen.

Der Hirtenbrief der Schweizer Bischöfe zum diesjährigen Eidgenössischen Bettag greift unter dem Titel „Der Mensch und seine Umwelt" die Kulturkrise des auslaufenden 20. Jahrhunderts auf und zeigt an der Gestalt des Franz von Assisi Wege zu ihrer Bewältigung auf. Die Verschlechterung der Beziehungen des Menschen zu seiner Umwelt – Umweltverschmutzung, Energie- und Rohstoffverschwendung, Verlust der zwischenmenschlichen Kontakte und anderes mehr – sei ein Problem geworden, das immer zahlreichere Menschen beunruhige und das für den Glaubenden zu einem Verhalten führen müsse, das dem *echten Fortschritt* dient: „Der Mensch hat vergessen, wie lebensnotwendig die Bande sind, die ihn mit dem Schöpfer und mit der Natur verbinden. Die moderne Welt muß neu in diese doppelte Ordnung eingegliedert werden: in die Verbindung des Menschen mit der Natur als seiner Umwelt und mit Gott als seinem Schöpfer und Ziel. Nur so wird der Mensch sein Menschsein retten können und fähig werden, die gewaltigen Anstrengungen seines erfinderischen Geistes zum Guten zu wenden." Aus Anlaß seines 800. Geburtstages skizziert das Hirtenschreiben im zweiten Teil, wie das Leben und die *Spiritualität des Franz von Assisi* Wege aufzeigen können, den Sinn des Lebens neu zu entdecken und zu einer wahr-

haft menschlichen, christlichen Haltung der Ehrfurcht und Sorgfalt gegenüber der Umwelt sowie der Brüderlichkeit gegenüber den Mitmenschen zurückzufinden. Als konkrete Weisungen für unsere Zeit würden sich aus der franziskanischen Haltung unter anderem ergeben: „Wir sollten zunächst unsere Verbundenheit mit der Natur wieder erneuern, indem wir uns für einen einfacheren, weniger aufwendigen Lebensstil entscheiden, der nicht nur auf Konsum ausgerichtet ist ... Wir wollen haushälterisch mit den Werten umgehen, die der Schöpfer uns geschenkt hat, und dazu beitragen, daß unsere Umwelt so wenig wie möglich verschmutzt wird und zum Segen für alle gesund bleibt. Sodann wollen wir eine ehrfürchtige Beziehung zu allem herstellen, was unserer Sorge anvertraut ist ... Ganz besonders müssen wir zurückfinden zur *Achtung vor allem menschlichen Leben:* vom Kind an, das auf die Welt kommen soll, bis zum Greis, der vor dem Abschluß seines irdischen Lebens steht. Ehrfurcht haben wollen wir schließlich vor den Menschen, die uns Schwierigkeiten bereiten oder uns feindlich gesinnt sind." So könne der Mensch auch am Ende des 20. Jahrhunderts „einen Weg zur Hoffnung finden".

Für neuen Zündstoff in der Friedensdiskussion im deutschen Protestantismus sorgte die Erklärung des Reformierten Bundes „Das Bekenntnis zu Jesus Christus und die Friedensverantwortung der Kirche". Die im Juni vom Moderamen des Reformierten Bundes verabschiedete und Mitte August veröffentlichte Erklärung (sie war als Vorlage für die Generalversammlung des Reformierten Weltbundes erarbeitet worden) setzt sich bewußt von der Friedensdenkschrift der EKD vom vergangenen Herbst ab (vgl. HK, Dezember 1981, 603 ff.), der Zweideutigkeit, Unentschlossenheit und problematische Ausgewogenheit vorgeworfen werden. Die Erklärung beginnt mit *sieben Thesen,* die in einem zweiten Teil erläutert werden. Jede der Thesen geht von einem Aspekt des *Bekenntnisses* zu Gott und Jesus Christus aus und zieht daraus *Konsequenzen* für die Haltung der Kirche in der Friedensfrage. Gleich These I formuliert: „Die Friedensfrage ist eine Bekenntnisfrage. Durch sie ist für uns der status confessionis gegeben, weil es in der Stellung zu den Massenvernichtungsmitteln um das Bekennen oder Verleugnen des Evangeliums geht." Das Bekenntnis des Glaubens zu Gott als Schöpfer und Erhalter der Welt bezeichnet die Erklärung als unvereinbar mit der Entwicklung, Bereitstellung und Anwendung von Massenvernichtungsmitteln. Die vierte These stellt fest: „Im Gehorsam gegen den Gott des Friedens und der Gerechtigkeit wollen wir uns einsetzen für einschneidende Kürzungen der Rüstungshaushalte zugunsten der Armen. Im Vertrauen auf ihn sind wir bereit zu ersten, auch einseitigen Schritten der Abrüstung, deren politische Durchsetzung wir fordern und voranbringen wollen." Massenvernichtungsmittel seien keine „angemessenen und notwendigen Machtmittel", mit denen ein Staat potentielle militärische Gegner abschrecken und im Kriegsfall bekämpfen dürfe. Die Erklärung widerspricht deutlich der Auffassung, die Lösung des Problems der angemessenen und notwendigen Machtmittel sei allein dem politischen Ermessen vorbehalten und es könne für Christen dabei keine eindeutige Entscheidung geben, die sich von ihrem Glauben her hinreichend begründen ließe. – Inzwischen hat unter anderem die *Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands Kritik an der Erklärung* geübt: Sie könne die in der Erklärung enthaltene Voraussetzung nicht teilen, daß es nur einen denkbaren politischen Weg zur Erhaltung des Friedens gebe. Ebensowenig, so heißt es, könne sie dem Aufruf zustimmen, politische Entscheidungen zu Bekenntnisfragen der Kirche zu erklären.

Vom 17. bis 27. August tagte in Ottawa die Generalversammlung des Reformierten Weltbundes. Die Tagung, an der etwa 300 Delegierte aus den 147 Mitgliedskirchen des Weltbundes teilnahmen, stand unter dem *Hauptthema* „Dein ist das Reich und die Kraft und die Herrlichkeit". Wichtigste Entscheidung der Generalversammlung war die mit großer Mehrheit beschlossene *Suspendierung der Mitgliedschaft* der beiden weißen reformierten Kirchen Südafrikas, der „Nederduitse Gereformeerde Kerk" und der „Nederduitse Hervormde Kerk". Die beiden Kirchen sollen erst dann wieder ihre volle Mitgliedschaft erhalten, wenn sie schwarze Christen nicht mehr von den Gottesdiensten, besonders vom Abendmahl, ausschließen, die Apartheid in Kirche und Politik verurteilen und die unter der Apartheid Leidenden unterstützen. In der ausführlichen Begründung wurde festgestellt, der Reformierte Weltbund habe mehrfach die Apartheid in Südafrika verurteilt und die Kirchen zur Änderung ihrer Haltung aufgefordert; diese hätten aber bisher nicht Mut gefunden, die Apartheid als Sünde und mit dem Evangelium unvereinbar zu erklären. Ein deutliches Zeichen gegen die Apartheid und deren theologische Legitimation gegen die weißen Reformierten in Südafrika setzte die Generalversammlung auch mit der Wahl des farbigen südafrikanischen Pfarrers *Allen Boesak* zum neuen *Präsidenten des Weltbundes.* Boesak gilt als einer der führenden Vertreter einer „Schwarzen Theologie" in Südafrika. In einem Beschluß zum Thema *Friede und Gerechtigkeit,* zu dem der Reformierte Bund in der Bundesrepublik eine im deutschen Protestantismus umstrittene Vorlage eingebracht hatte, wurde festgestellt, ein gesicherter und dauerhafter Friede könne nicht durch eine Politik erreicht werden, die auf einer Abschreckungsstrategie beruhe. Die Einstellung gegenüber Massenvernichtungsmitteln müsse vom Glauben her bestimmt sein: „Es handelt sich um Bekräftigung oder Verleugnung des Evangeliums." Von den Regierungen wurde unter anderem die Einstellung der Herstellung, Entwicklung und Ausbreitung von Atomwaffen gefordert. Ergebnis der *theologischen Arbeit* der Generalversammlung war vor allem ein umfangreiches Papier zum Thema *„Reformiertes Zeugnis heute",* das allen Mitgliedskirchen zum Studium unterbreitet wird. Es gibt wichtige Hinweise über theologische Akzentsetzungen des reformierten Protestantismus auf dem Hintergrund der gegenwärtigen Weltsituation und der ökumenischen Bewegung und richtet kritische Rückfragen an den Umgang der Reformierten mit ihrem konfessionellen Erbe.

Ein gemeinsamer Hirtenbrief der Bischöfe von Mosambik mit dem Titel „Die christliche Familie in der Kirche von Mosambik" wurde vom Internationalen Fidesdienst am 28. August veröffentlicht. „Aus verschiedenen Gründen", so heißt es, sei der Inhalt erst „einige Monate" nach der Unterzeichnung bekanntgegeben worden. Das umfangreiche Dokument erläutert die Lehre der Kirche zu diesem Thema und zeigt die positiven wie negativen Seiten afrikanischer Tradition im Hinblick auf die Familie auf. Zuerst führen die Bischöfe aus, daß das Wort „Familie" verschiedene Bedeutungen im Lande hat: im weiteren Sinne umfaßt sie die Gemeinschaft aller nahen und entfernten Verwandten, dann die Familie als Hausgemeinschaft; letztere ist in dem Schreiben angesprochen. Im einzelnen gehen die Bischöfe auf die Lage ein, in der die Familien in Mosambik leben und stellen eine Reihe von *positiven Anzeichen* für die Förderung der Familie fest, so z. B. ein wachsendes Interesse für die Erziehung, Sinn für Gerechtigkeit sowie die langsame Überwindung von Rassismus und Überbetonung von Stamm und Region. Es werden aber auch Aspekte genannt, die den *Wert der Familie untergraben:* die wachsende Zahl von Ehescheidungen und kurzfristigen Ehen, Prostitution, sozia-

les Parasitentum, zunehmende Spekulation mit Lebensmitteln, Korruption. Besondere Gefahr drohe durch „*bestimmte Arbeitsbedingungen*", mit denen eine „Isolierung durch öfteren Ortswechsel" verbunden sei. Weitere Abschnitte sind der „Würde und Gleichstellung der Frau" und einer „geeigneten Sexualerziehung" gewidmet, die „verantwortungsloser Liebe" und sexuellem Egoismus gegensteuern soll. Breiten Raum nehmen Fragen der *Familienplanung* ein. Die Bischöfe weisen auf den Mangel an angemessener Gesundheitsvorsorge hin, auf Mängel auch im physischen, psychologischen, wirtschaftlichen und politischen Bereich, die es den Familien nicht erlauben, eine zahlreiche und gesunde Nachkommenschaft zu haben. Sie betonen in diesem Zusammenhang, daß „das Recht und die Pflicht, über Kinderzahl und ihre Erziehung zu entscheiden, bei den Ehegatten liegt und bei sonst niemandem", obgleich sie in dieser Angelegenheit nicht willkürlich handeln dürften.

Zeitschriftenschau

Theologie und Religion

STUHLMACHER, PETER. **Jesu vollkommenes Gesetz der Freiheit.** Zum Verständnis der Bergpredigt. In: Zeitschrift für Theologie und Kirche Jhg. 79 Heft 3 (September 1982) S. 283–322.

Der Aufsatz des Tübinger Neutestamentlers ist ein wichtiger Beitrag zur gegenwärtigen Diskussion über die Relevanz der Bergpredigt für das christliche Handeln. Im exegetischen Teil kommt er zum Ergebnis: „Die Bergpredigt ist eine auf alter Tradition beruhende katechetische Redekomposition des Matthäus, die beispielhaft Jesu Lehre von der neuen Gerechtigkeit darstellen soll." Ein Durchgang durch die Auslegungsgeschichte zeigt, daß gegenwärtig alle wichtigen Interpretationsmodelle von der kompromißlosen altkirchlichen Deutung über die Zweistufenethik bis zur Trennung zwischen Gesinnungs- und Verantwortungsethik nebeneinander vertreten werden. Stuhlmacher plädiert für ein heutiges Verständnis der Bergpredigt, das sich an dem von Jesus und vom Evangelisten Matthäus vorgezeichneten Verstehensmodell orientiert: „Jesu in der Bergpredigt zusammengefaßtes vollkommenes Gesetz der Freiheit ist ein Aufruf zur praktischen Nachfolge und zur Tat der Liebe." Allerdings gelte weiter der Unterschied zwischen der Beherzigung der Bergpredigt vor Gott und der Gemeinde und der Praxis der Gebote Jesu unter den Bedingungen der uns umgebenden sozialen und politischen Welt. Der Aufsatz exemplifiziert seine Grundthese an den vier Bereichen Sündenvergebung, Armut und Besitz, Ehe und Ehescheidung und Feindesliebe und Gewaltverzicht. So folgte aus Jesu Seligpreisung der Armen der Auftrag zu einer missionarisch motivierten Erziehung zur Anspruchsminderung und zum Besitzverzicht zugunsten der Armen und Ausgebeuteten in der Welt.

KASPER, WALTER. **Christologie und Anthropologie.** In: Theologische Quartalschrift Jhg. 162 Heft 3 (1982) S. 202–221.

Das Verhältnis von Christologie und Anthropologie läßt sich sowohl formal-hermeneutisch wie inhaltlich angehen. Für den erstgenannten Aspekt greift Kasper auf die von der Theologie grundsätzlich rezipierte anthropologische Wende des neuzeitlichen Denkens zurück und kommt zu einer dreifachen Relation zwischen den theologischen Aussagen über den Menschen und über Jesus Christus: Christologie setzt den Menschen als „freies, zum Hören und zur Antwort fähiges Subjekt" voraus, sie setzt ihn aber als offenes und steigerungsfähiges Wesen voraus, der damit auf Gott angewiesen ist; die christologische Bestimmung des Menschen ist zugleich die Krise seiner Selbstbestimmung als Sünder. Die materiale Verhältnisbestimmung gewinnt Kasper aus dem traditionellen Schema der drei Ämter Christi. Das Prophetenamt Jesu Christi bedeutet, daß in ihm die menschliche Urfrage nach der Wahrheit beantwortet wird. Sein priesterliches Amt verweist auf die Erlösungsbedürftigkeit des Menschen, die wieder neu herausgestellt werden sollte. Das Hirtenamt schließlich greift die Hoffnung der Menschheit auf ein Reich des Friedens und der Gerechtigkeit auf: „In Jesus Christus wird gleichsam wie im Bild und im Gleichnis sichtbar, was Freiheit, Gerechtigkeit, Friede sind."

Kultur und Gesellschaft

KÜNNETH, WALTER. **Die Ideologie des Pazifismus – eine Staatsgefährdung?** In: Zeitschrift für Politik Jhg. 29. Heft 3 (August 1982) S. 282–294.

Aus der Perspektive des Autors sind die Ausstrahlungen der in der Friedensbewegung konzentrierten Forderungen in ihrer politischen Dimension nicht zu unterschätzen, und er versucht, „wesentliche Gefahrenquellen" aufzuzeigen. So erwecke z. B. die „Überflutung mit Friedensparolen" in der breiten Öffentlichkeit nicht nur das Empfinden einer allgemeinen politischen Friedensgefährdung, sondern auch die Auffassung, „daß dieser leidenschaftliche Friedensappell sich durchaus in Einklang mit dem staatspolitischen Grundwert des Friedens befindet". Weiter gehöre die „Friedensbewegung" zur Vorhut und Wegbereitung für die Realisierung der „Utopie des Weltfriedens"; dieser habe jedoch „mit der christlichen Botschaft des ‚Gottes- und Christusfriedens' nichts gemein". In der Konsequenz dieser „illusorischen Weltdeutung" liege die innere Distanzierung der Staatsgebundenheit sowie die Fehleinschätzung einer politischen Machtordnung, sie trage außerdem „den Keim der Zersetzung politischer Machtübung" in sich. Weitere negative politische Auswirkungen erkennt der Autor in den „peinlichen" antiamerikanischen Tendenzen und der „zunehmenden Lähmung des Wehr- und Verteidigungswillens"; für die Position der Bundesrepublik in der Weltpolitik, so Künneth, hätte eine noch weitere Ausbreitung der Friedensideologie „katastrophale Folgerungen".

URFF, WINFRIED VON. **Ansatzpunkte zur Verbesserung der Ernährungssituation in der Dritten Welt.** In: Universitas Jhg. 37 Heft 8 (August 1982) S. 843–849.

Zwar wird der Nahrungsmittelhilfe von außen für die Entwicklungsländer auch in Zukunft eine wichtige Bedeutung zukommen. Die bisherigen Erfahrungen hätten auch, so Urff, gezeigt, daß mit der Gewährung von Nahrungsmittelhilfe in akuten Notsituationen die Gefahr negativer Auswirkungen auf die Inlandsproduktion geringer sei, als häufig vermutet. Dennoch könne die wichtigste Ursache für Mangelernährung in Entwicklungsländern, für die der Autor „die Beschränkung des Zugangs zu produktiven Ressourcen" verantwortlich macht, nur durch Agrarreformen beseitigt werden. Ohne eine Erhöhung der Erträge je Flächeneinheit und eine weitere Steigerung der Bewirtschaftungsintensität sei das Ernährungsproblem nicht zu lösen. Vor allem eine umfassende Reform des Pachtrechts, die für geordnete und dauerhafte Rechtsverhältnisse sorge, sei in diesem Zusammenhang unerläßlich; erforderlich sei aber auch eine effizientere Nutzung der Produktionsflächen. Für eine Ausnutzung des Produktionspotentials müsse die Preispolitik so eingesetzt werden, daß sie Anreize für die Produktion biete. Eine Lösung des Ernährungsproblems in den Entwicklungsländern werde den Industrieländern aber auch „mehr Opfer abverlangen, als sie bisher für diese Aufgabe erbracht haben".

Kirche und Ökumene

KIRCHMAYR, ALFRED. **Zur psychischen Situation von Theologiestudenten.** In: Diakonia Jhg. 13 Heft 5 (September 1982) S. 337–346.

Der Beitrag informiert über die psychische Situation von Laientheologen, deren Belastbarkeit nicht zuletzt insofern von Interesse ist, als sie in der Regel ihr Berufsfeld im kirchlich-pastoralen oder religionspädagogischen Dienst finden. Anhand von zwei einander ergänzenden und korrigierenden Testreihen kommt der Autor zu einigen signifikanten Abweichungen der Theologiestudenten im Vergleich zum Bevölkerungsdurchschnitt. So stellt er z. B. ein „geringes Ausmaß an spontaner Aggressivität" fest, d. h., direkte Aggressionsäußerungen in Wort und Tat sind selten bzw. können nicht offen geäußert werden. „Extrem niedrig" sind die Werte für reaktive Aggression bzw. Dominanzstreben und Durchsetzung

eigener Interessen. Auffällig ist ein hoher Wert für „Irritierbarkeit", was auf mangelnde Gelassenheit und leichte Enttäuschbarkeit schließen läßt. Dazu eher im Widerspruch befindet sich ein erhöhter Wert für Geselligkeit und Kontaktbedürfnis. Zum Ausdruck kommen im Vergleich weiter eine massive Verschlossenheit, übertriebene Beschäftigung mit sich selbst, Bedrücktheit und Isolation; Ergebnisse, die den Autor dazu veranlassen, eine bessere spirituelle Begleitung und hochschuldidaktische Reformen zu fordern.

PLANER-FRIEDRICH, GÖTZ. **Sozialethische Urteilsbildung im Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR.** In: Zeitschrift für Evangelische Ethik Jhg. 26 Heft 3 (Juli–September 1982) S. 246–278.

Der Autor, Referent der Studienabteilung beim Evangelischen Kirchenbund der DDR, geht davon aus, daß die Aktualisierung und Anwendung der für den Protestantismus „klassischen" Modelle Zweireichelehre und Königsherrschaft Christi inzwischen zu ihrer Relativierung für die sozialethische Urteilsbildung in den DDR-Kirchen geführt habe. Der sozialistische Gesellschaftsaufbau, die Entwicklung im ökumenischen Bereich und die weltweiten Gefahren stellten sie vor ganz neue ethische Herausforderungen. Er unterscheidet drei Ebenen: Das Verhalten auf der gesamtgesellschaftlichen Ebene sieht er durch den Verzicht auf die kontroverse ideologische Auseinandersetzung von seiten der Kirche gekennzeichnet. Auf der zweiten Ebene gehe es um einen verantwortlichen Kompromiß zwischen Anpassung und Verweigerung, der kirchlich-staatliche Sachgespräche in Teilbereichen einschließe. Auf der dritten Ebene hätten die evangelischen Kirchen der DDR die christliche Gemeinde als innergesellschaftliche, aber vom ideologischen Überbau relativ unabhängige Größe erkannt, wo die sozialethischen Einsichten der Kirche ihr Bezugsfeld und den Ort ihrer Konkretisierung hätten. Die sozialethische Position der DDR-Kirchen sei nicht aus allgemeinen theologischen Kategorien ableitbar und kenne auch keine einheitliche politische Grundentscheidung.

Personen und Ereignisse

Papst *Johannes Paul II.* will 1983 und 1984 auf zwei Reisen sechs mittelamerikanische Länder besuchen. Unter Berufung auf den Erzbischof von Guatemala, Kardinal *Mario Casariego,* berichtete die italienische Nachrichtenagentur Ansa, der Papst wolle Costa Rica, El Salvador, Guatemala, Honduras, Nicaragua und Panama besuchen.

Ein Grußwort richtete Kardinal *Joseph Höffner* an den achten Bundeskongreß des Christlichen Gewerkschaftsbundes Deutschland. Die christlichen Gewerkschaften hätten sich den Problemen von heute zu stellen: „den Fragen nach dem Schutz der Umwelt, nach der Rohstoff- und Energieversorgung, nach der äußeren Sicherheit und dem inneren Frieden, nach der Humanisierung der Arbeitswelt". Je schwieriger die wirtschaftliche Lage werde, je schwerer es falle, den wirtschaftlichen Wohlstand Jahr für Jahr zu steigern, desto bedeutsamer sei, so der Kardinal, „die Sorge um die gesamtmenschliche Integration der Arbeitnehmer".

Ende August starb in Bad Reichenhall im Alter von 88 Jahren der Präsident des Jüdischen Weltkongresses, *Nahum Goldmann.* Goldmann, der hohes internationales Ansehen genoß und zu den Mitbegründern des Staates Israel gehörte, begleitete dessen Politik schon seit den Zeiten Ben Gurions eher aus kritischer Distanz. Große Verdienste hat sich Goldmann um die Aussöhnung zwischen Juden und Deutschen erworben.

In der zweiten Augusthälfte hielt sich der Koadjutor des von Johannes Paul II. ernannten Päpstlichen Delegaten für die Leitung des Jesuitenordens, *Giuseppe Pittau* ca. 10 Tage in Ungarn und Polen auf. Während die Jesuiten sich in Polen wenigstens seelsorglich relativ frei betätigen können, ist es ihnen in Ungarn nach dem Verbot der Orden 1950 verwehrt, irgendwelche Werke zu leiten oder Nachwuchs aufzunehmen. Nach einem nach der Rückkehr Pittaus nach Rom veröffentlichten Communiqué der Ordensleitung hat Pittau den kirchlichen und staatlichen Autoritäten in Ungarn, den „starken Wunsch vorgetragen, die Genehmigung für die Aufnahme von Novizen und für eigene Einrichtungen zu erhalten". Pittau habe dabei auch im Namen der anderen Ordensgemeinschaften gesprochen."

Mit scharfen Worten hat sich der Erzbischof von Palermo, Kardinal *Salvatore Papalardo,* in seiner Predigt beim Sterbegottesdienst für den Anfang September von der Mafia ermordeten und erst wenige Wochen vorher zum Präfekten von Palermo ernannten Carabinierigeneral *Carlo Alberto dalla Chiesa* an die Öffentlichkeit gewandt. Dabei übte er auch Kritik an staatlichen Stellen: während in Rom geredet werde, gehe Palermo im Terror unter. Während Rom zu langsame und unsichere Maßnahmen ergreife, könnten es sich Terrorismus und Mafia leisten, „offen dem Staat gegenüberzutreten, die Institutionen zu beleidigen und zu demütigen und seine besten Männer zu treffen".

In einem Brief, der Ende September in die Bundesrepublik gelangte, hat sich der im April dieses Jahres zu 18 Monaten Gefängnis verurteilte tschechische Franziskaner *Jan Barta* (62) an Politiker in der Bundesrepublik und in Österreich mit der Bitte gewandt, für seine Begnadigung einzutreten. In seinem Brief schrieb der schwerkranke Barta, man brauche um ihn nicht viel Aufhebens zu machen, aber alle, die in ihrer kirchlichen Arbeit durch staatliche Maßnahmen gefährdet seien, würden durch seine Begnadigung neuen Mut schöpfen. Viele von ihnen seien durch lange Auseinandersetzungen müde geworden. Durch einen Akt der Solidarität würde der Kirche und seinem Orden geholfen.

Der Bischof von Londonderry, *Edward Daly,* hat erneut den Einsatz von Plastikkugeln durch britische Soldaten in Nordirland kritisiert. In einer Erklärung forderte der Bischof ein Verbot der Geschosse. Er warf der Armee weiter vor, mehrfach geltende Gesetze für den Gebrauch von Schußwaffen mißachtet zu haben.

Auf die schwierige Lage der katholischen Kirche in Angola und Mozambique hat der Erzbischof von Braga (Portugal), *Eurico Nogueira,* hingewiesen. Nogueira, der selbst einige Zeit Bischof in Mozambique war, beklagte, daß die Christen in den beiden Ländern unter „Verfolgung, Demütigungen und Einschränkungen auf allen Gebieten" zu leiden hätten. Der Bischof wandte sich besonders gegen die Beschlagnahmung von Kirchen und Kapellen und deren Umbau in „Vergnügungshäuser" sowie gegen die Ausweisung von Missionaren und das über verschiedene Priester verhängte öffentliche Predigtverbot.

Das ugandische Volk drohe an einer „unseligen Allianz von östlichen wie westlichen Interessen" zugrunde zu gehen. Diese Befürchtung äußerte der Projektleiter von Missio-Aachen, *Piet A. Winnubst,* nach einer Reise durch das Land. Offensichtlich sei der Straßenraub organisiert und der Terror staatlich toleriert, weil die Räuberbanden und die Soldateska ihre Raubzüge mit Regierungsfahrzeugen durchführten. Eine Lösung des Uganda-Problems hängt nach Ansicht von Winnubst vor allem von der Haltung der amerikanischen Regierung ab. Die anstehenden Milliardenkredite der Weltbank sollten zumindest an zwei Bedingungen geknüpft werden: die Entwaffnung der Jugend und die Rückkehr der Parteimilizen in die Kasernen.

Der christliche Studentenführer *Jabulane Ngwenya* (28) aus Soweto ist am 17. September nach mehr als zehnmonatiger Haft von den südafrikanischen Behörden aus dem Gefängnis entlassen worden. Die Freilassung erfolgte ohne Angabe von Gründen und „völlig überraschend", wie ein Vertreter des Südafrikanischen Kirchenrates erklärte. Ngwenya war im November vergangenen Jahres ohne Begründung verhaftet worden. Mehrere Monate wurde der schwarze Theologiestudent in Einzelhaft gehalten, später konnte er Besuch empfangen. Die Behörden erhoben keine Anklage, auch gab es kein Verhör.

Der Vorsitzende der mexikanischen Eisenbahnergewerkschaft *Zavala* beschuldigte den Erzbischof von Hermosillo, *Carlos Quintero Arce,* der Verfassungsverletzung und des Aufrufs zum Umsturz. Arce habe sich in einer Predigt, in „politische Probleme" gemischt. Der Erzbischof hatte in der kritisierten Ansprache die mexikanische Regierung als „unmoralisch und korrupt" bezeichnet und eine soziale Krise des ganzen Landes vorausgesagt, falls sich die finanziellen Probleme nicht schnellstens bewältigen ließen. Die mexikanische Bevölkerung, so Arce, habe den Glauben an das System verloren.

Beilagenhinweis:
Dieser Ausgabe liegt ein Prospekt des Verlages Herder, Freiburg, bei.

Herder Korrespondenz

Heft 11
36. Jahrgang
November
1982

Jede Gesellschaft sucht sich ihren Repräsentanten, die Regierung wiederum sucht die Gesellschaft zu formen.

Wolfram Bickerich

Lehrstück Koalitionswechsel

Der am ersten Oktober vollzogene Koalitionswechsel in Bonn war in mehr als einer Hinsicht ein *Lehrstück.* Gemeint ist damit nicht der Wechsel selbst mit der Kanzlerwahl durch das konstruktive Mißtrauensvotum, der trotz der Gespaltenheit des Koalitionspartners Freie Demokraten eher wie selbstverständlich und fast geschäftsmäßig vor sich ging – sondern das, was der *Wille zum Wechsel* und sein politischer Vollzug an *politischen Sachverhalten* und Haltungen zutage gefördert hat. Daß es dabei zu beträchtlichen *Turbulenzen* kam, ist nicht verwunderlich, auch nicht, daß diese die Stimmungen in der Bevölkerung hochpeitschten und in schwer kalkulierbarer Weise Einfluß auf das Wählerverhalten nahmen. Das konnte bei einem Regierungswechsel mitten in der Legislaturperiode nicht anders sein, zumal einem solchen Wechsel trotz klarer Verfassungslage fast von selbst der Geruch der Desavouierung des Wählers anhaftet.

Ein offengelegter Konflikt

Aber die Turbulenzen rings um den Koalitionswechsel haben beträchtliche Ungereimtheiten an den Tag gebracht, die einiges über die *politische Bewußtseinslage* im Lande aussagen. Dabei kam manches schlagartig offen zum Vorschein, was lange verdeckt war, und anderes, was längst klar zu sein schien, hatte plötzlich keine oder nur noch halbe Geltung. Die größte, wenn vielleicht auch vordergründigste Ungereimtheit war das scheinbar ungekünstelte Erstaunen über das Ende der Koalition bzw. über die Bildung einer neuen, obwohl sich diese Entwicklung fast schon seit Beginn der Legislaturperiode, spätestens aber seit den Haushaltsauseinandersetzungen im Sommer 1981 abzeichnete und seit Sommer dieses Jahres praktisch zwangsläufig wurde.

Die Entwicklungen zwischen den Koalitionspartnern und innerhalb der Parteien der sozialliberalen Koalition gestalteten sich bereits in der Legislaturperiode 1976–1980 so, daß das Ende der Koalition angesichts der ständig steigenden bzw. sich wiederholenden Schwierigkeiten in der Wirtschafts-, Finanz- und Sozialpolitik und der immer unwirksamer werdenden Klammer in der Außenpolitik absehbar wurde. Es ist nicht zuviel behauptet, wenn man feststellt, daß die Koalition ihre Weiterexistenz schon damals neben den hohen Hindernissen für einen Koalitionswechsel innerhalb der Freien Demokraten dem *Verhalten der Oppositionsparteien* bzw. deren Zerstrittenheit wegen ihrer politischen Führung im Bund, genauer der politischen Demontage des Unionskanzlerkandidaten von 1976 verdankte, die dann 1980 in der Kanzlerkandidatur von Strauß mündete. Die Niederlage von Strauß bei den Bundestagswahlen 1980 entlastete in ihrer Wirkung nicht nur das Verhältnis zwischen den Unionsparteien, sondern machte den Vorsitzenden der Christlich-Sozialen Union auch als *Bindemittel* der sozialliberalen Koalition unbrauchbar. Damit entfiel der von außen gelieferte *psychologische Zwang zur Geschlossenheit;* die inneren Gegensätze innerhalb der und zwischen den Koalitionsparteien konnten sich nun, zumal die schwieriger gewordenen Sachfragen reichlich Gelegenheit dazu boten, ungehemmter auswirken.

Es war ein besonderer *Schwachpunkt* in der Argumentation der Freien Demokraten bis in die letzten Wochen vor deren Berliner Parteitag, daß sie als Grund für den Koalitionswechsel fast ausnahmslos den Münchner Parteitag der Sozialdemokraten im April dieses Jahres und dessen etatistische, in wichtigen Punkten antimarktwirtschaftliche sozial- und wirtschaftspolitische Beschlüsse angeführt haben und nicht die Kraft aufbrachten, die schon in die letzte Legislaturperiode zurückreichenden und in den gegenwärtig sich verschärfenden Gegensätzen innerhalb der Sozialdemokraten und zwischen der SPD als Partei und Helmut Schmidt als Kanzler bloßzulegen. Dieses Zögern war scheinbar um so unverständlicher, als schon seit Monaten, wenn nicht seit Jahren alle Welt darüber redete und schrieb. Verwunderlich ist es dennoch nicht. Denn die heftigen Auseinandersetzungen innerhalb der sozialdemokratischen Partei hatten den Umstand verdeckt,

daß die Freien Demokraten fast genauso wie die Sozialdemokraten aus zwei gegensätzlichen Flügeln mit stark differierenden politischen Zielsetzungen bestanden, wenn nicht gar aus zwei unterschiedlichen, nur scheinbar durch den politischen Erfolg der Gesamtpartei integrierten Parteien. In dem Moment, in dem die Koalition nicht mehr zu halten war, der Wechsel für den einen Teil der Partei *aus sachpolitischen Gründen* unaufschiebbar wurde, mußte dieser Gegensatz mit allen Folgen offen zutage treten.
Das *Hinauszögern der Offenlegung der tatsächlich bestehenden Gegensätze* hat lange den Erfolg der Freien Demokraten erleichtert, zugleich aber über die wirklichen Verhältnisse in der Partei hinweggetäuscht – in der Wählerschaft übrigens ebenso wie in den Parteikadern – und damit einen in der Sache plausibel, wenn nicht unausweichlich gewordenen Koalitionswechsel über den für die Freien Demokraten günstigsten Augenblick hinaus verschoben. Die Parteiführung konnte den Wechsel nicht wagen, weil sie wissen mußte, daß es in Fraktion, Partei und freidemokratischer Wählerschaft eine minderheitliche, aber doch beträchtliche Strömung gab, für die sowohl aus Prinzip wie aus Gründen der politischen Konjunktur – man könnte auch sagen auf Grund des *Lebensgefühls* – nicht nur die Befürwortung der sozialliberalen Koalition selbstverständlich war, sondern das Bekenntnis zu dieser Koalition eine Art Glaubensbekenntnis darstellte.
Für diese Sozialliberalen war nicht nur das Maihofersche „historische Bündnis" zwischen freisinnigem Bürgertum und der Arbeiterschaft – was immer darunter zu verstehen war – selbstverständlich geworden, dieser Flügel lebte im Grunde aus den gleichen politischen Vorstellungen wie der radikalsozialistische Flügel in der sozialdemokratischen Partei, außer daß man radikalliberal sein und das Etikett „sozialistisch" sich nicht anheften wollte. Aber im Politik- und Demokratieverständnis, auch in der gefühlsmäßigen Verschiebung der Präferenzen vom repräsentativen System zu Formen der Basisdemokratie, wie sie sich bei Teilen der Sozialdemokratie und bei den Grünen abzeichnen, gibt es *erkennbare Überzeugungsverwandtschaften.*
Von daher ergeben sich auch beträchtliche Berührungspunkte bei der Setzung von Schwerpunkten in Sachfragen. Trotz erkennbarer marktwirtschaftlicher Grundüberzeugungen haben für diesen Flügel auch in der gegenwärtig sich abzeichnenden Wirtschaftskrise Vorgaben einer emanzipatorischen und partizipativen Gesellschaftspolitik Vorrang vor finanz-wirtschaftlicher und gesellschaftlicher Ordnungspolitik.
Daß solche Strömungen in die neue Koalition schwer integrierbar sind, leuchtet ein, damit auch das Zögern der freidemokratischen Führung, den Koalitionswechsel zu wagen. Da er nun trotzdem vollzogen ist, hat er zumindest den Vorteil, diese Verwerfung in der bundesdeutschen Parteienlandschaft für alle sichtbar aufgedeckt zu haben. Wie die Freien Demokraten politisch und parteiorganisatorisch damit fertig werden, bleibt offen. Sicher ist, daß die Freien Demokraten in Bund und Ländern künftig sich nur behaupten werden können, wenn sie nicht nur koalitionspolitisch, sondern programmatisch zu einer *übereinstimmenden Linie* finden werden. Das wird ohne Abspaltung von Teilen der Partei und der Wählerschaft nicht gehen.

Eine starke oder eine schwache sozialliberale Ära?

Über der Offenlegung dieses Grundkonflikts bei den freien Demokraten sind andere politische Verwerfungen im Stimmungsbild des Koalitionswechsels eher verdeckt worden. Das gilt für den *gegenwärtigen Zustand der Sozialdemokratischen Partei,* die sich in ihrem Wählerpotential auf Grund der für sie zeitlich günstig plazierten Hessen- und Bayernwahlen und durch eine ebenso gekonnte wie bedenkenlose Strategie des bisherigen Bundeskanzlers neu festigen konnte, aber ihre internen Konflikte ebenfalls noch wird austragen müssen, besonders dann, wenn sie den in sich *notwendigen Versuch der Integration der grünen Wählerschaft* in die eigene politische Strategie ernsthaft unternimmt. Vermutlich wird sich erst dann zeigen, wie schwer tatsächliche und vor allem regierungsfähige Mehrheiten in diesem Spektrum zu erreichen sind.
Mehr verdeckt als geklärt wurde durch den Koalitionswechsel aber auch die *politische Substanz* der nach dreizehn Jahren zu Ende gegangenen sozialliberalen Koalition. Diese hat, wie immer man sie im einzelnen beurteilt, zweifellos Leistungen aufzuweisen, die nicht nur aus der Sicht der Koalitionsteilhaber Erfolge waren, sondern die die Gesellschaft der Bundesrepublik geprägt und verändert haben. Dabei kann man – von der inhaltlichen Wertung ganz abgesehen – offenlassen, ob beispielsweise die *einschneidenden rechtspolitischen Reformen,* nicht nur im Ehe- und Familien-, sondern im Straf- und Strafvollzugsrecht, mehr auf die Entschlossenheit einer in ihren Programmen entsprechend orientierten Parteienkonstellation zurückzuführen waren oder ob hier die Parteien der Koalition und die Regierung als deren politisches Handlungsorgan eine durch sie höchstens politisch verstärkte Grundstimmung in der Bevölkerung exekutierten. Wer die jahrelangen außerparlamentarischen Auseinandersetzungen zu diesem Bereich verfolgte, wird eher das letztere als das erste für zutreffend halten. Nicht zuletzt deshalb hatte der vornehmlich gegen die sozialliberale Koalition und hier einseitig gegen die sozialdemokratische Partei gerichtete Widerstand der Kirche in der Wahl des Adressaten etwas Unwirkliches an sich.
Ob die *sozial- und bildungspolitischen Reformen* – vom Ausbau des Bafög bis zur Mitbestimmung – von den Unionsparteien teils mitgetragen, teils heftig bekämpft – als politischer Erfolg von langfristig positiver Wirkung zu sehen sind, ist, vom weiterentwicklungsfähigen Mitbestimmungsgesetz abgesehen, zumindest zweifelhaft.
Daraus eine „Dekade des Niedergangs" *(Rüdiger Altmann)* zu machen wäre ebenso verkehrt wie die Behauptung, die dreizehn Jahre sozialliberaler Koalition hätten „die deutschen Bürger mit Demokratie erst wirklich ver-

traut gemacht" *(Hans Heigert)*, es sei denn, man schränke diese Feststellung wie Heigert dies, wenn auch verhalten, tut, auf dem Umstand ein, daß erst mit dem Wechsel zur sozialliberalen Koalition auch „die andere Hälfte der politisch interessierten und orientierten Bevölkerung ihren Entwurf von Politik mit ihren Vertretern in den Tag umsetzen konnte" und die Bundesrepublik damit erst beweisen konnte, daß sie des *demokratischen Wechsels* ohne innenpolitische Erschütterungen überhaupt fähig war.
Aber auch dann bleiben allein schon die „beiden Hälften" eine problematische Einteilung. Es gab nur zeitweise, zu Beginn der Kanzlerschaft Brandt und in diesen ersten Regierungsjahren so etwas wie eine *Reform-* und Aufbruchstimmung. Aber sie hat in der Breite der Bevölkerung nicht lange angehalten. Es regierte das freisinnig-sozialdemokratische Bündnis, aber die Grundstimmung blieb auch zur Zeit der sozialliberalen Koalition *ausgeprägt konservativ.* Die Mehrheit der Bürger hatte bis in die Reihen der Unionsparteien hinein nichts dagegen, daß gesellschaftliche Verkrustungen aufgelöst und Leitbilder in Politik umgesetzt wurden, die der eigenen Lebensphilosophie entsprachen. Aber ein *alternatives Politikmodell* gar einer ganzen Hälfte der Bevölkerung hat es nie gegeben. Eher versuchen das jetzt auf ihre Weise die Grünen und seit längerer Zeit schon Minderheiten unter Sozial- und Liberaldemokraten, durch deren Integration Brandt nun durch eine neue „Mehrheit links von der Union" sucht. Damit ist die Frage verknüpft, ob durch den zweifelsfreien *ostpolitischen Erfolg* der Regierung Brandt und die damit verbundene Aufbruchsstimmung nicht bis heute verdeckt geblieben ist, daß die Reformpolitik der sozialliberalen Koalition insgesamt gesehen so groß und so erfolgreich, wie sie auch anläßlich des jetzigen Koalitionswechsels in vielen Kommentaren dargestellt wurde, gar nicht war. Ein so guter Kenner der Geschichte der sozialliberalen Koalition wie *Arnulf Baring* kommt immerhin zu dem Urteil, die Ostpolitik sei letztlich der einzige von einer klaren Mehrheit der Bevölkerung getragene politische Erfolg der sozialliberalen Koalition von historischem Rang.
Zu einem *Gesamturteil* über diese Zeit gehören zudem zwei weitere Gesichtspunkte: der zweite Kanzler dieser Koalition agierte die meiste Zeit auf einem politisch eher künstlichen Fundament. Er regierte, fast im Stil eines Unionskanzlers, häufig mit Hilfe des Koalitionspartners gegen die eigene Partei. Gerade das machte es allerdings der Union schwer, *die Regierung* glaubhaft anzugreifen, weil die konservative Grundstimmung in der Person Schmidts und dessen nationales wie internationales Ansehen mitregierte. Diesem Umstand und nicht dem einer klar alternativ denkenden anderen politischen „Hälfte" hatte die Koalition ihre Dauer zu verdanken. Und trotzdem: Helmut Schmidt hatte nie die plebiszitäre Wählerunterstützung, die seinem Ansehen, das international auch davon profitierte, daß es anderswo in den letzten zehn Jahren an hochrangigen Führungsfiguren fehlte, und national von dem fast unbegrenzten Respekt konservativer Funktionäre und Publizisten vor Macherqualitäten zehrte, entsprochen hätte. Er blieb in Wahlen durchwegs zweiter Sieger und konnte sich als Gewinner *nur* als Koalitionskanzler behaupten. Mehr ließ die stets nur begrenzte Reputation seiner Partei nicht zu. Den Sozialdemokraten wird diese durch den Koalitionswechsel noch einmal verdeckte *unechte Mehrheitsfähigkeit* in der Nach-Schmidt-Ära noch lange zu schaffen machen.

Denkfaule Union

Mehr verdeckt als geklärt wurden durch den Koalitionswechsel auch die *Verhältnisse in der Union.* Gemeint ist damit nicht das Verhältnis des „Rests" der Union zu dessen bayerischem Partner. Die Christlich-Sozialen und vor allem ihr Vorsitzender gehörten nicht zu den Gewinnern der Koalitionsverhandlungen. Sie könnten der Gesamtunion erst wieder habhaft werden im Falle eines schiefen, für die Freien wie für die Christdemokraten mageren Wahlergebnisses im März nächsten Jahres. Die Führungsfrage ist personell einstweilen geklärt; die Probleme der Union liegen auch politisch nicht dort. Im Gegenteil: Was ihr erster Mann an gegenwärtig herrschender Stimmung verkörpert, ist im Blick auf Wahlen ein beträchtliches Kapital. Kohl ist kein geringerer Populist als Strauß, nur „gesamtdeutsch" sehr viel wirksamer. Er hat Gespür für Stimmungen und versteht Zustimmung daraus zu machen. Insoweit „stimmen" auch die politischen Ziele.
Das reicht vielleicht für ein gutes Wahlergebnis gegenüber einer Sozialdemokratie, die sich nicht mehr hinter einem „bürgerlichen" Kanzler verstecken kann. Aber langt es für die politische Führung des Landes in der gegenwärtigen Situation? Wir befinden uns im Schnittpunkt zweier Kontraste: Eine überlebensängstliche Fortschrittsfeindlichkeit trifft auf eine sich immer noch zuspitzende Wirtschafts-, Finanz- und Beschäftigungskrise. Zugleich hat ein Großteil einer insgesamt in großzügiger Selbstverwirklichung lebenden Bevölkerung die Schärfe der Krise noch nicht realisiert. In dieser Situation bedarf es nicht nur eines verständlichen Gesamtkonzepts, sondern auch vieler Überzeugungsarbeit im Detail.
Etwas von einem zustimmungsfähigen Gesamtkonzept ist in der Regierungserklärung spürbar gewesen: in Gestalt einer auf mehr Subsidiarität und Selbstverantwortung aufbauenden *Erneuerung von Solidarbereitschaft.* Aber der Großteil der Bevölkerung will in diese Richtung nicht gedrängt, er muß überzeugt werden. Obwohl es den Christlichen Demokraten in der Ära Kohl–Biedenkopf–Geißler am Bemühen um programmatische Aussagen nicht gefehlt hat, läßt sich das Gros ihrer Führungsschicht wie die gesamte Partei *in der praktischen Politik* nach wie vor von einem oberflächlichen Pragmatismus leiten. Eine denkfaule Union kann als Regierungspartei in nächster Zeit aber weder in der Friedensfrage noch in der Umweltproblematik, noch in der Straffung des Sozialetats bestehen. Es ist aber nicht anzunehmen, daß eine Partei in der Regierung politisch zielsicherer und intellektuell beweglicher wird als in der Opposition. *D. A. Seeber*

Bischofssymposion: Europa mit Hindernissen

Das 5. Symposion der europäischen Bischöfe, das vom 4. bis 8. Oktober in einem Bildungshaus der Salesianer in der Nähe von Rom veranstaltet wurde, war zweifellos das bedeutsamste, das bisher stattgefunden hat. Das gilt in bezug auf das Thema, aber auch im Blick auf die Teilnehmer. Man hatte diesmal nicht irgendein Thema gewählt: Jugend, diözesane Strukturen, Priesterfrage oder eines die europäischen Länder gegenwärtig in ähnlicher Weise bedrängenden Sozialthemen: Arbeitslosigkeit, Migration, Tourismus etc., sondern nahm sich das vor, was in Europa allen Bischöfen gemeinsam aufgegeben ist, und formulierte das Thema – „Die kollegiale Verantwortung der Bischöfe und Bischofskonferenzen Europas für die Evangelisierung des Kontinents" – so, daß durch die Fragestellung jeder Bischof bzw. wenigstens jeder Teilnehmer des Symposions in seiner Verantwortung sich unmittelbar herausgefordert fühlen mußte.

Evangelisierung ist ja nicht eine Tätigkeit der Kirche neben anderen, sondern der mit ihrer Existenz und ihrem Daseinszweck gegebene *Kernauftrag* oder, wie es Kardinal *Basil Hume* (Westminster) in seinem Einleitungsreferat „Evangelii nuntiandi" von Paul VI. zitierend formulierte: „Die Evangelisierung bestimmt ihre tiefste Identität. Die Kirche besteht für die Evangelisierung" („Evangelii nuntiandi", Nr. 14). Der Grundauftrag der Kirche, das in Jesus Christus angebotene Heil allen Menschen zu verkünden und sie zum Glauben zu führen, wurde unmittelbar verbunden mit der aus dem Kollegialitätsverständnis abgeleiteten gemeinsamen Verantwortung für den Zustand, die Entwicklung, die Hindernisse und die Chancen christlicher Verkündigung im europäischen Kulturraum, und zwar in Ost und West.

Aber ob es dem Thema zu danken war oder einfach dem Bemühen des das Symposion veranstaltenden Rates Europäischer Bischofskonferenzen (CCEE), möglichst viele Bischofskonferenzen und die durch Konferenzen entsandten einzelnen Bischöfe für die europäische Problematik zu interessieren, es ist jedenfalls zum erstenmal gelungen, auf einem solchen Symposion fast alle Vorsitzenden von Bischofskonferenzen europäischer Länder zu versammeln. Nicht vertreten waren allerdings drei osteuropäische Länder: Bulgarien, Rumänien und auch die Tschechoslowakei. Wobei offen blieb, ob es sich um eine ausdrückliche Verweigerung der Ausreiseerlaubnis seitens der zuständigen Regierungen handelte oder nur um andere Formen des politischen Drucks. Daß der polnische Primas nicht anwesend war, wurde zwar bedauert, verstand sich aber angesichts der prekären Lage im eigenen Lande während der Tage des Symposions fast von selbst. Entgegen einer ursprünglichen Agenturmeldung haben sich mehrere andere polnische Bischöfe unter der Führung von Kardinal *Macharski* (Krakau) am Symposion beteiligt.

Daß das Interesse auch der in Rom anwesenden Bischöfe dennoch sehr unterschiedlich war, konnte man am Beispiel des Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz vermuten, der an einer gleichzeitig unter seinem Patronat veranstalteten Tagung der Union de Fribourg und der Hanns-Schleyer-Stiftung über „Die christliche Konzeption der Weltwirtschaftsordnung als Alternative zum Marxismus", eine an sich gewiß interessante, aber vom Ertrag her nicht sonderlich hochrangige Tagung (vgl. ds. Heft S. 526), an der Urbania-Universität ziemlich eingehend teilnahm, aber an dem einige Kilometer entfernt tagenden Bischofssymposion kaum gesehen wurde. Aus Deutschland fehlte auch der Vorsitzende der erst vor einiger Zeit gebildeten Bischofskommission für den EG-Bereich, Bischof *Franz Hengsbach* (Essen). So war die Bundesrepublik lediglich durch eine Dreiergruppe, dem Bischof von Augsburg, *Josef Stimpfle*, und die beiden Weihbischöfe *Eder* (Passau) und *Siegel* (Hamburg-Osnabrück) vertreten.

Daß unter den Bischöfen für gemeinsame Verantwortungen auf europäischer Ebene erst eine nur begrenzte Aufgeschlossenheit vorhanden ist, wurde auch in den Referaten und Diskussionen mehr als einmal deutlich. Der Erzbischof von Laibach, *Alojzij Sustar*, einer der Pioniere bischöflicher Zusammenarbeit in Europa und seinerzeit als Bischofsvikar in Chur Gründungssekretär des CCEE, sprach es offen aus, als er in seinem die Diskussionen der ersten zwei Tage zusammenfassenden Referat feststellte, man könne „bei weitem nicht behaupten, alle europäischen Bischöfe und Bischofskonferenzen hätten aus innerer Überzeugung schon genügend Interesse, Willen und Bereitschaft, diesen [europäischen] Problemen ihre Aufmerksamkeit zu schenken, sie in ihr Arbeitsprogramm aufzunehmen und sie zu den eigenen Aufgaben zu zählen". Man kenne die Gründe dafür: eine Überfülle von Arbeit in der eigenen Diözese, die unterschiedlichen Verhältnisse in den einzelnen Ländern, geringe praktische Möglichkeiten für gemeinsame Aktionen. Aber, so Sustar wörtlich, „die moralische Unterstützung aller sollte zumindest darin bestehen, daß man die Bemühungen nicht boykottiert bzw. nicht bewußt zu verhindern sucht. So etwas dürfte sich heute wohl kein Bischof und keine Bischofskonferenz in Europa leisten." Um Zögerlichkeiten und Desinteresse zu überwinden, forderte Sustar zunächst eine *Grundentscheidung* für eine gemeinsame Verantwortung und kollegiale Zusammenarbeit der Bischöfe in der Evangelisierung Europas. Auf dieser Grundentscheidung könne bei allem nüchternen Realismus eine wachsende Sensibilisierung der Bischöfe für die gemeinsamen konkreten Aufgaben einschließlich des *Einsatzes der rechten*

Mitarbeiter für gemeinschaftliche Aufgaben erhofft werden. Mehr als eine Klimaverbesserung, das konnte man den Ausführungen wenigstens indirekt entnehmen, wird mittelfristig dennoch nicht dabei herauskommen.

Daß sich die Bischöfe weiterhin schwertun, ihre gemeinsame Verantwortung für den christlichen Glauben in Europa auch gemeinsam wahrzunehmen, zeigte *die Art, wie das Thema Evangelisierung auf dem römischen Symposion angegangen wurde.* Es gab eindrucksvolle historische und kulturanalytische Analysen der Realität Europa, von den kulturellen, geistigen und religiösen Kräften, die dort wirksam sind, vom Erbe, aus dem Europa heute geistig lebt. Kardinal *König,* der eines der vier großen Referate hielt, nahm sich dieses Gesichtspunktes besonders an: Europa sei ebenso durchtränkt von der antiken Kultur wie vom Christentum und vom Judentum; das christliche Europa sei ebenso geprägt von seinen Heiligen wie von seinen Ketzern, „von denen, die christliches Gewissen und christliches Leben in der Kirche, am Rande der Kirche und gegen die jeweilige historische Form verwirklichen wollen".

Sehr eindringlich beschworen fast alle Referenten, der Erzbischof von Marseille, Kardinal *Roger Etchegaray,* ebenso wie die Kardinäle König und Hume, das Europa „von Portugal bis zum Ural und von Island bis Malta". Auch die veränderte religiöse Situation des Kontinents wurde nüchtern und doch eindrucksvoll beschrieben: vom Nachlassen kirchlicher Bindungen bei den Christen bis zum Anwachsen des Islam. Kardinal Etchegaray sprach vom letzteren sogar als von einer europäischen „Großreligion". Aber ebenso häufig war das Eingeständnis zu hören, Europa sei geschichtlich gesehen „heute weniger denn je eine geistige Einheit" (Kardinal König). Sehr eingehend wurde der innere Zusammenhang zwischen Europa und dem Christentum aufgezeigt, zwischen dem, was Europa dem Christentum und was die christlichen Kirchen Europa verdanken. Aber alle Referenten fanden, soweit es überhaupt in den Blick kam, nur mühsam zu dem, was heute zentrale Aufgabe christlicher Verkündigung in Europa sein könnte. Dort, wo es konkret wurde, blieben die Referenten durchwegs im Vorfeld kirchlicher Evangelisierung stecken. Und sosehr das christliche Europa beschworen wurde, es blieb doch häufig bei der Aufzählung von Sachverhalten, die den christlichen Glauben in Europa tatsächlich oder vermeintlich behindern. Es war nicht uninteressant, was Kardinal *Hume* in seinem Einleitungsreferat zu den Hindernissen einer wirksamen Evangelisierung Europas zählte. Er nannte an erster Stelle den *Mangel an Einheit,* womit er nicht nur die Spaltung der Christenheit in viele Kirchen und kirchliche Gemeinschaften, sondern auch den Mangel an innerkirchlicher Einheit bezeichnete. Die Uneinigkeit und Polarisierung in der katholischen Kirche selbst stifteten Schaden und verhinderten die Evangelisierung. Aber als wesentliche gesellschaftliche Hemmnisse nannte er auch das Problem von Krieg und Frieden, die „bewußte Anwendung von Gewalt in der Erreichung politischer Ziele", die Aufspaltung Europas in die bestehenden Machtblöcke und die *Atmosphäre von Todesangst,* die dabei entstehe.

Als Haupthindernis aber erschien ein Begriffspaar, das immer wieder in den Referaten und in den Diskussionen selbst, aber auch in vielen Gesprächen am Rande des Symposions auftauchte: der für die gegenwärtige europäische Zivilisation typische „Säkularismus" und „Konsumismus". Gerade diese Stichworte zeigten, daß bei der Beschreibung der gegenwärtigen geistigen Realität Europas, im kirchlichen Bereich noch stärker als im profanen, *vereinfachte Schemata* vorherrschen, die ihrerseits ein Hindernis sein können, einen produktiven Ansatz für die der Kirche in Gesamteuropa gestellten Verkündigungsaufgaben zu verhindern. Der Zustand des Christentums im heutigen Europa ist sicher auch ein Ergebnis der Spaltungen des Christentums, der politischen Konflikte und ideologischer Polarisierungen. Aber letztlich geht es wohl doch um die Frage, wie und warum sich Kirche und Kultur in Europa auseinanderentwikkelt haben und nicht-christliche Orientierungssysteme die Vorhand gegenüber dem prägenden Einfluß des christlichen Glaubens gewonnen haben. Hierbei spielt sicher die Entstehung einer teils nichtchristlichen, teils antichristlichen Lebensauffassung eine Rolle, aber nicht weniger bedeutsam dürfte die Frage sein, wieweit oder wieweit nicht es der Kirche gelungen ist, das neuzeitliche Europa als kulturell-geistige Welt in ihren Verkündigungsauftrag aufzunehmen und als Chance der Verkündigung zu nutzen. Hier schien man nicht einmal in der historischen Deutung, geschweige denn in der konkreten Formulierung eines Programmes für die unmittelbare kirchliche Praxis sehr weit zu kommen.

Einig aber waren die Bischöfe in der Erkenntnis, daß gerade im Zuge der nachkonziliaren Entwicklung und der damit einsetzenden, wenigstens ansatzweisen Regionalisierung bzw. einer *relativen regionalen Verselbständigung kontinentaler Kirchen* innerhalb der Gesamtkirche die Kirche in Europa zu einer eigenen europäischen Gestalt kommt, oder wie es der am Symposion als theologischer Berater mitwirkende französische Dominikaner *Hervé Legrand* formulierte, seine eigene Stimme braucht. Und zwar nicht um die Kirchen anderer Kontinente kulturell oder geistig zu bevormunden. Gerade damit diese zu ihrer Eigenständigkeit finden können, brauche die Kirche in Europa ihre unverwechselbare Eigenpersönlichkeit, denn sie habe Probleme, gerade in der Auseinandersetzung mit Wissenschaft und Technik, die Kirchen anderer Kontinente in dieser Weise nicht haben.

Deutlich erkennbar war auch der Wille wenigstens mancher Teilnehmer, die Zusammenarbeit zwischen den Bischöfen auf gesamteuropäischer Ebene auf jede denkbare Weise zu verstärken. Gedacht wurde dabei in erster Linie an eine *Stärkung des Rates Europäischer Bischofskonferenzen.* Erzbischof Sustar meinte dazu, nach 10jährigem Bestehen des Rates sei es an der Zeit, „daß dieses Gremium der europäischen Bischöfe sowohl durch

sein Präsidium als auch durch seine Vollversammlung etwas stärker und deutlicher auf der Bühne der Kirche in Europa und in der europäischen Öffentlichkeit auftritt". Die konkreten Vorschläge reichten von der Verdoppelung der Vollversammlungen des Rates – bisher nur einmal jährlich – bis zur Schaffung einer Art eigener Bischofssynode für Europa, wobei wohl nicht an eine ständige Synode, sondern an eine *auf den Bereich Europa begrenzte Spezialsynode* gedacht war, wie sie Art. 4 des Statuts der römischen Bischofssynode für bestimmte Teilgebiete möglich macht.

Öfters wurden auch Vergleiche zum *Lateinamerikanischen Bischofsrat (CELAM)* gezogen. Doch wurde auch darauf hingewiesen, daß, so sinnvoll eine stärkere bischöfliche Zusammenarbeit auf europäischer Ebene sei, der jetzige Rat der europäischen Bischofskonferenzen als ein Instrument freiwilliger Zusammenarbeit zwischen den Bischöfen flexibler sei als der statutarisch stärker an den Heiligen Stuhl gebundene CELAM. Noch unter Paul VI. war man gegenüber einem stärker institutionalisierten Zusammenschluß europäischer Bischofskonferenzen äußerst zurückhaltend. Diese Zurückhaltung teilen auch jetzt noch wichtige römische Dikasterien. Allerdings hat gerade der gegenwärtige Papst die Bischöfe wiederholt zu stärkerer europäischer Zusammenarbeit ermutigt. Wie hoch er diese Zusammenarbeit einschätzt, zeigte sich auch daran, daß er die Teilnehmer des Symposions an ihrem Tagungsort gleich zweimal besuchte: einmal zu einer längeren Ansprache am Dienstag und ein zweites Mal zu gemeinsamer Konzelebration am Freitagmorgen. Neue Perspektiven waren in der Ansprache des Papstes allerdings nicht erkennbar geworden.

Es wird also letztlich doch auf den Willen der führenden Köpfe in den europäischen Episkopaten selbst ankommen, ob sie zu einer mehr oder weniger ständigen gemeinsamen Beratung und zur Erarbeitung gemeinsamer Handlungsperspektiven zusammenfinden oder ob es bei einem mehr oder weniger interessierten Gedankenaustausch zwischen benachbarten Episkopaten und gelegentlichen feierlichen Erklärungen zur europäischen Frage wie der von 1980 (vgl. HK, November 1980, 566ff.) bleibt. Dem größeren Teil der Bischöfe scheint einstweilen ein mehr oder weniger nur informeller Gedankenaustausch zu genügen. *D. S.*

Union de Fribourg: Werben für die Marktwirtschaft

Wenn die einst von Kardinal Mermillod im Vorfeld von „Rerum novarum" ins Leben gerufene und nach dem Zweiten Weltkrieg von *Arthur F. Utz* als wissenschaftliches Institut neu gegründete „Union de Fribourg" zusammen mit dem Gesellschaftswissenschaftlichen Institut Walberberg, dessen Geschäfte der in der politischen Bannmeile Bonns bestens bekannte Dominikaner *Basilius Streithofen* führt, einen von der Hanns-Martin-Schleyer-Stiftung finanzierten internationalen Kongreß über *„Die christliche Konzeption der Weltwirtschaftsordnung als Alternative zum Marxismus"* veranstaltet, kann man vermuten, daß die Intention der Veranstalter in erster Linie auf eine marktwirtschaftliche Sicht der katholischen Soziallehre bzw. auf die Stützung marktwirtschaftlicher Überzeugungen durch Argumente aus der christlichen Soziallehre zielt. Wenn ein solcher Kongreß gar in Rom, in der päpstlichen Urbania-Universität, gleichsam in Rufweite des Vatikan stattfindet, darf angenommen werden, daß er vor allem der Sorge entsprang, im katholischen Bereich, nicht in Deutschland, aber weltweit, könnten marktwirtschaftliche Konzepte nicht nur verwässert, sondern durch andere Strömungen, z. B. durch laboristische Anklänge in „Laborem exercens", unterlaufen oder gar durch marxistisch grundierte sozialethische und theologische Richtungen konterkariert werden.

Und tatsächlich ging es auf dem Kongreß (vom 4. bis 6. Oktober) weniger um den Versuch einer konzentrierten Neuformulierung der katholischen Soziallehre oder gar um ein katholisches Konzept wirtschaftlicher Weltordnung als um die Abwehr marxistischen Gedankenguts im katholisch-sozialen Denken und um den Aufweis der inneren Verwandtschaft der katholischen Soziallehre mit dem marktwirtschaftlichen System, wobei sich vor allem Tagungsleiter Utz um eine *ethische Begründung* dieser Nähe bemühte.

Am deutlichsten kam der Standort der Tagung in einer kurzen Bemerkung eines spanischen Referenten (Prof. *Fernando Suárez Gonzales,* Madrid) zur Einstellung der Kirche zum Privateigentum zum Ausdruck, als dieser feststellte, die Stellung der Kirche zum Privateigentum der Produktionsmittel *weiche „radikal* vom Programm des Kollektivismus *ab* und *unterscheidet* sich vom Programm des Kapitalismus". Daß kollektivistische Gesellschaftssysteme und damit die marxistische Gesellschaftslehre insgesamt in klarem Gegensatz zur katholischen Soziallehre steht, darüber war sich die ca. 300 Teilnehmer, darunter Diplomaten, Wirtschaftsmanager und Wirtschaftsjournalisten mit Namen von vornherein einig. Was die katholische Soziallehre vom Kapitalismus unterscheidet, wurde nicht in allen Wortmeldungen in gleicher Weise deutlich.

Im wesentlichen blieb es bei der von Kardinal Höffner – der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz fungierte als Protektor des Kongresses – getroffenen und von Professor Utz wiederholten Feststellung: kennzeichnend für den klassischen Kapitalismus sei, daß er, orientiert an einem naturwissenschaftlichen Weltbild den Wohlstand der vielen von den gleichsam nach Art physikalischer Gesetze wirksamen Marktmechanismen erwartete, aber das Elend der großen Massen bewirkte. Die *Verwandtschaft* eines durch soziale Marktwirtschaft domestizierten Kapitalismus mit der katholischen Soziallehre ergab sich daraus, daß man letztere nicht so sehr als Gerechtigkeitslehre, sondern als *Lehre personaler Freiheitsrechte* verstand.

Die Frage, wieweit diese Wirtschaftsliberalen gegenüber freundlich gesinnte Interpretation von der grundsätzlichen und faktischen Entwicklung der katholischen Soziallehre Bestand hat, blieb. Sie hätte es verdient, vertieft zu werden. Daß dies nicht geschah, lag wohl daran, daß ein Großteil der Teilnehmer nicht nur die Effizienz, sondern auch den ethischen Verpflichtungscharakter des marktwirtschaftlichen Systems nicht für hinterfragbar hielt. Man gab sich überzeugt, daß auch die *Lösung der gegenwärtig weltweiten Wirtschaftskrise* – sie wurde von einigen Referenten in ziemlich düsteren Farben geschildert, dabei wurde vor allem auf den hohen Verschuldungsstand der Industrie- und Entwicklungsländer mit der Gefahr eines Finanzkollapses verwiesen – nur mit marktwirtschaftlichen Mitteln zu erreichen sei.

Viele Teilnehmer fühlten sich gerade durch mehrere Gesprächsbeiträge polnischer Teilnehmer – sie kamen interessanterweise alle aus dem Bereich der jedenfalls in der Vergangenheit eher regierungsnahen Christlich-sozialen Gesellschaft – bestätigt, die nachdrücklich versicherten und an konkreten Beispielen aufzeigten, daß auch kommunistische Regierungen ohne marktwirtschaftliche Elemente und ohne ein gewisses Maß an Zulassung von privatem Eigentum (auch an Produktionsmitteln) nicht auskommen. Deswegen würden langfristig auch kommunistische Regime gezwungen sein, Marktwirtschaft in ihr System zu integrieren.

Weniger Zustimmung fand das von den polnischen Teilnehmern vertretene Modell einer *auf laboristischer Basis aufgebauten Wirtschaftsdemokratie* mit umfassender Partizipation der Arbeiterschaft. U. a. wandte der Kölner Wirtschaftswissenschaftler *Christian Watrin* dagegen ein, das könne man nur machen, wenn man bereit sei, die Folgekosten zu tragen, und wenn sich der durch mehr Partizipation aufgewertete Arbeiter auch mit der damit gegebenen *Kumulierung von Risiken* abfinde. Insgesamt aber brachten gerade die Einwendungen der polnischen Teilnehmer eher eine Bestätigung denn eine Desavouierung des marktwirtschaftlichen Konzepts.
Nuancierungen bzw. Einschränkungen gab es unter zwei Gesichtspunkten: in der Frage der *Begründbarkeit* und Rechtfertigungsfähigkeit des marktwirtschaftlichen Systems aus der Sicht der katholischen Soziallehre und in der Frage der Übertragbarkeit marktwirtschaftlicher Ordnungen von den Industrieländern auf Entwicklungsländer. Der an der Gregoriana lehrende holländische Jesuit *Theo Mulder* und der Grazer Sozialethiker *Zsifkovits* waren sich einig: Die Marktwirtschaft ist von der christlichen Soziallehre her gesehen ein durchaus akzeptables System und erweist sich in der Praxis als leistungsfähig. Aber ob es aus christlicher Sicht das einzig mögliche sei, läßt sich bezweifeln. Es könne nur um eine größere oder geringere Affinität, aber nicht um eine Gleichsetzung gehen.
Der zweite Gesichtspunkt, der strekkenweise den gesamten Gesprächsverlauf bestimmte, fand ebenfalls unterschiedliche Ausdeutungen. Vorherrschend war sicher die Meinung, marktwirtschaftliche Ordnungen brächten auch den Entwicklungsländern nicht nur mehr an persönlicher Freiheit, sondern auch an Wohlstand als an sozialistische Modelle angelehnte Wirtschaftssysteme.
Die bekannte Wirtschaftsjournalistin *Fides Krause-Brewer* nannte dazu *einige drastische Beispiele*, die veranschaulichen, daß Entwicklungsländer mit einem sozialistischen Wirtschaftssystem auf keinen Fall besser fahren: Ägypten, Indonesien und Tunesien wechselten Anfang der 70er Jahre von der Planwirtschaft zur Marktwirtschaft: ihr Bruttoinlandsprodukt sei von 1960 bis 1970 real um 4,2, nach dem Wechsel zwischen 1970 und 1978 um 7,8 Prozent gewachsen. Benin, Jamaika, Madagaskar, Peru und Pakistan gingen fast zur gleichen Zeit den umgekehrten Weg. Das Ergebnis: das Bruttosozialprodukt nahm zwischen 1960 und 1970 noch um 4,4, von 1970 bis 1978 nur noch um 2 Prozent zu. Frau Krause-Brewer bemühte sich auch, das Argument zu entkräften, Marktwirtschaft lasse sich wegen der Wirtschaftsstruktur vieler Entwicklungsländer und der dort herrschenden religiösen Überzeugungen nicht auf diese übertragen. Zum Beleg dafür genügte ihr das Argument, auch der Sozialismus stamme aus dem Abendland.

Sehr viel vorsichtiger war, er berief sich dabei ausdrücklich auf seine UN-Erfahrungen, *Rüdiger Freiherr von Wechmar*, der langjährige UN-Botschafter und jetzige deutsche Botschafter in Rom. Er wollte lediglich, daß das „Angebot" Marktwirtschaft auch gegenüber den Entwicklungsländern „im Katalog" bleibe. Tatsächlich seien aber in vielen Entwicklungsländern wegen *fehlender Infrastruktur* und ganz anderen ökologischen Bedingungen die Voraussetzungen für ein Marktwirtschaftssystem nach unserem Verständnis nicht gegeben. Versuche, bei uns bewährte Systeme Entwicklungsländern aufzuoktroyieren, indem man entwicklungspolitische Projekte mit entsprechenden Bedingungen verknüpfe, bezeichnete von Wechmar als eine „sublime Art von Neokolonialismus".
So war es fast tröstlich, daß selbst in einem so homogenen Kreis der seit etwa 10 Jahren im Schwange befindliche Begriff der „Neuen Weltwirtschaftsordnung" im Verlauf des Kongresses sich immer mehr als ein Phantom erwies und die Diskussion sich auf einzelne Aspekte weltwirtschaftlicher Verflechtungen und die nur begrenzte Übertragbarkeit von Modellen konzentrierte.

Je mehr sich so das Gesamtthema verflüchtigte, um so deutlicher trat vor allem eine Größe als Zielscheibe der Kritik in den Vordergrund. Gemessen am Gesamtverlauf der Tagung, konnte sogar der Eindruck entstehen, diese sei von vornherein die eigentliche Zielsetzung der Tagung gewesen: die *Auseinandersetzung mit der Theologie der Befreiung*. Dabei war weniger die Debatte selbst interessant als der Eindruck, daß die nuancenlose Verdammung der Theologie der Befreiung von vornherein feststand. Die Begründung lieferte Professor Utz bereits in seinem Einführungsreferat zur Gesamtthematik, und zwar mit dem Argument, marxistische Kapitalismus-

kritik und Gesellschaftsanalyse ließen sich vom materialistischen Menschenverständnis des Marxismus nicht trennen. Schon hinter der Ablehnung freier Verfügungsgewalt über Produktionsmittel, wie sie für den Marxismus selbstverständlich sei, stehe ein materialistisches Menschenbild.

Die gesamte Auseinandersetzung um die Theologie der Befreiung war – ganz im Sinne dieser Vorentscheidung – von dem Vorwurf bestimmt, diese sei marxistisch oder sie mache wenigstens den Fehler, zwischen marxistischer Gesellschaftsanalyse und dialektischem Materialismus *trennen* zu wollen. Auch der Einwand, sie legitimiere theologisch-politische Gewaltanwendung und predige Revolution, wurde sehr nachdrücklich vorgetragen. Daß man sich scheinbar ganz problemlos auf so stark *vereinfachte Schematisierungen* zurückziehen konnte, obwohl selbst ein der Befreiungstheologie gegenüber nicht gerade freundlich gesinnter Bischof wie der CELAM-Vorsitzende, Erzbischof *López Trujillo*, dem Kongreß versicherte, es gebe *mehrere* Theologien der Befreiung und nicht nur eine, und es gelte deshalb, genauer hinzusehen, lag wohl daran, daß ohne teilnehmenden Adressaten diskutiert wurde. Ein Referent verdeutlichte immerhin, daß es zwischen der ersten und der zweiten Generation der Theologie der Befreiung wesentliche „Entwicklungen" und „Vertiefungen" gegeben habe (vgl. dazu *Hans Zwiefelhofer*, „Gelebter Glaube in Lateinamerika" HK, August 1982, 389ff.). Aber mehr Differenzierung konnte oder wollte man offensichtlich nicht leisten. Ein originärer Vertreter der Theologie der Befreiung war nicht im Raum. Daß man nur über die Theologie der Befreiung und nicht mit deren Vertretern redete, mag an beiden Seiten gelegen haben. Aber wie immer dem sei, auf diese Weise wurde dieser Teil zum schwächsten der ganzen Diskussion.

Da der *Informationsstand* der einzelnen Teilnehmer sehr unterschiedlich war, dürfte bezüglich dieser Theologie wieder einmal mehr Verwirrung gestiftet als Klarheit geschaffen worden sein. Dabei hätten ihre Vertreter eine gründlichere Auseinandersetzung verdient. Vieles an dieser Theologie, z. B. die einseitige dependenztheoretische Sicht der eigenen wirtschaftlich-sozialen Situation in Lateinamerika und die Frage, ob sie nicht eine Mystifizierung oder, wie es ein Teilnehmer nannte, „Christologisierung" der Armen betreibt, wäre durchaus diskussionsbedürftig gewesen. Doch wird man ihren Vertretern weder theologisch noch sozialethisch gerecht, wenn man den Zugang zur Theologie der Befreiung allein über die Abwehr des Marxismus sucht. Da dies ein Hauptpunkt war, hat der Ertrag der gesamten Tagung darunter gelitten. *A. D.*

Kirchliche Entwicklungshilfe: Katholiken wollen „Tatkirche"

Besorgnis äußerten die deutschen Bischöfe auf ihrer diesjährigen Herbstvollversammlung darüber, daß bei der Unterstützung der Kirchen in den armen Ländern die Pastoralhilfe und Evangeliumsverkündigung hinter der sozialen Hilfe zurück blieben. Beim Studientag der Deutschen Bischofskonferenz zum Thema „Weltkirche" meinte der Vorsitzende der bischöflichen Weltkirche-Kommission, Bischof *Franz Hengsbach* (Essen), es sei falsch, in diese Länder nur „rein humanitäres Heil" zu bringen. Ihrem Auftrag nach sei die Kirche auf die Missionierung im Sinne von religiöser Sendung angelegt und dieser Grundbestandteil dürfe nicht hinter der gleichwohl notwendigen materiellen und ideellen Hilfe verschwinden. Beklagt wurde von den Bischöfen auch der Trend zu *„wilden Partnerschaften"* zwischen deutschen Gemeinden oder kirchlichen Gruppen und Gemeinden in der Dritten Welt. Dadurch bestehe die Gefahr, daß das Geld ungerecht verteilt werde und daß gut ausgestattete Inseln inmitten von armen Gebieten entstünden. Weihbischof *Leo Schwarz* aus Trier betonte, alle großen katholischen Hilfswerke böten heute konkrete Partnerschaftsprojekte an, die offenlegten, wo und wie das Geld verwendet werde und die auch persönliche Kontakte mit den Christen in den Entwicklungsländern ermöglichten.

Als Grundlage für diese Überlegungen diente den Bischöfen in Fulda eine Untersuchung, die von der Deutschen Bischofskonferenz in Auftrag gegeben und von dem 1981 verstorbenen Augsburger Pastoraltheologen Prof. *Karl Forster* und dem in Zürich lehrenden Sozialpsychologen Prof. *Gerhard Schmidtchen* in Zusammenarbeit mit „Infratest" durchgeführt wurde. Unter dem Titel *„Glaube und Dritte Welt"* gibt die Repräsentativumfrage auf der Grundlage von 3128 Interviews Auskunft über die *Einstellung deutscher Katholiken zu Fragen der Dritten Welt*, über ihre Informationsquellen, Denkstile, Orientierungsmuster religiöser und politischer Art. Der pastoraltheologische Kommentar dazu, von Karl Forster kurz vor seinem Tod im November vergangenen Jahres fertiggestellt, unterstreicht die enge Beziehung zwischen aktiver Teilnahme der Gläubigen am Gemeindeleben und ihrem Engagement für den missionarischen Dienst und die kirchliche Entwicklungsarbeit.

Gegenüber 58% 1975 wurde 1980 die Entwicklungshilfe von 78% der Bevölkerung positiv bewertet und bei den Katholiken sind es sogar 87%, die die Arbeit der Kirche in der Dritten Welt begrüßen. Abgeschwächt hat sich gleichzeitig der Widerstand gegen kirchliche Arbeit in Entwicklungsländern von 5% auf 1%. Was die Motive der Katholiken betrifft, so kann man von einer Verflechtung religiöser, ethischer, gesellschaftlicher und politischer Faktoren sprechen; insbesondere werden weltpolitisches Interesse, Neigung zu Sozialreformen in unserer Gesellschaft, Kirchenbindung, parteipolitische Orientierung und *Kritik an der Konsumgesellschaft* herausgearbeitet, wobei Karl Forster besonders letzterer für die Gemeindepastoral einige Bedeutung zuschreibt. Kirchgänger und Niekirchgänger sind nämlich auf den beiden höchsten Stufen der Skala

„Kritik an der Konsumgesellschaft" ähnlich stark vertreten (39% bzw. 37%); auch die verschiedenen Alters- und Bildungsstufen sind sich in der mit der Kritik verbundenen Forderung nach einer erneuerten politischen Moral ziemlich einig. So kommt Forster zu dem Schluß, daß sich hier „ein weite Bevölkerungskreise erfassender *moralischer Aufbruch*" dokumentiere, „der mit der Zuwendung zur Dritten Welt in einem engen Zusammenhang steht, andererseits aber wohl in sich noch eine ziemlich bunte *Vielfalt von Konturen und Akzenten* birgt" (S. 98). Für die Pastoral regt Forster an, die „Betroffenheit" durch differenzierte Information zu stärken und überzeugend darzustellen, daß überhaupt „von hier aus" und durch kirchliches Engagement etwas zur positiven Veränderung beigetragen werden könne; das Ziel der pastoralen Aktivierung könne „nicht der unpolitische kirchengebundene Katholik, sondern nur der politisch interessierte und sich zugleich mit der Kirche identifizierende Katholik" sein.

In den Interviews wurden drei Möglichkeiten zur Wahl gestellt, wie sich Katholiken gegenüber den Kirchen in der Dritten Welt verhalten sollten. 48% sprachen sich dabei für das *caritative Modell* aus: Es sei ein christliches Gebot für die Kirchen in Europa, den Kirchen zu helfen, denen es schlechter geht. 30% betonen daneben den regen Austausch mit den Kirchen in den anderen Teilen der Welt *(Kontakt-Modell)* und 20% meinen: Wir in einem reichen Land können in spiritueller Hinsicht vielleicht von den Christen in der Dritten Welt lernen *(Partner-Modell).*

Es stehen sich also zwei etwa gleich große Gruppen von Befürwortern der caritativen und der kommunikativen Hilfe gegenüber, wobei das Caritas-Modell eher von Katholiken mit starker Kirchenbindung, von Älteren und Volksschulabsolventen bevorzugt wird, während Jüngere und Katholiken mit Abitur eher kommunikative Wege der Beziehungen zu Entwicklungsländern suchen. Was die konkreten *Aufgabenbereiche* kirchlicher Arbeit in der Dritten Welt betrifft, so steht *praktische Entwicklungsarbeit* für 75% der Katholiken insgesamt an erster Stelle der Prioritätenliste. An zweiter Stelle halten 57% der Katholiken die *moralische Unterstützung* der Kirche dort für wichtig, wo sie wegen ihres Einsatzes für die Rechte der Armen angegriffen wird; ebenfalls 57% sehen eine Aufgabe der Kirche darin, Maßstäbe für ein menschenwürdiges Dasein aller zu setzen. Erst an siebenter Stelle der Skala rangiert mit 40% Befürwortung die *Weitergabe der Botschaft Christi;* Katholiken mit starker Kirchenbindung allerdings messen der Missionsarbeit einen höheren Rang zu (59%). Eine genaue *Kontrolle* über die Vergabe der Mittel halten 46% der deutschen Katholiken für wünschenswert, das Hauptmotiv ist dabei der Gedanke, daß man die Gelder nicht in ein „Faß ohne Boden" fließen lassen möchte.

Karl Forster konstatiert in seiner Analyse dieses Abschnitts der Untersuchung vor allem eine „gewisse Unsicherheit" in der Abgrenzung des gesellschaftsreformerischen und politischen Engagements der Kirche. Zwar wolle die überwiegende Mehrheit der Katholiken *keine ganz unpolitische Kirche,* eine noch größere Mehrheit spreche sich aber auch *gegen ein kirchliches Bündnis mit revolutionären Bewegungen* aus. „Damit bleibt aber das positive Profil der erwünschten Aktivitäten zur Veränderung der sozialen Situation noch unklar" (S. 103), vieles deute hier auf eine „große, in den Akzentsetzungen mobile Vielfalt von Meinungen" hin. Noch nicht „im wünschenswerten Maß durchgesetzt" habe sich die Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils in der Frage des Grundmodells der Beziehungen zu den Christen in der Dritten Welt und auch über die konkreten Wege kirchlicher Arbeit in der Dritten Welt zeigten sich Katholiken – Kirchgänger wie Distanzierte – wenig informiert. Darauf deute vor allem die *Überschätzung der personellen Ressourcen der Kirche* für diese Aufgaben hin. Wie die mit 20% relativ schwache Befürwortung gemeindlicher Partnerschaften mit der Dritten Welt zu interpretieren ist, läßt Forster offen; Befürchtungen der Werke, daß eine Vorliebe für personell und sachlich konkret bekannte Hilfsaufgaben der Einsatzbereitschaft für umfassendere und längerfristige Projekte schaden könnte, hält er jedenfalls für „unbegründet".

Die *bisherige Arbeit der Kirche* in der Dritten Welt erreicht weit über den Kreis der Kirchgänger hinaus einen hohen Bekanntheitsgrad, nur 3% gaben an, nichts davon erfahren zu haben. Breit ist auch die Zustimmung der Katholiken zur Häufigkeit der kirchlichen Spendenaufrufe für die Entwicklungsländer: 66% insgesamt halten die Zahl der Aufrufe für „gerade richtig", 18% würden sogar mehr Spendenaufrufe begrüßen. Bei den *Informationsquellen,* denen die Befragten ihre Kenntnis der kirchlichen Entwicklungshilfe entnehmen, stehen Tageszeitung und elektronische Medien weit an der Spitze, für Kirchgänger folgen Predigten, kirchliche Zeitschriften und Informationsmaterial der Missionswerke. Nur von 21% der regelmäßigen Kirchgänger und von 28% der in Förderkreisen aktiven Katholiken werden dagegen Missionare und Missionsschwestern als Informationsquellen genannt; ein Bereich, den Karl Forster denn auch für „durchaus noch ausbaufähig und ausbaubedürftig" (S. 111) hält.

Für auffällig hält Forster auch das „merkwürdige Gefälle zwischen Not- und Entwicklungshilfe einerseits und Mission andererseits" (S. 109), das u. a. die Frage aufwerfe, ob der *missionarische Grundauftrag* von Glaube und Kirche in unseren Gemeinden noch *hinreichend bewußt* sei. Das Echo der Spendenaufrufe solle nicht Anlaß zur Überlegung weiterer Großkollekten werden. In diesem Zusammenhang müßten auch Überlegungen angestellt werden, wie „behutsam und zugleich zielbewußt" die Information der Katholiken über die Modalitäten der Mittelvergabe seitens der Werke verbessert werden könne.

Die vorliegende Untersuchung konnte auch dazu genutzt werden, um einige Trends, die seit der Umfrage zur Vorbereitung der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik erkennbar wurden, auf einen neuen Stand zu bringen. So ist der Rückgang der *Kirchenbesucherzahlen,* der während der sechziger Jahre beobachtet

werden konnte, in den siebziger Jahren zum Stillstand gekommen. 1970 besuchten 30% jeden Sonntag, 22% fast jeden Sonntag und 21% ab und zu den Gottesdienst, 1980 waren es 30%, 17% und 24%. Des weiteren hatten 1970 noch 51% der Katholiken, die nie zur Kirche gehen, einen *Austritt aus der Kirche* erwogen, 1980 waren es 43%. Eine beachtliche Wandlung zeigte sich aber vor allem auch in der Beantwortung der Frage, ob die Kirche *zeitgemäß* sei. Noch 1975 hielten 56% die Kirche für „mehr oder weniger ausgeprägt zeitgemäß", 1980 waren es bereits 74%. Insgesamt zeigt sich, so Prälat *Josef Homeyer* bei der Vorstellung der Untersuchung am 16. September in Bonn, „ein enger Zusammenhang zwischen Kirchennähe und dem Verständnis von Kirche". Die Kirchennahen betonten auch im Verhältnis zu den weltkirchlichen Aufgaben der Kirche mit der Entwicklungshilfe den Evangelisierungsauftrag.

Daß das Engagement für Fragen der Entwicklungspolitik als Klammer für regelmäßige Kirchgänger und der Kirche Fernstehende fungiert, ist nur eines der Ergebnisse dieser Untersuchung, die für die Pastoral aufschlußreich sein können. Eine weitere Sensibilisierung der Gemeinden für Probleme der Dritten Welt ist trotz der teilweise bereits ermutigenden Ergebnisse dringend erforderlich. Ob allerdings die seit 1980 noch kritischer empfundene Wirtschaftslage im eigenen Land sich nicht doch auch in der Einstellung zu Fragen der Mission und Entwicklungshilfe niederschlagen wird, dafür werden die Spendenergebnisse dieses Jahres einen ersten Hinweis liefern. *C. S.*

Buchmesse: Hat Religion Konjunktur?

Seit einigen Jahren hat jede zweite Frankfurter Buchmesse ein Schwerpunktthema: Auf „Lateinamerika" 1976 folgte zwei Jahre später „Kind und Buch". 1980 entschied man sich für „Schwarzafrika", um damit das Verständnis für Literatur, Kultur und Gesellschaft eines uns immer noch eher fremden Erdteils zu fördern. Nun hat es ja manchmal den Anschein haben können, als sei auch „Religion" Schwerpunktthema der diesjährigen Buchmesse, die vom 6. bis 10. Oktober stattfand, für das gesellschaftliche Bewußtsein hierzulande so etwas wie ein unbekannter, erst wieder zu entdeckender Kontinent. Daß sich an verschiedenen Stellen neues Interesse an Religion zu regen begonnen hat, dafür lieferte allerdings die Wahl dieses Themas ein weiteres Indiz. *Peter Weidhaas,* Direktor der Buchmesse, schrieb denn auch im „Börsenblatt für den Deutschen Buchhandel" (1. September 1982, S. 1935), es sei höchste Zeit, den Faktor Religion wieder in die öffentliche Diskussion miteinzubeziehen. Betrachtet man das Echo, das das Schwerpunktthema mit seinen verschiedenen Aspekten in der Berichterstattung der Medien vor, während und nach den Messetagen fand, muß man der Buchmesse bescheinigen, daß sie dazu einen *beachtlichen Beitrag* geleistet hat.

Dem Thema Religion waren in Frankfurt *zwei Buchausstellungen* gewidmet, die eine mit dem Titel „Religion von gestern in der Welt von heute", die andere zu den Weltreligionen. Eigene Akzente setzen wollte man mit fünf Podiumsveranstaltungen, die jeweils einen der Schwerpunkte aufgriffen, nach denen auch die erstgenannte Ausstellung gegliedert war: „Religion – Anstiftung zum Frieden oder Unfrieden?", „Koalition der Religionen", „Religion und Revolution", „Der ferne Nächste" und „Gott im Alltag". Außerdem gab es am Rande der Buchmesse eine beträchtliche Anzahl von Veranstaltungen, die von den Kirchen, von unterschiedlichsten religiösen Gruppen, Buchhandlungen und Verlagen durchgeführt wurden. Zumindest quantitativ lag dabei das Schwergewicht auf allerhand Einführungen in asiatische Meditationstechniken oder Vorträgen religiöser Außenseiter, die die Gelegenheit nutzten, ihre Botschaft einem größeren Publikum zu präsentieren. Auch bei den Messeständen der Verlage der Sachgruppe Religion in Halle 8 war die Bandbreite enorm: neben renommierten theologischen Verlagen die Angebote von religiösen Gruppen, Bewegungen und Sekten unterschiedlichster Provenienz.

Erstaunen und wohl auch Verwirrung angesichts der *Vielfalt* dessen, was sich unter dem vieldeutig-unscharfen Oberbegriff Religion alles ansiedelt, konnte einen gerade bei der Buchausstellung „Religion von gestern in der Welt von heute" überkommen. Unter Verzicht auf Wertungen und genauere Auswahlkriterien hatte man dort zu den jeweiligen Schwerpunkten die Bücher, die von den Verlagen aus aller Welt zur Verfügung gestellt worden waren, in bunter Reihe nebeneinander plaziert. So gaben sich etwa, um nur ein Beispiel zu nennen, unter der Rubrik „Allgemeine Lebenshilfe" Bücher aus dem Bereich der Pastoraltheologie und Einführungen in den christlichen Glaubensvollzug ein Stelldichein mit Werken von *Bhagwan Shree Rajneesh* oder Titeln wie „Die kosmische Dimension ihrer Kraft" und „Der Erleuchtung ist egal, wie du sie erlangst".

Zum einen wurde mit dieser Ausstellung sicher eine *Chance vertan.* Schließlich konnte sie einem normalen Messebesucher schwerlich mehr vermitteln als den Eindruck: „Was es doch nicht alles gibt!" Gleichzeitig bot sie aber, sei es gewollt oder ungewollt, durch das Nebeneinander so heterogener Veröffentlichungen durchaus Anschauungs- und Nachhilfeunterricht zum Thema Religion heute: Die Selbstverständlichkeit, so konnte einem aufgehen, mit der gewöhnlich die großen christlichen Kirchen als die Repräsentanten von Religion in unserer Gesellschaft betrachtet werden, kann leicht den Blick auf eine *vielfältige religiöse Subkultur* christlicher wie nichtchristlicher Herkunft verdecken. Und ein zweites: Neue Offenheit für Religion kann auch so aussehen, daß man zunächst einmal jeden zu Wort kommen läßt, der eine Botschaft aus-

zurichten hat, gleich wie diese aussieht und begründet wird.

Lag bei den Buchausstellungen zum Schwerpunktthema der Hauptakzent vor allem auf der geographischen und geistigen Vielfalt des religiösen Angebots, so waren die fünf Podiumsveranstaltungen darum bemüht, den Blick auf einige Fragen zu richten, die gegenwärtig im *Spannungsfeld von Religion und Gesellschaft* von allgemeinem Interesse sind. Daß man dabei das Thema Frieden an die erste Stelle rückte, war keine Überraschung; es spielte über die erste Podiumsveranstaltung hinaus durchgängig eine gewichtige, wenn auch nicht die alles beherrschende Rolle. Sicher waren weder die Leiter der Veranstaltungen *(Erhard Eppler, Pinchas Lapide, Johann Baptist Metz, Dorothee Sölle, Heinz Zahrnt)* noch die Mitdiskutanten auf den Podien – soweit es sich um Christen handelte – für die ganze Breite des kirchlich-religiösen Lebens in der Bundesrepublik repräsentativ. Dementsprechend waren auch häufig Voten und Diskussionsbeiträge zu hören, die mit den Strukturen und Positionen der Kirchen hierzulande kritisch und manchmal einseitig ins Gericht gingen. So geriet etwa im Podiumsgespräch „Religion und Revolution" *Karl Rahner* mit seinem Plädoyer für die Verpflichtung zum Dialog mit dem jeweils Andersdenkenden und mit seiner Distanz gegenüber einer eindeutigen christlichen Option für die Friedensbewegung schnell ins Hintertreffen gegenüber den engagierten, teilweise aber fast demagogischen Attacken von *Walter Jens* und *Ernst Käsemann* auf die ihrer Meinung viel zu sehr verbürgerlichten Kirchen in der Bundesrepublik.

Trotz oder teilweise gerade wegen mancher Einseitigkeiten und plakativer Vereinfachungen warfen auch die Statements und Diskussionen der Podiumsveranstaltungen durchaus *einige interessante Streiflichter* auf unsere religiöse Landschaft. So wurde beispielsweise wieder die Faszination deutlich, die hierzulande von der durch Basisgemeinschaften und -gruppen praktizierten Einheit von Religion und Politik ausgeht. Die Spannung zwischen den elementaren Weisungen Jesu und den Möglichkeiten und Konsequenzen ihrer konkreten Umsetzung in unserer Gesellschaft wie gegenüber der Dritten Welt kam ebenso zur Sprache wie die Gefahr, die von religiösem Fanatismus, von einer sich gegen Rationalität sperrenden Religion überhaupt ausgeht. Schließlich galt eine Podiumsveranstaltung der Frage nach Möglichkeiten der Gotteserfahrung im Alltag, wobei fast ausschließlich Nichttheologen zu Wort kamen. Teil dieser Veranstaltung war ein „Kreuzverhör", bei dem sich der Bischof von Limburg, *Franz Kamphaus,* und der Hamburger evangelische Bischof *Hans-Otto Wölber* den Fragen von Journalisten stellten.

Nicht zuletzt aufgrund des Schwerpunktthemas galt im Umfeld der diesjährigen Buchmesse den *Neuerscheinungen im Bereich Religion* besondere Aufmerksamkeit und wurde viel über die Bedeutung des *religiösen Buchs* überhaupt nachgedacht, gesagt und geschrieben. Auf den Bereich Religion entfallen gegenwärtig etwa fünf Prozent der jährlich in der Bundesrepublik erscheinenden Bücher, das sind ungefähr 3000 Titel. Auch die diesjährige Buchmesse zeigte, wie *breit* das Spektrum dessen ist, was die katholischen und evangelischen Verlage den Lesern präsentieren. Dazu kommen noch zahlreiche religiöse Titel, die in anderen Verlagen erscheinen. Es gibt – hier ist vor allem an die zahlreichen Veröffentlichungen aus dem Bereich des evangelikalen Flügels im Protestantismus zu denken – Bücher, die sich durchwegs an eine fest abgegrenzte Gemeinde von Überzeugten richten, es gibt aber auch eine große Zahl religiöser Bücher, die auf eine gleichzeitig entschiedene wie offene Weise in Grundvollzüge des Glaubens einführen und redliche Hilfestellungen für die christliche Lebenspraxis geben wollen. Daß auch der Bereich religiöses Buch seine *Aktualitätsschübe* kennt, machte in Frankfurt zum einen die in letzter Zeit sprunghaft angewachsene Literatur zum Thema Frieden deutlich, zum anderen der wahre Boom an Luther-Literatur im Vorblick auf das bevorstehende Jubiläumsjahr 1983.

Die weitere Entwicklung des religiösen Buches, dessen Bedeutung für die Bewältigung von Lebensfragen Bischof *Georg Moser* bei einer Eucharistiefeier anläßlich der Buchmesse nochmals hervorhob, ist ein wichtiger Indikator für Umfang und Richtung des *neuen religiösen Interesses,* von dem in Berichten und Kommentaren zur Buchmesse so viel die Rede war. Schon die Tatsache aber, daß die meisten Kommentatoren in ihren Urteilen eher vorsichtig-zurückhaltend blieben, zeigt, wie vieles hier noch offen ist. Immerhin hat gerade die Behandlung des Schwerpunktthemas in Frankfurt gezeigt, wo *Gefahren* liegen: Verhängnisvoll wäre sowohl eine einseitige Funktionalisierung von Religion (sei es zugunsten des Friedensthemas oder der Lebenshilfe) wie auch eine zu unkritische Affirmation von Religiösem, die beliebig auf dem großen Markt der Weltanschauungen auswählt.

Auf die Kirchen kommt in diesem Zusammenhang zweifellos eine wichtige und gleichzeitig schwierige Aufgabe zu. Auch hierzu hat die diesjährige Buchmesse schon im Vorfeld Anschauungsmaterial geliefert, zunächst eher in bezug auf die Schwierigkeiten: Die Zentralstelle Medien der Deutschen Bischofskonferenz sah sich Ende August als Reaktion auf Äußerungen des Direktors der Buchmesse zu der Erklärung veranlaßt, die religiös akzentuierten Veranstaltungen im Rahmen der Buchmesse seien weder mit der katholischen Kirche noch mit dem Fachverband des katholischen Buchhandels abgestimmt worden. Man halte auch nach wie vor die schon früher geäußerte Kritik wegen der „mißverständlichen Formulierung" des Themas „Religion von gestern in der Welt von heute" und wegen der Auswahl der Referenten aufrecht. Gleichzeitig wurde aber in der Erklärung die Wahl des Schwerpunktthemas Religion begrüßt. Vielleicht hätte man bei besserer Kooperation und Koordination von beiden Seiten die *Chance,* die das Schwerpunktthema der Buchmesse bot, im Interesse der religiös Suchenden wie einer breiteren Öffentlichkeit noch *besser nützen* können. *U. R.*

Polen: Ungewisses Warten

Kann die Kirche auf Hoffnungen verzichten?

Die Heiligsprechung von Maximilian Kolbe, auch – da der Papst seinen eigenen Besuch in der Heimat verschieben mußte – gedacht als vorläufiger Höhepunkt der Feiern des katholischen Polen, am 10. Oktober in Rom, stand im Schatten einer politischen Entscheidung in Warschau. Dieser Schatten in Gestalt der Auflösung aller Gewerkschaften – und damit auch der bis dahin lediglich suspendierten „Solidarität" schien den Bischöfen so dunkel, daß Primas Glemp nicht nur eine Reise in die USA auf bestimmte Zeit vertagte, sondern sogar seine Teilnahme an den Feiern in St. Peter absagte und darüber hinaus auf ein am Vorabend der entscheidenden Sejm-Sitzung vorgesehenes Gespräch mit General Jaruzelski verzichtete.

Das Ende von „Solidarität"

Der nun vollzogene Schritt, die Verabschiedung eines neuen Gewerkschaftsgesetzes, das fortan die Vertretung der Arbeitnehmer auf Gremien in den Betrieben beschränkt und diese Strukturen erst später nach oben hin erweitern will, war indes einige Zeit vorher angekündigt worden. Gewisse Pendelschläge in der Beurteilung der „Solidarität" durch Vertreter der Regierung, der Armee und der Partei hatten jedoch manchen Hoffnungen (auch auf kirchlicher Seite), in irgendeiner Form könne die „Solidarność" wiederaufleben, nie völlig den Boden entzogen. Diese schwachen Hoffnungen waren gepaart mit der Erwartung, ein zweiter Besuch Johannes Pauls II. in Polen könne gleichsam einen Impuls für Auswege aus der Krise geben. Eine Zunahme polemischer Äußerungen gegen „Solidarität" ebenso wie gegen einzelne Bischöfe und Teile des Klerus (zuerst aus Prag und Moskau, dann auch aus Warschau) signalisierte aber, daß mit der Reaktivierung der unabhängigen Gewerkschaft – zumindest in ihrer Formation vor dem 13. Dezember vergangenen Jahres – nicht mehr zu rechnen war.

Das am 8. Oktober im Sejm bei zehn Gegenstimmen und neun Enthaltungen in einem auch das Interesse der Parlamentarier und der polnischen Öffentlichkeit hintanstellenden Schnellverfahren verabschiedete Gesetz sieht vor, von Jahresbeginn 1983 an Betriebsgewerkschaften aufzubauen. Erst 1984 soll eine nationale Gewerkschaftsorganisation gestattet werden. Es schließt ein Streikrecht nicht völlig aus, knüpft es jedoch an in der Regel schwer erfüllbare Bedingungen. In den ersten Tagen nach seinem Inkrafttreten war noch nicht abzusehen, wie sich die Mehrheit der Mitglieder von „Solidarität" der neuen Organisation gegenüber verhalten werden. Die spontanen Arbeitsniederlegungen an der Ostseeküste und die Ankündigung der „Untergrund-Solidarität" am 10. November – dem Jahrestag der formalen Registrierung der „Solidarität" – einen landesweiten Proteststreik zu veranstalten, deuten auf eine strikte Ablehnung. Andererseits waren Anfang Oktober auch Überlegungen einzelner „Solidaritäts-Vertreter" bekanntgeworden, durch Masseneintritte in die neue Gewerkschaft in dieser gleichsam den Geist von Solidarität weiterleben zu lassen. Die alten Branchengewerkschaften, die von der Zwangsauflösung ebenfalls betroffen sind, werden trotz mancher auch aus ihren Reihen geäußerten Bedenken den neuen Betriebsgruppen wohl beitreten.

Die parallel zu der Verabschiedung des Gesetzes veröffentlichte Mitteilung des Militärrates, weitere Internierte freizulassen, vermochte unter diesen Umständen kaum die reservierte bis feindliche Haltung großer Teile der polnischen Bevölkerung zu verändern.

Jaruzelski legte sich in einer Sejmrede am 9. Oktober erneut nicht fest, wann das Kriegsrecht aufgehoben wird. Es blieb bei der ungewissen Andeutung, es könne noch vor Jahresende geschehen. Weiterhin im unklaren ließen die Militärs die Zukunft des nach wie vor internierten Gewerkschaftsführers *Lech Walesa* und seiner Berater. Der Papst bezeichnete am 10. Oktober – im Anschluß an die Heiligsprechung von Maximilian Kolbe – die Auflösung der Solidarität als „schwerwiegende Verletzung der fundamentalen Rechte des Menschen und der Gerechtigkeit". Die Kirche in Polen und der Vatikan hätten alles in ihrer Macht Stehende getan, dies zu verhindern, und sie würden auch weiterhin „die legitimen Rechte der arbeitenden Menschen verteidigen". Am gleichen Tage sagte Polens Primas *Jozef Glemp* im Heimatkloster Kolbes, die Illegalisierung der Solidarität bereite einen tiefen Schmerz. Aber eine Idee, die etwas unzerstörbares Gutes enthalte, werde als Idee niemals verschwinden, auch hinter jeder Verbitterung stecke noch Hoffnung.

Seit es bereits zwei Monate nach der Verhängung des Kriegsrechts erste Hinweise der Regierung gab, man arbeite an einer Neuordnung der gewerkschaftlichen Strukturen, zog sich die Frage nach der Zukunft der „Solidarität" durch nahezu alle innen- und auch viele außenpolitischen Auseinandersetzungen. Weitere beherrschende Themen der spannungsreichen Monate von Februar bis Oktober (vgl. zuletzt HK, März 1982, 111–113) waren die Lage der Internierten und Verurteilten, die anhaltende Wirtschaftskrise des hoch verschuldeten Landes, damit verbunden die sich zwischen Sanktionen und Hilfsaktionen bewegende Haltung der westlichen Staaten, fast alles umspannend das Vorgehen der katholischen Kirche in

Polen, die Linie ihres Primas, der Plan einer zweiten Reise des Papstes, die Vorschläge des Episkopats und ihm nahestehender Berater zur Befriedung und schließlich – sozusagen Symbol des noch nicht erreichten Einvernehmens der Gesellschaft – der Streit um das Warschauer Blumenkreuz. Zeitlich markieren die Vorgänge um den 1. und 3. Mai sowie die neuerlichen Unruhen Ende August gewisse Einschnitte dieser Entwicklung.

Ruf nach „Übereinkunft" blieb folgenlos

Dabei waren pessimistische Stimmen, die mehrfach einen – bis jetzt nicht ausgeführten und nach bisherigen Erfahrungen auch unwahrscheinlichen – „zweiten Schlag" der Militärs gegen die Kirche prophezeiten, ebenso zu vernehmen, wie es Anzeichen partieller Erleichterungen zu beobachten gab. Trotz Kriegsrecht wurden einige Zeitungen der in ihnen geführten Diskussion wegen wieder lesbar, die Aufführung eines historischen, kritisch-beziehungsreichen Theaterstücks (Eliots „Mord im Dom") im Frühjahr ließ ein gewisses geistiges Leben erkennen, das nach Meinung von Beobachtern im Sommer eher zu- als abnahm. Der „Tygodnik Powszechny", die von der episkopats- und papstnahen „Znak"-Bewegung getragene Krakauer Wochenzeitung, kann seit 20. Mai wieder erscheinen. Prof. *Wladyslaw Bartoszewski,* der nach dem 13. Dezember internierte Generalsekretär des PEN-Clubs wurde wieder frei und konnte bereits einen Forschungsaufenthalt in Westberlin antreten. Die Zahl der Internierten insgesamt sank auf unter 1000, die Zahl der wegen Zuwiderhandlungen gegen Kriegsbestimmungen Verurteilten steigt dagegen weiter. Nach wie vor ihrer Freiheit beraubt waren Anfang Oktober außer Walesa nahezu alle Mitglieder der Landeskommission von „Solidarität", deren Berater *Geremek* und *Mazowiecki,* traditionelle Regimekritiker wie *Michnik* und *Kuron,* auch *Lipski* (der nach einem ihm zugestandenen Krankenhausaufenthalt im Westen freiwillig nach Polen und damit in erneute Haft zurückkehrte), alles zusammen „nur" einige Hundert, aber die wichtigsten. Die Entlassung des Bauern-„Solidarität"-Vorsitzenden *Kulaj* brachte nicht die von den herrschenden Militärs damit beabsichtigten Auswirkungen auf die Masse der Privatbauern. Hier fehlt es an der rechten Motivation ebenso wie an gezielter Hilfe (auch aus dem Westen). Der Schaden, den die namentlich US-amerikanischen Sanktionen hier angerichtet haben, ist auch mittelfristig beträchtlich. Daß dabei von der Gierek-Regierung verschuldete Strukturschwächen zutage traten, ist für die betroffenen Polen ein gleich schlechter Trost wie die politische Wirkungslosigkeit solcher Pressionen. Die Wirtschaft bleibt ein zentraler Schlüssel, um wenigstens die geringen Chancen eines Auswegs zu nutzen.

Polens Kirche, bis zum Herbst vor der fast unlösbaren Aufgabe, einerseits Fortbestehen und Reaktivierung der „Solidarität" zu verlangen, andererseits aber – wie es, durchaus im Sinne der Staatsräson, die Vorschläge des Gesellschaftlichen Rates beim Primas (vgl. HK, Juni 1982, 283–287) im Rückgriff auf die Enzyklika „Laborem exercens" empfahlen – die Gewerkschaft zu einer im unmittelbaren Sinne „unpolitischen" Linie zu bewegen, konnte in dieser Situation gar nicht ohne den Anschein gewisser Hoffnungen agieren, und waren diese noch so gering gewesen. Die konkreten Möglichkeiten für einen den Abmachungen von 1980 vergleichbaren Gesellschaftsvertrag beurteilte der Episkopat nach zehn Monaten Kriegsrecht skeptischer als zuvor, aber die Kirche wäre wohl nicht mehr Kirche, würde sie im ungewissen Warten der Nation jede Aussicht auf nationale Verständigung bestreiten. Ein zeitweiliges Ruhen ihrer Vermittlerrolle muß dem nicht widersprechen.

Mehrfach haben Primas und Episkopat die Position des Episkopats dargelegt. Polen befinde sich in einer Stunde großer Prüfung, sagte Erzbischof Glemp im Februar und setzte hinzu: „Es gibt in diesem Tunnel kein Licht, wir können sein Ende nicht sehen. Aber wir müssen Geduld haben, wir müssen überleben". Wenig später verwiesen die zu ihrer 183. Plenarkonferenz versammelten Bischöfe in Sorge um das Schicksal der Nation auf die Notwendigkeit, nach dem Muster des im August 1980 geschlossenen Gesellschaftsvertrages eine gesellschaftliche Verständigung anzustreben. Wenn die Regierenden nicht so schnell wie möglich zu einer solchen Verständigung – und zwar mit „glaubwürdigen organisierten Gruppen der Gesellschaft" gelangten, bestehe die Gefahr, daß sich die derzeitige „moralische, gesellschaftliche und wirtschaftliche Katastrophenlage" noch weiter verschlimmere. Diese Befürchtungen des Episkopats, formuliert am 26. Februar, besaßen auch noch Monate später ihre traurige Aktualität. In dem gleichen Kommuniqué forderte die Polnische Bischofskonferenz erneut und mit Nachdruck eine rasche Aufhebung des Kriegsrechts und die Freilassung aller Internierten, sprach aber auch von der Notwendigkeit, „in der Beurteilung der Konsequenzen der geopolitischen Lage unseres Landes realistisch zu sein". Ein solches „Gefühl des Realismus", so erläuterten Polens Bischöfe, heiße „weder Konformismus noch Verzicht auf nationale Werte". Und dann weiter: „Es erfordert, daß wir uns nicht auf den Grundsatz ‚Alles oder Nichts' stützen, sondern im Gegenteil systematisch, beständig und allmählich die Realisierung unserer Ziele anstreben. Es bedeutet, daß wir das Problem der Arbeit für das Gemeinwohl überdenken, unüberlegte Kollektivreaktionen vermeiden, aber auch unsere individuellen und sozialen Forderungen im weitsichtigen Blick auf die Zukunft der Nation definieren." Auf der Grundlage dieser an Regierende wie Regierte gerichteten Forderungen riefen die Bischöfe dann – über ihren bekannten Appell zu nationaler „Verständigung" hinaus – zu einer „gesellschaftlichen Übereinkunft" auf, da sich Staatsmacht und Gesellschaft bei der Erfüllung ihrer Aufgaben gegenseitig bedingten. Dieser Gedanke einer „Übereinkunft" wurde im April in den Thesen des Gesellschaftlichen Rates beim Primas weiterentwickelt und ausführlich begründet.

Rückschläge nach den Maiunruhen

Vor Ostern noch beanspruchte ein Gerichtsverfahren gegen einen katholischen Priester aus Pommern besorgte Aufmerksamkeit: Pfarrer *Boleslaw Jewulski*, dem man zur Last legte, in einer Predigt am 20. Dezember „aufwiegelerische Vorschläge" gemacht zu haben, wurde von einem Militärgericht zu dreieinhalb Jahren Haft verurteilt. Da der Geistliche bald darauf wieder freigelassen und der „Obhut seines Bischofs anvertraut" wurde, handelte es sich offensichtlich um eine gezielte Warnung, nicht aber um eine Änderung kirchenpolitischer Prinzipien seitens der Militärs. Anderer Natur war der Prozeß gegen eine Gruppe junger Männer, die angeklagt waren, einen Polizisten getötet zu haben. Dabei wurde der 30jährige Gemeindepfarrer *Sylwester Zych* beschuldigt, eine Pistole, durch die am 19. Februar ein Warschauer Polizist zu Tode kam, in seinem Pfarrhaus versteckt gehalten zu haben. Zych, der im August eine vierjährige Haftstrafe erhielt, gab zu, die Jugendlichen animiert zu haben, Polizisten zu entwaffnen. Bei einer solchen Entwaffnungsaktion war besagter Polizist zu Tode gekommen. Über diese beiden Prozesse hinaus sind keine vergleichbaren Urteile gegen Priester bekanntgeworden.

Insgesamt konnten seit dem Frühjahr gewisse Zeichen einer bescheidenen Normalisierung registriert werden. So wurden im April wieder Touristenreisen nach Polen möglich. Auch in umgekehrter Richtung nahm die Reisetätigkeit zu: Im September registrierte die Botschaft der Bundesrepublik täglich rund 900 Visa-Anträge – überwiegend Familienbesuche und Dienstreisen – eine beachtliche Ziffer nach dem drastischen Rückgang, aber weit weniger als die Hälfte im gleichen Zeitraum des Jahres 1981. Die Stimmung der Menschen, so ein im Sommer gewonnener Eindruck von Reisenden, sei durch nachlassende Angst gekennzeichnet – man spreche fast wieder so frei wie vor Verhängung des Kriegsrechts. Nachlassende Angst ist nicht gleich wachsendem Optimismus: Das Problem der nächsten Zeit dürfte vielmehr in zunehmender Resignation und weiter schwindender Motivation bestehen.

Ein gewisser Optimismus schien aber berechtigt, als die Militärbehörden Ende April einzelne Bestimmungen des Kriegsrechts (Ausgangssperre, Reiseverkehr) lockerten, weitere Internierte freiließen und es in Warschau zu einem Spitzengespräch zwischen Primas Glemp und General Jaruzelski (25. 4.) kam. Diese zweite Unterredung seit Verhängung des Kriegsrechts (ein erstes Treffen hatte am 9. Januar stattgefunden) kam ziemlich überraschend zustande am Vorabend der Abreise Glemps zu neuerlichen Gesprächen mit dem Papst. Bei dieser Begegnung wurden zwar das allgemeine Konzept einer nationalen Verständigung und der konkretere Plan einer gesellschaftlichen Übereinkunft erörtert, aber das kurz zuvor fertiggestellte Thesenpapier des von Glemp noch vor dem 13. Dezember einberufenen Laienrats (vgl. den Wortlaut in: HK, Juni 1982, 283–287) wurde von der Regierung lediglich intern behandelt, öffentlich fast übergangen. Hier lagen von der Regierung nicht genutzte Chancen.

Möglicherweise wäre diesen Empfehlungen größerer Erfolg beschieden gewesen, hätten die Mai-Unruhen die gerade zaghaft begonnene Liberalisierung nicht wieder durchkreuzt. Jaruzelski hatte mit der Freilassung von 1000 der damals noch mehr als 3000 Internierten den Beginn einer Entspannung gemacht, Glemp sprach von einem „kleinen Schritt vorwärts", doch die Zuversicht währte nur kurz. Gegendemonstrationen zur offiziellen Maifeier verliefen noch friedlich, aber zwei Tage später, am 3. Mai, kam es zu schweren Zusammenstößen zwischen der Miliz und vor allem jugendlichen Demonstranten. Auch bei den Bischöfen wurde vermutet, es könne sich um gezielte Provokationen gehandelt haben. Armee, Regierung und Partei sind nicht homogen, und das Konzept einer dosierten Liberalisierung hatte Widersacher. Es war eine polnische Tragik, daß – während draußen Straßenschlachten Dutzende Verletzte forderten und mit fast 1400 Festnahmen endeten – der Sejm tagesordnungsgemäß das Thema einer nationalen Verständigung debattierte.

Neue Internierungen

Die Wirkung blieb leider gering; folgenreicher waren die Unruhen. Zugestandene Erleichterungen wurden zurückgenommen, zugleich aber ein Protest-Potential sichtbar, das Glemp am 8. Mai (nachdem sich sowohl Bischofskonferenz als auch die gemischte Staat-Kirche-Kommission besorgt über die Gewaltakte geäußert hatten) zu der Warnung veranlaßte, niemand habe das Recht, „die patriotischen Gefühle der Jugend zu manipulieren". In Anspielung auf steinewerfende Demonstranten mahnte der Primas die Jugendlichen, sich nicht von „Männern mit steinernen Herzen" vereinnahmen zu lassen. In einem eigenen Hirtenbrief an die Jugend ergänzte er am 23. Mai diese Mahnung zur Besonnenheit mit dem Appell an die Behörden, soziale Probleme nicht mit Gewalt zu lösen, und verlangte – in Anspielung auf die ungewöhnliche Härte der Miliz – den Verzicht auf radikale Mittel, „bei denen die Jugend geschlagen wird".

Herausragende Ereignisse der Sommermonate waren nach diesem Rückschlag der Mai-Unruhen ein Wechsel im Amt des Ministers für Kirchenfragen (der Rechtswissenschaftler *Adam Lopatka* – zu Giereks Zeiten Kritiker eines Verständigungskurses mit der Kirche – löste *Jerzy Kuberski* ab, der als neuer Leiter der halb-diplomatischen Vertretung Polens beim Vatikan nach Rom ging), ein unter Kriegsrechtsverhältnissen zeichenhafter Kurzbesuch einer fünfköpfigen Delegation der Deutschen Bischofskonferenz Anfang Juni in Polen, die Ende des Monats in Anwesenheit des Apostolischen Sondernuntius Luigi Poggi begangenen Feiern zum 10. Jahrestag der vatikanischen Neuordnung der kirchlichen Jurisdiktion in den ehemaligen deutschen Ostgebieten, ein neuerlicher Besuch Glemps in Rom im Juli und schließlich ein Mitte Juli vorgenommenes größeres Revirement im Zentralkomitee der Polnischen Vereinigten Arbeiterpartei. Jaruzelski, der

damit seine Stellung im Parteiapparat festigen konnte, ordnete am 22. Juli zum offiziellen Staatsfeiertag weitere Lockerungen des Kriegsrechts an: Nach langem Drängen der Kirche wurden die noch internierten Frauen freigelassen; insgesamt erhielten 1227 bis dahin Internierte die Freiheit, so daß nach offiziellen Angaben noch 637 Polen in den Lagern blieben, eben jener „harte Kern". Wiewohl nach den Unruhen im Mai und im August die Mehrzahl der Festgenommenen und vor Gericht Gestellten „regulär" verurteilt wurde, gab es bis zum Herbst auch neue Internierungen. Materiell ist die Lage der Verurteilten weit schlechter als die der Internierten. Deren Familien erhalten keinen Pfennig, gerade ihnen sucht die Kirche zu helfen. Die Internierten bekommen zumindest 70 Prozent des zuletzt gezahlten Gehaltes. In der Tendenz sank die Ziffer der Internierten. Bis Ende September hatten etwa 300 Mitglieder der „Solidarität" ein Ausreise-Visum in die Bundesrepublik beantragt und waren damit auf ein Angebot des Militärrates eingegangen. Nach Darstellung von Innenminister *Kiszczak* vom 16. September wurden bei den blutigen Unruhen Ende August 5131 Personen festgenommen. In Schnellverfahren wurden 67 Demonstranten verurteilt, in weiteren Prozessen 3084 Personen, davon 2821 zu Geld- und 263 zu Haftstrafen; 220 Polen wurden neu interniert, die übrigen freigesprochen oder nach Verwarnungen freigelassen.

Tschenstochau-Feiern ohne den Papst

Wäre es nicht zu jenen neuerlichen Unruhen Ende August gekommen, hätte der Papst – wie geplant und von ihm mit der Kirche gewünscht – am 26. August seine Heimat besuchen können. Nach monatelangem Zuwarten, Verhandeln und Ausloten des Für und Wider wurde die Papstreise schließlich verschoben, vermutlich bis Mai nächsten Jahres. Die Polnische Bischofskonferenz hatte ihre bereits vor Verhängung des Kriegsrechts ausgesprochene Einladung zu einer zweiten Papstreise am 9. Juni erneuert, worauf die Behörden in Warschau leicht verstimmt reagierten: Ein solcher Besuch könne erst nach einer Normalisierung stattfinden, und überhaupt, so hieß es, müsse darüber noch verhandelt werden. Wenig später folgten deutliche Warnungen aus Moskau, die in ihrer Abstrusität – der Papst sei mit seinen Reiseplänen unter den Druck von US-Präsident Reagan geraten – sogar ein vatikanisches Dementi auslösten. Am 21. Juli überbrachte Polens Außenminister dann dem Papst eine förmliche Einladung, aber erst für einen noch offenen Termin im Jahre 1983, und in Warschau erklärte Jaruzelski, der Besuch sei erst später möglich. Polens Bischöfe machten in einem am 8. August verlesenen Hirtenbrief die Regierung dafür verantwortlich, daß die für den Beginn der Tschenstochau-Feiern vorgesehene Visite verschoben wurde. Bei „vereinter und persönlicher Anstrengung aller gesellschaftlicher Kräfte", so der Episkopat, wäre der Besuch doch möglich gewesen. – Sowohl die Bischöfe als auch der Papst, der an seinem bald nach der Kriegsrecht-Proklamation eingeführten polnischen Gebet bei den wöchentlichen Generalaudienzen festhielt, ließen – wiewohl sich Staat und Kirche bis Anfang Oktober noch nicht auf einen Termin verständigen konnten – durchblicken, noch während der insgesamt ein Jahr dauernden Jubiläumsfeiern in Tschenstochau sei mit dem Kommen Johannes Pauls II. zu rechnen. So mußte das Jubiläum der Schwarzen Madonna auf dem Jasna Gora am 26. August ohne den Papst aus Polen eröffnet werden; Johannes Paul II. hatte lediglich eine von Radio Vatikan nach Osteuropa übertragene Messe zelebrieren können. Erzbischof Glemp bekräftigte in Tschenstochau die Forderung der Kirche nach Freilassung der Internierten, wobei der Primas Walesa ausdrücklich erwähnte, und Amnestie für die Verurteilten, appellierte aber zugleich an die Bevölkerung, sich angesichts der bevorstehenden Demonstrationen zum zweiten Jahrestag des Danziger Abkommens (zu denen die Untergrund-„Solidarität" aufgerufen hatte) „nicht zum Zorn provozieren zu lassen"; die Straße sei nicht der Ort zum Dialog. Glemps entscheidendes Postulat lautete, man solle die gewerkschaftliche Arbeit „in Etappen" wiederaufleben lassen. Die an zwei Seiten gerichteten Mahnungen wurden indes nicht beherzigt. Ähnlich wie im Mai kam es am 31. August zu erbitterten Straßenschlachten, die mehr als 200 Verletzte und fünf Todesopfer forderten. Der Tod des einstigen KP-Chefs *Gomulka* am 1. September fand in dieser Situation kaum mehr Beachtung.

Einer lange vorher gegebenen Zusage entsprechend, nahmen Erzbischof Glemp und der Krakauer Kardinal *Macharski* am Katholikentag in Düsseldorf teil, hielten sich aber dort mit politischen Äußerungen bewußt zurück. Spätestens seit dem Frühjahr mußte Glemp mit Zweifeln an seiner kirchenpolitischen Linie leben, die in der Untergrund-Solidarität" ebenso Gegenstand der Diskussion war wie in exilpolnischen Kreisen, sich aber auch in westlichen Zeitungen niederschlug. Dabei wurde dem gerade erst ein Jahr amtierenden Primas – der einen auch zu Wyscyńskis Zeiten nicht homogenen Episkopat zu leiten hat und mit seinem Vorgänger so gar nicht bekannten Schwierigkeiten konfrontiert ist – Versöhnlertum vorgeworfen und ein vermeintlicher Zick-Zack-Kurs angelastet. Danach befragt, meinte der Krakauer Philosophie-Professor und Papst-Vertraute Prälat *Jozef Tischner* (der im Februar noch eine Westreise ihres Normalisierungs-Eindrucks wegen abgelehnt hatte) im September in Wien, der Papst habe als Philosoph das Ziel vor Augen, der Primas als Jurist den Weg zum Ziel: „Diese beiden Positionen bedürfen einander und ergänzen einander". Die Kirche, der – wie Tischner anmerkte – Privilegien gefährlicher sein könnten als Verfolgung, mahne zu Geduld und zum Wartenkönnen; es gehe darum, ohne Blutvergießen Änderungen zu erreichen.

Die Krise wird noch lange dauern

Kleine Änderungen hat es gegeben, gleichwohl ist Blut vergossen worden. Die diesbezügliche Statistik: Allein seit

Juni waren bei Betriebsunfällen in Bergwerken 18 Todesopfer zu beklagen, also mehr als bei den blutigen Zusammenstößen zwischen Demonstranten und Miliz seit Verhängung des Kriegsrechts. Förderung und Export von Kohle steigen, aber um den Preis wachsenden Risikos. Es fehlen westliche Ersatzteile und Rohstoffe, eine Mitschuld westlicher Sanktionspolitik ist nicht zu leugnen. „Polen in den Bankrott zu treiben und den Ostblock wirtschaftlich in die Knie zu zwingen", so Österreichs Bundeskanzler *Kreisky* im Juli, sei „der helle Wahnsinn". Und auch Ex-Präsidenten-Berater *Brzezinski* sprach sich Ende August für eine gemeinsame „beträchtliche Wirtschaftshilfe" des Westens an Polen aus. Damit, so seine Hoffnung, könne die UdSSR möglicherweise bewegt werden, die Vorteile einer konstruktiven Lösung der Probleme in Polen zu bedenken. Im November soll das Umschuldungs-Abkommen zwischen den westlichen Gläubigerbanken und Polen unterschriftsreif sein. Mit Zwang werden Polens Militärs nur oberflächliche und kurzfristige Erfolge in der Wirtschaft erzielen. Eine dauerhafte Produktionssteigerung in Industrie und Landwirtschaft bedarf innerer Motivation und äußerer Hilfe. Kirchliche Überlegungen einer die Spendentransporte ergänzenden Hilfe zur Selbsthilfe könnten hier ebenso einen Weg weisen wie gezielte westliche Wirtschaftskooperation. Die Krise Polens wird lange genug dauern. *Martin Höllen*

Über das heutige Österreich hinaus

Stimmungen und Entwicklungen nach 12 Jahren SPD-Regierung

Der Regierungswechsel in Bonn hat in Österreich noch größeres Interesse als in den anderen Nachbarstaaten der Bundesrepublik erregt. Das ist nicht verwunderlich: Immer wieder waren in der Vergangenheit *direkte Auswirkungen bundesdeutscher Ereignisse* auf österreichische Entwicklungen festzustellen. So kam es gewiß nicht von ungefähr, daß *Bruno Kreisky* im März 1970 seinen triumphalen Wahlsieg feiern konnte – nur knapp sechs Monate nach der Bildung der ersten deutschen Bundesregierung unter dem sozialdemokratischen Bundeskanzler Willy Brandt im Oktober 1969.

Auf ähnliche Auswirkungen in umgekehrter Richtung hofft jetzt die Österreichische Volkspartei (ÖVP), die bei den bevorstehenden Parlamentswahlen im April 1983 nach 13 Jahren sozialistischer Vor- und Alleinherrschaft wenigstens die relative Mehrheit erobern möchte. Meinungsforscher und politische Beobachter sind freilich skeptisch: Im Gegensatz zur CDU/CSU konnte die ÖVP aus den Schwierigkeiten der sozialistischen Regierung *kaum nennenswerte Terraingewinne* erzielen, und auch das Profil der Partei auf Bundesebene ist trotz des neuen Programms und trotz des sympathischen neuen Parteivorsitzenden *Alois Mock* eher blaß geblieben.

Weiter unter Kreisky

Die Popularität von Bundeskanzler Kreisky ist indessen trotz seiner chronischen Krankheitszustände im wesentlichen ungebrochen. Wenn auch auf weiten Strecken kaum mehr regiert, sondern nur noch verwaltet wird – die Zügel in seiner Partei hat Bruno Kreisky jedenfalls fest in der Hand. Auf diese Weise verhinderte Kreisky Erosionsprozesse, wie sie in der SPD in letzter Zeit immer heftiger auftraten, und auch Flügelkämpfe in seiner Partei erstickte der Kanzler von allem Anfang an im Keim. Überdies kann Kreisky für sich und seine Regierung die Tatsache verbuchen, daß Österreich laut Statistik nach wie vor wie ein *wirtschaftliches* Musterland aussieht: Die Zahl der Arbeitslosen ist in den Sommermonaten auf 2,4% zurückgefallen, die Inflation auf 5,4% gesunken, die Leistungsbilanz hat sich sprunghaft verbessert. Wenn diese günstigen Ziffern auch von einer immer noch ansteigenden, schwindelerregenden Verschuldung und von einer in ihren Ausmaßen gar nicht voll abzuschätzenden verdeckten Arbeitslosigkeit in den verstaatlichten Industrien überschattet werden, so gelingt es der sozialistischen Öffentlichkeitsarbeit dennoch in erstaunlichem Ausmaß, die SPÖ als Garantin von Ruhe und Ordnung, von Vollbeschäftigung und Wirtschaftsstabilität zu empfehlen. Und immer wieder mahnt die Reformpartei von einst mit dem Motto: „Nur keine Experimente!"

Es könnte daher sehr wohl im Bereich des Möglichen liegen, daß Bruno Kreisky mit seinen 72 Jahren noch einmal die absolute Mehrheit erobert. Die Voraussetzung dafür ist ein stabiler Gesundheitszustand, der sich nicht weiter verschlechtern darf, wenn der Kanzler sein Ziel erreichen möchte. Im Hintergrund zeichnen sich allerdings immer deutlicher die *Frontstellungen der Nach-Kreisky-Ära* ab. In der Vorstandsetage der größten österreichischen Bank, der Creditanstalt, wartet der ehemalige Vizekanzler und Finanzminister *Hannes Androsch* auf die Stunde seiner politischen Wiederkunft. Androsch gilt als politisches Talent. Durch sonderbare Praktiken seiner eigenen Steuerberatungsfirma, merkwürdige Vorgänge bei der Finanzierung seiner Villa und durch die Verstrickung mehrerer seiner Freunde in den Milliardenskandal des Allgemeinen Krankenhauses in Wien ist Androsch innerparteilich immer heftiger angefeindet worden. Nach fintenreichen Manövern drängte ihn Kreisky schließlich aus der Regierung und schob ihn als Generaldirektor der verstaatlichten Creditanstalt ab. Von dort aus hat Androsch zusam-

men mit seinen Freunden, die in wichtigen Positionen der verstaatlichten Wirtschaft verankert sind, den untergründigen Kampf gegen seinen Nachfolger Herbert Salcher aufgenommen, der im Finanzressort mit argen Anfangsschwierigkeiten zu kämpfen hatte. Herbert Salcher, ein Tiroler, ist einer der ganz wenigen bekennenden Katholiken in der obersten sozialistischen Parteihierarchie. Längere Zeit hindurch war Salcher auf Wunsch Kreiskys der Vorsitzende der „Arbeitsgemeinschaft Christentum und Sozialismus", ein Verband im Rahmen der Partei, der nicht sehr einflußreich ist, aber immerhin da und dort einige christliche Farbtupfer in das offizielle Rot der Parteifarbe bringen kann.

Salcher kann persönlich auf den *Rückhalt des Bundeskanzlers* zählen. Das ist viel. Er hat jedoch keine Hausmacht in der Partei. Hannes Androsch, sein Gegenspieler, verfügt hingegen innerhalb der SPÖ und außerhalb der Partei über einen beträchtlichen Anhang. Der mächtige Präsident der österreichischen Einheitsgewerkschaft, *Anton Benya,* der erst kürzlich seinen 70. Geburtstag feierte und der wie Androsch ein ausgeprägter Pragmatiker ist, hat sich wiederholt als enger Freund von Hannes Androsch erwiesen. Auch aus dem bürgerlichen Lager, obwohl es von manchen Maßnahmen des früheren Finanzministers zum Teil empfindlich betroffen wurde, kommen dem in das Bankwesen abgedrängten technokratischen Politiker einige Sympathien zu. Sollte es innerparteilich zu seiner politischen Wiederkehr kommen, dann besteht die akute Gefahr des Bruchs in der Sozialistischen Partei, da die Linken in der SPÖ Hannes Androsch ganz sicher nicht widerstandslos akzeptieren werden. Eine derartige Entwicklung, die zu Verhältnissen wie in der SPD führen könnte, will Kreisky offenkundig unter allen Umständen verhindern. Die Einheit der Partei geht ihm über alles – getreu dem alten austromarxistischen Motto: „Lieber mit den Massen irren als gegen die Massen recht behalten." Im Sinn dieser Einheit begünstigt Kreisky bewährte Funktionäre des sozialistischen Parteiapparates wie Vizekanzler *Fred Sinowatz* und *Karl Blecha* als seine potentiellen Nachfolger, die einer etwaigen „Androsch-Nostalgie" vorbeugen sollen.

Versöhnung von Kaiserreich und Republik

Für welche politisch relevanten Überraschungen Bruno Kreisky noch heute gut ist, das zeigte seine völlig unerwartete *Zustimmung zur Einreise der ehemaligen Kaiserin Zita* nach Österreich. Ihr wurde die Heimkehr 63 Jahre lang verwehrt. Die heute fast blinde 90jährige Frau war mit Karl I., dem letzten Kaiser von Österreich und letzten König von Ungarn, verheiratet. Der Kaiser verzichtete im Herbst 1918 auf die Ausübung der Regierung, nicht jedoch auf den Thron, und verließ dann Österreich, um mit seiner Familie in die Schweiz in das Exil zu gehen. Das österreichische Parlament beschloß indessen die Abschaffung aller Adelstitel und die sogenannten Habsburgergesetze, die eine Wiedereinreise von Angehörigen des Hauses Habsburg nur nach Vorlage einer Verzichterklärung erlauben.

Diese Gesetze, die bis heutigen Tag in Kraft sind, führten in den sechziger Jahren an den Rand einer Staatskrise Österreichs, als Otto von Habsburg, ältester Sohn des letzten Kaisers, plötzlich eine Verzichterklärung unterzeichnete und nach Österreich heimkehren wollte. Die Sozialistische Partei unter Führung des damaligen Parteiobmannes Bruno Pittermann, weigerte sich, diese Verzichterklärung anzuerkennen, und wollte sich auch dem Spruch höchster Gerichtshöfe nicht beugen. Es kam zu Krawallszenen im Parlament und in der Öffentlichkeit, bis mit Mühe ein Kompromiß gefunden war und der Kaisersohn heimkehren konnte.

Als Bruno Kreisky später die Parteiführung der SPÖ übernahm, kam es zu einer spektakulären *Begegnung zwischen ihm und Otto,* die vor aller Öffentlichkeit eine Versöhnung dokumentieren sollte. Trotzdem war es jetzt erstaunlich, daß die ehemalige Kaiserin ohne jede Verzichterklärung nach Österreich einreisen durfte. Wie sich erst nachträglich herausstellte, hatte der spanische König Juan Carlos bei Kreisky interveniert, und dieser beauftragte den Verfassungsdienst des Bundeskanzleramtes mit einer rechtlichen Prüfung. Schließlich fand man eine salomonische „österreichische Lösung": Übereinstimmend mit einem höchstgerichtlichen Urteil fanden die Rechtskundigen nach mehr als sechs Jahrzehnten heraus, daß die Kaiserin als angeheiratete Angehörige des Hauses Habsburg gar keine Thronrechte besaß und daher auch keine Verzichterklärung leisten mußte.

In Österreich berichteten die Zeitungen, Radio und Fernsehen in langen Reportagen und Interviews über die ehemalige Kaiserin, deren Name vielen jungen Österreichern bis dahin unbekannt war. In dieser Situation sorgte Kanzler Kreisky für das nächste Aufsehen: In einer Presseerklärung sagte er, er habe keinen Einwand gegen eine eventuelle Überführung des 1922 im Exil auf der Insel Madeira verstorbenen letzten österreichischen *Kaisers Karl* in die Wiener Kapuzinergruft. Dies sei ein Akt der Pietät, so erklärte Kreisky, gegen den man nichts einwenden könne, denn die Kapuzinergruft sei nun einmal die Familiengruft der Habsburger.

K. u. k. Renaissance in den Nachbarländern

Damit scheint sich die endgültige Versöhnung zwischen Republik und Monarchie in Österreich vorzubereiten, die keineswegs ein Votum zugunsten der verschwindend kleinen und politisch bedeutungslosen monarchistischen Bewegung in Österreich darstellt. Wohl aber ist ein *breites Interesse an der eigenen Vergangenheit* wiedererwacht. Hunderttausende Besucher in Ausstellungen über Kaiser Joseph II. und Erzherzog Johann, den deutschen Reichsverweser des Jahres 1848, sind ein Indiz dafür.

Es ist ein seltsames Phänomen, daß sich ähnliche Entwicklungen auch in den *Nachfolgestaaten der alten k. u. k.-Monarchie* abzeichnen. Dort, wo man jahrzehntelang die Donaumonarchie als „Völkerkerker" verteufelte, entdeckt man plötzlich diesen Vielvölkerstaat in einem neuen und fast verklärenden Licht. In Polen war unlängst eine neu erschienene Biographie über Kaiser Franz Joseph mit 20 000 Exemplaren binnen weniger Tage ausverkauft, und auch in Ungarn, das sich mehr als einmal in blutigen Aufständen gegen die Habsburger erhoben hatte, finden Bücher über das alte Österreich-Ungarn ein neu entdecktes weites Interesse.

Dieses Interesse bleibt nicht nur Papier, sondern findet auch seinen Ausdruck in einem ganz bestimmten Lebensgefühl. So restauriert man in Ungarn mit Liebe alte „Wiener Kaffeehäuser". Im polnischen Galizien, in Kroatien, im rumänischen Siebenbürgen werden plötzlich die Baudenkmäler der Kaiserzeit wieder entdeckt. In Triest und in der Provinz Friaul gewinnt diese Renaissance besondere Breitenwirkung. Dort hat sich schon vor einigen Jahren eine Bewegung namens *„Civiltà Mitteleuropea"* gebildet, die zumeist jugendliche Anhänger findet und noch immer weiterwächst. Ihre Mitglieder grüßen einander mit „Viva l'Austria", sie feiern den Geburtstag des Kaisers Franz Josef in öffentlichen Kundgebungen, zahlreiche Autos tragen demonstrativ schwarzgelbe Etiketten mit dem Doppeladler. Die autonomistische Bewegung eroberte schon eine Reihe von Gemeinderatsmandaten in der Stadt Triest und auch in einer Reihe von Gemeinden des Friaulischen.

Europäische Dimension

Die Zukunft wird lehren, ob es sich hier um eine rasch vorübergehende modische Zeiterscheinung oder um eine etwas tiefer reichende Entwicklung handelt. Die Erinnerung an das zugrunde gegangene große Reich in Mitteleuropa, vielleicht auch an die korrekte altösterreichische Verwaltung scheint jedenfalls die Phantasie nicht weniger Zeitgenossen zu bewegen: Sowohl in kommunistisch regierten Ländern wie auch in einem westlichen Staat wie Italien.

In einem Kommentar der liberalen „Weltwoche" in Zürich hieß es vor kurzem zu diesem Thema: „Mitteleuropas Kleinstaatler und Kleinbürger denken mit wachsender Melancholie zurück an ihr vertanes Großreich, das Schmelztiegel vieler Völker, Ideen, Experimente und Hoffnungen war. Man reiste damals ohne Paß vom Bodensee bis in die Bukowina, quer durch einen Kontinent, der heute mit Eisernen Vorhängen zugenagelt ist. Man rief das ‚Hoch' auf den Kaiser in mindestens elf Sprachen, nämlich auf deutsch, ungarisch, tschechisch, slowakisch, polnisch, ukrainisch, serbisch, kroatisch, slowenisch, rumänisch, italienisch, nach Bedarf auch auf jiddisch. Europa zerfiel noch nicht in die Einflußzonen zweier Supermächte. Wien war noch eine echte internationale Metropole ..."

Vor diesem Hintergrund sind manche der Perspektiven der *österreichischen Außenpolitik* zu sehen, die vieles tut, um sich den Zugang in das „andere Europa" auf jeden Fall zu erhalten. Der Mißton während des jüngsten österreichischen Staatsbesuches in der Bundesrepublik, der wegen der Weigerung des österreichischen Bundespräsidenten *Rudolf Kirchschläger,* nach West-Berlin zu fahren, vorübergehend entstanden ist, sollte wohl auch unter diesem Aspekt gesehen werden. Kirchschläger, der während des „Prager Frühlings" Österreichs Gesandter in der Tschechoslowakei war und dort mutig redete und handelte, ist kein „Appeaser". Wohl aber möchte auch er wegen Gesten, die für niemanden ewas Konkretes erbringen, nicht oder gegenwärtig wieder Möglichkeiten verschütten, die der österreichischen Diplomatie bei all ihrer Begrenztheit der Mittel und der Kapazität immer noch in Osteuropa offenstehen.

Es ist interessant, daß sich der Erzbischof von Wien, Kardinal *Franz König,* vor dem Europäischen Bischofssymposion in Rom mit ähnlichen Gedanken, wenn auch in noch größeren Dimensionen, ausführlich beschäftigte (vgl. ds. Heft, S. 525). Der Kardinal forderte vor den Repräsentanten der Bischofskonferenzen West- und Osteuropas eine „Neubesinnung der Kirche Europas auf ihre gemeinsame Geschichte, auf ihre geistige Einheit und gemeinsame Zukunft". Wörtlich sagte der Wiener Erzbischof: „Wenn die Kirche von Europa spricht, dann meint sie nicht ein Teileuropa, das heißt weder das Europa der Wirtschaftsgemeinschaft oder der Freihandelszone, noch das Europa des Europarates und schon gar nicht das Europa der Militärblöcke. Sie meint immer ganz Europa, das durch die christliche Missionierung eine geistige Einheit bildet – von Portugal bis zum Ural, von Island bis Malta." Für die Christen könne sich Europa weder mit militärischen noch mit politischen oder gesellschaftlichen Grenzen decken, auch nicht mit dem „schillernden Begriff des christlichen Abendlandes". Der Kardinal appellierte an alle Christen, ungeachtet der Spaltungen Europas die geistige Einheit des Kontinents zu suchen. Jalta habe eine Teilung neu bekräftigt, die im Grunde auf die Spannung Rom – Byzanz zurückgehe: „Gerade deswegen ist dieser Gegensatz eine der größten Herausforderungen für unsere gemeinsame Aufgabe."

Zum Vorgefühl des Papstbesuches

Der Österreichische Katholikentag im September des nächsten Jahres will sich in besonderem Maß dieser Aufgabe stellen. Die Erinnerung an die vor 300 Jahren erfolgte Befreiung Wiens vor den Türken, an der die Polen unter König Sobieski besonderen Anteil hatten, kann in diesem Zusammenhang sicher manche aktuelle Aspekte liefern. Das Kommen des Papstes, der ein ungemein geschichtskundiger und geschichtsbewußter Mann ist, zu diesem Ereignis bürgt dafür, daß über das heutige Österreich hinaus die größere geistige Dimension Mitteleuropas und Europas von Wien aus angesprochen werden

wird. Wenn auch die gegenwärtige dramatische Polarisierung zwischen Ost und West einem solchen Vorhaben nicht gerade günstig ist – die Stimmungslage breiter Volksschichten in Österreich und in einigen seiner Nachbarländer scheint einem solchen Vorhaben doch entgegenzukommen. *Fritz Csoklich*

Die Philippinen in der Krise

Neue Spannungen zwischen Kirche und Staat

Der philippinische Staatspräsident *Ferdinand Marcos* mochte gehofft haben, mit der Einführung einer Präsidialdemokratie im April 1981 seine in- und ausländischen Kritiker besänftigen zu können (vgl. HK September 1981, 467 ff). Gleichwohl ist sein autoritäres Regime in letzter Zeit wieder zunehmend unter Druck geraten, zumal die Regierung die wirtschaftliche Rezession mit ihren weitreichenden sozialen Folgen bisher nicht entscheidend in den Griff bekam. 1981 verzeichnete die Wirtschaft mit 3,8% die geringste Zuwachsrate seit 1972, die Inflationsrate betrug 16%, und die Arbeitslosigkeit stieg im Großraum Manila auf derzeit offiziell 12,9% (landesweit 5,2%). Eine Versammlung führender Unternehmer stellte deshalb kürzlich einen umfangreichen Katalog von Forderungen auf: Bekämpfung der Korruption, Reform der Bürokratie, größere Freiheiten für eine legale Opposition und massive Wirtschaftshilfen für die ländlichen Regionen. Nur durch eine Verbesserung der Wirtschaftsbedingungen gerade auf dem Lande könne einer wachsenden kommunistischen Unterwanderung wirksam Einhalt geboten werden und nicht etwa durch rein militärische Aktionen (Far Eastern Economic Review, 24. 9. 82).

Verstärkter Druck gegen die Opposition

Die Regierung versucht, der sozialen Unruhe im Lande und der sich *wieder ausweitenden Aktivitäten der Rebellen,* insbesondere der kommunistischen „Neuen Volksarmee" (NPA), vor allem mit repressiven Maßnahmen zu begegnen. Das ohnehin sehr vage gefaßte Streikrecht wurde weiter eingeschränkt, und die Forderung der Gewerkschaften nach einer Erhöhung der (sehr niedrigen) Mindestlöhne wurde bisher kategorisch abgelehnt, obwohl gerade die einkommensschwachen Schichten am stärksten von der Rezession betroffen sind. Allerdings ist die Gewerkschaftsbewegung der Philippinen auch nicht allzu mächtig, nur etwa 20% der 17 Millionen Arbeitnehmer sind gewerkschaftlich organisiert, und nur eine Minderheit der Organisationen steht Marcos ausgesprochen ablehnend gegenüber.

Zahlreiche oppositionelle Gewerkschafter wurden wegen angeblicher subversiver Tätigkeit verhaftet, darunter der greise Führer der sozialistischen „Bewegung 1. Mai", *Felixberto Olalia,* der – obgleich erklärter Marxist – in der Öffentlichkeit relativ großes Ansehen genießt. Die meisten der etwa 100 000 Mitglieder der „Bewegung 1. Mai" (KMU) sind jedoch anti-marxistisch eingestellt, und an der Spitze der KMU steht mittlerweile auch ein engagierter Protestant, *Cipriano Malonzo,* dessen Kurs auch von Katholiken unterstützt wird. So bildete P. *José Dizon,* Führer der „National Priests and Religious Organization" (etwa 1000 Mitglieder), im Juni 1982 zusammen mit Bürgerrechtlern der KMU eine „Nationale Vereinigung zum Schutz der Rechte der Arbeiter" (UCA News, 28. 9. 82).
Die Verhaftungswelle machte im übrigen auch nicht vor engagierten Katholiken halt. So wurden in letzter Zeit mehrere ausländische Priester und andere Mitarbeiter katholischer Organisationen unter dem *Vorwurf kommunistischer Tätigkeit* verhaftet bzw. unter Arrest gestellt. Unter ihnen befand sich der Generalvikar der Diözese Catbalogan (Samar), dessen Haftbefehl angeblich von Präsident Marcos persönlich unterschrieben wurde (nach epd, 8. 9. 82).

Diese *Demonstration der Stärke* seitens der Regierung dient sicherlich nicht nur dazu, Unruhen im Keim zu ersticken. Sie soll wohl auch ihre von der Opposition angezweifelte Handlungsfähigkeit unter Beweis stellen, ja möglicherweise eine reibungslose Übergabe der Macht in andere Hände vorbereiten. Denn seit längerem gibt es Gerüchte über die angegriffene Gesundheit des Präsidenten, und es erscheint fraglich, ob er seine gesamte Amtszeit durchstehen kann. Immerhin wurde das in der Verfassung vorgesehene Exekutivkomitee, das den Präsidenten im Falle seiner Amtsunfähigkeit vertritt, Anfang August durch die Aufnahme neuer Mitglieder weiter vervollständigt – kurz vor einem neuerlichen Krankenhausaufenthalt des Präsidenten. Dem Gremium gehört jetzt auch *Imelda Marcos* an, die eventuell die Nachfolge ihres Gatten antreten könnte.

Kritik aus den Reihen der Kirche

Angesichts der *verschärften innenpolitischen Auseinandersetzung* hat auch einer der engagiertesten kirchlichen Kritiker des Präsidenten, der frühere Vorsitzende der philippinischen Bischofskonferenz Kardinal *Jaime L. Sin* (Manila), erneut Stellung bezogen. In einem Interview für die Nachrichtenagentur UPI meinte Kardinal Sin im Juli 1982, Marcos habe es trotz seiner Machtfülle nicht verstanden, die Probleme des Landes zu lösen. Das Volk habe das Vertrauen zu ihm verloren und benötige deshalb

„einen neuen Führer", der „die Achtung des Volkes erringt – durch sein Privatleben, durch seine Glaubwürdigkeit." Wer diese Persönlichkeit sein solle, wisse er nicht, doch: „Es gibt so viele gute Führer, aber man gibt ihnen keine Chance zu führen" (zit. nach Japan Times, 25. 7. 82).

Kardinal Sin hatte bereits anläßlich der Präsidentschaftswahlen Mitte 1981 angedeutet, er hielte es für besser, wenn Marcos in absehbarer Zeit einem Nachfolger Platz mache. So konnten seine Äußerungen gegenüber UPI eigentlich nicht mehr überraschen. Das breite Echo, das sie in der internationalen Presse fanden, dürfte allerdings dazu beigetragen haben, daß die Regierung mit äußerster Entrüstung reagierte. Verteidigungsminister *Juan Ponce Enrile,* einer der engsten Vertrauten von Marcos, beschuldigte Sin, seine Kompetenzen überschritten und sich in rein politische Angelegenheiten gemischt zu haben. Andere Regierungsmitglieder gingen noch weiter und bezeichneten den Kardinal sogar als „philippinischen Khomeini", der selbst Ambitionen auf die Präsidentschaft habe, ein Vorwurf, den Sin energisch zurückwies.
Kardinal Sin hat im übrigen oft genug im Rahmen einer „kritischen Zusammenarbeit" die Auswüchse des gegenwärtigen Systems gerügt. Insbesondere wies er immer wieder darauf hin, daß die *Bekämpfung der kommunistischen Bewegung* letztlich nur dann Erfolg haben könne, wenn man ihr durch eine Verbesserung der gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Bedingungen den Nährboden entziehe – nicht aber, wenn man Gewalt ständig nur mit Gegengewalt beantworte.

In diesem Sinne äußerte er sich auch im Februar 1982 in einer programmatischen Rede vor einer Versammlung der Philosophischen Fakultät der St. Thomas-Universität. Hierbei betonte er, es sei pastorale Aufgabe der Kirche, dort Stellung beziehen zu müssen, wo der Staat seine Aufgaben gegenüber dem Volk nicht genügend wahrnehme, ja gegen die moralischen Grundwerte der Gesellschaft handle. Zu diesen Werten gehöre der *Pluralismus,* also die Einsicht in die Vielfalt der menschlichen Kultur. Ein autoritärer Staat, der nicht die berechtigten Forderungen der einzelnen sozialen Gruppen berücksichtige (auch etwa in der Wirtschaftspolitik), lasse die Gesellschaft verkümmern. Weiterhin dürfe die freie Entscheidungskraft des Einzelnen nicht beeinträchtigt werden: „Eine Gesellschaft, der der Zugang zu glaubwürdiger Wahrheit verweigert wird, ist eine Gesellschaft, der es an Weisheit und Liebe mangelt."

Spannungen innerhalb der Kirche

Werde das politische Individuum in seiner gesellschaftlichen Entfaltung behindert, sei schließlich das höchste Gut, die Würde des Menschen gefährdet. Gerade die unterprivilegierten Schichten, die sich oft ihrer Rechte nicht bewußt seien, bedürften hierbei des besonderen Schutzes der Kirche. Eine wahrhaft christliche Befreiung könne aber nicht durch Ideologien oder gar Gewalt erreicht werden, sondern nur durch die Umformung der Herzen im Glauben und die „Humanisierung der politischen und wirtschaftlichen Systeme".

Die Haltung Kardinal Sins ist innerhalb des philippinischen Klerus nicht unumstritten. Für manche Bischöfe enthält sie ein zu weit gehendes politisches Engagement, das zudem manche Priester und Ordensleute zu unüberlegten Handlungen verleiten könnte. Gerade die in der Sozialarbeit tätigen Mitglieder des Klerus geraten angesichts der politischen Umstände oft in Gewissenskonflikte. Übergriffe des Militärs gegen die Zivilbevölkerung bei Aktionen gegen kommunistische Rebellen oder auch die unsozialen Auswirkungen der Wirtschaftspolitik drängen sie dazu, für die ihnen anvertrauten Gläubigen Partei zu ergreifen. Dabei laufen sie Gefahr, bewußt oder unbewußt den linksradikalen Bewegungen in die Hände zu spielen.

Man darf Kardinal Sin Glauben schenken, daß die Mehrzahl von ihnen (die im Klerus aber ohnehin eine Minderheit darstellen) allenfalls ungewollt oder aus rein humanitären Erwägungen in linksradikale Strömungen geraten, „irregeleitete Schafe", die wieder auf den rechten Weg gebracht werden müssen. Hierbei soll offensichtlich ein Anfang August zwischen der Kirche und dem Militär geschlossenes Abkommen helfen, demzufolge der Zusammenarbeit mit Kommunisten verdächtigte Mitglieder des Klerus Haftverschonungen erhalten können, wenn sie die Kirche unter Aufsicht stellt und für ihr weiteres Wohlverhalten garantiert (vgl. Far Eastern Economic Review, 10. 9. 82).
Einige Priester und Ordensleute haben sich jedoch offensichtlich der kommunistisch gesteuerten „Neuen Demokratischen Front" angeschlossen, deren militärischer Flügel die NPA ist. Dies gilt vor allem für die kleine, 1972 gegründete Gruppe der *„Christen für die nationale Befreiung"*, angeführt von dem kürzlich wieder inhaftierten *P. Edicio de la Torre, SVD.* De la Torre, vor 1972 einer der Exponenten der kirchlich-sozialen Bauernbewegung, hatte sich bereits früher mehr für „soziale Umgestaltung" statt für rein „soziale Aktionen" eingesetzt, gewisse Einflüsse der lateinamerikanischen Befreiungstheologie waren dabei unverkennbar.
Das Problem möglicher Sympathisanten der kommunistischen Bewegung ist vor allem in jenen Regionen akut, in denen die Aufständischen der NPA oder mit ihnen verbündete muslimische Rebellen aktiv sind, und wo auch die Zivilbevölkerung stärker unter den Folgen der Militäraktionen leidet, namentlich etwa auf Mindanao oder Samar. Um einer weiteren kommunistischen Infiltration vorzubeugen, schlug Erzbischof *Francisco Cruces* (Zamboanga/Mindanao) im Dezember 1981 vor, spezielle Schulungskurse für in der Sozialarbeit tätige kirchliche Mitarbeiter einzurichten. Anlaß gab hierzu ein aus Kreisen der NDF stammendes Dokument, in dem Möglichkeiten einer Infiltration der kirchlichen Basis aufgezeigt wurden. Offensichtlich wegen vermuteter linksradikaler

Unterwanderung wurde außerdem in Oroquieta City (Mindanao) ein Seminar geschlossen, an dem Studierende aus ärmeren Schichten zu Katechisten ausgebildet wurden.

Zu einem Eklat kam es, als sich die Bischöfe von Mindanao im April 1982 geschlossen aus ihrem eigenen Pastoralrat zurückzogen (sie wollen nur noch an den alle drei Jahre stattfindenden Grundsatz-Konferenzen teilnehmen). Der Schritt wurde damit begründet, man sehe keine Möglichkeit mehr für eine konstruktive Zusammenarbeit in dem mehrheitlich von Laien besetzten ständigen Ausschuß der Konferenz. So sei von Priestern die Autorität der Bischöfe in Frage gestellt worden, ja einige Mitglieder des Gremiums sympathisierten mit den Kommunisten. Die so Angegriffenen bestritten die Vorwürfe energisch und warfen den Bischöfen ihrerseits mangelnde Bereitschaft zum Dialog vor. Erzbischof Antonio *Mabutas y Lloren* (Davao/Mindanao), der neue Vorsitzende der philippinischen Bischofskonferenz, versuchte die Wogen mit dem Hinweis zu glätten, die Bischöfe verurteilten niemanden und betrieben auch keine Hexenjagd (UCA, News 7. 4. 82).

Kontroversen gab es auch auf Samar. Ende Juli 1982 beriet man dort auf einer Kirchenversammlung die Umbesetzung von Stellen, wobei es auch um die *Versetzung von Mitarbeitern* ging, die in den Verdacht „linker" Sympathien geraten waren. Als acht Priester die Versammlung unter Protest verließen, meldete die örtliche Presse, sie seien in den kommunistischen Untergrund gegangen. Die Meldungen stützten sich wohl auf ein – falsch interpretiertes – Interview von Bischof *Angel Hobayan*, und erst eine Richtigstellung durch Kardinal *Julio Rosales* beruhigte die Gemüter wenigstens halbwegs.

Es zeigt sich, daß die Hierarchie die Gefahr, von marxistischen Ideologien infiltriert und von kommunistischen Gruppen mißbraucht zu werden, ernst nimmt und wohl auch ernst nehmen muß. Doch ist es nicht immer leicht, zwischen vermeintlichen und tatsächlichen Sympathisanten von Kommunisten zu unterscheiden. In einem Klima gegenseitigen Mißtrauens werden sozial engagierte Kleriker und Laien nur allzu leicht verdächtigt, es mit Kommunisten zu halten oder deren ideologische Positionen zu übernehmen.

Eine Möglichkeit, die Gemeinden innerlich zu festigen und damit auch der kommunistischen Unterwanderung vorzubeugen, sehen Vertreter des Episkopats in einem verstärkten Ausbau der Basisgemeinschaften. So bezeichnete Bischof *Fernando Capalla* (Iligan/Mindanao) die Basisgemeinschaften als die kirchliche Lösung der Probleme Mindanaos (UCA News, 7. 4. 82). Bischof *Antonio Fortich* (Bacolod/Negros) rief im Juni 1982 in einem Hirtenbrief ebenfalls zu einer größeren Aktivität der christlichen Basisgemeinschaften auf, um so zur moralischen Festigung der Kirche beizutragen (UCA News, 28. 9. 82). Darüber hinaus werden Einkehrtage und Seminare gefördert, die zu einer Erneuerung des christlichen Bewußtseins führen sollen. Diese Programme finden mittlerweile auch die Unterstützung des Staates – so will das Erziehungsministerium künftig auch private Seminare dieser Art für Lehrer ideell und finanziell unterstützen (vgl. UCA News, 28. 9. 82). Diese Ankündigung wurde von der Kirche denn auch ausdrücklich begrüßt.

Familienplanung weiter umstritten

Inzwischen hat sich die Kontroverse zwischen Kirche und Staat um die *Familienplanung* wieder verschärft, seit Premierminister *Cesar Virata* Mitte des Jahres einen neuen Plan zur Geburtenkontrolle vorlegte. Um die derzeitige Geburtenrate von 2,6% bis 1987 auf etwa 2% zu senken, sollen künstliche Methoden der Empfängnisverhütung verstärkt angeboten und auch die Sterilisation in größerem Maße propagiert werden (nur die Abtreibung bleibt ausgenommen). Durch lancierte Presseberichte wurde dabei der Eindruck erweckt, auch die Kirche sei mit dem Programm weitgehend einverstanden.

Die philippinische Bischofskonferenz hat in einem Memorandum aber scharf gegen die staatlichen Pläne protestiert. Insbesondere wird beklagt, daß hiermit das eigene kirchliche Programm, das „natürliche Methoden" propagiert, unterlaufen werde. Auch Kardinal Sin verurteilte noch einmal zusätzlich die geplanten Maßnahmen, für die die Öffentlichkeit den Ausdruck „Cafeteria-Methode" prägte (wegen der Erleichterung des Zugangs zu künstlichen Mitteln). Sin kritisierte ganz im Sinne von „Humanae vitae", daß die künstlichen Methoden einen Eingriff in die Natur des Menschen darstellten und z. T. sogar auf eine verkappte Abtreibung hinausliefen. Man könne einer Bevölkerung, die zu über 80% katholisch sei, schließlich nicht Methoden vorschlagen, die der christlichen Morallehre widersprächen. Ungeachtet der Proteste hat die Regierung aber erste Maßnahmen getroffen, die die Durchführung ihres Programms erleichtern. Die hierfür verantwortliche *Bevölkerungskommission POPCOM*, die bisher der Nationalen Wirtschafts- und Entwicklungsbehörde NEDA unterstand, wurde dem Ministerium für Soziales und Entwicklung unterstellt, auf das die Regierung direkten Einfluß nehmen kann. Denn innerhalb POPCOM ist das staatliche Programm umstritten, und der Leiter der NEDA soll sogar beabsichtigt haben, die Gelder des Projekts teilweise auch für die Förderung der „natürlichen Methode" einzusetzen. Bei der Angelegenheit dürfte im übrigen auch eine Rolle gespielt haben, daß das Programm von USAID (US Agency for International Development) mitfinanziert wird.

Die katholische Kirche der Philippinen steht derzeit vor einer neuen Bewährungsprobe. Die Erfüllung ihrer pastoralen Aufgabe wird ihr durch eine Verhärtung der Fronten in der innerkirchlichen Kontroverse nicht gerade erleichtert. Zur Lösung der drängenden Probleme wird es aber nicht nur des intensiven innerkirchlichen Dialogs bedürfen. Mehr noch hängt derzeit davon ab, ob der Staat bzw. das Marcos-Regime selbst noch zu einer Lösung der gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Probleme seiner Bürger findet.

Peter Drews

Interview

Kirche aus dem Glauben des Volkes

Ein Gespräch mit Leonardo Boff

Die Theologie der Befreiung und ihr Verhältnis zur europäischen Theologie, die in den lateinamerikanischen Basisgemeinschaften sichtbare neue Kirchlichkeit und ihr Standort in der traditionellen Kirche sind Themen des Gesprächs mit dem Brasilianer Professor Leonardo Boff OFM. Er gehört zur „zweiten Generation" der Befreiungstheologen, die den Akzent vorrangig auf die prophetische und pastorale Praxis unter den Armen des Kontinents legen. Die Fragen stellten Gabriele Burchardt und David A. Seeber.

HK: Herr Professor Boff, das Grundanliegen der Theologie der Befreiung wird häufig in den Satz gefaßt: Wie kann man Christ sein in einer Welt von Elenden? Würden Sie auch das Grundanliegen Ihrer Theologie darin ausgedrückt sehen?

Boff: Die Theologie der Befreiung, so wie wir Lateinamerikaner sie verstehen, hat verschiedene Ausdrucksformen: eine spezifisch theologische, eine mehr pädagogische oder auch ein neues Verständnis der Kirchengeschichte und der Kirche selbst, das sich aus einer „relectura" dieser Geschichte aus der Sicht der Unterdrückten ergibt. Alle Strömungen unserer Theologie haben aber einen gemeinsamen Ausgangspunkt: die sittliche Empörung und einen prophetischen Zorn über die gesellschaftliche Realität. Lateinamerika ist ein christlicher Kontinent, der in tiefer Armut lebt. Die Armut unseres Kontinents ist ein Skandal, sie ist unmenschlich und nicht von Gott gewollt.

HK: Aber ist das nicht mehr ein politisch-soziales Programm, wenn auch eines aus christlicher Verantwortung, als eine Theologie im eigentlichen Sinne?

Boff: Zweifellos sind Armut und Elend zunächst ein politisches, ökonomisches und ein soziales Problem, aber für uns Christen ist es ein Zustand sozialer Sünde. Und diesen Zustand zu überwinden helfen ist sehr wohl eine Aufgabe einer praxisbezogenen Theologie und Pastoral. Die zentrale Frage ist doch: Was kann unser christlicher Glaube zur Überwindung dieser unmenschlichen Situation beitragen? Es geht uns um mehr als um eine moralische Verurteilung. Aus der Verurteilung, aus der Empörung über die Armut wächst die Solidarität mit den Armen. Der in Puebla geprägte Begriff der Option der Kirche für die Armen bedeutet, ihre Sache zu der unseren zu machen, die Würde ihres Kampfes und die historische Größe ihres Widerstandes anzuerkennen.

HK: Werden damit Religion und Theologie nicht zum Mittel für – wenn auch notwendige – gesellschaftlich-politische Zwecke degradiert?

Boff: Religion wird für die Menschen gemacht, und wenn es einen „Gebrauchswert" der Religion gibt, der ihrem Wesen entspricht, ist es der, mehr Menschlichkeit, mehr Gerechtigkeit zu schaffen. Das nämlich will die Religion (auch wenn es nicht ihr einziges Ziel ist): Den Menschen frei machen für Gott und die anderen Menschen, für seine geschichtliche Dimension, die aufleuchten läßt, wie groß seine Fähigkeit zu Begegnung, zu Solidarität und zur Gemeinschaft sein kann.

„Jede Kritik an der lateinamerikanischen Gesellschaft ist auch eine Kritik an der Kirche"

HK: Muß eine solche Interpretation der gesellschaftlichen Situation aus dem Glauben im Hinblick auf ihre historischen Ursachen nicht gleichzeitig auch ein Urteil über die lateinamerikanische Kirchengeschichte fällen, die die gesellschaftlichen und politischen Entwicklungen über lange Zeit mitgetragen hat?

Boff: Jede Kritik an der lateinamerikanischen Gesellschaft ist auch Kritik an einer Kirche, die die Gesellschaft von ihrem Anfang an mitgeschaffen hat. Die Kirche hat den Kolonialisierungsprozeß begleitet und ist auch zum Komplizen der Mächtigen geworden, die in einem christlichen Kontinent erdrückende Herrschaftsstrukturen errichtet haben. Aus dieser historischen Verwicklung muß sich die Kirche lösen, wenn sie nicht einfach Bestandteil eines Systems sein will, das die Verarmung unserer Völker produziert hat und noch weiter produziert. Daher meine ich, daß eine Aufgabe der Theologie der Befreiung auch darin besteht, eine Revision der historischen Präsenz der Kirche auf unserem Kontinent vorzunehmen.

HK: Würde sich aus einer solchen Revision nicht auch die Notwendigkeit ergeben, die traditionellen Strukturen zu verändern, weil mit ihnen das Evangelium nicht glaubhaft gelebt werden kann?

Boff: In Lateinamerika hat sich die Kirche mittels großangelegter, sichtbarer Strukturen etabliert. In Brasilien gibt es 23 Hochschulen und Universitäten päpstlichen Rechts, große karitative Einrichtungen und Diözesen mit beträchtlichem Vermögen an Immobilien. Eine Revision dieser Präsenz der Kirche erfordert tatsächlich auch eine Revision der kirchlichen Strukturen, die in der Vergangenheit einen historischen Block mit den Mächtigen der Gesellschaft bildeten. Man darf aber nicht vergessen, daß diese Allianz mit der weltlichen Macht in der Geschichte der lateinamerikanischen Kirche nie ohne Widerspruch geblieben ist. Es hat immer wieder prophetische Ankläger

gegeben und solche, die unter dem einfachen Volk, den Eingeborenen, den Sklaven lebten. Dabei denke ich auch an die franziskanischen Missionen, die im Unterschied zur Jesuitenmission nur wenige Dokumente hinterlassen haben. Sie haben im Volk gelebt, die Lebensart der Indianer zu respektieren versucht. – Bis heute ist die Frömmigkeit des einfachen Volkes vielerorts franziskanisch geprägt.

HK: Ist diese Art von Volksfrömmigkeit, deren Werte heute wiederentdeckt werden, ein verbindendes Glied zwischen der traditionellen Kirche und dem, was die Theologie der Befreiung sich unter einer Kirche des Volkes vorstellt?

Boff: Ja, ich sehe eine enge Verbindung zwischen beiden. Der Grund dafür liegt in der frühen Kirchengeschichte Lateinamerikas. Unser aus Spanien und Portugal hergebrachter Katholizismus ist, und das wird in Europa häufig übersehen, kein moderner, nachtridentinischer Katholizismus. Ihm fehlt die Erfahrung der Reformation und damit das apologetische, polemische Element. Es ist sozusagen ein mittelalterlicher Katholizismus geblieben, der im Liturgischen, Kultischen und Sakramentalen lebendig ist. Bis heute lebt die fast kosmische Sakramentalität im Volk weiter, die Gott in allen Dingen, in der Natur und auch in sozialen Phänomenen sehen will. In einer Welt gesellschaftlicher und politischer Unterdrückung empfand das Volk die Religion als einen relativen Freiraum, in dem es – fast ohne Priester und katechetische Unterweisung – eine Kirchlichkeit entwickelte, in deren Zentrum die Verehrung Gottes und der Heiligen mit großen Festen und Prozessionen stand.

HK: Wie hat sich diese Volksreligion gesellschaftlich ausgewirkt? Hat sie nicht eher zum Fatalismus verleitet und allenfalls die Hoffnung auf ein besseres Jenseits genährt?

Boff: Natürlich hat die politische Unterdrückung ihre Spuren im Volk hinterlassen. Aber die Religion, so wie das Volk sie verstand, lebte und weitergab, hat unsere Völker erst widerstandsfähig gemacht, weil sie aus dieser Quelle neuen Lebensmut schöpfen konnten in einer Elitegesellschaft, die ihnen ständig das Recht auf eine eigene Geschichte und soziale Geltung verweigerte, in der sie nur als Ausbeutungsobjekt galten. In einem solchen Umfeld wirkt die Religion geradezu als humanisierender, befreiender Faktor. Das wird heute auch von der offiziellen Kirche so gesehen, die unsere Volksreligiosität lange als zweitklassiges Derivat des eigentlichen Katholizismus oder als Synkretismus abgelehnt hat, heute aber ihren Wert neu entdeckt. Aus diesem Volkskatholizismus, der trotz eigenständiger Entwicklungen immer der hierarchischen Kirche verbunden blieb, entstand mit der Kirche der Kolonisatoren eine Kirche bzw. Kirchlichkeit der Kolonisierten.

HK: Aber ist die lateinamerikanische Kirche nicht sehr viel stärker vom neuzeitlichen europäischen Katholizismus geprägt, als Sie es zugeben? Sie erwähnten z. B. selbst die großen und zahlreichen Bildungseinrichtungen der Kirche in Ihrem Land, deren Leitung doch immer bei europäischem Missionspersonal lag?

Boff: Europäische Kirchlichkeit und Theologie drangen in massiver Form erst im 19. Jahrhundert, mit der Epoche der „Romanisierung", in die lateinamerikanische Kirche ein. Priester aus Italien, Deutschland, Spanien usw. kamen nach Lateinamerika und vertraten ein vom Ersten Vatikanischen Konzil geprägtes Kirchenverständnis, insbesondere die Konzentration auf das Papsttum. Außerdem führten sie die modernen, in Europa populären Frömmigkeitsformen ein: die Verehrung des Herzens Jesu, der Unbefleckten Empfängnis etc., die die „alten Heiligen" ersetzen sollten. Diese – aufgepfropfte – neue religiöse Kultur konnte trotz aller Bemühungen des tonangebenden europäischen Klerus in Lateinamerika keine Wurzeln schlagen. Der in dieser Zeit entstandene „moderne Katholizismus" wurde von Einwandererfamilien gepflegt, aus denen die meisten Berufungen kamen und deren Namen viele bedeutende Bischöfe des Kontinents haben. Ihr Katholizismus hat sich jedoch überlebt.

„Das beherrschende Begriffspaar heißt nicht Glaube und Wissenschaft, sondern Glaube und Gesellschaft"

HK: Beide Formen des Katholizismus, die Religion der Kolonisierten und die der Kolonisatoren, haben doch gemeinsam, daß sie außerhalb der gesellschaftlichen und politischen Sphäre verbleiben. Sehen Sie die Unterschiede zwischen beiden nicht zu scharf?

Boff: Der Hauptunterschied besteht darin, daß der vom Mittelalter geprägte Katholizismus seinem Wesen nach Volksreligion ist, wobei wir Volk nicht als nationalen Begriff verstehen, sondern immer als Masse des einfachen Volkes, der Armen, meinen. Das Volk ist handelndes Subjekt in dieser Kirche und produziert sein Christentum mit, indem es seine kultischen Formen findet und pflegt, seine Kirchen baut, die Organisatoren seiner Feste benennt ...

HK: Also trotz der Beherrschung durch das Kultische ein weniger klerikaler Katholizismus?

Boff: Genau. Die andere jüngere Form des Katholizismus ist ihrem Wesen nach klerikal. Da ist der Priester derjenige, der sozusagen das religiöse Material produziert und verwaltet, nicht das Volk. Selbst die Laienbewegungen aus dieser Zeit sind oft nur der verlängerte Arm des Pfarrers. Daher halte ich diesen Unterschied für ganz wesentlich.

HK: Vielleicht läßt sich sagen, daß die Theologie der Befreiung diese „einheimischen" Elemente neu entdeckt hat und ihnen zum erstenmal eine Theologie gibt. Da aber viele Theologen der Befreiung selbst noch in Europa studiert haben, stellt sich die Frage, ob die Kategorien zeitgenössischer europäischer Theologie an der Wurzel der Theologie der Befreiung nicht ebenso wichtig sind wie die

von Ihnen gekennzeichnete religions- und frömmigkeitsgeschichtliche Situation?

Boff: Das Spezifische der Theologie der Befreiung sind nicht ihre Kategorien, sondern die Perspektive, aus der heraus sie die Wirklichkeit lebt, sie im Licht des Glaubens beurteilt und nach der sie handelt. Diese Perspektive ist eine völlig andere als die, aus der heraus europäische Theologie gemacht wird. Die großen Fragen europäischer theologischer Reflexion sind doch darauf konzentriert, wie der modernen Geisteswelt zu begegnen sei, die aus der aufklärerischen, der bürgerlichen und der technisch-wissenschaftlichen Revolution hervorgegangen ist. Die zentrale Frage der Theologie der Befreiung ist eine andere: Wie kann ich Christ sein unter den Bedingungen sozialer Verelendung? Der mit dieser Frage Angesprochene ist nicht der in Schule und Universität gebildete, kritische Europäer, sondern das analphabetische, unwissende, an den Rand gedrängte lateinamerikanische Volk. Das beherrschende Begriffspaar heißt nicht Glaube und Wissenschaft, sondern Glaube und Gesellschaft.

HK: Reicht das zur Unterscheidung der theologischen Ansätze aus? Manche Gegner der Theologie der Befreiung, auch in Lateinamerika selbst, werfen dieser vor, sie sei mehr oder weniger ein Derivat aktueller europäischer theologischer Strömungen, vor allem der politischen Theologie.

Boff: Es ist richtig, daß fast alle unsere Theologen europäische Theologie studiert haben. Und doch möchte ich sagen, daß die Theologie der Befreiung ihren Ödipuskomplex verarbeitet hat und von Anfang einen selbständigen Weg ging. Unsere intellektuelle Schulung mag europäisch sein, aber das, worüber wir arbeiten, das Material, ist lateinamerikanisch. Ich bin auch nicht der Meinung, daß die Theologie der Befreiung eine Ableitung oder Fortführung der politischen Theologie von Metz oder der Theologie der Hoffnung von Moltmann ist ...

HK: Aber es gibt doch Parallelen und Ähnlichkeiten, die bis in die Formulierungen hinein reichen ...

Boff: Es geht nicht um Formulierungen, es geht um den Gegenstand theologischer Reflexion. Die zeitgenössische europäische Theologie setzt sich mit den großen geistigen und ideologischen Bewegungen auseinander, zum Beispiel mit der Frankfurter Schule oder den emanzipatorischen und liberalen Strömungen des europäischen Bürgertums. Die lateinamerikanische Theologie dagegen diskutiert keine Geisteshaltungen und Ideologien, sondern gesellschaftliche Verhaltensweisen. Das erste Wort der Befreiungstheologie heißt Praxis, die theologische Reflexion über die Praxis kommt erst an zweiter Stelle.

HK: Ein Ergebnis dieser theologischen Reflexion über die soziale Praxis ist die Option der lateinamerikanischen Kirche für die Armen des Kontinents. Liegt darin nicht eine unzulässige Einseitigkeit, und neigt diese Interpretation nicht zu einer Art Mystifizierung der Armen, wenn nicht gar der Armut?

Boff: Die Theologie der Befreiung geht aus von einem Skandal, nicht von einer Glorifizierung. Die Armut ist schlecht, schlecht für die Armen und für die Reichen. Den Armen geht sie an die Existenz, die Reichen belästigt sie, weil sie ständig mit den Folgen der Armut, mit Kriminalität, Unsicherheit und sozialen Auflösungserscheinungen leben müssen, die sie als Bedrohung empfinden. Armut ist kein Schicksal, auch nicht die Folge mangelnder Ressourcen der Natur und schon gar nicht von Gott gewollt. Sie ist das Ergebnis sozialer Verhältnisse, deren Merkmale Ungleichheit, Ungerechtigkeit und Ausbeutung sind. Erst wenn die die Armut bewirkenden Mechanismen erkannt sind, kann man Einfluß auf sie nehmen und die Produktion von Armut anhalten. In diesem Sinne versucht die Theologie der Befreiung die sozialen Prozesse zu analysieren, und zwar im Interesse der Armen.

„Im politischen und gesellschaftlichen Bereich erscheinen uns europäische Theologen eher naiv"

HK: Die grundsätzliche Option für die Armen ist noch keine Gewähr für die Qualität oder die Richtigkeit der Analyse. Nehmen Theologen der Befreiung den Einwand genügend ernst, sie bewegten sich mit Ihrer Gesellschaftsanalyse auf einem ihnen als Theologen fremden Terrain?

Boff: Dieser Vorwurf wird zu unrecht gemacht. Sicher brauchen wir ein angemessenes sozialwissenschaftliches Instrumentarium. Aber der Befreiungstheologe braucht kein Experte in Soziologie, Politologie, Sozialpsychologie und Anthropologie zu sein. Er muß aber so viel davon verstehen, daß er analytisch sauber arbeiten und so sein Interesse sachgerecht verfolgen kann.

HK: Ist das ohne fundiertes sozialwissenschaftliches und auch ökonomisches Fachwissen möglich?

Boff: Ich bleibe dabei: es reicht, wenn der Theologe sich in den Sozialwissenschaften auskennt. Natürlich muß sich das auch in der Theologenausbildung niederschlagen. Sehen Sie: Die Theologie hat sich im Laufe der Zeit zahlreiche andere Wissenschaften erfolgreich zunutze gemacht: die historische Methodologie, die Linguistik, die Philosophie, mit großer Mühe auch die Psychologie. Gegenwärtig ist sie dabei, die Methoden der Sozialwissenschaften zu entdecken. Und dieses Bemühen trägt gerade auch innerhalb der Theologie der Befreiung Früchte. Am Anfang litt diese an soziologischer und politologischer Insuffizienz, sie war prophetisch, aber zu ideologisch. Das hat sich geändert; heute ist der Dialog mit den Sozialwissenschaften längst begonnen, und immer mehr Theologen verfügen über das notwendige soziologische Rüstzeug.

HK: Aber europäische Theologen werfen Ihnen gerade wegen dieses analytisch-soziologischen Einschlags ideologische Abhängigkeit und Unwissenschaftlichkeit im theologischen Sinne vor. Möglicherweise ist dieser Ein-

wand auch ein Hauptgrund für gelegentliche Auseinandersetzungen mit der römischen Glaubensbehörde ...

Boff: Europäische Theologen bewegen sich auf einem sehr hohen Niveau, wo es um hermeneutische Fragen oder um das Studium historischer Quellen geht, aber im politischen und gesellschaftspolitischen Bereich erscheinen sie uns Lateinamerikanern eher naiv. Sie behandeln das Thema Kirche in der Welt, als wenn die Welt eine homogene Wirklichkeit wäre. Sie übersehen, daß diese Welt zerrissen ist von Konflikten, Klassen, geteilt in Arme und Reiche ...

HK: Wenn wir Sie richtig verstanden haben,so richtet sich dieser Vorwurf sowohl gegen „konservative" wie gegen „progressive" europäische Theologen. Ist das geringere Konfliktbewußtsein aber nicht einfach dadurch zu erklären, daß „unsere" Theologen es nicht mit dem gleichen Anschauungsmaterial zu tun haben, wie es Ihnen in Lateinamerika vor Augen steht?

Boff: Nach meinem Eindruck stellt sich ein beträchtlicher Teil der europäischen Theologie, speziell die deutsche, innerkirchlich links und progressiv, gesellschaftspolitisch aber konservativ dar. Ihre Theologie entsteht in den Universitäten, es fehlt ihr – die Theologie von Metz und seinen Schülern nehme ich hier aus – an prophetischem und kritischem Geist. Es fehlt, meine ich, die Einsicht, daß Theologie und Kirche aufs engste verknüpft sind mit allem, was sich sichtbar oder unterschwellig in der Gesellschaft tut. Selbst da, wo dieser kritische Geist vorhanden ist, etwa in der politischen Theologie, ist es bei der theoretischen Einsicht geblieben. Es ist, als hätte die deutsche Theologie noch keine Gelegenheit gefunden, sich mit ihrer theoretischen Erkenntnis auf eine theologisch-alternative kirchliche Praxis einzulassen. In dieser Hinsicht kann die lateinamerikanische Theologie, glaube ich, ein größeres Maß an kritischem Bewußtsein für sich beanspruchen.

„Die Theologie des deutschen Theologen ist so situationsbedingt wie die unsere"

HK: Die Theologie der Befreiung argumentiert als eine Theologie Lateinamerikas zweifellos gesellschaftsnäher als die stärker von der Auseinandersetzung mit den säkularen Wissenschaften geprägte europäische Theologie. Aber auch Sie können auf diese Auseinandersetzung nicht verzichten. Umgekehrt können europäische Theologen nirgends ganz von den konkreten gesellschaftlichen Verhältnissen absehen. Handelt es sich also hier um wirkliche Gegensätze oder nicht eher um unterschiedliche Gewichtungen in je anderen sozialen Kontexten?

Boff: Die Fragen der europäischen Theologie offenbaren, meine ich, genauso den sozialen Ort des Theologen, der diese Fragen stellt. In diesem Sinne ist die in Europa überwiegende theologische Fragestellung nach dem Verhältnis von Kirche und Welt viel weiter, umfassender, aber auch undifferenzierter, und ich würde sogar sagen ideologischer als unser theologischer Einsatz.

HK: Sie meinen, unsere Theologie „verhalte" sich zu oberflächlich universal und meide in ihrer Weltbezogenheit die Probe der Konkretion?

Boff: Ja, denn unter den Begriff Welt fällt alles. Zur Welt gehören Reich und Arm, das Zentrum und die Peripherie ... Dagegen zeigt ein Blick auf die Gesellschaft bald deren Strukturen, Klassen und Konflikte. Damit beginnt eine ganz andere Form der Reflexion. Der soziale Ort des Befreiungstheologen ist bei den Armen. Der Ort vieler europäischer Theologen ist eine Institution von hohem gesellschaftlichem Ansehen, die Universität. Aus diesem unterschiedlichen sozialen Standort, der ja auch den Erkenntnishorizont mitbestimmt, ergibt sich vielleicht kein tiefer Gegensatz, aber doch ein wesentlicher Unterschied. Bildlich gesprochen: Das Urteil über Rio de Janeiro hängt immer auch davon ab, ob sich der Betrachter an der Copacabana oder in einer Favela befindet. Man könnte vielleicht auch sagen: Der deutsche Theologe träumt immer noch von einer universalen Theologie, die überall und für die ganze Welt in gleichem Maße gilt. In Wirklichkeit ist seine Theologie so situationsbedingt wie unsere, sie fällt entsprechend dem sozialen und kulturellen Kontext aus, in dem sie entsteht.

HK: Die lateinamerikanische Theologie räumt der „Volkskirche" als Kirche des Volkes oder Kirche vom Volk her einen hohen Stellenwert ein. Dieser Begriff gilt bei uns vielfach als ideologieverdächtig, weil man so etwas wie ein fundamentaldemokratisches Kirchenverständnis dahinter vermutet ...

Boff: Mit „Iglesia popular" bezeichnen wir zunächst ein ganz einfaches Phänomen: Das arme, aber gläubige Volk, das fast immer ohne Priester auskommen muß und abseits der Strukturen der institutionellen Kirche lebt, versammelt sich, um das zu tun, was es ohne Priester tun kann: die Bibel lesen. Mit der Bibel lesen diese Menschen dann auch das Buch ihres Lebens, und sie beginnen beides miteinander zu vergleichen. So entsteht eine Gemeinschaft, die an das Wort Gottes glaubt, die also christlich ist und sich aus dem sozialen Elend befreien will. Ihr Ziel ist nicht eine utopische, konfliktfreie Gesellschaft, sondern eine Form des Zusammenlebens, in dem die Liebe weniger schwierig und die Verteilung von Macht und Mitwirkung gerechter ist. In diesen Gemeinden entsteht „Kirche von unten", theologisch genauer müßte man sagen: es entsteht Kirche aus dem Glauben des Volkes.

HK: Kirche so, so wird Ihnen häufig entgegengehalten, kommt nicht vom Volk, sondern vom Heiligen Geist ...

Boff: Natürlich kommt die Kirche vom Heiligen Geist, aber es kommt ganz darauf an, wo wir ihn lokalisieren wollen. Es gibt Christen, die sehen sein Wirken nur in der Hierarchie, in der institutionellen und sakramentalen Kirche. Nach altem traditionellem Verständnis wirkt der Heilige Geist in der Geschichte. In den Armen unseres

Kontinents hat er bewirkt, daß sie ungeachtet aller Ausbeutung und allen Elends ihren Glauben, sogar ihre Fröhlichkeit und ihre Hoffnung behalten haben. Durch die Kraft des Wortes beginnt das Volk, sich in Basisgemeinschaften zu organisieren, so daß man zutreffend sagen kann: Die Gemeinschaften der Armen besitzen das, was theologisch das Wesen der Kirche ausmacht: Sie wollen communitas, congregatio fidelium sein. Dieses klassische Kirchenverständnis wird in den ekklesiologischen Handbüchern nicht ausgiebig behandelt, hat aber seine volle Gültigkeit: Kirche ist auch so Ereignis des Geistes.

HK: Handelt es sich hier um „Ekklesiogenese", um Kirchewerden im eigentlichen Sinn, oder sind es nicht eher soziale Vorformen von Kirche?

Boff: Die Basisgemeinschaften sind Kirche im vollen Sinn des Wortes. Sie verkörpern eine Kirche, die kraft des Geistes Gottes aus dem Glauben des Volkes geboren wird. Wenn ihre Mitglieder zusammenkommen, um die Schrift zu lesen, um ihre Riten zu feiern, um zu beten, dann ist das auch eine sakramentale Ausdrucksform von Kirche. Trotz des geringen Institutionalisierungsgrades ist das Kirche als Ereignis des Heiligen Geistes.

„Mich überrascht immer wieder die große Verständigungsbereitschaft der einfachen Leute"

HK: Wie wird sich diese Form des Kircheseins innerhalb der Gesamtkirche weiterentwickeln? Rechnen Sie damit, daß die lateinamerikanischen Bischöfe sich dem Phänomen der Basisgemeinschaften weiter öffnen, was ja eine wichtige Voraussetzung für die Integration der Basisgemeinschaften wäre?

Boff: Überall in Lateinamerika, vor allem in Brasilien, hat eine spürbare Annäherung zwischen institutioneller Kirche und den Basisgemeinschaften stattgefunden. Die Bischöfe befürworten die Basisgemeinschaften auch deshalb, weil sich angesichts des immensen Priestermangels keine andere Lösung für die pastorale Not abzeichnet. Die traditionelle Großkirche steht vor einem Dilemma: Entweder muß sie ihre sichtbare Präsenz im Volk binnen kurzem aufgeben. Dann würden zahllose Sekten und spiritistische Bewegungen an ihre Stelle treten, die das religiöse Potential des Volkes zu nutzen wissen. Das zuzulassen wäre pastoral und theologisch verantwortungslos. Der aufgezeigte Weg bietet sich schon deswegen an, weil die Basisgemeinschaften bereits in Gemeinschaft mit der traditionellen Kirche leben.

HK: Sind die Spannungen zwischen Basisgemeinschaften und hierarchischer Kirche, auch zum traditionellen Pfarrsystem, aber nicht sehr viel größer, als Sie hier einräumen?

Boff: Aus keinem lateinamerikanischen Land ist bekannt, daß es generell Animositäten zwischen Basisgemeinschaften und den Bischöfen bzw. Pfarrern der Großgemeinden gäbe, zumindest nicht auf seiten der Basisgemeinschaften. Ihre Mitglieder sind einfache Leute, die das Prinzip hierarchischer Strukturen akzeptieren. Das heißt nicht, daß es keine Spannungen gibt. Normalerweise funktioniert die Pfarrei, die in der Regel wesentlich größer ist als eine europäische, wie eine kleine Diözese. Die Pfarrkirche ist sozusagen die Kathedrale, um die sich Dutzende und manchmal Hunderte von Basisgemeinschaften scharen. Der Pfarrer organisiert und koordiniert die pastoralen Aktivitäten, in größeren Abständen versammeln sich die Basisgemeinschaften zu einem großen Fest in der Pfarrei. Spannungen treten dann auf, wenn Bischöfe sich in ihrer sakramentalen Vollmacht und ihren Leitungsfunktionen bedroht fühlen oder wenn klerikal eingestellte Priester die Sprecher der Basisgemeinschaften, die oft ausgesprochen talentierte Animateure sind, als Konkurrenten empfinden.

HK: Die Bischöfe scheinen in der Beurteilung der Basisgemeinschaften vielfach uneins zu sein ...

Boff: Das ist zum Teil richtig, aber schmerzlicher und viel schwerer auszuhalten ist die Spannung zwischen einem Teil der Kirche, bestehend aus Bischöfen, Priestern, Ordensleuten und Laien, die sich für das Volk, die Armen, für deren Befreiung und für die Basisgemeinschaften entschieden haben, und einem Teil der Kirche, ebenfalls bestehend aus Bischöfen, Priestern, Ordensleuten und Laien, die das nicht getan haben. Vor diesem Problem steht die Kirche überall in Lateinamerika, am wenigsten in Brasilien, wo der Episkopat die Option für die Armen mit beeindruckender Geschlossenheit vertritt.

HK: Wie schätzen Sie die Lebensfähigkeit der Basisgemeinschaften langfristig ein? Sind sie angesichts der starken theologischen disziplinären, aber auch ideologischen Bedenken auf allen kirchlichen Ebenen nicht in der Gefahr, innerkirchlich zerrieben zu werden?

Boff: Aus meinen Erfahrungen halte ich die Basisgemeinschaften weder gegenüber äußeren politischen noch gegenüber innerkirchlichen Widerständen besonders empfindlich. Sie sind stark, nicht nur aufgrund ihres lebendigen Glaubens und ihrer Vitalität, sie sind stark geworden durch die tägliche Erfahrung von Gemeinschaft. Eine Gemeinschaft gründet die nächste, sie treffen sich untereinander und zu Festen und Wochenendkursen in der Pfarrei. Daraus hat sich ein Zusammengehörigkeitsgefühl entwickelt, das sich mit dem der Bischöfe durchaus messen kann. Mich überrascht immer wieder die große Verständigungsbereitschaft dieser einfachen Leute. Sie zeigen auch noch für den traditionalistischsten Bischof Verständnis und für den Priester, der nichts mit ihnen zu tun haben will. Ihre Bereitschaft zur Begegnung ist groß. Sie zeugt von Reife und von großem inneren Zusammenhalt.

HK: In den meisten lateinamerikanischen Ländern sind die Basisgemeinschaften weniger zahlreich als in Brasilien, und die Bischöfe denken vielfach traditionalistischer als in Ihrem Lande. Besteht da nicht die Gefahr, daß sich Parallelkirchen oder wenigstens parallele Formen von Kirche entwickeln? Ist eine solche Konstellation aber

nicht eher unproblematisch, solange die übergreifende Gemeinschaft unangetastet bleibt und beide Formen sich gegenseitiger Korrektur öffnen?

Boff: Ich sehe darin eher eine gegenseitige Bereicherung. Das Kirchewerden aus dem Glauben des einfachen, armen Volkes ist eine Realität, die unseren traditionellen Kirchen, sagen wir einmal die Amtskirche, dazu zwingt, ihren Führungsstil zu überprüfen. Dies gilt auch für die Laien. Gleichzeitig entstehen in den und durch die Basisgemeinschaften neue laikale Dienstämter. Das Risiko einer Parallelkirche taucht dann auf, wenn sich ein Typ von Kirche vom anderen nicht korrigieren, in Frage stellen und bereichern lassen will. Das gilt für beide Seiten. Es ist auch Aufgabe der Theologie der Befreiung, günstige Voraussetzungen dafür zu schaffen, daß beide Wege aufeinander zulaufen.

„Die Angst vor der Ideologie sollte man nicht übertreiben"

HK: Das ist doch wohl weniger Aufgabe der Theologie als der gesamten Kirche ...

Boff: Besser und viel erfolgversprechender als theologische Argumente ist sicher der direkte Umgang miteinander. Wenn die Basisgemeinden den Bischof und den Pfarrer zu ihren Versammlungen einladen und umgekehrt Priester und Bischöfe Vertreter der Basisgemeinden an ihren Treffen teilnehmen lassen, wächst die Gemeinschaft im Glauben gleichsam von selbst. Der direkte Kontakt hilft Vorurteile abbauen und eröffnet die Möglichkeit, Konflikte zu erörtern und auszutragen, die sonst auf beiden Seiten verhärten würden. Ich kenne viele Bischöfe, die berichten, die Basisgemeinschaften hätten sie gelehrt, christlicher und menschlicher, einfacher zu leben. Die Basisgemeinschaften ihrerseits fühlen sich gestärkt und bestätigt, wenn der Bischof in ihrer Mitte ist, sie erfahren dann spürbar die Einheit mit der großen Tradition der universalen Kirche, mit dem Papst ... Bevor ich von Brasilien abreiste, sagte eine einfache alte Frau aus der Basisgemeinde, an deren Leben ich am meisten teilnehme, zu mir: „Du gehst nach Europa, grüße die Christen dort und erzähle mir, wie sie leben." Von Theologie versteht diese Frau nichts, aber vom Glauben und seiner Katholizität viel.

HK: Der Lateinamerikanische Bischofsrat (CELAM), jedenfalls dessen gegenwärtige Führung, gilt nicht gerade als großer Förderer der Befreiungstheologie und der Basisbewegungen, so wie sie von Ihnen gesehen werden. Rechnen Sie mit einer Verschärfung der Auseinandersetzungen?

Boff: Zur gegenwärtigen Administration des CELAM kann ich Ihnen aufrichtigerweise nur sagen, daß sie der Einheit der lateinamerikanischen Kirche nicht zuträglich ist. Der Verlust dieser Einheit ist eine der Versuchungen unserer Kirche, und die Bischöfe tun gut daran, sich nicht provozieren zu lassen. Ich vertraue darauf, daß die Bischöfe und das gläubige Volk stärker sind als innerkirchliche und theologische Intrigen, die über unsere Kirchen hinweg bis nach Rom gesponnen werden ...

HK: Wie manche Bischöfe in Europa wirft auch die Leitung des CELAM der Befreiungstheologie und der von ihr beeinflußten Basisbewegung vor, von christentumsfremden Ideologien beeinflußt zu sein. Sie erliege, so heißt es, marxistischen Versuchungen. Ist, selbst wenn der weltanschauliche Einfluß im Gegensatz vielleicht zum gesellschaftsanalytischen überschätzt wird, nicht tatsächlich die Gefahr groß, daß die Befreiungstheologie gerade als Praxis einer religiös-sozialen Volksbewegung bei einem ideologisch verfremdeten Christentum landet?

Boff: Man sollte die Angst vor den Ideologien nicht übertreiben. Die Ideologie ist ein Schatten, der uns immer begleitet, und wir sollten uns damit abfinden, daß wir uns nie ganz von ihm befreien werden können. Wichtig ist nur, daß wir die Ideologie nicht mit Wahrheit gleichsetzen, daß es nicht dazu kommt, daß sie unser Gewissen ersetzen. Ideologie ist immer interessengeleitet und deshalb verführerisch. Das Volk wird über Radio und Fernsehen, die Hauptunterhaltung und das Freizeitvergnügen der Armen, ständig ideologisch verführt. Aber Gott sei Dank hegt es ein tiefes Mißtrauen gegen alles, was „von außen" oder „von oben" kommt. Es ist sich bewußt, daß es ständig manipuliert, betrogen und in seinen Hoffnungen enttäuscht wird. Ich glaube, es ist nach den Erfahrungen der Geschichte zu oft geprüft, zu oft verletzt worden, als daß es sich noch Illusionen oder auch Ideologien hingäbe ...

„Die Religion ist nicht Opium des Volkes, allenfalls Opium der Reichen"

HK: Sie zitieren an einer Stelle einmal den Satz eines Mannes aus einer Basisgemeinschaft: Ich gehe langsam, denn ich habe es eilig mit der Befreiung. Daraus könnte man auf große politische Klugheit und Reife schließen. Besitzt das in den Basisgemeinschaften organisierte Volk diese Reife?

Boff: An den Basisgemeinschaften schätze ich vor allem den Gemeinschaftsgeist, die Offenheit, deren erstaunlich hoch entwickelten kritischen Geist. Es wird dort einfach alles besprochen, nichts wird verheimlicht, jeder hat das Wort. Skeptisch, wie diese Menschen sind, vergleichen sie alle ideologischen Botschaften mit der Realität, so wie sie sie erfahren. Wenn sie von einer Maßnahme der Regierung oder der Initiative einer politischen Gruppe hören, fragen sie sofort: „Und wie ist das Volk beteiligt?" Dieser gesunde kritische Geist ist nicht das Ergebnis eines theoretischen Studiums, sondern die Frucht gemeinsamer Arbeit und gemeinsamen Lebens im Elend und im Glauben ...

HK: ... in einem Glauben, der nicht wiederum droht, zum Opium zu werden ...

Boff: Ich darf Ihnen versichern: Es gibt viele Intellektuelle, Kinder des skeptischen Modernismus, die den Glauben ihrer Kindheit wiedergefunden haben, weil sie gesehen haben, wie dieser Glaube im Volk kraftvoll und überzeugend gelebt wird. Die Religion ist nicht Opium des Volkes, allenfalls Opium der Reichen, das sie brauchen, um ihr Gewissen zu beruhigen. Der im einfachen Volk gelebte Glauben ist Prinzip der Freiheit, der Hoffnung, einer enormen Widerstandskraft. Das Volk besitzt einen Schatz an Erkenntnis, den es im endlosen Kampf ums Überleben erworben hat. Bei aller Studiertheit können wir von ihm lernen und unsererseits die Tradition unserer Wissenskultur einbringen, die ihm bei der schweren Aufgabe, die Wirklichkeit zu entziffern, helfen kann.

Dokumentation

Durch die Armen herausgefordert

Eine interfranziskanische Botschaft

Aus Anlaß des diesjährigen Franziskus-Jubiläums trafen sich im September über zwei Wochen Angehörige aller franziskanischen Orden zu einem Kongreß über franziskanische Mission und Pastoral in der Dritten Welt. Als „Botschaft von Mattli" verabschiedeten sie eine Erklärung, in der sie auch, bezogen auf die Intentionen ihres Ordensgründers, ihren Dienst in der Kirche der Dritten Welt vor allem als „Dienst an den Armen – gegen die Armut" bestimmen. (Die Hervorhebungen sind von der Redaktion.)

„Friede und Heil" allen Menschen dieser Erde, die sich an Gott freuen, allen die Gott suchen und allen, die sich sehnen nach Gerechtigkeit und Frieden!
Wahrer Friede von Gott und echte Liebe in Jesus Christus allen Armen und Verstoßenen und allen, die ihre Verantwortung in der menschlichen Gemeinschaft ernst nehmen.
Wir Brüder und Schwestern der verschiedenen franziskanischen Ordensgemeinschaften haben uns in Mattli (Morschach, Schweiz) zum ersten Mal in unserer 800jährigen Geschichte im Namen Christi versammelt, um gemeinsam aus der Perspektive der Dritten Welt die Herausforderung zu überdenken, die Franziskus für uns darstellt. Dabei haben wir mit Freude erlebt, daß wir wirklich zu einer Familie gehören.
Wir haben auch die frohe und hoffnungsvolle, geradezu jugendliche Offenheit gespürt, die uns Jünger des heiligen Franziskus in der Dritten Welt erfüllt.
Wir fühlen uns verbunden mit den Ängsten und Hoffnungen der Völker, denen wir dienen. Wir waren offen füreinander und für das Evangelium Jesu Christi und haben von neuem die belebende Kraft des Charismas unseres Ordensvaters entdeckt. Er gilt als „Bruder aller Geschöpfe", aber auch als Symbolfigur wahrer Menschlichkeit bei den Völkern Afrikas, Asiens und Lateinamerikas.
Wir haben versucht, auf den folgenden Gebieten eine echt franziskanische Perspektive für die Dritte Welt zu finden.

1. Für die Armen – gegen die Armut

Mit Entsetzen stellen wir fest, daß die Mehrheit unserer Bevölkerung in der Dritten Welt arm, ja extrem arm ist. Die *Armut* hat viele Gesichter: Menschen, die vor Hunger schreien, unter endemischen Krankheiten leiden, nicht lesen und schreiben können, im Schmutz der Slums versinken ... Diese Armut ist weder natürlich gegeben noch von oben geschickt. Sie ist vielmehr durch interne Ausbeutung und durch ungerechte internationale Beziehungen verursacht. Im Glauben prangern wir diese ständig wachsende Verarmung als *die* soziale Sünde unserer Zeit an.
Diese Situation hat viele Kirchen der Dritten Welt dazu geführt, eine vorrangige und solidarische Option für die Armen gegen die Armut zu treffen. In diesen Kirchen gilt der Poverello von Assisi als Schutzpatron der Kirche der Armen. Schon von Jugend an lebte Franziskus „freigebiges Erbarmen gegen die Armen" (Bonaventura, Leg. Maj. 1, 1). Seine Bekehrung war zunächst eine Bekehrung zu den Ärmsten der Armen, den Aussätzigen. In diesem Bekehrungsprozeß erfuhr er, daß sich der Gekreuzigte ihm zuwandte und ihn einlud, wie die Armen zu leben. Daher finden wir in Franziskus einen Weg, der vom Leben *für* die Armen über ein Leben *mit* den Armen zu einem Leben *als* Armer führt. So gesehen ist seine Option für die Armen Ausdruck der Nachfolge Christi. Evangelische Armut hat ihren Sinn aber nicht in sich selbst. Sie ist vielmehr ausgerichtet auf die Brüderlichkeit, auf neue und lebenschaffende Beziehungen zwischen den Menschen.
Darum bedeuten Armut und Elend in der Dritten Welt in besonderer Weise eine Herausforderung an die franziskanische Familie. Wir bekennen, daß wir oft weit weg von den Armen leben und ihre Ungesichertheit und ihre Ängste kaum miterleiden.
Wir sind überzeugt, daß die evangelische Armut (Offenheit für Gott und Verfügbarkeit für den andern) ein wesentliches Element der Nachfolge Jesu und eine Grund-

haltung aller Christen ist. Wir sind überzeugt, daß niemand wirklich solidarisch mit den Armen ist, wenn er nicht ihre unmenschlichen Lebensbedingungen beseitigen hilft.
Wenn wir als Franziskaner angesichts der großen Armut in der Welt unsere Option für die Armen wieder aktualisieren wollen, dann bedeutet das für uns ein Dreifaches:
1. Wir müssen Geschichte und Wirklichkeit aus der Perspektive der Armen sehen. Nur dann wird deutlich, daß jeder einzelne von uns und die Gesellschaft als Ganze verändert werden muß, weil sie den Grundbedürfnissen der Armen nicht gerecht wird.
2. Gegenüber der Konsumgesellschaft, die ihrem Wesen nach eine ungerechte Gesellschaft ist, müssen wir einen prophetischen Protest erheben und uns allen Gütern verweigern, die ganz eindeutig den Kriterien Gerechtigkeit, Gesundheit und Umwelt widersprechen.
3. Wir müssen uns zusammen mit den Armen für soziale Gerechtigkeit einsetzen. Das Ziel einer christlich-franziskanischen Politik ist nicht eine arme oder eine reiche Gesellschaft, sondern eine gerechte Gemeinschaft von Brüdern und Schwestern.

2. Für die Frau – gegen die Diskriminierung

Wir sind entsetzt über die Situation der Frau in der Dritten Welt. Unter den Armen gehört sie zu den Ärmsten. Sie wird oft gedemütigt, weil sie Frau ist, weil sie arm ist und weil sie einer anderen Rasse angehört. Als Frau wird sie wie eine Sache und Ware mißbraucht, oft sexuell ausgebeutet (Sextourismus, Prostitution, eine neue Art von Sklaverei in den Vergnügungszentren vor allem der Ersten Welt). Sie wird als billige Arbeitskraft mißbraucht und von der Bildung ausgeschlossen.
Als Franziskaner, die die Diskriminierung der Frau klar sehen, erinnern wir uns an die Tatsache, daß Franziskus das Weibliche in der Schöpfung entdeckt und besonders geschätzt hat. Er hatte eine besondere Liebe und Verehrung für die Mutter Gottes, die der Welt Christus geschenkt hat. Er hat sich gerne selbst als Mutter verstanden, die Leben empfängt und hütet (vgl. 2 Cel. 16). Auch die zwischenmenschlichen Beziehungen suchte er von der Mütterlichkeit her zu deuten. Innerhalb seiner größeren Liebe zu Gott erblühte die echte Freundschaft mit Klara von Assisi und Jakoba und brachte so beide Geschlechter zu einer harmonischen Einheit.
Als Brüder und Schwestern in der franziskanischen Familie glauben wir daher, innerhalb der Option für die Armen eine *besondere Option für die unterdrückte Frau* treffen zu müssen. Wir sind überzeugt, daß wir nur im gegenseitigen Geben und Nehmen zu unserer franziskanischen Berufung finden können. Besonders die Schwestern unserer franziskanischen Familie können ihre Solidarität unter Beweis stellen, indem sie sich tatkräftig gegen die Diskriminierung der Frau einsetzen. So werden sie zum Zeichen der befreienden Haltung des Franziskus inmitten der verschiedenen Kulturen. Sein Beispiel regt uns auch an, uns dafür einzusetzen, daß die Frau den ihr zukommenden Platz in den kirchlichen und gesellschaftlichen Entscheidungsprozessen übernehmen kann.

3. Die Rechte der Armen als Rechte Gottes

Wir schämen uns, daß die Menschenrechte ständig verletzt werden durch institutionelle Gewalt rechter wie linker Regierungen, z. B. durch Entführung, Folterung, Verschleppung von Menschen, Schauprozesse usw.
In den letzten Jahren hat sich die Kirche als Anwalt der Unterdrückten verstanden. Mit Freude sehen wir, daß Bischöfe und Kardinäle und viele einfache Brüder und Schwestern aus unserer franziskanischen Familie sich für die Menschenrechte einsetzen. Alle Rechte des Menschen müssen verteidigt werden. (Primäre und sekundäre Rechte der Person, soziale Rechte, internationale Rechte.) (Primäre Rechte sind: Leben, Nahrung, Kleidung ... Sekundäre Rechte: Religionsfreiheit, Meinungsäußerung ... Soziale Rechte: Mitbestimmung, Gerechtigkeit ... Internationale Rechte: Frieden im internationalen Verband.)
In der Heiligen Schrift gelten gerade die Rechte der Armen als Rechte Gottes. Weil Gott ein lebendiger Gott ist, setzt er sich in besonderer Weise für jene ein, deren Leben am meisten bedroht ist (vgl. Lk. 4, 16–21). Franziskus hat die Armen in besonderer Weise geschätzt. Er hat mit ihnen zusammengelebt und sie als Brüder und Schwestern geachtet. Er hat nicht zugelassen, daß man von den Armen Schlechtes sagte, geschweige denn ihnen Böses zufügte. Er sprach vom „Erbe und von der Gerechtigkeit, welche den Armen geschuldet wird und welche unser Herr Jesus Christus uns erworben hat" (NbReg IX, 8). Darum wollen wir uns als Franziskaner weiter einsetzen im Kampf um die Menschenrechte. Wir wollen dabei besonders das Recht auf Leben, auf Nahrungsmittel, auf Arbeit, auf Wohnung, auf Gesundheit, auf Bildung und auf Freizeit betonen.

4. Die Sehnsucht nach Gerechtigkeit und Frieden

Wir sind entsetzt, daß die größte physische und finanzielle Anstrengung der Menschen (in Wissenschaft, Technik und Produktion) auf die *mögliche Vernichtung der Menschheit* ausgerichtet ist. Wir sind besorgt, weil ein wachsender Anteil an der Waffenproduktion für die Dritte Welt bestimmt ist. Der Einsatz dieser Mittel für die Rüstung ist Diebstahl an den Armen.
Wegen der Ungerechtigkeit des bestehenden *Weltwirtschaftssystems* werden die armen Länder immer ärmer. Sie werden Zeugen der Ausbeutung ihrer unersetzbaren Rohstoffe. Der Erlös der exportierten Rohstoffe hält aber nicht Schritt mit dem Anwachsen der importierten indu-

striellen Fertigprodukte. Die Produkte der wenigen Industrien in der Dritten Welt werden in der Ersten Welt oft mit hohen Einfuhrzöllen belastet. Das Bemühen um Industrialisierung wird blockiert. Daher empfehlen wir dringend, die „neue Weltwirtschaftsordnung", die von 130 der 150 Mitgliedstaaten der UNO gefordert wurde, in Kraft zu setzen.
Angesichts dieser Situation erinnern wir uns an die *Friedensmission* des heiligen Franziskus, an seinen Gruß: „Friede und Heil", an seinen vielfältigen Einsatz für den Frieden, an seine stete Versöhnungsbereitschaft, an sein Vertrauen in die Kraft des Kreuzes.

Darum wollen wir uns dafür einsetzen, daß jeder Mensch und jedes Geschöpf zu seinem Recht kommt und mit der ganzen Schöpfung in Frieden leben kann. Wir haben von unserem Missionskongreß aus einen *Brief an verschiedene Regierungen* geschrieben, damit sie größere Anstrengungen für Abrüstung und Abschaffung der Massenvernichtungswaffen, vor allem aber der Atomwaffen unternehmen. Wir fordern, daß keine Waffen in die Dritte Welt eingeführt werden. Denn damit werden die Militärdiktaturen bestärkt und das Recht der Armen verachtet. Wir fordern, daß auch in der Dritten Welt die Produktion von Waffen eingestellt wird. Sie ist ein Attentat gegen das Leben und eine Manipulierung der Leiden und Ängste der Menschen. Als Franziskaner glauben wir, daß wir wieder lernen müssen, „nicht mit Wagen und Pferd stark zu sein, sondern im Namen des Herrn" (Ps 19, 8). Gewaltlos, aber mit ausdauernder innerer Kraft wollen wir uns für Gerechtigkeit und Frieden einsetzen.

5. Werkzeuge der Versöhnung

Wir erleben Konflikte und Spannungen überall in der Welt – in der Kirche und in uns selber.
Franziskus erlebte intensiv das Geheimnis jener Versöhnung zwischen Gott und Mensch, die aus dem Kreuz Jesu Christi erwächst. Darum betete er und lehrte auch seine Brüder so zu beten: „Wir beten dich an, Herr Jesus Christus – und in all deinen Kirchen, die in der ganzen Welt sind, und preisen dich, weil du durch dein heiliges Kreuz die Welt erlöst hast" (Test 5). Mit kraftvoller Überzeugung versuchte er sich selbst als Instrument der Versöhnung anzubieten. Wir erinnern uns daran, wie er den feudalen und den kirchlichen Machthaber Assisis miteinander versöhnte. Er brachte Frieden in die Konflikte seiner Brüder. In seinem Sonnengesang betete er: „Gepriesen seist du, mein Herr, durch jene, die verzeihen um deiner Liebe willen."

Wir sind durch unsere Profeß verpflichtet, Franziskus nachzufolgen. Darum wollen wir Franziskaner es als unser einziges Privileg betrachten, *Werkzeuge des Friedens und der Versöhnung* zu sein. Wir wollen uns bemühen, diesem Erbe gerecht zu werden und zu ihm zu stehen. In unserer Entscheidung, den Armen zu dienen und selbst arm zu leben, wollen wir uns ganz dafür frei machen, unter den Menschen das Verständnis füreinander zu wecken, sich gegenseitig anzunehmen und so zur vollen Versöhnung beizutragen. Das wollen wir in unseren Gemeinschaften, in der Gesellschaft und in der großen Familie Gottes tun.

6. Eine befreiende Botschaft

Es macht uns Mut, daß die Armen in manchen Ländern sich für eine *umfassende Befreiung* organisieren. Sie entwickeln angesichts der historischen Ursachen ihres Elendes ein kritisches Bewußtsein und mobilisieren sich in Volksorganisationen, Gewerkschaften und Arbeiterparteien. Die Kirche selbst ist ein entscheidender Faktor für die Förderung der Menschen geworden durch Bibelgruppen, Basisgemeinden und verschiedene soziale Programme.

Wir bekennen, daß wir uns – belastet durch das Modell der Betreuungspastoral und große Institutionen – nicht genügend für die Befreiung des Volkes eingesetzt haben. Inzwischen ist jedoch auch unter uns die Zahl derer, die sich für eine Veränderung der Gesellschaft zugunsten der Armen einsetzen, in vielen Teilen der Welt zu einer bedeutsamen Größe angewachsen. In anderen Regionen ist diese Gesinnung am Erwachen.
Wir erinnern uns an das Testament des heiligen Franziskus, in dem dieser seine Bekehrung als einen *Standortwechsel* definiert: Er hat das soziale und ökonomische Gefüge der Reichen und Mächtigen verlassen und den Standort der Armen und Kleinen übernommen. Das Zusammenleben mit ihnen hat sie und ihn von den Folgen des Elends, von Verachtung und Einsamkeit befreit und den Keim zu einer alternativen Gesellschaft gelegt. In den Konflikten mit den Mächtigen hat Franziskus das Gute in ihnen gesehen und an die Möglichkeit ihrer Bekehrung geglaubt.

Darum wollen wir in unserem Einsatz für die Befreiung zusammen mit den Unterdrückten mehr auf die dem Menschen innewohnenden Werte und auf die Herzlichkeit vertrauen als auf die Illusion, daß Gewalt Veränderung schafft.

7. Dialog mit anderen Religionen

Wir halten *die Religionen* für eine großartige Quelle, um die Würde des Menschen und sein Verhältnis zu Gott besser zu verstehen. Vor allem Afrika und Asien sind geprägt durch große Religionen. Wir sollten ihre Weisheit schätzen und ihr Vorhandensein mit Dank und Freude annehmen. Franziskus kannte nur die *Begegnung mit dem Islam*, mit dem die damalige Christenheit Krieg führte. Der Heilige, der Jesus in seiner Armut und Demut nachfolgte, kam nicht als Kreuzfahrer zum Islam, nicht als Teil einer Machtstruktur mit all ihrer Kraft, sondern als wirklich Kleiner, arm und ungeschützt. Er trat in einen Lernpro-

zeß ein, durch den er Gottes Gegenwart und Wirken im Leben und in der Religion des Islam entdeckte. Nach dem Dialog mit ihm hatte die Wertschätzung der Transzendenz und Majestät Gottes bei Franziskus zugenommen. Hier lag auch die gemeinsame Plattform, auf der beide einander in Frieden begegnen konnten, nämlich im Glauben an einen transzendenten Gott. Als Ergebnis dieses Erlebnisses konnte Franziskus im Jahre 1221 in seiner Regel schreiben: „Die Brüder aber, die zu den Sarazenen hinausziehen, sollen um Gottes willen jeder menschlichen Kreatur untertan sein" (NbReg 16).

Diese positive Einschätzung muß auch heute die Nachahmer des heiligen Franziskus erfüllen. Wir dürfen gegenüber anderen Religionen nicht als „Mächtige" (majores) auftreten, sondern als „Kleine" (minores): Wir dürfen nicht über sie zu Gericht sitzen, sondern müssen ihnen „um Gottes willen untertan sein". Das ist Dialog im Geist des heiligen Franziskus.

8. Das Wort muß Fleisch werden: Inkulturation

Wir stellen fest, daß vielen immer bewußter wird, daß jedes Volk ein berechtigtes Verlangen danach hat, seinen Glauben auf seine eigene Art auszudrücken. Nach der jahrhundertelangen Ausbreitung des europäischen Kolonialchristentums wächst von unten her in der Kraft des Heiligen Geistes eine afrikanische, asiatische und lateinamerikanische Kirche. In ihrer eigenen Liturgie, Spiritualität, Kunst, Architektur, in den eigenen pastoralen Diensten und der je eigenen Art und Weise Christ zu sein, zeigt sich, wie heute das Wort Gottes Fleisch wird.
Eine afrikanische Schwester sagte es so: „Der Ruf des Evangeliums geht in gleicher Weise an alle Kulturen. Lassen sie mich doch in allen Bereichen des Lebens Afrikanerin sein, mit Ausnahme jener, die dem Evangelium und den Idealen des Franziskus und der Klara widersprechen."

Obwohl es die ganze *Bewegung der Inkulturation* zur Zeit des heiligen Franziskus nicht gab, erinnern wir uns daran, daß Franziskus ein Mensch war, der für das Gute und die positiven Werte in der ganzen Schöpfung offen war. Er wollte, daß wir uns an der Erde freuen, weil sie der Ort ist, wo Gott sein erlösendes und rettendes Werk tut (Vgl. NbReg 23, 9–11).
Darum wollen wir, angeregt von dieser großen Freiheit des heiligen Franziskus, in jedem Land in der Kultur des Volkes Wurzeln fassen. Wir wollen die Ortskirchen entwickeln und so die ganze Kirche Christi bereichern.

9. Die Überwindung des Klerikalismus durch Brüderlichkeit

Wir beobachten in vielen Fällen, daß dort, wo die Aktivitäten und Initiativen innerhalb der christlichen Gemeinde um den Priester oder seinen Vertreter zentriert sind, das *Volk Gottes* in seiner Verantwortung für die Gestaltung des Lebens nicht wächst. Es gibt aber auch lebendige priesterlose Gemeinden, in denen viele Ämter und Charismen entstehen und die Brüderlichkeit neu erwacht ist. Es gibt natürlich auch Gemeinden mit Priestern, die darauf bedacht waren, in ihren Reihen diesen neuen Sinn für brüderliche Verantwortung zu entwickeln.

Wir erinnern uns dabei an Franz von Assisi, der von seinen Gefährten als der Bruder (il fratello) erfahren wurde. Er wollte seine Gemeinschaft nicht auf eine hierarchische Grundlage stellen. Auch sollten Macht, Herrschaft und Privilegien überwunden werden. Seine Brüder sollten einander achten und dienen, aufeinander hören und das Wohl aller suchen. Franziskus wollte, daß seine Brüder auf der Ebene des Volkes bleiben und keine höheren Positionen anstreben.
Wir haben in der Kirche eine besondere Aufgabe zu erfüllen, nämlich eine lebendige Gemeinschaft von Brüdern und Schwestern zu sein, die miteinander auf dem Wege sind und so die Güte Gottes für alle Menschen darstellen. Darum wollen wir die Basis suchen und lieben und nicht nur *für* das Volk, sondern *mit* dem Volk leben. Um diese Berufung erreichen zu können, wäre es angebracht, klar zu trennen zwischen der Priesterausbildung und der Hinführung zur franziskanischen Brudergemeinschaft. Der franziskanischen Brüderlichkeit sollte in der Führung, aber auch in der Weiterbildung eine klare Priorität eingeräumt werden.

10. Vom Leben und durch Tun lernen: Ausbildung

Wir stellen fest, daß Kirche und Welt sich immer rascher verändern. Es besteht die Gefahr, daß die hergebrachten Vorstellungen und Modelle für einen ständigen Lernprozeß und ständige Weiterbildung unzureichend sind.

Wir erinnern uns an Franz von Assisi, der immer offen war für die Zeichen der Zeit. Nie ist er mit vorgefaßten Meinungen an die Situation herangetreten. Bis zum Ende seines Lebens war er bereit, vom jüngsten Novizen zu lernen. Er wollte, daß die Ausbildung nicht in erster Linie an Hochschulen, sondern in Aussätzigenheimen geschieht (Comp. Assisiensis, 9). Denn er war überzeugt, daß man nichts verstanden hat, wenn man es nicht getan hat. Selbst die theologische Ausbildung sollte zunächst der eigenen Bekehrung und erst dann auch der Verkündigung dienen.
Darum wollen wir vor allem als Brüder und Schwestern voneinander lernen, im Erfahrungsaustausch, in der gemeinsamen Lesung der Heiligen Schrift, im gemeinsamen Beten und im gemeinsamen Brechen des Brotes und in der gemeinsamen Analyse der Situationen. Brüderliche Korrektur ist ein wichtiger Teil dieses Prozesses. Gerade wir Franziskaner sollten den Satz Gregor des Großen ernst nehmen: „Die Armen sind unsere Lehrer, die Demütigen unsere Gelehrten."

11. Der Ausbruch nach oben: Mystik und Kontemplation

Mit Freuden stellen wir fest, daß Gott in der Dritten Welt eine *erfahrbare Wirklichkeit* ist. In Asien lernen wir, daß die Meditation und das Schweigen vor Gott eine weitverbreitete Bewegung im Volk ist; in Afrika, daß der Leib tatsächlich Tempel Gottes ist und daß die Gegenwart des lebendigen Gottes in Rhythmus und Tanz gefeiert wird; in Lateinamerika, daß die Volksreligiosität und die Verehrung der Heiligen trotz aller Ausbeutung sinnstiftende Wirklichkeiten sind.
Wir erinnern uns an Franz von Assisi, der überall und zu jeder Zeit Gott anbeten und in allen Geschöpfen lieben wollte. Er zog sich in das Schweigen der Höhlen, Wälder und Kirchen zurück. Er übersetzte seine innere Erfahrung von Gott in Bilder, Gesten und Spiele. Er spielte die Geheimnisse Jesu (Weihnachten, Ostern, Eucharistie ...). Er verband sich mit dem Bedürfnis des Volkes, mit leiblichen Augen zu sehen und mit eigenen Händen zu greifen. In der Welt und in allem Tun war er ganz bei Gott und vor Gott war er ganz erfüllt von den Sorgen der Menschen. Darum wollen wir dem Gebet, der Liturgie und dem Schweigen wieder ein eigenes Gewicht geben. Ohne Angst wollen wir dem Glaubensausbruch des Volkes begegnen und uns kreativ daran beteiligen. Wenn wir mit unserm Volk vor Gott stehen, sind alle unsere Kämpfe und Leiden, alle Erwartungen und Hoffnungen in eine Dimension gebracht, die alles übersteigt und gleichzeitig alles erfüllt.

12. Schluß

Wir stellen fest, daß Franziskus dem Suchen der Menschen in der ganzen Welt Orientierung und Halt gibt. In ihm wird greifbar, daß der neue Mensch bereits innerhalb der Geschichte möglich ist. Wir glauben, daß alle, die in seiner Nachfolge die genannten Aspekte zu verwirklichen suchen, „im Himmel erfüllt werden mit dem Segen des höchsten Vaters und auf Erden mit dem Segen seines geliebten Sohnes in der Gemeinschaft mit dem Heiligen Geist, dem Tröster" (Test).

Gesellschaftliche Zeitfragen

Einflüsse auf die Beschäftigungslage

An Veränderung struktureller Rahmenbedingungen

In einem dritten Beitrag über mittel- und langfristige Einflüsse auf die Beschäftigungslage (vgl. die ersten beiden Artikel in HK, September 1982, 451–455 und HK, Oktober 1982, 513–516) beschreibt Wolfgang Klauder, der Leiter des Arbeitsbereichs „Mittel- und langfristige Vorausschau" im Institut für Arbeitsmarkt und Berufsforschung der Bundesanstalt für Arbeit in Nürnberg, die strukturellen Auswirkungen der durch neue Technologien, Umstellungen auf den Weltmärkten und die Bevölkerungsentwicklung bei uns veränderten Rahmenbedingungen für den Arbeitskräftebedarf.

In den 70er Jahren haben sich für die deutsche Wirtschaft grundlegende außerökonomische Rahmenbedingungen entscheidend verändert:

- Mit dem Eintritt der Basisinnovation der Halbleitertechnologie bzw. der Mikroelektronik aus der Grundlagenphase teils in die Inventions-, teils in die Innovationsphase hat die sogenannte zweite (oder dritte) industrielle Revolution begonnen. Mit der mikroelektronischen Informationstechnologie kann nach der physischen Kraft nunmehr auch die Intelligenz des Menschen teilweise durch die Technik ersetzt werden.
- Die Ölkrise des Herbstes 1973 beendigte die Ära billiger Energiebezüge, leitete eine Periode der Unsicherheit, Rohstoffpreisexplosionen, Zahlungsbilanz- und Wirtschaftskrisen ein und führte zu einer Machtverschiebung zugunsten der Dritten Welt (Opec-Kartell, Nord-Süd-Konflikt).
- Das nach dem Zweiten Weltkrieg entstandene System fester Wechselkurse wurde weltweit aufgegeben. Damit endete auch die langjährige Unterbewertung der DM, die die deutschen Importe erschwert und die deutschen Exporte gefördert hatte.
- Manche Lebenseinstellungen wandelten sich in der Bevölkerung, angefangen vom veränderten Geschichtsbewußtsein (Denkmalschutz) bis zum Umweltbewußtsein und der Technologie- und Wachstumsbewertung.
- Fast überall in Europa sind die Geburtenraten gesunken, und es bahnt sich ein Bevölkerungsrückgang an. In der Bundesrepublik schrumpft die deutsche Bevölkerung seit 1973.

Diese Veränderungen erfordern erhebliche Anpassungsvorgänge in der gesamten Volkswirtschaft. Wie werden sich diese auf den Arbeitskräftebedarf auswirken?
Die gravierendsten Folgen für die Arbeitswelt dürften von einem allgemeinen Durchbruch der *Mikroelektronik* zu er-

warten sein. Diese wurden daher bereits im vorangegangenen Heft gesondert diskutiert (vgl. HK, Oktober 1982, 513). Aber auch die übrigen Veränderungen der Rahmenbedingungen sind von erheblicher Tragweite für Wirtschaft und Arbeitsmarkt.

Die Chancen liegen in der Innovation

Zur Bezahlung teurer werdender Energie- und Rohstoffimporte wird der reale Anteil der Exporte am Sozialprodukt wachsen müssen. Wenn der *Nord-Süd-Konflikt* nicht neben dem Energie- und Umweltproblem zu dem ernstesten Weltproblem der nächsten Jahre werden soll und die Industrieländer sich nicht um die Absatzmärkte von morgen bringen wollen, muß sogar generell ein zunehmender Teil des Sozialprodukts der Industrieländer an die Dritte Welt abgezweigt werden, sei es freiwillig über mehr Entwicklungshilfe oder zwangsweise über höhere Preise für die Güter der Dritten Welt. Angesichts des explosionsartigen Anstiegs der Weltbevölkerung und der Industrialisierungsbemühungen der Entwicklungsländer dürften sich diese Tendenzen eher noch verstärken als abschwächen. Zu teuer und knapp werdende Importgüter wie z. B. das Öl werden durch andere Güter oder durch Arbeit und Kapital substituiert werden müssen. Für die Bundesrepublik bedeuten diese Tendenzen u. a. vermehrte Bereitschaft zum Umdenken und Strukturwandel, Aufbau einer neuen Energiestruktur, Entwicklung einer breiten Palette zukunftsträchtiger energie- und rohstoffökonomischer Produkte und Systemlösungen sowie zunehmende Auslandsorientierung und Auslandsverflechtung.

Im internationalen Konkurrenzkampf dürften nach den Ölpreisexplosionen und der weltweiten *Beendigung der Ära fester Wechselkurse* in der rohstoffarmen Bundesrepublik vor allem die Betriebe und Branchen Zukunftschancen haben, die das hier mögliche Mehr an qualifizierten Arbeitskräften nutzen, den einzigen Produktionsfaktor, über den die Bundesrepublik reichlicher als viele andere Länder verfügen kann.

Für technisch relativ einfache Produktionen und die starke Ausweitung der industriellen Großserienproduktion bietet die Bundesrepublik in vielen Fällen gegenüber den Entwicklungsländern oder im Vergleich zu den konkurrierenden Industrieländern keinen Standortvorteil mehr. Die Stärke der Bundesrepublik als rohstoffarmes Land mit vergleichsweise hohem Qualifikations- und Lohnniveau liegt in der höchstmöglichen und/oder speziellen Veredlung von Rohstoffen sowie in der *Innovation* und der Nutzung der dadurch möglichen „Know-how"-Vorsprünge für die Lieferung von Produktionsanlagen und für die Beratung.

Der internationale Wettbewerb dürfte demzufolge – unter der Voraussetzung eines weiteren Ausbaus einer nicht-protektionistischen Weltwirtschaft – in der Bundesrepublik den bereits zu beobachtenden Trend zur Produktion und zum Export von forschungs- und entwicklungsintensiven Produkten und vollständigen Werksanlagen sowie von beratenden Dienstleistungen aller Art weiter vorantreiben. Dies muß zweifellos den Qualifikationsbedarf der Wirtschaft erhöhen. Forschung und Entwicklung, Kreativität und Innovation werden noch wichtiger werden als bisher.

Ferner wird das *verstärkte Umweltbewußtsein* die weitere Expansion umweltbelastender und rohstoffintensiver Produktionen behindern und verteuern. Abgesehen davon, daß der aus anderen Gründen erwartbare wirtschaftliche Strukturwandel bereits ökologischen Erfordernissen entgegenkommt, braucht künftiges Wachstum aber nicht nur auf herkömmliche oder sogar umweltbelastende Art zu erfolgen, sondern kann auch vorwiegend durch Entwicklung und Expansion von umweltschonenden rohstoff- und energiesparenden Technologien und Produktionen und durch *Ausweitung der Dienstleistungs- und Infrastrukturbereiche* mit geringer Kapital- und Rohstoffintensität und niedrigen nachteiligen ökologischen Folgewirkungen erzielt werden. Beispielsweise lassen sich nach allen vorliegenden Untersuchungsergebnissen Vollbeschäftigung und Wirtschaftswachstum in einer flexiblen Marktwirtschaft zumindest längerfristig durchaus auch mit unterschiedlichen Energiestrukturen vereinbaren. Energiewirtschaftliche Investitionen zum Aufbau unterschiedlicher Energiestrukturen führen zu jeweils bedeutsamen Beschäftigungseffekten. Aufgrund des Substitutionsprinzips der Marktwirtschaft werden im allgemeinen kurzfristig ernst zu nehmende Sachzwänge bereits mittelfristig zweifelhaft und langfristig mit Sicherheit aufgehoben, wenn man den Preismechanismus spielen läßt.

An Wachstumsfeldern mangelt es nicht

Ein besonderes Problem ist, inwieweit es vom Bürger gewollt und inwieweit es nötig ist, daß auf manchen Wachstumsfeldern im Dienstleistungs- und Infrastrukturbereich der Staat selbst auf Dauer tätig wird. Mit gezielter Starthilfe und Unternehmensberatung könnten in zahlreichen Fällen sicherlich viele qualifizierte Fachkräfte *Möglichkeiten für selbständige privatwirtschaftliche Existenzen* finden, wobei man auch an die sonst unterbleibende Ausweitung bisher allein vom Staat angebotener Dienstleistungen denken müßte. Ein Beispiel für ein mit Sicherheit privatwirtschaftlich erschließbares aktuelles neues Tätigkeitsgebiet dürfte die umfassende Energieberatung der Wirtschaft, der Verwaltungen und der privaten Haushalte werden.

Häufig macht sich allerdings bereits heute wegen des langfristigen Bevölkerungsrückganges *Nachfrage- und damit Wachstumspessimismus* breit. Obgleich die Pro-Kopf-Einkommen steigen, solange das Wachstum höher ausfällt als die Bevölkerungsabnahme, werden sicherlich nach 1990 im Inland durch die sinkende Kopfzahl für einzelne Güter häufiger und früher als bisher Sättigungsgrenzen erreicht werden. Von einer allgemeinen Bedarfs-

sättigung kann jedoch auch bei den derzeit angebotenen Sachgütern und Dienstleistungen noch für eine sehr lange Zeit keine Rede sein, wie ein Blick in die Statistik zeigt. Ferner wird z. B. damit gerechnet, daß in den nächsten Jahren die *neuen Technologien* die Absatzpotentiale im Bereich der Unterhaltungselektronik, der Haushaltsgeräte, der Kraftfahrzeuge, der Freizeitgüter wieder über den „normalen" Ersatzbedarf hinaus ansteigen lassen werden. Außerdem läßt der technische Fortschritt immer wieder neue Märkte entstehen, über die nach allen Erfahrungen mit Technologieprognosen heute vielfach noch gar keine Vorstellungen bestehen können. Z. B. waren in einer amerikanischen Technologieprognose aus dem Jahre 1937 weder Computer noch Kernkraftwerke, Düsenflugzeuge, Radargeräte noch Antibiotica vorausgesehen worden. Auch die durch die Mikroelektronik neu entstehenden Märkte sind gegenwärtig noch nicht abzuschätzen. Ferner mangelt es nicht an ausgesprochenen Wachstumsfeldern, worauf mehrere Forschungsinstitute immer wieder hinweisen. So nennt das Deutsche Institut für Wirtschaftsforschung als Beispiele für Wachstumsmöglichkeiten

- Wiedergewinnung und Verbesserung der Umweltqualität
- Ausbau der Lebensqualität der Städte
- Durchsetzung neuer Technologien zur rationellen Verwendung von Energie und Rohstoffen und zur Anwendung alternativer Energie- und Rohstoffquellen
- Integration und bessere Versorgung von benachteiligten Gruppen der Gesellschaft.

Allein auf dem Energiegebiet stehen in aller Welt riesige Umstrukturierungsinvestitionen bevor. Die Energiekrise bringt nicht nur Wachstumsgefahren mit sich, sondern eröffnet auch beachtliche neue Wachstums- und Beschäftigungsmöglichkeiten, die denen der expansiven Wiederaufbaujahre nach dem Kriege nicht nachzustehen brauchen.

Weshalb dann trotzdem der Wachstumspessimismus und die Wachstumsschwierigkeiten? Vermutlich haben sich in den 70er Jahren in aller Welt zu viele entscheidende Rahmenbedingungen für die Wirtschaft grundlegend verändert, die Unsicherheit hervorgerufen haben und erhebliche und nicht von heute auf morgen zu bewältigende Anpassungsvorgänge erforderlich machen. Außerdem fehlt es heute an ausreichendem Konsens in der Gesellschaft über die Art des Wachstums. Manche sprechen aus diesen Gründen auch von einem *Stau an erforderlichem Strukturwandel.* Auch scheint sich eine matte Lust am Status quo oder Nullwachstum ausgebreitet zu haben. Ferner dürfte eine Rolle spielen, daß sowohl in der Wirtschaftspolitik als auch in der Wirtschaftswissenschaft das Richtungspendel – wie so häufig im Leben – zu sehr von einem Extrem ins andere ausgeschlagen hat. Während in der Vergangenheit der Verbesserung der Angebotsbedingungen zu wenig Beachtung geschenkt wurde, scheinen heute die Nachfrage- und Kreislaufzusammenhänge zu sehr vernachlässigt zu werden.

Notwendig wird eine weitere Verschiebung zu tertiären Berufen

Sollte schließlich durch den *Bevölkerungsrückgang* längerfristig der Inlandsmarkt zu klein oder die Sparquote zu hoch werden, so dürfte – bei Ausbau einer nicht-protektionistischen Weltwirtschaft – angesichts der rapide anwachsenden Weltbevölkerung und des ungeheuren Nachholbedarfs der Entwicklungsländer ein weiteres absolutes und relatives Ansteigen der Güter- und der Kapitalexporte möglich sein und auch im dringenden Interesse der übrigen Menschheit liegen. Der Bevölkerungsrückgang muß mithin ebenfalls zu einer weiter zunehmenden Auslandsorientierung unserer Wirtschaft führen.
Sowohl eine *weiter zunehmende Außenhandelsverflechtung* als auch ein bei steigenden Pro-Kopf-Einkommen mengenmäßig kleiner werdender Binnenmarkt werden zwangsläufig den Strukturwandel zu höherwertigen forschungs- und entwicklungsintensiven Sachgütern und zu Dienstleistungen aller Art verstärken und beschleunigen.

Die anhand der veränderten Rahmenbedingungen dargestellten Trends erlauben folgende Schlußfolgerung:
Langfristig dürfte sich die Bundesrepublik zu einer forschungs- und entwicklungsintensiven Wirtschaft mit zunehmender Auslandsorientierung und hohem Dienstleistungsanteil sowie sinkendem Anteil an einfacher industrieller Massenproduktion hin bewegen.
Damit dürfte die Richtung des beim Arbeitskräftebedarf zu erwartenden Strukturwandels in groben Zügen eindeutig sein, nämlich eine *weitere Verschiebung hin zu höher qualifizierten und zu tertiären Berufen* in allen Sektoren und zu tertiären Tätigkeiten in den Berufen.
Bestehen bleibt jedoch die hemmende Unsicherheit darüber, wie schnell und wohin im Detail der welt- und binnenwirtschaftliche Strukturwandel verlaufen wird, nachdem die Bundesrepublik heute zu den technologisch führenden Industrieländern gehört und daher in Zukunft weit mehr als in den durch Wiederaufbau und Nachholbedarf gekennzeichneten 50er und 60er Jahren wirtschaftlich und technologisch Neuland betreten muß, was sowohl den Prognosemöglichkeiten als auch erst recht allen Planungstendenzen enge Grenzen setzt. Es gibt einen breiten Korridor möglicher Entwicklungen, die bis zu einem gewissen Grade auch politisch beeinflußbar sind.

Soviel läßt sich aber immerhin nach allen vorliegenden Projektionen sagen: Der zukünftige Strukturwandel dürfte sich günstig auswirken auf die Zahl der Arbeitsplätze im sog. *tertiären Sektor* selbst (Handel, Verkehr, Dienstleistungen, Staat) und auf die Zahl der tertiären Arbeitsplätze innerhalb des sekundären Sektors (also die Dienstleistungsfunktionen in Industrie, Handwerk, Bau). Ferner innerhalb der Industrie auf diejenigen Branchen, die für ihre Produktion einen relativ hohen Anteil qualifizierter Arbeitskräfte wie Techniker, Forscher, Organisationsfachleute usw. benötigen oder die auf eine enge transportaufwendige Lieferverflechtung angewiesen sind. Innerhalb des warenproduzierenden Gewerbes bzw. se-

kundären Sektors wird es zu einer starken Umstrukturierung zugunsten der Investitionsgüterindustrie kommen. Luft- und Raumfahrzeugbau, Datenverarbeitung und Büromaschinen, Maschinenbau, Feinmechanik und Optik sowie Teile der Elektrotechnik dürften neben der Energiewirtschaft, den NE-Metallgießereien und Teilen der chemischen Industrie die einzigen Branchen im sekundären Sektor sein, deren Arbeitskräftebedarf auch in Zukunft selbst bei relativ schwachem gesamtwirtschaftlichem Wachstum tendenziell noch steigen könnte.

Der trotz Rezession bisher ungebrochene Trend zu den tertiären Sektoren wird sich nach allen Projektionen fortsetzen. Beispielsweise werden in diesen Sektoren sowohl nach einer Projektion des Rheinisch-Westfälischen Instituts für Wirtschaftsforschung als auch nach dem jüngsten „prognos report nr 11" 1990 jeweils rd. 800 000 Personen mehr beschäftigt sein als 1980, während primärer und sekundärer Sektor zusammen mindestens um diese Größenordnung schrumpfen dürften. Im Jahre 2000 könnten auf die tertiären Sektoren rd. 55% der Beschäftigten entfallen nach 49% 1980. Hauptträger der Expansion sind die privaten und die staatlichen Dienstleistungen, wobei natürlich bei den staatlichen Dienstleistungen ein erheblicher Gestaltungsspielraum besteht. Auch wird der Staat bei schwachem Wirtschaftswachstum aus Haushaltsgründen zu einer restriktiven Personalpolitik neigen. Bemerkenswert ist aber, daß selbst 1981 bei sinkender Gesamtbeschäftigung sowohl die privaten als auch die staatlichen Dienstleistungen noch um jeweils rd. 50 000 Erwerbstätige expandierten.

Erfordert wird höhere Ausbildung und Flexibilität

Der bereits realisierte *Trend zur Dienstleistungsgesellschaft* im weitesten Sinne wird noch deutlicher, wenn man nicht auf die sektorale Zuordnung der Unternehmen, sondern auf die unmittelbaren Tätigkeiten der Erwerbstätigen unabhängig von ihrer Sektorzugehörigkeit abstellt. 1980 waren bereits 56% aller Erwerbstätigen mit verteilenden, administrativen und koordinierenden Tätigkeiten (35%) oder mit Dienstleistungsarbeiten wie Forschen, Ausbilden, Erziehen, gesundheitlich Betreuen befaßt, während der entsprechende Anteil 10 Jahre zuvor rd. 48% betrug. Nur noch 24% der Erwerbstätigen waren 1980 unmittelbar mit dem Herstellen von Waren beschäftigt, 20% übten Hilfsfunktionen für Produktion und Dienstleistungen wie Maschinenbedienung, Transport-, Reparatur-, Reinigungs- und Prüfarbeiten aus.

Nach einer gemeinsam für die Bundesregierung erstellten Studie der Prognos AG und der Mackintosh Consultants Company, deren Ergebnisse auch weitgehend den IAB-Einschätzungen entsprechen, dürfte in Zukunft innerhalb aller Sektoren der Anteil der Arbeitsplätze wachsen für Maschineninstallation, -reparatur und -wartung, fachspezifische Beratungs-, Leitungs- und F + E-Funktionen, Sicherheitsfunktionen, Gesundheits- und Pflegedienste, dispositive Tätigkeiten, Erziehungsfunktion, Reinigungstätigkeiten.
Deutlich sinkende Arbeitsplatzanteile werden dagegen erwartet für Bedienung von Verarbeitungsanlagen (d. h. angelernte Tätigkeit zur Maschinenbedienung und maschinengestützten Montage), Handreichungstätigkeiten (d. h. Hilfs- und Lagerarbeiter, Baumaschinisten u. ä.), Fachaufgaben im Baubereich, Bürotätigkeiten, allgemeine Vermittlungsfunktionen (d. h. Handelskaufleute u. ä.).
Faßt man die verschiedenen Tätigkeitsbereiche nach dem Niveau der für ihre Ausfüllung benötigten Ausbildungsqualifikation zusammen, so zeigt sich eine deutliche Tendenz zu höher qualifizierten und flexibler einsetzbaren Arbeitskräften.

Zurückgehen wird demzufolge die Zahl der Arbeitsplätze für un- oder angelernte Tätigkeiten, für die fachspezifischen Tätigkeitsbereiche, die in der Regel eine berufliche Fachausbildung ohne besondere darauf aufbauende Weiterbildung verlangen. Zunehmen wird demgegenüber die Zahl der Arbeitsplätze für Arbeitskräfte mit beruflicher Fachausbildung, deren Einsatzbereich bereits von der Grundausbildung her und besonders aufgrund umfassender Weiterbildungen weitgesteckt ist (z. B. Installations-, Wartungs-, Verkaufs-, Sicherheitsfunktionen), Arbeitskräfte auf dem Fachschul- und auf dem Hochschulniveau, wobei Arbeitskräfte mit weitem funktionalem Einsatzbereich (wie Geschäftsführung, Beratungs- und Forschungstätigkeit) meist aufgrund umfangreicher Weiterbildung deutlich günstigere Arbeitsplatzchancen haben dürften als ihre Kollegen mit etwas begrenzter fachlicher Verwendbarkeit (wie Erzieher, Bank- und Versicherungsfachkräfte, Gesundheitsdienste, Rechtsanwendung und -beratung).

Diese Verlagerung der Anforderungsprofile zugunsten höherer Qualifikation wird auch innerhalb vieler Tätigkeitsbereiche erwartet. Der Trend, daß Wirtschaftszweige Arbeitsplätze für Qualifikationen anbieten, die sie bisher nicht benötigten, dürfte sich fortsetzen. Für viele Tätigkeitsbereiche erweitert sich das Angebotsspektrum nach Branchen und Regionen.

Dennoch kann Arbeitslosigkeit nicht allein durch Wirtschaftswachstum vermindert werden

Die Bundesrepublik steht somit aufgrund der entscheidend veränderten Rahmenbedingungen vor einem tiefgreifenden Strukturwandel von Wirtschaft und Arbeitsmarkt. Ohne Zweifel werden die damit verbundenen Aufgaben, Probleme und Umstellungen um so leichter und schneller bewältigt werden können, je größer Bereitschaft und Fähigkeit sind, flexibel zu reagieren und dazuzulernen. Eine Voraussetzung dazu sind breitangelegte, *fachübergreifende Schlüssel-Qualifikationen,* zumal über künftige Anforderungen und Schulungserfordernisse die Wis-

senschaft im einzelnen nur unzureichende Hinweise geben kann. Eine weitere Voraussetzung wird sein, wieder zu einem breiten *Konsens in der Bevölkerung über die Art des Wachstums* zu gelangen und die gerade in einer Rezession besonders starken Vorbehalte gegenüber der „alte" Arbeitsplätze vernichtenden Seite des Strukturwandels auf befriedigende Weise zu überwinden. Je schneller der Strukturwandel vollzogen werden kann, um so eher wird auch die jetzige Anpassungskrise gemeistert und wieder ein den Beschäftigungserfordernissen gerechter werdendes Wachstum erreicht werden können.
Angesichts des Umfanges des demographisch bedingten Potentialzuwachses an Erwerbspersonen ist es aber dennoch sehr fraglich, ob die Arbeitslosigkeit in den nächsten 10 Jahren *allein* mit Hilfe des Wirtschaftswachstums genügend vermindert werden kann. Dazu müßte das Wirtschaftswachstum durchschnittlich-jährliche Raten von mindestens 5% erreichen. Zur Wiedererlangung eines hohen Beschäftigungsgrades erscheint daher ein ganzes Bündel von Maßnahmen notwendig, die an den verschiedensten Stellen ansetzen. Die Lösung der Arbeitsmarktprobleme der 80er und 90er Jahre dürfte auch kaum mit einem bloßen „Fortfahren auf den eingefahrenen Gleisen" erreichbar sein, sondern innovatorische Antworten – nicht zuletzt auch auf dem Gebiet *flexibler Arbeitszeiten* – erfordern.

Wolfgang Klauder

Länderbericht

Gebremster Fortschritt

Fragwürdige Entwicklung in Madagaskar

Für viele Europäer liegt Madagaskar so weit entfernt, daß sie es einfach als einen Teil Afrikas betrachten. Geographisch ist dies auch bis zu einem gewissen Grad der Fall, in anderer Hinsicht jedoch bestehen wesentliche Unterschiede. Die Trennung durch den Kanal von Moçambique, die besonderen *topographischen und klimatischen Verhältnisse* sowie die Lage *abseits der großen Handelsrouten* mögen eine oberflächliche Erklärung dafür abgeben, daß die Entwicklung anders verlaufen ist als auf dem afrikanischen Kontinent. Die *einheitliche Eingeborenensprache,* die gegenüber jeder Religion heute zu beobachtende *Toleranz* und die nachhaltige *Prägung durch die französische Kultur* sind weitere charakteristische Elemente.
Madagaskar wurde erst in den letzten zwei Jahrtausenden besiedelt, und zwar in mehreren Wellen von allen Völkern des Indischen Ozeans. *Bantu* vom afrikanischen Festland, *Araber, Malaien, Chinesen, Melanesier* und schließlich auch noch *europäische Piraten* mischten sich hier zu einer eigenen, wenn auch nicht einheitlichen Rasse. Die madagassische Sprache, die in verschiedenen Dialekten auf der ganzen Insel gesprochen wird, ist aus dem Malaiischen entstanden, hat aber auch afrikanische Elemente aufgenommen. Hervorstechendes Merkmal der madagassischen Kultur ist der *Ahnenkult,* der im „famadihana" gipfelt, der „Rückkehr der Toten", deren Gebeine in einer feierlichen Zeremonie ausgegraben und neu beigesetzt werden. Dieser Kult ist so stark verwurzelt, daß ihn auch die katholische Kirche mitvollzieht.
Anthropologisch ist ein negrides und ein malaiisches Bevölkerungselement zu unterscheiden. Die erste Gruppe ist stärker im Westen (Sakalaven) und im tropischen Gürtel der Ostküste (Côtiers) vertreten, während die zweite das Hochland (Hauptgruppe: Merina ca. 2 Millionen, Betsimisaraka 1,2 Millionen) bewohnt. Die politische Führung des Landes liegt traditionell in den Händen der Hochlandbewohner, nur der erste Präsident Madagaskars, *Philibert Tsiranana,* gehörte der Gruppe der Côtiers an. Die Besiedlung ist mit 15,1 Einwohnern pro Quadratkilometer sehr dünn, doch ist die Bevölkerung sehr ungleichmäßig verteilt: In der östlichen Randzone des Hochlandes leben auf nur 4 Prozent der Gesamtfläche der Insel 25 Prozent der Bevölkerung.

Abkoppelung von Frankreich

Madagaskar, seit 1896 französische Kolonie und bereits im 17. und 18. Jahrhundert zeitweise unter französischer Herrschaft, wurde 1958 selbständige Republik innerhalb der Französischen Gemeinschaft (Communauté) und erhielt 1960 die volle Unabhängigkeit. Seit 1946 waren alle Madagassen französische Staatsbürger, aber nur eine kleine romanisierte Oberschicht besaß das Privileg, Abgeordnete für das französische Parlament und die kommunalen Gremien zu wählen. 1956, als man auch in Frankreich spürte, daß die koloniale Ära ihrem Ende entgegenging, verabschiedete das französische Parlament ein Gesetz, das allen erwachsenen Madagassen das *Wahlrecht* zusicherte und ihnen einen Anteil an der *Ausübung der Exekutive* gewährte. Um dem übermächtigen Einfluß des Merina-Stammes gegenzusteuern, ermutigte die Kolonialverwaltung 1957 die Bildung einer Partei, die sich weitgehend aus Küstenbewohnern zusammensetzte, der PSD (Sozialdemokratische Partei) unter der Führung von

Philibert Tsiranana, einem Lehrer und Abgeordneten der französischen Nationalversammlung.
Heute ist Madagaskar neben Guinea das einzige Land im frankophonen Schwarzafrika, das radikal *mit der einstigen Kolonialmacht gebrochen* hat. Unter Tsiranana, der von 1960 bis 1972 als erster Präsident regierte, war Madagaskar zwar keine Kolonie mehr, aber doch eine erst noch mehr oder weniger unabhängige Dépendance Frankreichs. In dieser Zeit wurde in Antananarivo keine wichtige Entscheidung ohne direkten oder indirekten Einfluß von Paris gefällt. Und Südafrika war nach Frankreich der zweitbeste Verbündete des Landes. Madagaskar diente den Franzosen als „Flugzeugträger" im Indischen Ozean, und noch 1973 waren von 358 Industriebetrieben auf der Insel 229 in französischer Hand. Aber unter der Führung des Generals *Gabriel Ramanantsoa,* der nach dem Sturz Tsirananas von 1972 bis 1974 die Staatsführung übernahm, hob das Land die französischen Militärstützpunkte auf, zog sich aus der Franc-Zone zurück, nationalisierte die wichtigsten ausländischen Unternehmen und setzte eine tiefgreifende Umgestaltung der ländlichen Strukturen in Gang.

Eine ständig fortschreitende *Wirtschaftskrise, Stammesfehden* im Regierungslager – Ramanantsoa entstammte einer aristokratischen Familie des Merina-Stammes – sowie sein *eigenmächtiger Regierungsstil,* basierend auf unbegrenzten Vollmachten des Staatschefs und ohne Parlament, waren im Februar 1975 die Ursache für eine Meuterei unter den Militärs des Landes und den erzwungenen Rücktritt des Präsidenten. Nach der Ermordung des dritten Staatspräsidenten *Richard Ratsimandrava* am 11. Februar 1975, der nur sechs Tage im Amt war, übernahm ein militärisches Führungsgremium die Regierungsgewalt. Es wählte im Juni 1975 Oberstleutnant *Didier Ratsiraka* zum neuen Staats- und Regierungschef. Im Dezember 1975 entschieden sich in einem Referendum über 90% der Wahlberechtigten für eine neue Verfassung, eine sozialistisch ausgerichtete „Demokratische Madagassische Republik" unter Staatspräsident Ratsiraka.
Kulturell allerdings blieb Madagaskar auch weiterhin – vor allem die Oberschicht seiner Einwohner – ganz *auf Paris fixiert.* Das ehemalige Mutterland liefert nach wie vor die Wertvorstellungen, nach denen sich zumindest die bessergestellten Madagassen richten. Man spricht, ißt und kleidet sich französisch, und auch der Einfluß Frankreichs auf das Schulsystem, aus dem die französischen „coopérants" noch heute nicht wegzudenken sind, ist beträchtlich. Zwar hat man eine Zeitlang die „Malgachisation" der Schule betrieben, aber mit dem Effekt, daß das Ausbildungsniveau absank und der Anschluß an die nach wie vor französisch geprägte Universität immer schwerer fiel.

Trend nach links

Seit 1977 haben nur linksstehende Parteien Handlungsfreiheit und das auch nur dann, wenn sie sich der *„Nationalen Front zur Verteidigung der Revolution"* (FNDR) anschließen und deren Anweisungen streng beachten. Stärkste Gruppe darin und Rückhalt des Präsidenten ist die AREMA *(Avantgarde der Madagassischen Revolution),* die 1976 gegründet wurde und den Kern der FNDR bildet. Die AREMA besitzt nicht nur die überwältigende Mehrheit in der Nationalversammlung, sondern auch auf Gemeinde-, Bezirks- und Provinzebene. Sie vertritt ein marxistisch orientiertes Weltbild unter besonderer Beachtung der Sitten und Lebensgewohnheiten Madagaskars.
Nicht in der Nationalversammlung vertreten ist die extrem linke Partei MFM *(Macht für die Kleinen)* und die MONIMA-Bewegung *(Nationale Bewegung für die Unabhängigkeit Madagaskars),* die 1958 als Organisation gegen das Rahmengesetz *de Gaulles* gegründet wurde. Die MONIMA war bis 1972 verboten; die Wahlen zur Nationalversammlung im Juni 1977 führten zum Bruch zwischen ihr und der AREMA, als Pastor *Monja Jaonas,* der Leiter der MONIMA, den Vorwurf des Wahlschwindels aufbrachte.

Am 15. Januar dieses Jahres bildete Ratsiraka das Kabinett um. Finanz- und Planungsminister *Rakotovao-Razahaboana* und Wirtschaftsminister *Rarivoson* wurden entlassen. Beide Minister waren mehr Pragmatiker als Ideologen, prowestlich und geneigt, den Forderungen des Internationalen Währungsfonds zu entsprechen, um wieder internationale Kredite zu erhalten. Die städtische Merina-Bevölkerung von Antananarivo, langsam am Verarmen, sah sich durch den Sturz ihrer Hoffnung beraubt, die Flügelkämpfe in der Regierung, im Obersten Revolutionsrat (CSR) und in der FNDR würden zu einer Kurskorrektur führen. Ende Januar schließlich teilte *Richard Andriamanjato,* katholischer Priester, CSR-Mitglied und Führer der pro-sowjetischen AKFM-Partei (Partei des Kongresses für die Unabhängigkeit Madagaskars), der skeptischen Öffentlichkeit in der sonst gerüchtegläubigen Hauptstadt mit, es sei ein Putschversuch gegen Präsident Ratsiraka aufgedeckt worden. Einige Offiziere, der Berater des abgesetzten Finanzministers, Zivilisten und katholische Priester seien verhaftet worden.
In der ganzen bisherigen Regierungszeit Ratsirakas ist das Land nicht mehr zur Ruhe gekommen. Im Oktober 1977 ließ er eine Reihe von Polizei- und Armeeoffizieren verhaften; einige davon befinden sich, ohne daß ihnen ein Prozeß gemacht wurde, noch heute im Gefängnis (vgl. Neue Zürcher Zeitung, 19. 2. 82). 1980 wurde ein weiterer *Putschversuch* gemeldet, im November des Jahres kam es zu *Studentenunruhen,* im Februar 1981 gab es bei Zusammenstößen zwischen der Armee und demonstrierenden Studenten mindestens sechs Tote. Die letzte Demonstrationswelle datiert vom November 1981, als Banden arbeitsloser Jugendlicher in der Hauptstadt Antananarivo Geschäfte plünderten und Häuser anzündeten.

Diese Entwicklung und eine Reihe von weiteren Indizien lassen den Schluß zu, daß Ratsiraka, vom *wirtschaftlichen Niedergang* in die Enge getrieben, durch *Richtungskämpfe* in der FNDR gelähmt, eine innenpolitische Kraftprobe

inszeniert, um die bürgerlichen Opponenten abzuschrekken und seine Wiederwahl im Laufe dieses Jahres zu sichern, und daß er dies trotz des offensichtlichen Versagens des madegassischen Sozialismus mit einem *weiteren Linksrutsch* zu erreichen sucht.

Wachsende Versorgungsprobleme

Über 80 Prozent der Madagassen leben von *Natural-Wirtschaft* auf dem Land. Die Insel ist zweieinhalbmal so groß wie die Bundesrepublik Deutschland, doch sind weniger als 10 Prozent der Fläche kultiviert. Das gesamte *Straßennetz* umfaßt nicht einmal 40 000 Kilometer, davon sind auch nur 10 Prozent asphaltiert. Wenn von Dezember an die großen Regen über der Tropeninsel niedergehen, werden die Straßen oft unterbrochen, ganze Landstriche werden zeitweilig von der Umwelt abgeschnitten.
Ohne eine wesentliche Verbesserung der Infrastruktur kann sich an der Lage der Inselbewohner nichts ändern. Fehlende oder schlechte Wege stehen der Ausbeutung der *Bodenschätze* – Kohle, Ölschiefer, Bauxit, Chrom – und vor allem des *Landwirtschaftspotentials* – hauptsächlich Kaffee, Vanille, Reis und Gewürznelken – entgegen. Die staatlichen Aufkäufer dringen oft nicht rechtzeitig bis zu den Bauern vor, und weil es auch an den in der feuchten Umwelt besonders aufwendigen Lagermöglichkeiten fehlt, verrotten die Produkte bei den Erzeugern.

Besonders schwierig geworden ist die Versorgung der Bevölkerung mit dem Grundnahrungsmittel *Reis*. Während noch vor wenigen Jahren Reis in großen Mengen für den Export angebaut wurde, müssen gegenwärtig 160 000 Tonnen pro Jahr eingeführt werden (vgl. Le Monde, 5./6. 4. 81). Nicht der *Verbrauch* von knapp einem Pfund pro Kopf und Tag oder der *Geburtenzuwachs* von 2,7 Prozent tragen die Hauptschuld daran. Auch *Transportschwierigkeiten* und veraltete *Anbaumethoden* sind nicht allein für das Defizit verantwortlich.
Genauso entscheidend ist die *Lustlosigkeit der Bauern* die mit den amtlich festgesetzten Preisen, mit denen die Regierung den aus politischen Gründen umworbenen Städtern entgegenkommt, unzufrieden sind. Die Folge: In den Läden gibt es selten Reis, der dann für 40 madagassische Franc (0,35 DM) je Kilo verkauft werden muß. Er stammt meist aus teuren Importen. Auf dem Schwarzen Markt aber, wo Reis das Dreifache des Ladenpreises kostet, ist einheimische Ware erhältlich.
Nicht viel besser steht es um die *Vanilleproduktion*, für die Madagaskar als Hauptexportland gilt. Hatte das Land noch 1975 1800 Tonnen Vanille exportiert, so waren es 1979 gerade noch 437 Tonnen. Der Zusammenbruch der madagassischen Vanilleproduktion hat die Verbreitung künstlicher Aromastoffe gefördert, was wiederum die Erzeugerpreise drückt. Wertmäßig sank der Vanilleexport allein 1979 um 64 Prozent.

Insgesamt haben Madagaskars Exporte 1980 um 3,9 Prozent abgenommen, während die Importe um 36 Prozent zunahmen. Beim wichtigsten Devisenbringer *Kaffee* (45 Prozent der Exporte) konnte das Land zwar noch etwas zulegen; beim zweitwichtigsten Exportprodukt, den *Gewürznelken*, war dagegen ein Rückgang von 13 Prozent zu verzeichnen. Zwar rühmt sich Präsident Ratsiraka eines Wirtschaftswachstums von durchschnittlich 9 Prozent im Jahr (vgl. Jeune Afrique, 4. 2. 81), was eine beachtliche Leistung wäre. Rechnet man aber nach, wie diese Zahl zustande kommt, so stellt man fest, daß sie wohl nur auf einer unrealistisch niedrigen Schätzung der Inflation beruhen kann. In Wirklichkeit dürfte das Wirtschaftswachsum eher bei Null liegen, auf jeden Fall aber geringer sein als die Bevölkerungszunahme.
Wirtschaftshilfe erhält Madagaskar derzeit vor allem – seit dem Machtwechsel in Paris noch verstärkt – von Frankreich, dem die Bundesrepublik Deutschland an zweiter Stelle folgt. Ende 1981 ist auch Libyen mit einem Kredit von 50 Millionen Dollar eingesprungen, der sogleich für die ersten Rückzahlungen von Umschuldungsverfahren verwendet werden mußte. Verschiedene Abkommen über wirtschaftliche und militärische Zusammenarbeit existieren seit 1976 auch mit Nordkorea, dessen schätzungsweise 8000 „technische Berater" heute aber eher als Last empfunden werden.

Missionierung in Etappen

Die Missionsgeschichte Madagaskars ist eng verknüpft mit dem *kolonialen Einfluß*. Die ersten Missionsversuche auf Madagaskar gehen in das Jahr 1540 zurück, als portugiesische Weltpriester, *Jesuiten und Vinzentiner* vereinzelt und vergeblich versuchten, das Christentum einzupflanzen. Aus dem Jahr 1585 ist bekannt, daß ein Dominikanerpater von den Eingeborenen ermordet wurde. 1613 errichteten die Jesuiten eine Kirche auf der Insel; 20 Jahre lang blieben allerdings auch ihre Bemühungen weitgehend fruchtlos. Als Madagaskar 1642 französisches Interessengebiet wurde, kamen 1648 auch *Lazaristen*, die aber nach einem Vierteljahrhundert das Land wieder verlassen mußten, nachdem sie 21 Priester und 10 Brüder verloren hatten. Das Jahr 1674, in dem alle Franzosen, einschließlich der Glaubensboten auf Madagaskar ermordet wurden, brachte das vorläufige Ende der Missionstätigkeit.
Erst 1818 gelang es der *protestantischen Londoner Missionsgesellschaft*, auf der Insel Fuß zu fassen und eine ansehnliche Zahl von Anhängern zu gewinnen. Aber die damals über Madagaskar herrschende Königin *Ranaválona I.*, argwöhnisch gegenüber der politischen und kulturellen Überfremdung und den Europäern feindlich gesinnt, verbot im Jahr 1835 das Christentum auf der Insel. Die sich anschließende *Verfolgung* forderte viele Opfer, welche heute von Katholiken und Protestanten als Erstlingsmärtyrer des Christentums auf der Insel verehrt werden. Noch in der Regierungszeit Ranaválonas I. unternahmen die Jesuiten erneut den Versuch, eine Ausgangsbasis für die katholische Mission zu schaffen. 1855 wurde in der Hauptstadt die erste hl. Messe gefeiert; aber bis

1862 mußten die Jesuiten noch auf jegliches Apostolat verzichten.
Erst von da an konnten wieder christliche *Gemeinden* gegründet werden. Bis 1895 stieg allein die Zahl der Katholiken auf 70 000. Im Jahr 1896 kehrten die Lazaristen zu ihrer alten Mission in Fort-Dauphin zurück. Die ersten apostolischen Vikariate wurden gegründet: Süd-Madagaskar mit Fort-Dauphin als Zentrum und Nord-Madagaskar mit der Hauptstadt Antananarivo. Seit der Jahrhundertwende wuchs die Zahl der Katholiken weiter, einige madagassische Seminaristen wurden in Europa zu Priestern geweiht, und 1925 gab es die ersten neun Priesterweihen in Antananarivo; einer dieser Priester wurde 1939 auch zum ersten einheimischen Bischof geweiht.
Die weitere Entwicklung der Kirche verlief ruhig, bis im Jahr 1947 auf dem Hochplateau im Innern der Insel ein *Aufstand* gegen die französische Verwaltung ausbrach, der 80 000 Menschen das Leben kostete. Dabei wurden insbesondere auch die Katholiken betroffen, weil ihnen enge Verbindungen mit der französischen Kolonialregierung nachgesagt wurden. Hunderte von Kirchen, Kapellen und Schulen wurden zerstört, auch Priester und Gläubige getötet.

Von der Missions- zur Ortskirche

Daß die Kirche sich in der Folgezeit zwar auf dem Hochplateau relativ schnell wieder ausbreitete, aber nur wenig in andere Regionen vordrang, wird darauf zurückgeführt, daß in den weniger christianisierten Gegenden nach 1947 ein machtvolles Erstarken des Nationalgefühls mit antichristlichen Affekten gekoppelt war. Das erste Zeichen einer Stärkung kam 1955 aus Rom, als Papst Pius XII. die *kirchliche Hierarchie* errichtete, die zunächst drei Erzbistümer und 10 Diözesen umfaßte. Damals unterstand nur eine Diözese einem madagassischen Bischof, aber zehn Jahre später waren es bereits vier, und derzeit stehen 14 der 17 Diözesen einheimische Bischöfe vor, einschließlich der drei Erzbistümer.
In allen Landesteilen außer der Hauptstadt überwiegen allerdings die Anhänger der *Naturreligionen,* denen etwa 60 Prozent der 9,5 Millionen Einwohner angehören. Mehr als ein Drittel der Bevölkerung sind *Christen* – etwa zu gleichen Teilen Katholiken und Protestanten; 5 Prozent sind *Muslime.* Die Zahl der katholischen Weltpriester ist mit 141 gering; sie werden in ihrer Arbeit unterstützt von 573 Patres, 365 Brüdern, 1755 Schwestern und 6155 Katechisten.
Bald nach dem Konzil wurde eine *Bischofskonferenz* eingerichtet und auf Diözesanebene wurden *Priester- und Pastoralräte* gegründet. Daß *Laien* nicht nur in den Pastoralräten mitarbeiten, sondern auch bei der Vorbereitung von Hirtenbriefen beteiligt sind, ist bemerkenswert; so wird z. B. ihre wichtige Rolle bei der Vorbereitung des Schreibens über *„Kirche und Entwicklung in Madagaskar"* 1972 besonders hervorgehoben (vgl. Pro Mundi Vita Dossier, Juli/August 1978, S. 12; Informations catholiques, 1. 5. 1972, S. 29f.). Seither nahm die verantwortliche Mitarbeit von Laien in der madagassischen Kirche ständig zu.
Im Dezember 1972 griffen die Bischöfe die Probleme der Ortskirchen in einer Konferenz auf und kündigten – als Ergebnis von Beratungen mit Theologiestudenten – die Durchführung eines großen Kirchenkongresses mit synodalem Charakter an. Diese in der Folgezeit „Nationalsynode" genannte Veranstaltung wurde in den Diözesen des Landes drei Jahre lang vorbereitet. In dieser Zeit wurde das zentrale Problem der madagassischen Kirche sichtbar: der *Übergang von der Missionskirche zur madagassischen Ortskirche.*

Zwar sind fast alle Bischöfe mittlerweile Madagassen, aber nur etwa ein Drittel des Klerus stammt von der Insel. Zudem sind die *Priester sehr ungleichmäßig über das Land verteilt;* mehr als 30 Prozent der Diözesanpriester wirken z. B. in der Hauptstadt Antananarivo (vgl. Die katholischen Missionen, September/Oktober 1977, S. 175) und sind dort auch nicht abkömmlich, da sie größtenteils an katholische Bildungseinrichtungen gebunden sind. Das Gefälle zwischen stark christlich geprägten Zentren einerseits und den an der Küste gelegenen Regionen, wo das Christentum noch nicht weit verbreitet ist, droht immer größer zu werden, zumal auch immer weniger ausländische Missionare für die Küstengebiete zur Verfügung stehen.
Trotz der gemeinsamen Sprache ist außerdem die *ethnische und kulturelle Vielfalt* auf der Insel so groß, daß selbst ein einheimischer Priester sich in manchen Gegenden, die fern von seiner Heimatregion liegen, so fremd wie ein Missionar fühlen kann. Von einem nicht einheimischen Bischof stammt der Satz: „Wie tief auch immer unser Kontakt und unsere Liebe für die madagassische Kultur sein mag, wir bleiben immer Fremde. Madagassisches Denken ist so voll von Nuancen und Feinheiten, Intuition und Spitzfindigkeiten, daß es immer unser logisches Begriffsvermögen überfordern wird" (Pro Mundi Vita Dossier, a. a. O., S. 29).

Vor diesem Hintergrund erklärt sich, weshalb in der Vorbereitungszeit auf die Nationalsynode insbesondere Fragen der Priesterberufe und -ausbildung diskutiert wurden. Als die Nationalsynode vom 7. bis 12. Oktober 1975 endlich stattfand, nahmen an ihr 250 Bischöfe, Priester, Ordensleute und Laien teil. Zwar wurde kein Beschlußresümee der Synode veröffentlicht, aber zu Weihnachten 1975 gaben die Bischöfe ein Dokument heraus, in dem deren Hauptanliegen erläutert wurden. Es berichtet von der Entstehung der Synode, gibt einen Überblick über die Debatten und schließt mit einer Reihe von Richtlinien, die das Leben der Kirche bestimmen sollen. Eine zweifache Aufgabe für die Kirche wurde dabei sichtbar: Sie muß „den Geist der Bergpredigt in das Herz der sozialistischen Revolution tragen"; gleichzeitig muß der „geduldige Dialog" zwischen dem christlichen Glauben und den Bräuchen der Vorfahren gepflegt und im Umgang mit den Anhängern der Naturreligionen pastorale Behutsamkeit an den Tag gelegt werden.

Deutliche Hirtenworte

Seit 1977 haben die Bischöfe Madagaskars in ihrem Hirtenwort zum Abschluß der alljährlichen Vollversammlung der Bischofskonferenz stets aufs neue den *sozialen Niedergang und den Verfall der Sitten* angeklagt. Ihr letztes Hirtenwort vom 22. November 1981 war der Regierung offensichtlich besonders unangenehm. Seine Veröffentlichung wurde *zunächst verboten.* Erst Ende Januar 1982 wurde es durch den Abdruck in „Le Monde" im Ausland bekannt. Die Bischöfe zeichnen darin ein drastisches Bild der gegenwärtigen Lage des Landes und seiner Bevölkerung: „Die Menschen leben in Unsicherheit. Die Arbeit von mehreren Jahren kann von einer Handvoll Aufrührern mit einem Schlag vernichtet werden. Gewalt und Plünderungen nehmen zu. Die Bauern flüchten. Sie verlassen ihre Häuser und ihre Ernte", heißt es in dem Dokument. Die Bischöfe schreiben, sie seien Zeugen der Entmutigung und der Verzweiflung, von der die Bevölkerung heimgesucht sei. Die Spannungen, die ihr Land erlebe, könnten nur mit einer *„nicht existenten Kommunikation" zwischen Volk und Macht* erklärt werden. Ehrenhaftigkeit stehe den schlimmsten Auswüchsen von Korruption gegenüber. Abschließend stellen die Bischöfe fest: „Wir sind vollwertige Bürger, und wir wollen am Aufbau einer Gesellschaft teilhaben, die die Rechte und Wünsche der Ärmsten berücksichtigt. Wir Katholiken sind auf allen Ebenen für eine Lösung der gegenwärtigen Probleme engagiert und ebenso für die Vorbereitung der Zukunft."

In der Bevölkerung macht sich eine *wachsende Unzufriedenheit* bemerkbar. Da die Militärregierung, die das Land seit 1975 politisch führt, keinen Platz für eine politische Opposition läßt, sind die Menschen auf der Suche nach geistigen Freiräumen, die nur noch die Kirche bieten kann. Dadurch ist der katholischen Kirche wie auch den evangelischen Gemeinschaften eine Rolle zugewachsen, die vom Militär argwöhnisch beobachtet wird.

Papst *Johannes Paul II.* brachte anläßlich eines „Ad-limina"-Besuches der madagassischen Bischöfe am 21. Mai seine Solidarität mit ihren Anliegen zum Ausdruck (Osservatore Romano, 21./22. 5. 82). Der Papst unterstrich dabei, daß die Bischöfe die sozialen Rechte in ihrem Land verteidigen müßten, ohne die das gesellschaftliche Leben „schwer gefährdet" sei. Gleichzeitig unterstützte er die Forderung der Bischöfe, daß alle Einwohner der Insel am Aufbau der Gesellschaft teilhaben und auch die Rechte und Wünsche der Armen berücksichtigt werden müßten.

Insgesamt waren die beiden letzten Jahrzehnte für die Kirche in Madagaskar eine Zeit des Wachstums, verbunden mit den Problemen auf der Suche nach einer eigenen Identität, die alle jungen Kirchen haben. Die Synode markierte in diesem Prozeß den Eintritt in die Phase der vollen Selbstverwaltung und der nationalen Konsolidierung. Daß diese Phase vor dem Hintergrund von politischer und wirtschaftlicher Unstabilität begonnen hat, birgt für die junge madagassische Kirche gleichermaßen Gefahren wie Chancen. *Cordelia Seng*

Tagungen

Der Streit um das Amt

Zu einer Ökumene-Tagung in München

Zu den delikatesten und wohl am meisten belasteten Themen der ökumenischen Diskussion zählt die Frage nach dem Verständnis des geistlichen Amtes – ist damit doch nicht allein die faktische, historisch gewachsene Struktur der verschiedenen Kirchen berührt, sondern zugleich die Frage nach dem Wesen der Kirche und dem Auftrag der Christen in der Welt gestellt. Das Problem beschäftigt die ökumenische Bewegung seit ihren Anfängen; jüngstes Ergebnis der gemeinsamen Bemühungen ist die zu Beginn dieses Jahres in Lima (Peru) verabschiedete Konvergenzerklärung zu „Taufe, Eucharistie und Amt" der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung (Faith and Order) des Ökumenischen Rates der Kirchen (vgl. HK August 1982, 376–379). Die Lima-Erklärung bildete zusammen mit dem von der Gemeinsamen römisch-katholischen/evangelisch-lutherischen Kommission erarbeiteten Dokument „Das geistliche Amt in der Kirche" (vgl. HK, November 1981, 554–556) die Grundlage der diesjährigen gemeinsamen Tagung der Katholischen Akademie in Bayern und der Evangelischen Akademie Tutzing zum Thema „Der Streit um das Amt in der Kirche – Ernstfall der Ökumene", die kürzlich in München stattfand und als Anstoß zur Rezeption der jüngsten ökumenischen Gesprächsergebnisse gedacht war.

Die biblische Perspektive

Die *Entstehung und Entfaltung des kirchlichen Amtes im Neuen Testament* und in den frühchristlichen Gemeinden wird heute von den Exegeten in vielem ähnlich beurteilt – dies belegen die beiden ökumenischen Dokumente, dies

bestätigten auch die Tagungsbeiträge des Neutestamentlers *Rudolf Schnackenburg* (Würzburg) und seines evangelischen Kollegen *Ferdinand Hahn* (München). Gemeinsames Fazit: Der irdische Jesus hat kein Amt gestiftet; die Urform des kirchlichen Amtes ist der Apostolat, der im Sendungsauftrag des Auferstandenen an die (nachösterliche) Jüngergemeinde begründet ist. Den Aposteln fiel die entscheidende Funktion zu, die Heilsbotschaft weiter zu verkündigen und die Gemeinde der Glaubenden als Kirche zu konstituieren. Die Gemeindestrukturen waren zu jener Zeit „noch recht unterschiedlich und fließend" (Schnackenburg), wobei es eine Fülle von Aufgaben und Diensten in der Gemeinde gab.

Nach Ansicht der beiden Exegeten darf aber die freie *Entfaltung der Charismen,* wie sie in den Paulus-Briefen geschildert wird, nicht dazu benützt werden, Amt und Charisma gegeneinander auszuspielen. Eine „gewisse Stetigkeit" in der Ausübung der Charismen, interpretierte Hahn, sehe auch Paulus als unerläßlich an (das sogenannte „korinthische Modell"). Hinzu kommt die Abstufung der Dienste in 1 Kor 12,28, die den Aposteln, Propheten und Lehrern eine vorrangige Stellung einräumt. Mit dieser Ämtergliederung ist zugleich eine Vorentscheidung für das institutionelle Gefüge der jungen Kirche gefallen. In der nachapostolischen Zeit werden daraus die Evangelisten, Hirten und Lehrer (vgl. Eph 4,11 f.) – ohne daß damit die Einmaligkeit der vom Herrn unmittelbar berufenen Apostel in Frage gestellt würde, wie auch die Konvergenzpapiere betonen.

Drei Faktoren tragen gegen Ende des ersten Jahrhunderts zur *Festigung der Strukturen* bei: der zunehmende Umfang der Gemeinden, die Bedrängnis von seiten des Staates und die Gefährdung durch Irrlehren (vor allem die Gnosis), wobei letztere wohl am stärksten die Umstrukturierung des Amtes gefördert hat (Hahn). In den Pastoralbriefen taucht zum ersten Mal das Dreiermodell mit Presbytern, Episkopen und Diakonen auf – der Bischof (episcopos) führt, als primus inter pares, den Vorsitz im Presbyterium; ihm sind die Diakone zugeordnet – das später auch bei Ignatius von Antiochien belegt ist und an dem sich auch die Lima-Erklärung orientiert. Dieses dreifache Amt bezog sich zunächst auf die Einzelgemeinde; erst später begannen die Bischöfe, die Aufsicht (episcopé) über mehrere Ortsgemeinden zu übernehmen.

Sachliche Konvergenzen

Seinen Charakter und seine Legitimation erhält das kirchliche Amt durch den *Akt der Ordination,* wie er – als Gebet und Handauflegung – ebenfalls schon in den Pastoralbriefen bezeugt ist. Ob diese Form der Amtseinsetzung nun als Sakrament bezeichnet werden kann, läßt sich, so Hahn, vom Neuen Testament her nicht ohne weiteres klären. Fest steht, daß in dieser Frage heute zwar eine Differenz, aber kein ernsthafter Dissens mehr zwischen den Konfessionen besteht. Das katholisch-evangelische Amtsdokument spricht von der „Möglichkeit einer sachlichen Konvergenz", die der Würzburger Dogmatiker *Alexandre Ganoczy* in seinen Ausführungen über die „Sakramentalität des Dienstamtes" durch verschiedene Details erhärten konnte.

Folgt man Ganoczys Argumentation, so wurde die Ordination fast ein Jahrtausend lang „sakramental" praktiziert, bevor im 12. Jahrhundert – durch Hugo von St. Victor – die Wortverbindung „sacramentum ordinis" (Weihesakrament) eingeführt wurde (der Begriff „ordinatio" findet sich bereits bei Tertullian). Die wichtigste Quelle für das frühkirchliche Verständnis der Ordination bildet die „Traditio Apostolica" Hippolyts, in der die *ekklesiale und die pneumatische Dimension des Amtes* verknüpft sind: Danach wählen die bereits im Dienst stehenden Amtsträger zusammen mit dem Volk die neuen Amtsträger; die rituelle Handauflegung ist mit der „Epiklese", der Herabrufung des Heiligen Geistes, verbunden, das Amtscharisma wird als ein „Geschenk des Gottesgeistes" aufgefaßt. Dieses ursprüngliche Amtsverständnis der alten Kirche wurde im Mittelalter überlagert und teilweise verdrängt durch die verengte Sicht des Opferpriesters und der ihm verliehenen Weihegewalt, woran sich dann der Widerstand Luthers entzündete, auf den wiederum das Tridentinum antwortete.

Eine gemeinsame Basis konnte hier erst wieder das Zweite Vatikanische Konzil schaffen, indem es auf die altkirchliche Doppeldimension des Amtes zurückgriff (deren Wiederherstellung ja auch die Reformatoren angestrebt hatten). Zieht man dazu noch die *neueren interkonfessionellen Einigungsdokumente* heran – Ganoczy berief sich dabei nicht allein auf katholisch-lutherische, sondern auch auf lutherisch-reformierte Erklärungen –, so ergibt sich eine Reihe von Berührungspunkten in der Ordinationsfrage: Es bedarf einer ordentlichen Beauftragung, durch die der Ordinierte in das apostolische Amt der Kirche und in die Gemeinschaft der Amtsträger aufgenommen wird, und an der auch die Ortsgemeinde beteiligt sein soll. Die Einsetzung geschieht primär durch den erhöhten Herrn, der den Ordinierten durch den Heiligen Geist bewegt, stärkt und segnet. All dies, so lautet Ganoczys Schlußfolgerung, kann als eine *„implizite Anerkennung der Sakramentalität"* angesehen werden. Das Wort werde – anders als bei Calvin – nicht ausgesprochen, die Sache sei jedoch vorhanden. Ähnliches gilt auch für das Verständnis der Ordination als eines „Dauersakraments", einer die ganze Existenz umfassenden Berufung, für die Ganoczy die Begriffe „ordinierte Existenz" neben dem „Prägemal" (in Analogie zum Taufsakrament) gebrauchte. Bestätigt wurde diese Sicht der Ordination durch *Wenzel Lohff,* den Rektor des Prediger- und Studienseminars der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD)/Pullach bei München, der jedoch gleichzeitig darauf hinwies, daß für die lutherische Lehre prinzipiell Inhalts- vor Formfragen stehen und allein die rechte Verkündigung des Evangeliums die Einheit der Kirche gewährleistet.

Anerkennung der Ämter oder neue Formen des Amtes?

Wesentlich mehr Konfliktstoff birgt die Frage nach der *rechten Zuordnung von Amt und Gemeinde.* Die lutherische Sicht dieses Verhältnisses, das zeigte die Tagung, zielt auf eine Veränderung der bestehenden Amtsstrukturen ab, die insbesondere die katholische Kirche betreffen würde. So hatte bereits Hahn die (neutestamentliche) Einbettung des Amtes in die Gesamtheit der Dienste von Gemeindemitgliedern und Mitarbeitern betont, und in der nachfolgenden Diskussion wurde daran erinnert, daß dieser Aspekt in den ökumenischen Dokumenten womöglich etwas zu kurz gekommen ist. Hahn gab ferner zu bedenken, ob die Kirchen nur eine gegenseitige Anerkennung der Ämter ins Auge fassen (und diese damit festschreiben) sollten oder ob nicht eine Chance ökumenischer Bemühungen darin liegen könnte, „gemeinsam *neue Formen des Amtes* zu entwickeln, zu einer neuen Gestalt von Gemeindeordnung durchzustoßen, bei der endlich auch der Vielfalt der Fähigkeiten und der möglichen Dienste innerhalb der Gemeinde Rechnung getragen wird" – was freilich eine Verständigung über die bestehenden Ämter voraussetzen würde.

Lohff ergänzte diese Überlegungen dahingehend, daß die Kirche sich heute aufs neue in einer missionarischen Situation befindet, was seiner Ansicht nach zur Besinnung auf die Sendung des ganzen Gottesvolks zwingt und auch Konsequenzen für das Amtsverständnis enthält. Wenn etwa die übergreifenden Leitungsfunktionen in der Kirche immer weniger mit den Grundfunktionen der Verkündigung und Sakramentenausteilung zu tun haben, also auch dem Zug zur Bürokratisierung ausgesetzt sind, heißt das für ihn, daß der Begriff des *einen* kirchlichen Amtes in eine Krise gerät. Und weil heute eine ernstzunehmende Laienbewegung existiert, ist das Amt auch „nicht mehr auf die kognitiven Funktionen autoritativer Belehrung zu beschränken". Vielmehr besteht *ein komplementäres Verhältnis zwischen Amt und Gemeinde,* zwischen der Verkündigung und den vielfältigen Formen christlichen Zeugnisses. Wahrheit, so Lohff, verkörpert sich nicht nur in der Institution, „sondern stellt sich im kommunikativen Prozeß mündiger Christen geschichtlich als neue Einsicht heraus" – weshalb nicht nur an die katholische Hierarchie, sondern auch an die reformatorische Pastorenkirche die Frage gerichtet werden müsse, wie sie mit dieser Einsicht umgeht: „Steht die Wahrheitsmacht des Evangeliums und seine Sendung über Institution und Amt, oder garantiert das Amt monokausal die Verbindlichkeit kirchlicher Lehre?"

Ließe man der „Wahrheitsmacht des Evangeliums" den Vorrang, so würden sich wohl einige der schwerwiegenden institutionellen Probleme relativieren, die den ökumenischen Dialog belasten: Die Fragen der apostolischen Sukzession, der Hierarchie, der bischöflichen Lehrvollmacht und des päpstlichen Primats könnten so, wie Lohff sich ausdrückte, „ökumenisch fruchtbarer werden, als es bisher möglich war". Die gewichtigste Anfrage zu diesem Themenkomplex – der ja in den Konvergenzerklärungen bewußt ausgeklammert oder zumindest sehr vorsichtig behandelt wird – erfolgte durch den anglikanischen Theologen *Stephan W. Sykes* (Durham/England). Er wies auf eine bisher kaum beachtete Diskrepanz im heutigen Gebrauch des neutestamentlichen Begriffs „episcopé" hin (der auch im Lima-Dokument eine zentrale Rolle spielt): „Es scheint mir gefährlich zu glauben, daß die Ausübung unkoordinierter amtlicher Aufsicht in getrennten Gemeinden ... das ist, was episcopé in der Kirche Gottes ausmacht." Mit anderen Worten: Was soll eine episcopé, die doch ursprünglich als Dienst an der Einheit der Gemeinden gedacht war, in einer geteilten Kirche?
Wie bezieht sich das geistliche Amt auf einen geteilten Körper? Die Aussage des anglikanisch-katholischen Dialogpapiers, wonach jeder einzelne Ordinationsakt die fortlaufende Apostolizität und Katholizität der ganzen Kirche bezeichnet, läßt sich für Sykes nur als „unverwirklichtes Ideal" verstehen, solange diese Kirche geteilt bleibt. So betrachtet sind alle Ordinationen „in einem bestimmten Sinn mangelhafte Symbole der Einheit und Kontinuität der Kirche". Es sei relativ einfach, fuhr Sykes fort, eine ideale Lehre vom geistlichen Amt zu entwickeln, wenn man davon überzeugt sei, die eigene Kirche habe keinen Mangel am vollen Ausdruck des geistlichen Amtes in der Kirche Christi auf Erden.

Eine weitere kritische Anfrage Sykes' richtete sich auf die *Lehrvollmacht der Bischöfe,* wobei er zunächst klarstellte, daß auch die anglikanische Kirche den Bischöfen eine besondere Verantwortung für die Reinhaltung des Evangeliums wie für eine „gewissenhafte, aber barmherzige Ausübung der Vollmacht" zumißt. Ein Widerspruch besteht für ihn jedoch zwischen den – meist ideal formulierten – Bestimmungen im Zusammenhang mit dieser Vollmacht und ihrer tatsächlichen Ausübung bei Entscheidungsfindungen. Das Verhältnis von geistlicher Vollmacht und kirchlicher Macht bedürfe „dringend" weiterer Gespräche, nicht nur unter Lutheranern. Sykes forderte hier eine soziologisch-theologische Analyse der kirchlichen Machtstrukturen, in der etwa die Theologie des päpstlichen Primats und die „verwaltungstechnischen Konsequenzen einer zentralen Regierung" nicht voneinander gelöst werden. Die „vagen Hinweise" des katholisch-lutherischen Amtsdokuments auf eine „theologische Reinterpretation und praktische Umstrukturierung" des Petrusamts hält er für „völlig unrealistisch".

Welche Konsequenzen?

Vom *Dienstcharakter des kirchlichen Amtes* war viel die Rede auf dieser Tagung, von den konziliaren, kollegialen und synodalen Strukturen der Kirche spricht (appellativ) das katholisch-lutherische Amtsdokument – fromme Wünsche nur, idealtypische Benennungen, die der kirchlichen Wirklichkeit nicht standhalten? Geht man von den noch offenen Fragen in und zwischen den Kirchen aus, so

trifft diese Einschätzung wohl zu. Der Bonner systematische Theologe und Ökumeniker *Heinz Schütte* führte die Hörer anhand eben dieses Amtsdokuments den umgekehrten Weg, den Weg gleichsam der kleinen ökumenischen Schritte. Der Ertrag ist, betrachtet man's von dieser Seite, beachtlich, der Hinweis auf den „ungeahnten Fortschritt" seit dem II. Vatikanischen Konzil sicherlich berechtigt. Das Publikum ließ dennoch Anzeichen ökumenischer Ungeduld erkennen. Ein Argument: Verlangt nicht die gegenwärtige Situation – Stichworte: säkularisierte Gesellschaft, Rückgang der Teilnahme am kirchlichen Leben, Priestermangel, Mischehen-Problematik – eine möglichst rasche Einigung der Kirchen? Werden diese nicht unglaubwürdig, wenn sie noch länger in der Trennung verharren? In der Beurteilung der Situation, dies wurde schnell deutlich, waren die Diskussionsteilnehmer sich weitgehend einig, weniger allerdings in der Frage, welche praktischen Konsequenzen daraus gezogen werden sollten.

So fragten beispielsweise die beiden Akademiedirektoren, *Franz Henrich* und sein evangelischer Kollege *Claus-Jürgen Roepke,* ob denn die bereits erreichte Übereinstimmung in fundamentalen Glaubensfragen für eine gegenseitige Anerkennung und die Aufnahme der vollen Kirchengemeinschaft nicht genüge, und der Anglikaner Sykes meinte: „Nun ist der Augenblick für einen berechtigten Ungehorsam gekommen." Demgegenüber riet Schütte (und mit ihm Schnackenburg) zur Bedachtsamkeit – „Wir dürfen das Gros des Kirchenvolks nicht zurücklassen, und wir müssen gemeinsam mit den Bischöfen handeln!" – und Lohff warnte vor einem formalrechtlichen Akt der Anerkennung, der nicht auf einem inhaltlichen Konsens beruhe. Wieweit die ökumenischen Erklärungen hierfür eine tragfähige Basis bildeten, müsse sich erst zeigen.

Das Lima-Dokument ermuntert die Kirchen immerhin, bereits zum jetzigen Zeitpunkt einen liturgischen Akt der gegenseitigen Anerkennung anzuvisieren, „von dem an die Einheit öffentlich gegeben sein würde". Der Direktor des Sekretariats von „Faith and Order" in Genf, *William H. Lazareth,* der ebenfalls Gast der Münchner Tagung war, wünscht sich einen Rezeptionsprozeß auf allen Ebenen des kirchlichen Lebens – wobei er das Augenmerk der Kirchen nicht allein auf theologische Detailfragen lenken möchte, „sondern vor allem auf die kirchlichen Konsequenzen, die nun nach dem zumindest vorläufigen Abschluß der theologischen Kommissionsarbeit herausgefordert sind". *Helene Maria Reischl*

Notizen

Warum an das ewige Leben glauben?

Anmerkungen zum neuesten Buch von Hans Küng

Der Glaube an das ewige Leben, an eine Vollendung des Menschen jenseits der Todesgrenze wie an eine universale Vollendung von Welt und Geschichte, ist längst *nicht mehr selbstverständlich.* Das belegen nicht nur die einschlägigen demoskopischen Umfragen in verschiedenen europäischen Ländern, denen zufolge jeweils höchstens die Hälfte der Befragten an ein Leben nach dem Tod glaubt, wobei natürlich noch offenbleibt, was sich sowohl diejenigen, die mit Ja, wie diejenigen, die mit Nein antworten, unter diesem Leben nach dem Tod genauerhin vorstellen und welche Bedeutung diesem Glauben für ihre Lebensführung zukommt. Dem kollektiven Bewußtsein ist die sei es mehr philosophisch, sei es primär aus der Offenbarung begründete Gewißheit über die endgültige Bestimmung des Menschen, die sich in Begriffen wie „Unsterblichkeit der Seele" und „Auferstehung der Toten" ihren stärksten Ausdruck verliehen hat, im Lauf der letzten Jahrhunderte weithin abhanden gekommen. Die *Theologie* hat zwar in den vergangenen Jahrzehnten in immer neuen Anläufen über das Eschatologische als ein wesentliches Element christlichen Glaubens nachgedacht, sich aber dabei nicht selten beträchtlich von den „klassischen" Themen der Eschatologie entfernt, bis hin zum ausdrücklichen Verzicht auf Aussagen über ein Leben über den Tod hinaus.

Eine Umkehr der mit diesen wenigen Stichworten gekennzeichneten Entwicklung ist nicht zu vermelden. Allerdings haben sich in den vergangenen Jahren *einige Rahmenbedingungen verändert,* die zumindest indirekt etwas mit der Frage des Glaubens an ein ewiges Leben zu tun haben. An die Stelle des Vertrauens auf den wissenschaftlich-technischen Fortschritt als Vehikel einer besseren Zukunft, gewichtiger Bestandteil des kollektiven Ersatzes für den Jenseitsglauben, ist die Angst vor der oft in apokalyptischen Farben geschilderten Katastrophe (des Nuklearkriegs, der Umweltzerstörung) getreten. Die Verdrängung des Todes, oft beschworenes Zeichen für die Abkehr von metaphysisch-religiösen Gewißheiten über ein Weiterleben nach dem Tod, ist zwar für unsere Gesellschaft immer noch weithin bestimmend; gleichzeitig ist aber auch das Unbehagen daran spürbar gewachsen, was

nicht zuletzt die zahlreichen Veröffentlichungen zur Sterbebegleitung belegen. Das den Plausibiliätsschwund der christlichen Eschatologie überdauernde Interesse an Auskünften über das Jenseits, das sich an Ergebnissen der Sterbeforschung ebenso festmachen kann wie an asiatischer Religiosität oder an okkulten Praktiken, könnte auf dem Hintergrund der neuen, recht diffusen Suche nach religiöser Erfahrung und Vergewisserung Auftrieb erhalten.

Ewiges Leben: Sache eines begründeten Vertrauens

In dieser Situation muß die christliche Glaubensreflexion vor allem ein Zweifaches leisten: Sie muß *Anknüpfungspunkte* im gegenwärtigen Bewußtsein ausfindig machen, von denen aus Zugänge zu den Aussagen des Glaubens über Tod und ewiges Leben möglich werden; gleichzeitig ist sie gehalten, die traditionellen Bilder, Symbole und Theologumena der Eschatologie nicht einfach zu wiederholen, sondern sich mit ihrer Hilfe um ein heute *verantwortbares Reden von der endgültigen Vollendung von Mensch und Welt* zu bemühen.
Gerade die katholische Theologie ist in dieser Hinsicht nicht müßig geblieben. Ungeachtet mancher Meinungsverschiedenheiten, ist inzwischen generell an die Stelle einer hermeneutisch unterentwickelten Lehre von „letzten Dingen" eine *große Sorgfalt* im Umgang mit den Aussagen über Auferstehung und Gericht, Himmel und Hölle getreten (vgl. den Problembericht HK, Mai 1979, 249–253). Daß es dabei zu Spannungen zwischen neueren Übersetzungsversuchen und dem lehramtlichen Interesse an Kontinuität in der eschatologischen Begrifflichkeit kommen kann, zeigte nicht zuletzt das Schreiben der Glaubenskongregation zu einigen Fragen der Eschatologie von 1979 (vgl. HK, September 1979, 436–438) und die dadurch angestoßene theologische Diskussion.

Ein Großteil der zahlreichen, teils mehr wissenschaftlich, teils mehr populär ausgerichteten Veröffentlichungen zum Thema Eschatologie aus den letzten Jahren war vor allem „ad intra" gerichtet: Es wurde darin versucht, Schwierigkeiten vieler Gläubigen mit den gewohnten Aussagen über das Jenseits aufzugreifen und ihnen zu einem neuen, vertieften Glaubensverständnis zu verhelfen, ohne daß dabei der andere Gesichtspunkt (Anknüpfungspunkte in der gegenwärtigen geistig-gesellschaftlichen Situation) vernachlässigt worden wäre. Mit dem neuesten Buch von *Hans Küng* (Ewiges Leben?, München 1982) liegt nun eine Arbeit vor, die primär „ad extra" orientiert ist. Küng will mit diesem Buch, das auf eine Vorlesungsreihe in Tübingen im Rahmen des „Studium generale" zurückgeht, auf die „drängenden Fragen der Zeitgenossen" (11) antworten.

Diese leitende Absicht hat sich in Aufbau und Inhalt von „Ewiges Leben?" vor allem dadurch niedergeschlagen, daß Küng viele Themen übergeht oder nur sehr knapp abhandelt, die in einem Lehrbuch oder in einem Gesamtentwurf heutiger Eschatologie ihren Platz haben müßten (genauere Entfaltung der biblischen Aussagen, Durchgang durch die Theologiegeschichte und die eschatologische Thematik in der Theologie unseres Jahrhunderts, Ausbreitung des gegenwärtigen Diskussionsstands in Einzelfragen). Dagegen werden Probleme aufgegriffen, die auch den kirchlich nicht engagierten oder religiös weniger sensibilisierten Zeitgenossen interessieren könnten und gleichzeitig die Frage nach dem ewigen Leben mehr oder weniger direkt ins Blickfeld rücken. Küng handelt von den Ergebnissen der neueren Sterbeforschung, vom Jenseitsglauben in den nicht-christlichen Religionen unter besonderer Berücksichtigung der Reinkarnationslehre, er beschäftigt sich mit Euthanasie und Sterbehilfe, geht auf die gegenwärtige Alternativbewegung mit ihrer „säkularisierten Naherwartung" ebenso ein wie auf physikalische Hypothesen über die Zukunft des Kosmos. Literaten und Philosophen kommen häufig zu Wort.

Im *Zentrum* des Buches, eingerahmt von den Teilen „Der Horizont" und „Konsequenzen", steht die Entfaltung der christlichen Hoffnungsbotschaft von der Auferweckung der Toten. In enger Anlehnung an einschlägige Aussagen an „Christ sein" gibt Küng Auskunft über die Entstehung der Auferstehungshoffnung am Rand des Alten Testaments, geht historisch-kritisch auf die Osterberichte der Evangelien und das Osterkerygma ein und versucht, das Wesentliche der Osterbotschaft herauszuarbeiten, um daran klarzumachen, was ewiges Leben meint und was nicht.
Ausgehend von den Aussagen des Glaubensbekenntnisses über Höllenabstieg und Himmelfahrt Jesu Christi, behandelt Küng die beiden eschatologischen Grundsymbole Himmel und Hölle. Der Differenz zwischen individueller und kollektiver Eschatologie trägt das Buch dadurch Rechnung, daß im letzten Kapitel nochmals die Frage nach Gericht, Vollendung, neuem Himmel und neuer Erde aufgegriffen wird.

Küng will mit seinem Buch nicht nur dem kritischen Zeitgenossen die christliche Botschaft über die Vollendung des einzelnen und der Welt dadurch verständlich machen, daß er sie von mythologischem Beiwerk und zeitgebundenen Vorstellungen gereinigt auf ihre eigentliche Mitte zurückführt; er möchte vor allem zeigen, warum es überhaupt sinnvoll ist, an eine „Vollendung im ewigen Leben durch den Gott, wie er sich in Jesus von Nazaret gezeigt hat" (293), zu glauben. Einen *ersten Schritt* dazu bildet in seiner Argumentation der Aufweis, daß entscheidende Einwände gegen ein Leben nach dem Tod sich als nicht stichhaltig und zwingend erweisen: die Medizin muß die Frage nach einem ewigen Leben offenlassen, der philosophische Projektionsverdacht läßt sich letztlich nicht belegen. In einem *zweiten Schritt* stellt Küng die beiden seiner Meinung nach allein möglichen Optionen – für oder gegen ein ewiges Leben – einander gegenüber. Keine dieser Optionen ist durch einen schlüssigen, rationalen Beweis widerlegbar, jede hat andererseits durchaus gewichtige Gründe für sich. Daraus folgt: Die Entscheidung für den

Glauben an ein ewiges Leben ist Sache eines *vernünftigen, in der menschlichen Erfahrung begründeten Vertrauens:* „Dieses hoffende Vertrauen ... ist keinesfalls einfach Projektion, verfügt nicht über zwingende rationale Beweise, wohl aber über einladende vernünftige Gründe ..." (105).
Inhaltlich gefüllt wird das begründete Vertrauen auf ein ewiges Leben durch die Darstellung der in der Auferwekkung Jesu gründenden christlichen Hoffnungsbotschaft; um „vernünftige Gründe" geht es Küng vor allem im dritten Hauptteil des Buchs unter der Überschrift „Konsequenzen". Die entscheidenden Argumente: Der Glaube an ein ewiges Leben ermöglicht ein *neues, menschlicheres Verhältnis zum Sterben.* Er lenkt nicht von den Problemen des menschlichen Zusammenlebens ab, sondern gerade die Hoffnung auf den Himmel klärt den Menschen über seine Möglichkeiten wie über seine Grenzen im Diesseits auf. Schließlich hält Küng fest, daß es sich bei den biblischen Aussagen über das Ende der Welt um ein „Glaubenszeugnis vom Wohin des Universums" (266) handelt, das die Naturwissenschaft weder bestätigen noch widerlegen könne.

Auf dieser dreifachen Grundlage – es gibt keine zwingenden Argumente gegen den Glauben an das ewige Leben, der christliche Glaube spricht glaubwürdig von einer in der Auferweckung Jesu begründeten Hoffnung über den Tod hinaus, die Konsequenzen im Diesseits sprechen für diese Hoffnung – legt Küng zum Schluß nochmals ein *Plädoyer für den Glauben an eine Vollendung von Mensch und Welt* ab, der der Wirklichkeit einen endgültigen Sinn zuspricht: „An ein ewiges Leben glauben heißt, mich in vernünftigem Vertrauen, in aufgeklärtem Glauben, in geprüfter Hoffnung darauf verlassen, daß ich einmal voll verstanden, von Schuld befreit und definitiv angenommen sein werde ...; daß meine undurchsichtige und ambivalente Existenz, wie die zutiefst zwiespältige Menschheitsgeschichte überhaupt, doch einmal endgültig durchsichtig und die Frage nach dem Sinn der Geschichte doch einmal endgültig beantwortet werden" (293).

Plädoyer mit Schwachstellen

Küng sieht sein neues Buch, die erste größere Veröffentlichung seit dem Entzug der kirchlichen Lehrerlaubnis, selber als Fortsetzung der mit „Christ sein" und „Existiert Gott?" eingeschlagenen Linie. Tatsächlich wird jeder einigermaßen kundige Leser ohne große Mühe feststellen, wie sehr sich „Ewiges Leben?" im Stil, in der Art der Stoffaufarbeitung und Problembehandlung wie im theologischen Grundgestus an die beiden vorangegangenen großen Veröffentlichungen anlehnt, wie sehr es damit auch deren Stärken und Schwächen teilt: Küng hält das Interesse des Lesers durch eine geschickte Gliederung und durch seinen locker-flüssigen Stil wach; er kann die Sachverhalte aus den verschiedenen Problembereichen jeweils verständlich darstellen und ist um Aktualität bemüht. Es geht allerdings – und das ist auch diesmal die Kehrseite der Medaille – nicht ohne problematische Vereinfachungen, Gemeinplätze und allzu plakative Formulierungen ab, auch nicht ohne unnötige polemische Schlenker. Das Buch ist letztlich von einem zweifachen Impetus getragen, der wiederum an „Christ sein" und „Existiert Gott?" denken läßt. Zum einen verfolgt Küng ein *apologetisches Anliegen* im besten Sinn: Er will in immer neuen Anläufen für den Glauben an das ewige Leben werben, an die Entscheidung für die Hoffnung auf eine endgültige Vollendung des Menschen heranführen, damit also nochmals zeigen, daß, auch von diesem wesentlichen Aspekt des Glaubens her gesehen, Christsein eine „gute Sache" ist. Gleichzeitig will er durch seine Deutung der christlichen Botschaft vom ewigen Leben, ihrer Voraussetzungen und Konsequenzen *Mißverständnisse* und *Schwierigkeiten* aus dem Weg räumen, die dem „Menschen des 20. Jahrhunderts" (so die plakativ-vereinfachende Kurzformel für seinen Gesprächspartner) den Zugang zu dieser Botschaft erschweren.
Deshalb wirft „Ewiges Leben" auch vor allem *zwei Fragen* auf, die wiederum miteinander zusammenhängen: Wie nimmt sich Küngs Darstellung im Kontext der gegenwärtigen theologischen Verstehensbemühungen in Sachen Eschatologie aus? Und die zweite: Löst Küng seinen Anspruch ein, dem Zeitgenossen den Glauben an ein ewiges Leben auf eine überzeugende Weise nahezubringen? Gibt es dafür grundsätzlich andere, bessere Wege?
Zum ersten Punkt ist zunächst festzuhalten: Was Küng in seinem Buch über Auferweckung und Gericht, Himmel, Fegfeuer und Hölle sagt und wie er es sagt, bewegt sich durchaus im Rahmen und auf der Linie dessen, was in der neueren Theologie zu diesen Themen auf breiter Front geschrieben und gedacht wird, auch wenn man manche Akzente sicher anders setzen und über einzelne Aussagen streiten kann. Zumindest ist ein „Mehr" an verantwortbaren Aussagen über das eschatologische Endgeschehen redlicherweise wohl nicht zu haben. Allerdings macht es sich Küng gerade an dem Punkt *entschieden zu leicht,* um den ein Großteil der Eschatologiediskussion der letzten Jahre in der katholischen Theologie kreist, nämlich bei der Frage nach dem „Zwischenzustand" einerseits und nach dem Verhältnis von Unsterblichkeit der Seele und Auferstehung des ganzen Menschen andererseits. Auch wenn vieles an den einschlägigen Diskussionen manchem skurril anmuten mag, es darf doch nicht übersehen werden, daß dabei in Auseinandersetzung mit einer langen Tradition um dem heutigen anthropologischen Fragestand angemessene Verstehensansätze gerungen wird. Küng läßt sich auf die damit zusammenhängenden Fragen nur recht oberflächlich ein oder schematisiert die Positionen, die dabei im Spiel sind, zu sehr (zum gegenwärtigen Diskussionsstand vgl. *Gisbert Greshake / Gerhard Lohfink,* Naherwartung – Auferstehung – Unsterblichkeit, Freiburg – Basel – Wien ⁴1982).
Da ja Küngs Buch bewußt kein Eschatologietraktat sein will, sondern die christliche Hoffnungsbotschaft in der Auseinandersetzung mit den Fragen und Problemen der Gegenwart entfalten möchte, ist die zweite Frage aller-

dings noch wichtiger: Überzeugt seine Beweisführung, sein methodischer Ansatz? In Rezensionen großer Tageszeitungen wurde ihm jedenfalls bescheinigt, daß er es sich mit den Einwänden nicht leicht gemacht und die oft verdrängte Frage nach dem ewigen Leben mit einladenden Gründen ins Gespräch gebracht habe. Dem ist sicher zuzustimmen.

Dennoch können der Schwung und die Ernsthaftigkeit, mit der Küng sein Plädoyer für den Glauben an das ewige Leben unternimmt, einige *kritische Stellen im Argumentationsgang* nicht verdecken. Gibt es angesichts der Frage nach einer Vollendung von Mensch und Welt wirklich nur die beiden von Küng herausgearbeiteten Optionen, zwischen denen eine Entscheidung unausweichlich ist? Gibt es im Blick auf die Ambivalenz unserer Wirklichkeitserfahrung nicht auch durchaus redliche Zwischenpositionen? Nicht jeder, der sich zum expliziten Vertrauen auf ein ewiges Leben nicht aufschwingen kann, hat sich damit dafür entschieden, daß mit dem Tod alles aus sei: das Ausgreifen auf so etwas wie ein ewiges Leben kann sich in sehr vorsichtig-indirekten Formen äußern. Ein Zweites: Küng entwirft die beiden Optionen für oder gegen ein ewiges Leben zunächst formal, um als inhaltliche Füllung der positiven Entscheidung dann die biblische Botschaft von der Auferweckung Jesu zu entfalten. Gerade weil er sich darum bemüht, das spezifisch Christliche gegenüber den Auskünften anderer Religionen über das Jenseits abzugrenzen, stellt sich die Frage, ob damit nicht ein Stück Beweisgang übersprungen und zu unvermittelt biblisch argumentiert wird. Schließlich entgeht Küng, obwohl er den bleibenden Zusammenhang von Kreuz und Auferstehung mit Recht betont, nicht ganz der Gefahr, das ewige Leben (man nehme vor allem das Schlußkapitel) zu überschwenglich harmonisierend als Lösung aller Rätsel und Überwindung aller Konflikte herauszustellen. Hier wäre weniger vielleicht mehr gewesen.

Bleibende Aufgaben

Man sollte es sich allerdings nicht zu leicht machen: Die Probleme, mit denen Küng in seinem Buch zu kämpfen hat, seien sie inhaltlicher oder methodisch-hermeneutischer Art, stellen sich unausweichlich jedem Reden über die letzten Dinge, besonders im Gespräch mit säkularisierten Zeitgenossen. Nur treten manche davon in einem *eklektischen,* auf Breitenwirkung angelegten *Buch* wie „Ewiges Leben?" besonders klar zutage, und sie haben teilweise auch mit Küngs spezifischem *theologischem Ansatz* zu tun, der schon in seinen letzten Büchern zugrunde lag. Sein diesmal kurz umrissenes „hermeneutisches Konzept einer ökumenischen Theologie" („Die heutige Erfahrung als Horizont und die biblische Botschaft ... als Zentrum und Kriterium", 103) bedürfte jedenfalls einer genaueren methodischen Erörterung.

Eine *Grundschwierigkeit* heutiger Aussagen über das ewige Leben ist nach wie vor *hermeneutisch-sprachlicher Art.* Gleich ob man sich an die überlieferten Bilder und Symbole hält und sie durch entsprechende Erläuterungen abzusichern versucht, ob man sich stärker um heute nachvollziehbare Konkretionen bemüht (etwa aus der physikalischen Kosmologie, der Philosophie oder der Psychologie) oder ob man eschatologische Aussagen auf ihren unanschaulichen Kern als endgültige Gottesbegegnung reduziert: es bleibt jeweils ein beträchtlicher Rest an Verlegenheiten und möglichen Mißverständnissen.

Ein Zweites: Die Schwierigkeiten mit dem Glauben an ein ewiges Leben, wie er von den christlichen Kirchen bekannt und verkündet wird, hängen nicht nur mit fehlenden Vorstellungsmodellen und sprachlichen Ausdrucksmöglichkeiten zusammen. Vielmehr haben sie auch mit der *gegenwärtigen Situation des Glaubens an Gott und an Jesus Christus* zu tun. Wo Gott in der Wirklichkeit kaum vorkommt, fällt es schwer, auf seine Macht über den Tod hinaus und auf seine Geschichtsmächtigkeit zu vertrauen. Gerade weil der Glaube an ein ewiges Leben im christlichen Verständnis nicht von den ersten beiden Artikeln des Glaubensbekenntnisses losgelöst werden darf, kann er dem Zeitgenossen deshalb auch nicht isoliert nahegebracht oder andemonstriert werden. Insofern ist auch ein verstärktes Interesse an Religion noch kein Garant dafür, daß man sich künftighin nicht nur irgendwelchen Jenseitsspekulationen, sondern dem christlichen Glauben, bereitwilliger öffnen wird. *Ulrich Ruh*

Kurzinformationen

Die vatikanische Kongregation für das katholische Bildungswesen veröffentlichte am 15. Oktober ein Dokument mit dem Titel „Der katholische Laie – Zeuge des Glaubens in der Schule". Das umfangreiche Dokument (Wortlaut im „Osservatore Romano" 16. 10. 82) stellt einleitend fest, die katholischen Laien hätten in der Schule während der letzten Jahre eine *immer größere Bedeutung* bekommen. Es erinnert an die Grundaussagen des Konzils über die Rolle des Laien in der Kirche, die auch für ihre Berufung in der Schule Geltung hätten. In der heutigen pluralistischen Welt sei der katholische Lehrer dazu aufgerufen, das eigene Handeln am christlichen Bild vom Menschen auszurichten. Der katholische Laie in der Schule müsse seine Aufgabe in der Gemeinschaft der Schule mit der größtmöglichen beruflichen Qualifikation und in seiner vom Glauben an die ganzheitliche Bildung des Menschen orientierten apostolischen Absicht ausüben. Er müsse davon überzeugt sein, am Heiligungs- und Erziehungs-

auftrag der Kirche mitzuwirken. Betont wird die Notwendigkeit eines *glaubwürdigen Zeugnisses* und des Bemühens um persönlichen Kontakt mit den Schülern. Das Dokument spricht zunächst von der katholischen Schule als dem Ort, „an dem der katholische Laie seine volle Berufung mit der größten Freiheit" verwirklichen könne. In anderen Schulen sei die Präsenz des katholischen Laien oft die einzige Präsenz der Kirche überhaupt. Der katholische Lehrer müsse dort seinen Stoff in der Sicht des christlichen Glaubens darbieten. Das Dokument handelt auch ausführlich von der *Ausbildung* des katholischen Lehrers, wobei es sowohl auf die berufliche Qulifikation wie auf die religiöse Formung abhebt. Hervorgehoben wird ebenso die Notwendigkeit einer ständigen Weiterbildung in ihren verschiedenen Formen. Da sich der katholische Laie in der Schule oft unverstanden fühlen könne, müsse er immer auf die Hilfe der Kirche rechnen können. Alle sollten wissen, daß ohne den katholischen Lehrer (die Religionslehrer werden in einem eigenen Abschnitt angesprochen) der Glaubenserziehung eine ihrer Grundlagen fehlen würde.

Hauptgegenstand der diesjährigen Herbstvollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz in Fulda waren weltkirchliche Fragen. Dabei wurden allerdings Ostfragen ausgeklammert. Beraten wurde auf einem eigenen Studientag ausschließlich über die Nord-Süd-Beziehungen. Ein wichtiger Punkt in den Beratungen des Studientags war die Erkenntnis, daß zwar vor allem unter der Jugend eine große *Hilfsbereitschaft* gegenüber Kirchen und Ländern der Dritten Welt bestehe, das Interesse dafür aber sehr viel leichter durch Hilfsappelle zur Linderung leiblicher Not als für Verkündigungsaufgaben der Kirche zu wecken sei. Andererseits – das ergab die auf der Herbstvollversammlung zur Veröffentlichung freigegebene Umfragestudie zum Verhalten der deutschen Katholiken gegenüber den Dritte-Welt-Beziehungen (vgl. ds. Heft, S. 528) – konnten die Bischöfe darauf hinweisen, daß kirchliche Bindungen die Bereitschaft zu Spenden für Entwicklungshilfe wesentlich beeinflussen. Sorgenvoll äußerten sich die Bischöfe zum *Rückgang der Zahl der Missionare und Ordensschwestern.* Zur Zeit seien „mit bedrohlich sinkender Tendenz aus deutschen Diözesen" noch 7528 Missionskräfte in Übersee tätig, davon 1952 Missionspriester, 4678 Missionsschwestern, 648 Laienbrüder, 250 Diözesanpriester und 104 Entwicklungshelfer. Mit zwei überseeischen Ländern befaßten sich die Bischöfe in einem eigenen Geschäftsordnungspunkt: mit den Vorgängen im *Libanon* und mit den fortdauernd inneren Unruhen in *Uganda,* die auch die Zukunft der Kirche in diesem Land unsicher machen. Ein weiterer wichtiger Tagesordnungspunkt war die gegenwärtige *Friedensdiskussion.* Es wurde beschlossen, dazu eine eigene Stellungnahme herauszugeben. Sie soll zu Beginn nächsten Jahres veröffentlicht werden. Verabschiedet wurde neben einer neuen Rahmenordnung für das theologische Lehramtsstudium (vgl. ds. Heft, S. 567) ein Hirtenwort „Wähle das Leben", das als Begleitwort zur gleichnamigen Aktion (vgl. HK, August 1982, 373 ff.) dienen sollte und am 10. Oktober in allen Kirchen verlesen wurde. Eingeleitet wurde die Vollversammlung durch ein Referat Kardinal Höffners über das Zukunftsverständnis (innergeschichtlich und eschatologisch) der Kirche und die Zukunftsaufgaben, die sich für die christliche Verkündigung unter den Bedingungen einer säkularen Umwelt mit konkurrierenden Weltanschauungssystemen ergeben.

Bei ihrer Herbstvollversammlung vom 20. bis 23. September in Fulda verabschiedete die Deutsche Bischofskonferenz eine Rahmenordnung für das theologische Lehramtsstudium. Die „Kirchlichen Anforderungen an die Studiengänge für das Lehramt in Katholischer Religion an Hauptschulen, Realschulen, Gymnasien und Beruflichen Schulen bzw. in der Sekundarstufe I und Sekundarstufe II" sollen bei der Erstellung oder Veränderung von einschlägigen Studien- und Prüfungsordnungen von jetzt an als kirchliche Rahmenvorgabe zugrunde gelegt werden. In seinem Vorwort betont Kardinal *Joseph Höffner,* die Bischöfe wollten mit dieser Rahmenordnung einen Beitrag dazu leisten, das theologische Studium der Religionslehrer zu fördern und zu profilieren. Als Begründung für die Vorlage der Anforderungen wird angeführt, daß sich in den letzten Jahrzehnten die Lehramtsstudiengänge in Katholischer Religion in den einzelnen Bundesländern nach Umfang und Struktur *auseinander entwickelt* hätten: „Zuweilen drohten einzelne Studiengänge auf ein Anspruchsniveau abzusinken, das eine qualifizierte Befähigung zur Aufgabe eines Religionslehrers nicht mehr gewährleisten konnte." Im einzelnen legt die Rahmenordnung die *Sprachanforderungen* fest und listet *Studien- und Prüfungsinhalte* für das Lehramt in der Sekundarstufe I und der Sekundarstufe II auf. Folgende Fächer sind aufgenommen: Altes Testament, Neues Testament, Kirchengeschichte, Fundamentaltheologie, Dogmatik, Moraltheologie, Christliche Sozialwissenschaften, Pastoraltheologie, Religionspädagogik, Liturgiewissenschaft, Kirchenrecht und Philosophie. Wie die angegebenen Inhalte den Hochschullehrern zugeordnet würden, müsse örtlich geklärt und festgelegt werden. Wo nicht alle Pflichtinhalte in Vorlesungen und Seminaren angeboten werden könnten, soll ein „pflichtgemäßes Selbststudium" festgesetzt werden, um die unverzichtbaren Studieninhalte als Prüfungsgegenstände sicherzustellen. Das gesamte Angebot in Katholischer Theologie für die Lehramtsstudiengänge bedürfe einer angemessenen didaktischen Ausrichtung. „Das Lehrangebot muß sicherstellen, daß eine wissenschaftlich verantwortete, praxisbegleitende Einführung in religionspädagogische oder katechetische Vollzüge stattfindet." Die Zahl der Semesterwochenstunden wird für den Lehramtsstudiengang katholische Theologie für die Sekundarstufe I auf 40, für die Sekundarstufe II auf 70 festgesetzt. Eine ähnliche Rahmenordnung für den Studiengang für die Grundschule bzw. die Primarstufe soll später folgen.

Am 14. Oktober wurde eine Studie der Kammer der EKD für soziale Ordnung zu sozialethischen Problemen der Arbeitslosigkeit veröffentlicht. Die umfangreiche Studie mit dem Titel „Solidargemeinschaft von Arbeitenden und Arbeitslosen" analysiert die gegenwärtige Arbeitslosigkeit und skizziert *Ursachen* für diese Situation. Sie kommt bei der Untersuchung längerfristiger und zukünftiger *Strukturveränderungen in der Arbeitswelt* zu dem Schluß: „Wie man die verfügbaren Daten auch dreht und wendet ... das Beschäftigungsproblem bleibt bis zum Ende dieses Jahrhunderts und möglicherweise darüber hinaus bestehen." Es wird betont, daß Arbeitslosigkeit in der Perspektive christlicher Ethik nicht einfach als schicksalhaftes Geschehen hingenommen werden dürfe. Die Kirche müsse einerseits Menschen aus einer Situation helfen, „die für sie einen teilweisen Ausschluß aus der Arbeitsgesellschaft bedeutet", andererseits müsse sie jedoch auch deutlich machen, daß der Mensch mehr sei als die Arbeit und daß der modernen „Arbeitsreligion" widersprochen werden müsse. Aus einem Rückblick auf das biblische Verständnis von Arbeit gewinnt die Studie als *Kriterien für die Sicherung einer menschenwürdigen Beschäftigung:* „Freiheit, Teilhabe, Solidarität, Gerechtigkeit und Lebensmöglichkeit künftiger Generationen". Die gegenwärtigen Schwierigkeiten sollten in einer Solidargemeinschaft von Arbeitenden und Arbeitslosen bewältigt werden. Als kurzfristige Lösungsansätze werden Forderungen an den Staat,

an Arbeitgeber (z. B. Errichtung von Teilzeitarbeitsplätzen, mittelfristig orientierte Personalpolitik) und an die Gewerkschaften (z. B. differenzierte Lohnpolitik nach Branchen und Regionen, keine Fixierung auf Einkommenszuwachs in Tarifauseinandersetzungen) formuliert. Unter „*Weiterreichende Problemzusammenhänge*" stellt die Studie die Frage, ob wir uns nicht in Zukunft auf grundlegend veränderte Arbeitsmarktbedingungen einstellen müßten, und gibt Empfehlungen unter der Annahme, daß das für einen ausreichenden Beschäftigungsstand notwendige reale Wirtschaftswachstum auf absehbare Zeit nicht erreicht werden kann: Gerechtere Verteilung der vorhandenen Arbeit, Schaffung eines „Zweiten Arbeitsmarkts" für Problemgruppen, Sozialpolitik ohne falsche Privilegien. Im letzten Teil der Studie werden *Aufgaben und Möglichkeiten der Kirche* behandelt: Sie könne beispielsweise als Arbeitgeber neue Regelungen der Arbeitsbedingungen exemplarisch erproben.

Eine gemeinsame Erklärung mit dem Titel „Ängste überwinden – zur Nachbarschaft finden" veröffentlichten am 21. September der Ökumenische Vorbereitungsausschuß zur Woche der ausländischen Mitbürger und der Bundesvorstand des Deutschen Gewerkschaftsbundes. Darin werden alle „verantwortlich denkenden Deutschen" aufgefordert, rechtsextremistischen und ausländerfeindlichen Tendenzen entgegenzutreten und einem „*von neuem erwachenden deutschen Nationalismus*" zu widerstehen. Unter dem Hinweis auf ausländerfeindliche Flugblätter und auf „Ausländer-raus"-Initiativen bezeichnen die Autoren nationalistische und rassistische Kreise als Urheber solcher Stimmungmache. Rechtsextremistische Gruppierungen, die mit ihrer Hetze bei Kommunalwahlen in den letzten Jahren unterschiedliche Erfolge verbucht hätten, schürten bei den Bundesbürgern Ängste vor Überfremdung, Arbeitsplatz-Konkurrenz und Wohnungsnot. Dies sei verhängnisvoll und habe das deutsche Volk in diesem Jahrhundert bereits einmal ins Verderben gestürzt. *Sprache und Kultur* sind nach Ansicht von DGB und Kirchen bisher keineswegs überfremdet und *nur wenig durch Ausländer beeinflußt worden.* Der „Einfluß Amerikas" habe die Lebensgewohnheiten der deutschen Bevölkerung in den letzten dreißig Jahren wesentlich stärker verändert. Die Gastarbeiter seien im Interesse der Wirtschaft und mit Zustimmung aller relevanten Gruppen der Gesellschaft angeworben worden. Sie hätten viel zum Wohlstand des Landes beigetragen und ihre Familien auf legalem Wege in die Bundesrepublik nachgeholt. In der Erklärung werden die Bürger der Bundesrepublik u. a. aufgefordert, im Bekanntenkreis ausländerfeindlichen Vorstellungen zu widersprechen, Leserbriefe zu schreiben, persönliche Kontakte zu Ausländern zu verstärken und in Ausländergruppen mitzuarbeiten. Protestiert werden solle gegen ausländerfeindlich-einseitige Berichte in den Medien und gegen menschenverachtende Witze über Ausländer.

Anläßlich des 150-Jahr-Jubiläums des schweizerischen Zweiges der Päpstlichen Missionswerke (Missio) veröffentlichten die Schweizer Bischöfe am 20. Jahrestag der Eröffnung des Zweiten Vatikanischen Konzils ein Wort „zum missionarischen Auftrag der katholischen Kirche in der Schweiz". Der ausführliche Text spricht einige kirchliche und gesellschaftliche Entwicklungen der letzten Jahrzehnte an und situiert, entsprechend seinem Titel „Gute Nachricht für alle Kulturen und Religionen", darin sein *inklusives* Missionsverständnis: „Wo Heil ist, dort ist ‚allumfassende Kirche', die unsichtbare Gemeinde der Erlösten. Diese *umfassende Kirche* wird in der sichtbaren Glaubensgemeinschaft erfahrbar. Sichtbare Kirche macht die tiefe Wirklichkeit der einen Menschheitsgeschichte anschaulich und treibt sie voran. Das ist ihr Missionsauftrag. Sie schafft nicht einfach das Heil der Menschen; sie führt vielmehr den Menschen in jenes Geheimnis ein, welches sein Leben immer schon ist." Auf dieser Grundlage umschreiben die Bischöfe den missionarischen Auftrag der katholischen Kirche in der Schweiz als *Mitwirkung am Missionsauftrag der Gesamtkirche:* „Der erste missionarische Auftrag ist es, daß unsere Ortskirchen das Evangelium hier in der Schweiz bezeugen." Dieses Zeugnis bestehe darin, das Heilswirken Gottes in „lebendigen und missionarischen Gemeinden" *(Pastoralforum 1981)* anschaulich und intensiv erfahrbar zu machen. „Der zweite missionarische Auftrag besteht darin, daß wir an der Gründung und am Aufbau neuer Ortskirchen in der Welt mitwirken." Gerade dadurch, daß inmitten aller Kulturen und Religionen eigene Ortskirchen gegründet und aufgebaut werden, mache die Kirche die tiefere Wirklichkeit der einen Menschheitsgeschichte anschaulich und wirke auf sie ein. „Der dritte missionarische Auftrag besteht im Beistand und Austausch zwischen den Ortskirchen bei der Erfüllung ihrer Aufgaben." Von diesem Austausch erwarten die Bischöfe einen geistlichen Beistand durch die Jungen Kirchen und eine Unterstützung der Jungen Kirchen auf ihrem Weg zur Selbständigkeit. „Der vierte missionarische Auftrag ist die Solidarität mit allen Menschen im Geist Christi, der eint und befreit." In diesem Zusammenhang stelle sich „besonders drängend die Frage, was es heute bedeutet, Kirche Jesu Christi in der Schweiz zu sein". „Wie kann da die Kirche ihre eigenen Grenzen überschreiten und ihre Solidarität zum Ausdruck bringen?

Der Ständige Rat der Französischen Bischofskonferenz veröffentlichte am 27. September eine Erklärung zur wirtschaftlichen Situation des Landes. Die in der französischen Öffentlichkeit intensiv und kontrovers diskutierte Erklärung mit dem Titel „Pour de nouveaux modes de vie" geht von der schwierigen *wirtschaftlichen Lage* Frankreichs auf dem Hintergrund der weltweiten Wirtschaftskrise aus, die gleichzeitig als eine *Wertkrise* beschrieben wird. Auf die Frage, warum sich die Kirche zu wirtschaftlichen und sozialen Problemen äußere, antwortet die Erklärung mit dem Hinweis auf die Pflicht der Kirche, die Frohe Botschaft vom Heil in Jesus Christus zu verkünden. Diese Aufgabe dränge die Bischöfe dazu, Verhaltensweisen ins Gespräch zu bringen, die von der Nächstenliebe des Evangeliums und vom christlichen Sinn für Solidarität, Gerechtigkeit und Ausgewogenheit inspiriert seien. Es sei zunächst unerläßlich, daß sich alle Bürger des Landes ein *realistisches Bild* vom Zustand der Welt und von der Lage in Frankreich verschaffen. Die Erklärung nennt einige weitverbreitete *Verhaltensweisen,* die während der Jahre des wirtschaftlichen Wachstums beherrschend gewesen seien und jetzt überwunden werden müßten: Das Bestreben, um jeden Preis das Lebensniveau der jeweils höheren gesellschaftlichen Schicht zu erreichen, das Streben nach der Absicherung von Gruppeninteressen, der Mißbrauch eines unübersichtlich gewordenen Systems der sozialen Sicherheit: „Das Weiterbestehen einer solchen Geisteshaltung würde verhindern, daß, wie es notwendig wäre, Arbeit und Einkommen gerecht geteilt werden." Die Konfrontation mit dem Evangelium nötige zu neuen Verhaltensweisen. In der gegenwärtigen Situation widersprächen Demagogie, Überbewertung von Gruppeninteressen, Egoismen und das Abschieben der Verantwortung auf einen Sündenbock dem Evangelium. Die Erklärung nennt eine ganze Reihe von *konkreten Vorschlägen,* die „anspruchsvoll und realistisch" seien: In Haushalten mit Mehrfachverdienst könnte man auf einen Verdienst verzichten; über Möglichkeiten der Teilzeitarbeit sollte stärker nachgedacht, die Schwarzarbeit bekämpft werden. Wer gegenwärtig Geld anlegen

könne, solle sich nicht nur an der Rendite, sondern auch am sozialen Nutzwert einer Anlage orientieren. Außer für die Minderbemittelten sei gegenwärtig die Verteidigung des Lebensstandards nicht das vorrangigste Ziel.

Eine sieben Mann starke anglikanische Arbeitsgruppe hat im Auftrag des „Ausschusses für soziale Verantwortung" unter dem Titel „The Church and the bomb" einen Report herausgegeben, der neben der Forderung einseitiger Abrüstung eine entschiedene Absage an Kernwaffeneinsatz und -besitz enthält. Der in Buchform veröffentlichte Report soll der im Februar tagenden anglikanischen Generalsynode zur Abstimmung vorgelegt werden. Der Erzbischof von Canterbury, *Robert Runcie,* hat den Bericht bereits ärgerlich als „einseitig" und als „Versuch privater Einzelpersonen, ihren ehrlichen Ansichten offiziellen Status zu verleihen", kritisiert. Er ist offenbar bemüht, die heute mit Fragen ihrer Strukturen und Glaubenspraxis, die vor allem die weitere Annäherung an die protestantischen Kirchen oder an Rom betreffen, genügend belastete Kirche vor einem weiteren politisch explosiven Streit zu bewahren. Runcie selbst lehnt den „Unilaterialismus" ab, weil dieser zur Auflösung des westlichen Bündnisses führen könne, hat sich aber für das Verbot der Kernwaffenmächte und verstärkte Bemühungen gegen Proliferation eingesetzt. Der inzwischen neuernannte Vorsitzende des Ausschusses für soziale Verantwortung, *Graham Leonard,* der der (im kirchlichen Sinn) konservativen Richtung angehörige Bischof von London, hat sich geweigert, einen „Gegenbericht" vorzubereiten. Die konservative Richtung ist bemüht, die Kirche davon abzuhalten, sich in dieser moralisch und ethisch ebenso komplizierten wie umstrittenen Frage festzulegen. Eine vom Werbefernsehen (ITV) veranstaltete Umfrage bei 500 Geistlichen zeigt jedoch, daß die Autoren des Berichts bei einem größeren Teil des Klerus mit Zustimmung rechnen können. Nicht weniger als 40 Prozent anglikanischer Kleriker bekannten sich zum einseitigen Kernwaffenverzicht Großbritanniens.

Ein geheimes Dokument der äthiopischen Regierung mit detaillierten Ausführungsbestimmungen für die Ausrottung der Religion ist jüngst in den Westen gelangt und wurde am 9. Oktober in der Frankfurter Allgemeinen Zeitung abgedruckt. Es handelt sich um einen Schulungsbrief für die Kurse in der 1975 gegründeten Kaderschule „12. Yekatit". Dort wurden bereits nahezu 10000 Kader ausgebildet; ihre Vollmachten in den Ortschaften sind groß, und sie bekommen ein hohes Gehalt. Das 29 Punkte zählende Programm umfaßt Maßnahmen gegen Einzelpersonen, Gemeinden und die Kirche insgesamt. So sollen z. B. für die Sonntagvormittage *obligatorische Gemeindeversammlungen* angesetzt, loyale Parteigenossen in die Kirchengruppen eingeschleust und *Kirchenbesuche verboten* werden; Kinder sind aufgefordert, ihre Eltern zu bespitzeln. Wenn der gewünschte Erfolg ausbleibt, sollen Kirchenführer ohne bestimmte Anschuldigungen verhaftet und ihre Gehälter ausgesetzt werden. Weitere Stufen sind die *Schließung von Kirchen,* das Umfunktionieren von Friedhöfen in Marktplätze und das *Einfrieren der Bankkonten* von Kirchen und Missionen. Trotzdem sollen die Funktionäre subtil vorgehen: einige Kirchen sollen geöffnet bleiben, „so daß noch gesagt werden kann, daß hier Religionsfreiheit herrscht" und „im Interesse künftiger ausländischer Hilfe und des Tourismus" soll es einigen Missionaren erlaubt sein, im Lande zu bleiben. Wenn es aber „absolut notwendig ist, einen wichtigen christlichen Führer loszuwerden, dann laßt ihn verschwinden". Sein Tod soll nicht bekannt gegeben werden, so „werden Familie und Kirche hoffen, daß er am Leben ist, und vermeiden, Aufsehen zu erregen, um sein Leben nicht zu gefährden".

Bücher

ARNO SCHILSON. **Theologie als Sakramententheologie.** Die Mysterientheologie Odo Casels. Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1982. 356 S. 48.– DM.

Mit seiner Arbeit geht es Schilson vor allem um zweierlei: Er will einmal das Werk Odo Casels als interessanten und gewichtigen Mosaikstein in der katholischen Theologie der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts würdigen. Gleichzeitig ist es ihm darum zu tun, die Schriften des Benediktiners von Maria Laach daraufhin abzuklopfen, ob sie Perspektiven dafür abgeben, wie heute unter veränderten Bedingungen Theologie als Sakramententheologie betrieben werden kann. In beiden Fällen wird die Arbeit fündig. Schilson kann deutlich machen, wie sehr es Casel um einen umfassenden Neuansatz der Theologie als Reaktion auf die herrschende Neuscholastik zu tun war, und ordnet diesen Ansatz auf eine aufschlußreiche Weise in das theologisch-geistige Gesamtklima nach dem Ersten Weltkrieg ein. Eigens untersucht wird das Verhältnis Casels zu anderen Leitgestalten der Liturgischen Bewegung. Herausgestellt werden als grundlegende Eigenarten der Mysterientheologie: Die normative Rolle des patristischen Denkens, das Verständnis der Theologie als „Gnosis" und als „praktische Wissenschaft" und die Konzentration auf die Sakramententheologie. Schilson liefert als zweiten Schwerpunkt seiner Arbeit eine genaue und geschickt gegliederte Interpretation von Casels theologischem Denken, die seine Intentionen unter Bezugnahme auf heutige Fragestellungen und Begrifflichkeit der Sakramententheologie behutsam nachzeichnet und auch auf die Schwachstellen des Ansatzes aufmerksam macht. Damit wird Casel nicht vorschnell als „aktueller" Theologe vereinnahmt, dennoch treten Linien ans Licht, die in der heutigen Diskussion über das Sakramentsverständnis weiter ausgezogen werden könnten. Textinterpretation und systematisch-sakramententheologische Fragestellung ergänzen sich auf fruchtbare Weise. Der systematische Ertrag freilich wird am Schluß nur sehr fragmentarisch-knapp formuliert. Schilson kommt übrigens bei der vieldiskutierten Frage nach Recht und Grenzen von Casels Deutung der christlichen Sakramente von den antiken Mysterien her zu dem Ergebnis, daß Casel dabei durchweg theologische, nicht religionsgeschichtliche Absichten verfolgt habe. Sein Bemühen, durch einen religionsgeschichtlichen Vergleich Mysterien und Sakramente in Beziehung zu setzen, bleibe ein zu seiner Zeit höchst aktueller Versuch, einen anthropologischen Ansatz zum Verständnis der Sakramente zu finden.

U. R.

OSKAR KÖHLER, **Kleine Glaubensgeschichte.** Christsein im Wandel der Weltzeit. Herderbücherei Band 987, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1982. 432 S. 16,90 DM.

Es war eine glückliche Entscheidung des Verlags, zum 25jährigen Bestehen der Herderbücherei nicht irgendeine in die Serie passende gekürzte abendländische Geistes-, Kultur- oder Kirchengeschichte vorzulegen, sondern einen Band anzuregen, der Glaubensgeschichte quer durch die profane und Kirchengeschichte des christlichen Zeitalters ist. Es war eine ebenso gute Lösung, dafür einen Historiker zu gewinnen, der nicht nur in seinem Fach zu Hause ist, sondern auf vielerlei wissenschaftlichen und beruflichen Berührungsfeldern mit Theologie und Kirche geschichtlich wie aktuell vertraut ist. Der Historiker bringt – damit wird man keinem Theologen unrecht tun – eher die Souveränität auf, die Verästelungen glaubensgeschichtlicher Entwicklung mit Fakten der Politik und Ideengeschichte so darzustellen, daß nicht Apologie, sondern wirkliche Geschichte daraus entsteht, und zwar so, daß sie den Leser ganz persönlich dazu zwingt, nachzuvollziehen, „daß dieser Glaube durch eine Geschichte des Glaubens auf den einzelnen zugekommen ist und zukommt" (390). Natürlich ist ein solches Unternehmen nicht einfach. Geht man Seite für Seite durch, wird man nicht nur gelegentlich ein ungleiches Pendeln zwischen glaubens-, ideen- und kirchengeschichtlichen Elementen feststellen. Aber es gelingt dem Autor doch immer wieder mit staunenswerter Logik, die Gesamtentwicklung auf den jeweils entscheidenden Punkt zu bringen, an dem durch alle Brechungen hindurch der Glaube als Glaube in seinem jeweiligen geschichtlichen Erscheinungsbild sichtbar wird, ohne daß die jeweilige kulturellen, geographischen und politischen Einflüsse zu kurz kämen. Manche Rückfrage böte sich gerade zur Darstellung der Entwicklung des Glaubens in der Neuzeit an, wo dessen Geschichte auf einen immer größer werdenden Hintergrund einer nicht mehr von ihm geprägten Kultur erscheint. Köhler setzt mit dem „Nachchristlich" früh an und ortet es in der Humanitätsidee der Aufklärung (371 ff.). In ideengeschichtlicher Perspektive trifft das zu. Nachchristlich wird eine Kultur aber erst, wenn das Christentum die Volkskultur nicht mehr prägt. Die Feststellung, kein verständiger Mensch könne bestreiten, daß der römisch-katholische Weg durch das 19. und 20. Jahrhundert „in großer Verantwortlichkeit zurückgelegt wurde" (380), ist auch bei allen nachträglichen Einschränkungen des Autors selbst ein hohes Prädikat. Die Verarbeitung der jüngsten Entwicklung, vor allem im Vollzug des Zweiten Vatikanums, gerät etwas kurz. Aber das muß für einen Band, der den Weg des Glaubens durch die Geschichte vor allem von seinen Ursprüngen her verständlich machen will, kein Nachteil sein. *D. S.*

ROGER GARAUDY, **Der letzte Ausweg.** Feminisierung der Gesellschaft. Walter Verlag, Olten/Freiburg 1982. 160 S. 22.– DM.

Roger Garaudy, bekannter Reformmarxist und Direktor des Instituts für den Dialog der Zivilisationen in Paris, macht sich Gedanken über die Rolle der Frau in unserer Gesellschaft. Die Unterdrückung der Frau habe seit Jahrhunderten Tradition, „selbst das überragende Vorbild eines Jesus von Nazareth konnte sich nicht einmal gegen das Christentum durchsetzen". Als Leitmodell der Männerherrschaft erkennt der Autor die militärische Ordnung, gestützt durch eine Theologie des gerechten Krieges, die eine totale Unterordnung verlange. Garaudy schildert die Benachteiligung der Frau in verschiedenen gesellschaftlichen Bereichen anhand von Beispielen und kommt zu dem Schluß, daß die notwendige Forderung nach dem Recht der Gleichheit durch die Forderung nach dem Recht auf Verschiedenheit ergänzt werden müsse. Denn die Menschheit bestehe aus gleichberechtigten und gleich wichtigen Hälften, die sich notwendig ergänzen. In diesem Zusammenhang vertieft Garaudy seine Gedanken zum Wesen der menschlichen Liebe und Sexualität. Die Befreiung der Frau ist für ihn immer auch eine Befreiung des Menschen. Aber da alle politischen Aktivitäten der Frau auch im marxistischen Bereich immer wieder zurückgedrängt wurden, konnte es zu den „verhängnisvollen Wachstumsideologien" der Wirtschaft und zur Atomrüstung kommen. Dieser Zustand könne nur überwunden werden, wenn die Frauen gleich stark und gleich entscheidend wie die Männer in allen Bereichen des öffentlichen Lebens und Handelns präsent seien. Es werde sich jedoch selbst bei der Erreichung dieses Zieles nichts ändern, wenn die Frauen es nur den Männern gleich tun. Sie müßten im Gegenteil ihren spezifisch weiblichen Stil einbringen und durchsetzen. Diesen zeigt Garaudy auf in den Bereichen der Politik, der Wissenschaft und Kunst, des Denkens und Glaubens. Gedanken nicht ohne utopischen Charakter, aber sie könnten der in der Bundesrepublik Deutschland viel mehr als z. B. in Frankreich oft verbissen in ihre Ghettos zurückgezogenen Frauenbewegung einen gangbaren Weg aufzeigen. *C. S.*

Zeitschriftenschau

Theologie und Religion

FOSSION, ANDRÉ. **L'homme en souffrance.** Réflexion anthropologique et théologique. In: Lumen Vitae Jhg. 37 Heft 3 (1982) S. 249–269.

Der Autor weist mit Recht darauf hin, das Nachdenken über das Leid könne nur einen „pädagogischen" Zweck verfolgen, nämlich zu Verhaltensweisen angesichts gegenwärtigen oder zukünftigen Leidens hinführen. Er nennt drei Stufen eines Wegs, den der Mensch im Leiden gehen könne: Das bewußte Leben mit dem Leid und die damit verbundene Absage an Illusionen; der Kampf gegen das Leiden und schließlich das Mitleiden, aus dem die Freiheit erwachse, Leiden und Tod zu übersteigen. Diese drei Stufen verdeutlicht er am Lebensweg Jesu, der in der Abweisung der Versuchung in der Wüste sich von der Illusion der Leidensfreiheit abgewandt, in vielfacher Weise gegen das Leiden gekämpft und seinen Tod aus Liebe angenommen habe. Auf dieser Grundlage versucht der Aufsatz eine Antwort auf die Fragen nach der Rechtfertigung Gottes angesichts des Bösen, nach dem Zusammenhang von Leid und Sünde und nach der Erlösung durch das Kreuz: Werde die Schöpfung nicht als Kausalzusammenhang, sondern als Gabe Gottes an den Menschen gesehen, dann sei Gott mit der Schöpfung das Risiko des Bösen eingegangen. Das Leid, das sich Menschen gegenseitig antun, sei nicht Strafe Gottes für den sündigen Menschen, sondern Folge der Sünde, in der sich der Mensch an die Stelle Gottes setzen wolle. Nicht der Kreuzestod Christi als solcher bewirke die Erlösung, sondern die Liebe Christi, die ihn schließlich ans Kreuz geführt habe.

LACOSTE, JEAN-YVES. **Du droit de l'histoire au droit de Dieu: sur la résurrection de Jésus.** In: Nouvelle revue théologique Jhg. 114 Heft 4 (August–Oktober 1982) S. 495–531.

Ausgehend von der Feststellung, daß in der Auferstehung Jesu Geschichte und Eschaton auf einzigartige Weise zusammenkommen, plädiert Lacoste für eine Auslegung der Auferstehung, die sie sowohl als historisches Ereignis auffaßt, da sonst das eschatologische Handeln Gottes zu einem gnostischen oder kerygmatischen Mythos würde, wie auch ihre eschatologische Valenz in ihrer Ausstrahlung auf das Geschichtsverständnis ernst nimmt. Werde die Auferstehung als historisches Ereignis gedacht, setze das eine historische Methodologie voraus, die sich nicht ideologisch verschließe, sondern in einem „radikalen Empirismus" für jedes Ereignis offen sei. Heilsgeschichte sei unter der Voraussetzung der Auferstehung als historischem Ereignis nicht als die nachträgliche theologische Deutung von Ereignissen zu verstehen, sondern als „Abfolge der Ereignisse in der Welt, in deren Faktizität sich Gott offenbart". Von der Auferstehung her könne ein endgültiges Ziel der Geschichte gedacht werden: Geschichte öffne sich auf die Auferstehung aller, das Menschsein könne als Sein auf die Auferstehung hin gesehen werden. Privilegierter Ort, so die abschließende These, des Bekenntnisses zum Auferstandenen sei die eucharistische Gegenwart Christi.

VELDHUIS, WIL. **Ervaring, taal en traditie.** In: Tijdschrift voor Theologie Jhg. 22 Heft 3 (Juli–September 1982) S. 247–260.

Dem Verfasser geht es um Klärung des Erfahrungsbegriffs im Blick auf seine Bedeutung für das Verständnis von Glauben und Offenbarung. Er bestimmt in Anlehnung an die einschlägigen Arbeiten von Schillebeeckx Erfahrung als Wechselspiel von Rezeptivität und produktiver Interpretation. Sie kann weder auf reine Empirie noch auf Emotionalität reduziert werden. Gegenüber der für das Bürgertum typischen Beschränkung der Erfahrung, damit auch der religiösen Erfahrung auf das einzelne, selbständige Subjekt, betont er das Angewiesensein von Interpretation auf Sprache und damit auf eine vorgegebene Sprachtradition. Der Aufweis transzendentaler Erfahrung als Bedingung der Möglichkeit öffnet zwar die religiöse Dimension, führt aber nicht bruchlos zu der christlichen Erfahrungsgeschichte. Diese Erfahrung kann für die Gegenwart nur überzeugend sein, wenn eine ununterbrochene Tradition besteht, wenn die Ausgangserfahrung narrativ, im Erzählen vermittelt wird und wenn die Interpretation der Erfahrungstradition auch heute noch glaubwürdig ist, also die eigene Situation aufschließt: „Dann ermöglicht es uns die eigene Situation nicht nur, die Erfahrungsgeschichte aus der Vergangenheit als solche zu verstehen, sondern sie offenbart uns auch eine Affinität zwischen unserer Wirklichkeit und der angebotenen Erzählung."

Kultur und Gesellschaft

BIBES, GENEVIÈVE. **Le terrorisme italien: essai d'explication.** In: Études (Oktober 1982) S. 293–306.

Die Verfasserin wundert sich darüber, daß in den siebziger Jahren terroristische Aktionen in den westlichen Ländern Europas solche Ausmaße angenommen haben, wie sie durch die anarchistischen und nihilistischen Bewegungen des späten 19. Jahrhunderts nicht erreicht wurden. Noch mehr wundert sie sich, daß der Terrorismus sich gerade in Ländern so stark bemerkbar macht, wo Gegner der geltenden politischen Ordnung die Möglichkeit haben, ihre Opposition auf politischem Wege offen zu artikulieren und nicht wie in Diktaturen oder unter autoritären Regimen, um ihre Sache vertreten zu können, Gewalt einsetzen müßten. Sie sucht nach Erklärungen und wählt dafür wegen des Ausmaßes und der Dauer terroristischer Aktionen als „in besonderer Weise exemplarischen Fall" Italien. Sie nennt historische, zeitgeschichtliche und aktuelle Gründe: die jahrhundertelange Fremdherrschaft in Italien, die so etwas wie staatliches Bewußtsein nicht aufkommen ließ, den damit zusammenhängenden Rückzug der Italiener aus den gesellschaftlichen Großstrukturen in die Selbstverteidigung von Familie und Klan, den zu raschen Umbruch während des Wirtschaftsaufschwungs in den fünfziger und sechziger Jahren, der vor allem im Zuge der Süd-Nordwanderung viele Menschen entwurzelte, und schließlich die allmähliche Entwicklung der kommunistischen Partei zu mehr politischer Moderation. Damit wurden die revolutionär radikalen Elemente einerseits isoliert und haben sich so noch mehr radikalisiert. Andererseits konnten sie sich als die eigentlichen Erben der revolutionären Bewegung darstellen. Hinzu kommt der für Italien typische enge Zusammenhang von politischem und rein kriminellem Terrorismus, der durch Umsetzung des Terrorismus aus dem politischen Bereich in die Gesellschaft zu einer „Banalisierung von Gewalt" führe. Leider stellt sich die Verfasserin nicht mehr die Frage, wie weit ihre Beispiele auf andere Länder übertragbar sind. Näher besehen sind es alles Sachverhalte, die so *nur* für Italien gelten.

LEMPER, LOTHAR THEODOR. **Werteerziehung in der Schule heute.** In: die neue ordnung Jhg. 36 Heft 5 (September/Oktober 1982) S. 321–335.

Lemper stellt eine enorme Erschwerung der Vermittlung sittlich-pädagogischer Werte im heutigen pädagogischen Betrieb fest. Er führt diese Schwierigkeiten auf den Verlust eines „eindeutigen gesellschaftlichen Normengefüges" zurück, von dem sich früher Erziehungsmaßstäbe hätten ableiten lassen. Lempers These: Die Gründe dafür liegen weniger im schulischen Bereich selbst, sondern müssen zum großen Teil in außerschulischen Einflüssen gesucht werden. Der Geltungsanspruch der Werte und ihre Rangfolgen hätten sich insgesamt geändert. Entsprechend zeigten sich Unsicherheiten nicht nur in der Frage, *wozu* erzogen werden soll, sondern es sei unklar geworden, *was* Erziehung überhaupt ist. Eine weitere These Lempers: Schuld daran seien nicht zuletzt die Parteien und die Art, wie sie in den letzten Jahren die Grundwertediskussion geführt haben. Sie würden die Wertediskussion fälschlicherweise hauptsächlich zum Zwecke gegenseitiger Abgrenzung und nicht mit dem Ziel gegenseitiger Vermittlung betreiben. Das erwecke den Eindruck, als ob der politisch-gesellschaftliche Pluralismus voraussetzungslos sei. Lemper zieht daraus den Schluß, daß Werteerziehung als Konsensvermittlung erst wieder möglich werde, „wenn dieser Konsens in der Politik selbst geleistet wird". Voraussetzung sei aber auch eine größere Autonomie der Schule und zugleich eine stärkere Rückkoppelung von Erfahrung und Erziehungsleistung der Familie in den Schulalltag. Notwendig sei dafür ein „neues pädagogisches Ethos der Lehrerbildung".

LENK, HANS. **Technik und Technikkritik – Probleme der Philosophie heute.** In: Universitas Jhg. 37 Heft 9 (September 1982) S. 893–900.

Totale Antikritik gegenüber der Technikkritik, davon geht Lenk aus, wäre kein überzeugendes Gegenkonzept. Deutlich sei jedenfalls: auch die neue antitechnische Kulturkritik „ist nicht frei von Zügen des romantischen Intellektualismus und Irrealismus". Aktuell seien drei Varianten der Technokratiethese: Technokratie als Expertokratie, als Sachzwangdominanz und Herrschaft des Apparats sowie als Normativität technischer Möglichkeiten. Insgesamt jedoch habe die bisherige Technokratiediskussion gezeigt: „Es gibt keine Verschwörung der Techniker, die sie in den Besitz der Macht bringen soll, aber es gibt eine wachsende Bedeutung technischer Funktionen." Hinzu komme eine bisher nicht entdeckte Diskrepanz zwischen der von der Technikkritik behaupteten Allmacht der Technokraten einerseits und der politischen Ohnmacht der technischen Intelligenz andererseits. Angeregt werden müsse jedenfalls die Entwicklung einer „Sozialphilosophie der Technik" in Zusammenarbeit mit einer Soziologie der Technik und der technischen Intelligenz; drei Viertel aller Ingenieure empfänden ihre Ausbildung ohnehin als zu sehr fachbezogen.

Kirche und Ökumene

NYSSEN, WILHELM. **Kommet und empfanget das Licht.** Taufe und Firmung in der orthodoxen Kirche. In: Internationale katholische Zeitschrift Jhg. 11 Heft 5 (September 1982) S. 409–426.

Nyssen beschreibt detailliert den orthodoxen Tauf- und Firmritus und läßt dabei die liturgischen Texte ausführlich zu Wort kommen wie auch Stellen aus den Kirchenvätern zur theologischen Ausdeutung des Ritus. Das erste, was in der Betrachtung des orthodoxen Taufritus auffalle, sei die unmittelbare Nähe zum biblischen Heilsgeschehen. Als zweites Charakteristikum nennt Nyssen, daß sich der Ablauf des Ritus seit Jahrhunderten nicht geändert habe, „so daß frühchristliche Taufkatechesen oder mittelalterliche Taufansprachen, wenn sie von den einzelnen Zeichen sprechen, noch heute wie früher verstanden werden können, da nichts an den Zeichen geändert wurde". Die einzelnen Stationen des Ritus werden beschrieben: ausführlicher Exorzismus und Glaubensbekenntnis, Taufwasserweihe, Salbung mit dem Katechumenenöl, Taufe durch dreimaliges Eintauchen, Myron-Salbung. Ein Blick auf das Ganze dieses dramatischen Ablaufs mache auch dem Neugierigen klar, daß hier „an jedem einzelnen, so gering er auch sein mag, eine große und feierliche (fast pontifikale) Liturgie" geschehe, die ihn ganz in das Mysterium des Kommens Christi einpflanze.

Survey of Church Union Negotiations 1979–1981. In: The Ecumenical Review Jhg. 34 Heft 4 (Oktober 1982) S. 361–390.

Der vom Sekretariat für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates zusammengestellte Bericht informiert umfassend über den aktuellen Stand der Bemühungen um die Vereinigung von Kirchen in den verschiedenen Ländern. An den recht unterschiedlich weit gediehenen Verhandlungen sind jeweils Kirchen reformatorischer Tradition, teilweise auch anglikanische Kir-

chen beteiligt. In seinem Vorwort bezeichnet Michael Kinnamon von „Faith and Order" den Berichtszeitraum eine Übergangsperiode, in der es auf der Suche nach mehr sichtbarer Einheit zwischen Kirchen sowohl ermutigende Entwicklungen wie enttäuschende Rückschläge gegeben habe. Fortschritte werden beispielsweise aus Sri Lanka, aus Wales und aus den USA gemeldet; Rückschläge waren in England und in Neuseeland zu verzeichnen, wo Unionspläne jeweils am anglikanischen Widerstand scheiterten. Das größte Hindernis für die Vereinigung getrennter Kirchen seien meistens nicht Lehrunterschiede, sondern die Furcht vor Identitätsverlust. Deshalb werde zunehmend Gewicht auf die konkrete Erprobung des Zusammenlebens der Kirchen gelegt, es entwickle sich ein neuer Schwerpunkt in den Bereichen Erziehung und Rezeption vor Ort. In vielen Fällen werde Kircheneinheit nicht als ein „Alles-oder-nichts" gesehen, sondern als ein vielstufiger Prozeß, der den Kirchen das Zusammenwachsen ermögliche. Unionsverhandlungen sollten auf eine größere und tiefere Einheit vorausblicken.

Personen und Ereignisse

In seiner Ansprache an die ungarischen Bischöfe anläßlich ihres Ad-limina-Besuchs am 7. Oktober führte *Johannes Paul II.* aus, eine Lösung für das Problem der Basisgemeinschaften dürfe nicht länger hinausgeschoben werden, da sonst Schaden für die ganze kirchliche Gemeinschaft entstehe. Er wünsche, daß sich alle Basisgemeinschaften möglichst bald an den Normen orientierten, die in seinem Brief an die ungarischen Bischöfe vom April 1980 und im Apostolischen Schreiben „Evangelii nuntiandi" Pauls VI. enthalten seien. Er zweifle nicht daran, daß die Bischöfe solche Basisgemeinschaften offen unterstützen und fördern würden.

Papst *Johannes Paul II.* hat die Bischöfe der afrikanischen Republik Mozambique ermutigt, trotz der derzeitigen politisch und sozial unsicheren Lage im Land und trotz der „brudermörderischen Gewalt" mit Mut und Erfindungsreichtum den Dialog mit der „neuen Gesellschaft" aufrechtzuerhalten. Als Hauptschwierigkeit für die Kirche und ihr Wachstum in Mozambique prangerte der Papst in einer Ansprache anläßlich des „Ad limina"-Besuches der Bischöfe den „Mangel an angemessener Religionsfreiheit" und den „starken Einfluß des Atheismus" an.

Bundeskanzler *Helmut Kohl* bedankte sich in seiner Regierungserklärung zweimal bei den Kirchen, einmal als er das Verhältnis zu Polen ansprach, „für die Wegbereitung der Verständigung zwischen beiden Völkern" und im Zusammenhang mit der wirtschaftlichen Zusammenarbeit mit Ländern der Dritten Welt. Kohl erwähnte anerkennend den Beitrag der Kirchen zur Entwicklungshilfe und forderte zu noch engerer Zusammenarbeit in diesem Bereich „zwischen Staat – Kirche, Wirtschaft und privatem Engagement" gesellschaftlicher Gruppen auf. In den Aussagen zur Familien- und Ausländerpolitik, wo sich jedenfalls mit der katholischen Kirche durchaus Reibungsflächen ergeben könnten, ging der neue Bundeskanzler auf kirchliche Positionen nicht ein.

Nach Ansicht von Prälat *Wilhelm Schätzler,* Leiter der Zentralstelle Medien der Deutschen Bischofskonferenz, zwingt der schnelle Vormarsch der neuen Medien auch die Kirche zu Konsequenzen. Eine auf Kommunikation angelegte Institution wie die Kirche habe keinen Grund, sich dieser Entwicklung prinzipiell zu verschließen. Schätzler kritisierte in seinen Ausführungen bei einer Tagung der Katholischen Akademie Berlin den „verkürzten Diskussionsansatz", der zu vorzeitiger und pauschaler Ablehnung der neuen elektronischen Medien auch im kirchlichen Bereich geführt habe. Ein gewisser, in manchen katholischen Gruppen herrschender „Personalismus" hege die Befürchtung, der Ausbau medialer Kontakte müsse notwendigerweise einen Abbau unmittelbar menschlicher Kontakte zur Folge haben.

Deutliche Worte zum deutsch-deutschen Verhältnis fand Landesbischof *Johannes Hempel* in seinem Tätigkeitsbericht vor der evangelisch-lutherischen Landessynode von Sachsen. Es sei, so Hempel, unter Christen akzeptiert, daß es auf deutschem Gebiet zwei souveräne Staaten gebe. Aber nicht akzeptiert werden könne, „daß die Menschen im anderen deutschen Staat unsere Feinde sein sollen". Und weiter: Man wolle um Gottes Willen keinen neuen Nationalismus, aber es lasse sich auch nicht „unsere jahrhundertelange gemeinsame Geschichte und Kultur bestreiten".

Der Ratsvorsitzende der EKD, Landesbischof *Eduard Lohse,* hat sich bei einem Vortrag in Hannover zuversichtlich über den Fortgang des ökumenischen Gesprächs zwischen evangelischer und katholischer Kirche geäußert. Er forderte dazu auf, sich gegenseitig noch mehr den unterschiedlichen Reichtum an Frömmigkeit mitzuteilen. Ausdrücklich bekräftigte Lohse das „Verlangen nach einem gemeinsamen Begehen der Eucharistiefeier", fügte aber hinzu, daß es keinen Zweck habe, sich gegenseitig zu überfordern. Um in dieser Frage weiterzukommen, sei ein großes Maß an Geduld und Liebe erforderlich.

Der Vorsitzende der Deutschen Evangelischen Allianz, Pastor *Manfred Otto,* hat die von seiner evangelikalen Organisation geschaffenen Parallelstrukturen zu kirchlichen Einrichtungen verteidigt, gleichzeitig aber eine evangelikale Kirchengründung abgelehnt. Die evangelischen Landeskirchen befürchteten den Auszug ihrer pietistischen Gemeinschaftsverbände in eine mögliche Allianzkirche und die Freikirchen den Verlust vieler Mitglieder. Otto erklärte, es gebe auch wiedergeborene gläubige Menschen in den Landeskirchen. Die Allianz könne und wolle nicht Ersatzkirche sein.

Der Primas von Polen, Erzbischof *Jozef Glemp,* hat nach dem Verbot der Gewerkschaft Solidarität durch Regierung und Parlament in mehreren Predigten und Ansprachen deutlich gegen die gegenwärtige Politik der Militärregierung protestiert. Am schärfsten äußerte er sich in einer Predigt am 16. Oktober in Warschau. Die Polen, so erklärte er dort, hätten seit der Verhängung des Kriegszustandes vergeblich auf eine „wirkliche Übereinkunft" gehofft. Nach dem Verbot der Gewerkschaften müsse man nun wieder beim Nullpunkt anfangen. Glemp appellierte an das Nationalbewußtsein der Polen, als dessen Hüter er die Kirche betrachtet. „Wir haben große Solidarität unter den Menschen: Solidarität in der Arbeit und im Nationalgefühl." Diese Solidarität müsse nicht die Form einer Organisation haben, sondern gründe in den Bindungen zwischen den Menschen.

Trotz nennenswerter Fortschritte in der gesetzlichen Anerkennung der Rechte der Gastarbeiter besteht, wie Papst *Johannes Paul II.* bedauert, weiterhin die Tendenz, den zugewanderten ausländischen Arbeiter als ein „Produktionsmittel" zu betrachten. Demgegenüber unterstrich der Papst in einer Botschaft zum „Tag des ausländischen Mitbürgers" erneut das in seiner Enzyklika „Laborem exercens" enthaltene Grundprinzip, daß „das Kapital im Dienst der Arbeit und nicht die Arbeit im Dienst des Kapitals stehen muß". In der Botschaft wurde es als Verdrehung der Grundlagen bezeichnet, daß der Arbeiter gezwungen wird, auf die Suche nach Produktionsstätten zu gehen. In Wirklichkeit sollte das Gegenteil der Fall sein.

Die südafrikanische Regierung hat leitenden Kirchenmitgliedern auf deren Protest hin mitgeteilt, daß sie die Inhaftierung von Personen ohne Anklage und Prozeß als ihre „christliche Pflicht" betrachte. Die „Nederlandse Gereformeerde Sendingkerk" (NGK) veröffentlichte auf ihrer Synode einen Briefwechsel mit Polizeiminister *Louis le Grange,* in dem dieser bestätigte, daß nicht alle der derzeit 184 unter dem Terroristengesetz festgehaltenen Personen den gleichen Gefangenenstatus hätten. Justizminister *H. C. Coetsee* erklärte der NGK, daß „manche Personen in Sicherheitsgewahrsam genommen werden müssen, weil ihr subtiles Vorgehen es nicht immer ermöglicht, ihnen konkrete Straftaten vor Gericht vorzuwerfen".

Der Erzbischof von Mexico-City, Kardinal *Ernesto Coripio Ahumada,* und die zehn Weihbischöfe seines Bistums haben sich an die katholischen Gläubigen und an die Regierung Mexikos mit dem dringenden Appell gewandt, eine Politik der Sparsamkeit und der Solidarität zu befolgen. Nur so könne die Wirtschaftskrise des Landes überwunden werden. Die Katholiken der Diözese wurden von den Bischöfen aufgefordert, im Sinn des Evangeliums umzudenken und eine neue Gesinnung zu schaffen. Nur durch die Überwindung sozialer Ungerechtigkeit, den Verzicht auf Riesengewinne, das Eintreten für die Schwachen und die Berücksichtigung des Gemeinwohls könne eine Veränderung der Lage eintreten.

Beilagenhinweis:
Dieser Ausgabe liegt je ein Prospekt des Patmos Verlag, Düsseldorf, und des Christophorus Verlag, Freiburg, bei sowie zwei Verlegerbeilagen.

Herder Korrespondenz

Heft 12
36. Jahrgang
Dezember 1982

Die Kirche ist keine Pyramide, die in Rom gipfelt. Die päpstliche Einheitsfunktion ist keineswegs die einzige Einheitsfunktion in der Catholica, sie ist nur eine der unentbehrlichen.

Hans Urs von Balthasar

Kirchenführung durch Reisen

Als Johannes Paul II. vor etwas mehr als zwei Jahren die Bundesrepublik besuchte, war das schon die achte Auslandsreise seit Beginn seines Pontifikats im Herbst 1978. Inzwischen sind einschließlich der zehntägigen Spanienreise Anfang November acht weitere Reisen in mehr oder weniger ferne Länder dazugekommen. Die Liste der Pastoralbesuche wäre sogar noch länger, hätte nicht das Attentat vom 13. Mai des vergangenen Jahres eine Unterbrechung erzwungen. Daß der Papst den *Reisen* im Ganzen seiner Amtsführung einen *hohen Stellenwert* zumißt, läßt sich nicht nur aus vielen seiner Äußerungen belegen; schon allein die Tatsache, daß er wenige Monate nach seiner Entlassung aus dem Krankenhaus zu einem äußerst strapaziösen Besuch in vier westafrikanischen Ländern aufbrach, war dafür ein eindrücklicher Beweis.

In Kirche und Öffentlichkeit sind die längeren oder kürzeren Auslandsreisen Johannes Pauls II. inzwischen zu einem selbstverständlichen Kennzeichen seines Pontifikates geworden. Obwohl die Resonanz in den Medien (vom jeweiligen Gastland natürlich abgesehen) im Lauf der Jahre um einiges schwächer geworden ist, finden die Reisen immer noch *starke öffentliche Beachtung*. Vor allem einige immer wiederkehrende *Gesten und Szenen* haben sich fest eingeprägt: der Papst, der den Boden des jeweils besuchten Landes küßt, von einer erhöhten Altarinsel aus zu einer riesigen Menschenmenge spricht, in Brasilien wie in Nigeria oder Zaire durch ein dichtes Spalier jubelnder Menschen fährt.

Beläßt man es nicht bei der Erinnerung an solche Bilder, sondern nimmt man die bisherigen Papstreisen genauer in Augenschein, drängen sich einige Fragen auf, die ausgesprochen oder unausgesprochen alle Reisen Johannes Pauls II. begleiten: Was bedeuten diese Reisen, was bedeuten die Formen, die sie bisher geprägt haben, in der gegenwärtigen Situation der Kirche? Wie nehmen sie sich im Spannungsfeld von Heilsauftrag und Weltverantwortung, von zentraler päpstlicher Kirchenführung und Eigenständigkeit der Ortskirchen aus? Haben sie im Leben der Kirche etwas bewirkt?

Pastoralbesuche mit Nebenwirkungen

So unterschiedlich die äußeren Anlässe der bisherigen Papstreisen auch waren, Johannes Paul II. stellt sie selber unter ein *einheitliches Vorzeichen*, das schon in den von ihm wechselweise gebrauchten Bezeichnungen „Pastoralbesuch", „apostolische Reise" oder „Pilgerreise" zum Ausdruck kommt. Zwei Äußerungen können hier für zahlreiche andere stehen: In der diesjährigen Ansprache anläßlich der traditionellen Audienz für die Kardinäle und die Mitarbeiter der Kurie zum Fest Peter und Paul nannte der Papst seine Reisen die *„Anwendung des Petruscharismas im universalen Maßstab"*. Es gehe ihm darum, die Lebendigkeit der Kirche zu festigen. Er komme, so sagte der Papst bei seiner Ankunft in Nigeria, um Christus zu verkünden und die Katholiken in ihrem Glauben und in ihrer Liebe zu Gott und den Brüdern und Schwestern zu stärken. Diese Anliegen wurden auch von den Bischöfen der jeweils besuchten Länder aufgegriffen. Es sei in diesem Zusammenhang nur an das Hirtenwort des deutschen Episkopats vor dem Papstbesuch erinnert: der Papst komme als Zeuge des Glaubens, hieß es dort.

Es kann kein Zweifel daran bestehen, daß es Johannes Paul II. mit der primär religiös-pastoralen Zielsetzung seiner Reisen sehr ernst ist und daß sich auch viele Gläubige diese Grundorientierung zu eigen gemacht haben. Gleichzeitig hat sich allerdings gezeigt, wie stark jeder Pastoralbesuch jeweils auf seine Weise von Faktoren mitgeprägt wird, die den eigentlichen Zweck zwar nicht einfach verdecken, aber häufig in Spannung zu ihm stehen.

So ist unbestritten, daß ein Gutteil der Sympathie, Zustimmung oder sogar Begeisterung, die dem Papst auf allen Reisen entgegengebracht wird, seiner *persönlichen Ausstrahlungskraft* zu danken ist. Die registrierbaren Wirkungen der Papstbesuche liegen denn auch vor allem im Atmosphärischen. Wer beispielsweise Johannes Paul II. im journalistischen Troß auf seiner Deutschlandreise begleitete, konnte in Gesprächen mit Kollegen immer wie-

der erleben, wie schnell aus eher desinteressierter Distanz unverhohlene Sympathie entstehen konnte. Nicht zuletzt bei seinem Besuch in England, dessen Öffentlichkeit ihn doch recht reserviert erwartete, gelang es dem Papst, die Stimmung schon sehr bald zu seinen Gunsten zu verwandeln.

Konnte man angesichts solcher atmosphärischen Veränderungen hierzulande wie auch in England Zweifel haben, ob denn damit über einen Kreis schon Überzeugter hinaus neue Bereitschaft zum Glauben geweckt wurde, so kommt man kaum an der Feststellung vorbei, daß manche *Formen der Massenbegeisterung,* die für die Papstreisen in Südamerika, Afrika und zuletzt in Spanien kennzeichnend waren, dem eigentlichen Zweck eines Pastoralbesuchs schwerlich von Nutzen sein können.

Spannungen zum angezielten pastoral-religiösen Charakter der Papstreisen ergeben sich auch aus ihren unvermeidlichen *politischen Implikationen.* Dafür lieferten die Reisen dieses Jahres nach England und gleich darauf nach Argentinien während des Krieges um die Falklandinseln und die wegen der vorgezogenen Parlamentswahlen nochmals um eine Woche verschobene Spanienreise ausreichend Anschauungsmaterial. Aber schon frühere Papstbesuche erwiesen sich in dieser Hinsicht als teilweise *schwierige Gratwanderungen:* Johannes Paul II. unterließ es weder in Brasilien noch auf den Philippinen oder in afrikanischen Ländern, die sozialen Mißstände und Verletzungen der Menschenrechte anzusprechen, wenn auch oft in eher allgemeinen, die Verantwortlichen nicht eigentlich in Verlegenheit bringenden Wendungen. Gleichzeitig konnte der Papst die Bemühungen der jeweiligen Regime nicht verhindern, den Besuch für die eigenen, mit der Verkündigung Johannes Pauls II. kollidierenden Zwecke propagandistisch auszunutzen. Insofern stimmen die bisherigen Erfahrungen im Blick auf politisch-gesellschaftliche Wirkungen von Papstreisen eher vorsichtig bis skeptisch: entgegen mancher hochgeschraubter Erwartungen kann auch Johannes Paul II. keine problemlösenden Zauberformeln sprechen, sondern nur immer wieder seine eindringlichen Appelle für Frieden und Gerechtigkeit wiederholen.

Was bedeuten sie für die Ortskirchen?

Blickt man auf den eigentlichen Zweck der Pastoralbesuche, die Begegnung mit den verschiedenen katholischen Ortskirchen in ihrem gesellschaftlichen und religiösen Umfeld, springen zunächst eher die *Gemeinsamkeiten* denn die Unterschiede der einzelnen Reisen ins Auge. Das liegt zum einen am *Programmschema,* das sich mit erstaunlich geringen Variationen vom USA-Besuch im Herbst 1979 bis zur jüngsten Reise nach Spanien durchgehalten hat. Kennzeichnend dafür sind nach wie vor die großen Gottesdienste und die meist ebenso groß angelegten Begegnungen mit verschiedenen Gruppen: Priestern, Ordensleuten, Mitarbeitern des Laienapostolats, Wissenschaftlern, Arbeitern, Jugendlichen. Geblieben ist auch die immer wieder beklagte Vielzahl von Predigten und Ansprachen, die mit dazu beiträgt, daß die als Begegnungen bezeichneten Veranstaltungen sich dann doch als durch Akklamationen oder auch Sprechchöre unterbrochene päpstliche Monologe erweisen.

Der Einheitlichkeit in der Programmstruktur entspricht die beträchtliche *Einheitlichkeit der Botschaft,* die Johannes Paul II. auf seinen Pastoralbesuchen an die Gläubigen richtet. Jedem, der sich die Mühe macht, die vielen Ansprachen durchzulesen, fallen durchgängige Grundlinien auf. Die auf alle Gruppen in der Kirche gezielte Aufforderung, mit dem Glauben ernst zu machen, die Beziehung zu Jesus Christus zu vertiefen, konkretisiert sich immer wieder besonders in der Mahnung des Papstes an Priester und Ordensleute, ihrer spezifischen Berufung nicht durch „Anpassung" zu verwässern, in dem Aufruf an die Laien, gemäß ihrem Auftrag die zeitlichen Dinge vom Glauben her zu gestalten und in der Mahnung an die Familien, dem zuletzt in „Familiaris consortio" gezeichneten christlichen Bild der Familie zu entsprechen. Dazu kommen bei entsprechender Gelegenheit mehr oder weniger auf die lokalen Verhältnisse bezogene Grundsatzaussagen zum Verhältnis der Kirche zu Wissenschaft und Kultur oder zur Welt der Arbeit.

Im Blick auf die einzelnen Ortskirchen, denen seine Besuche gelten, setzt der Papst besonders in zweifacher Richtung Akzente. Zum einen knüpft er ausgiebig an die *kirchlich-nationale Vergangenheit* des jeweiligen Landes an, sei es daß er in Afrika an die ersten Missionare erinnert, sei es daß er in Frankreich und jetzt in Spanien die große katholische Tradition und die daraus erwachsende Verpflichtung beschwört. Dazu kommt jeweils *Lob und Anerkennung* für die in den verschiedenen Bereichen des kirchlichen Lebens geleistete Arbeit: man erinnere sich nur an die fast schon zu vielen lobenden Worte, die der Papst bei seinem Deutschlandbesuch für die Kirche in der Bundesrepublik fand. Bei keinem Besuch fehlen die *Mahnungen an die Episkopate* der Gastländer: Johannes Paul II. erinnert sie stets und fast gleichlautend an ihre Verpflichtung zur Einheit untereinander und mit dem Apostolischen Stuhl wie an ihre Verantwortung für die unverfälschte Weitergabe des katholischen Glaubens und die Einhaltung der gesamtkirchlich geltenden Normen.

Zwar läßt es der Papst selten an konkreten Hinweisen und Ratschlägen für die Pastoral und das gesellschaftliche Engagement der jeweiligen Kirche fehlen. Gleichzeitig setzt er spezifisch ortskirchlichen, oft nicht unumstrittenen, Erneuerungsansätzen, soweit sie Thema seiner Verkündigung werden, unmißverständlich *Grenzen* durch den Hinweis auf traditionelle gesamtkirchliche Lehre und Praxis. Oft bleibt es auch bei allgemeinen Formulierungen, die Probleme und Spannungen eher verdecken als deutlich hervortreten lassen.

Sicher läßt sich die Bedeutung eines Papstbesuchs für die jeweilige Kirche nicht nur daran messen, inwieweit der römische Pontifex sich ihren Anliegen und Schwierigkeiten auf eine überzeugende und wirklich zukunftsweisende Art annimmt. Zunächst ist ein Besuch des Papstes gerade

für die jungen Kirchen eine besonders nachdrückliche Bestätigung ihres Eigengewichts und hebt auch ihren Stellenwert in der Weltkirche; in mehrheitlich nichtkatholischen Ländern lenkt er das öffentliche Interesse auf die katholische Kirche und gibt ihr dabei durchaus eine einmalige Chance, ihr Profil und ihre Anliegen in der gesellschaftlichen und religiösen Umwelt zu verdeutlichen: Erweist sich der Papst während seiner Reise durch ausdrückliche Äußerungen oder auch nur durch Gesten als solidarisch z. B. mit ihrem Einsatz für soziale Gerechtigkeit, kann das der Ortskirche den Rücken stärken.

Damit ist es freilich noch nicht getan: Schließlich hat der unleugbare Symbolwert der Papstreisen durchweg zu *hochgespannten Erwartungen* hinsichtlich ihrer Wirkungen und zu einer *übertriebenen Einschätzung ihrer Bedeutung* für das kirchlich-religiöse Leben in den Ortskirchen geführt. Nicht zuletzt angesichts der Menschenmassen, die der Papst auf die Beine bringt, ist mancher Überschwang verständlich. Nur verführt er leicht dazu – dafür gab es im Umfeld des Papstbesuchs auch bei uns Beispiele genug –, die wenigen Tage in einer Weise hochzustilisieren, die ihre Probe im kirchlichen Alltag schwerlich bestehen kann.

Daß sich Papstreisen nur schwer in kleine Münze für das ortskirchliche Leben umwechseln lassen, hat wohl vor allem einen Grund: Solange Johannes Paul II. anwesend ist, treten Kritik und Widerspruch zurück, erscheint seine Botschaft einleuchtend und begeistert er durch seine Person. Ist der Besuch mit seinen einmalig-außergewöhnlichen Zügen vorbei, läßt schnell die Faszination nach und verlieren auch herausfordernde Papstworte bei nochmaligem Hinsehen einiges von ihrer Überzeugungskraft.

Welches Verständnis des Petrusamtes?

Zu den Nachwehen jedes päpstlichen Pastoralbesuchs gehören nicht nur die mehr oder weniger erfolgreichen Bemühungen, etwas von dessen unmittelbaren Wirkungen festzuhalten, sondern auch etliche *Fragen,* etwa die, ob denn ein solcher Besuch unbedingt auf die inzwischen weitgehend eingefahrene Art und Weise ablaufen müsse, ob denn nicht auch andere Formen möglich und sinnvoll seien. Letztlich steht dabei immer ein *Grundanliegen* im Vordergrund: Pastoralbesuche sollten stärker als bisher eine *wirkliche Begegnung* des Papstes mit der jeweiligen Kirche ermöglichen. Dazu bräuchte es zum einen eine Ausdünnung des Reiseprogramms, vor allem einer Verringerung von Großveranstaltungen, zum anderen eine *größere Vielfalt an Veranstaltungsformen:* Statt allzuvieler und allzulanger Ansprachen mehr Gelegenheit zum Gespräch und für Begegnungen, die diesen Namen verdienen. Schließlich ist die Frage ja berechtigt, ob es denn bei einem Pastoralbesuch vor allem darauf ankommt, wie viele Menschen mit dem Papst Eucharistie gefeiert haben oder ihm bei Massenveranstaltungen nur als hörende Kirche begegnet sind. Die Suche nach neuen Formen ist schon deshalb unumgänglich, weil sich die bisher gebräuchlichen langsam zu erschöpfen beginnen und damit auch an missionarischer Wirksamkeit einzubüßen drohen.

Man kann in dieser Hinsicht auf die Papstbesuche in Österreich und in der Schweiz gespannt sein, die für das kommende bzw. für das übernächste Jahr geplant sind. In unseren beiden Nachbarländern hat sich nicht nur besonders deutliches Unbehagen gegenüber der Form der bisherigen Papstreisen artikuliert; man war auch bei der Vorbereitung teilweise bemüht, den Papstbesuch den normalen ortskirchlichen Verhältnissen einzupassen und die eigenen Sorgen und Anliegen dem römischen Gast zu verdeutlichen. Der Blick auf das vor kurzem bekannt gewordene vorläufige Programm für den Österreichbesuch Johannes Pauls II. zeigt allerdings, daß man über das vertraute Schema kaum hinausgekommen ist. Entsprechendes Engagement nicht zuletzt der jeweils betroffenen Episkopate vorausgesetzt, müßte es in Zukunft dennoch möglich sein, die Pastoralbesuche Johannes Pauls II. nicht nur in der Wahl der inhaltlichen Schwerpunkte, sondern in ihrer konkreten Gestaltung stärker an der *Eigenart der einzelnen Ortskirche zu orientieren* und dabei manche Züge zurücktreten zu lassen, die ihrem seelsorglichen Anliegen eher im Weg stehen.

Über die angemessene Form künftiger Papstreisen läßt sich allerdings nie diskutieren, ohne auf tiefer liegende Fragen zu stoßen, die mit dem Stil des gegenwärtigen Pontifikats wie mit dem Verständnis des Petrusamtes in der Kirche überhaupt zu tun haben. Man kann das *Grundproblem* vielleicht in einer paradox anmutenden Formel zusammenfassen: Die Reisen Johannes Pauls II. sind zum einen der *deutlichste Ausdruck seiner dezidiert primatialen Amtsführung* geworden, gleichzeitig enthalten sie Elemente, die auf ein *erneuertes Petrusamt* hinweisen, wie es nicht nur in ökumenischen Dokumenten, sondern auch in der innerkatholischen Diskussion als Realutopie entworfen wird. In den Reisen des jetzigen Papstes konkretisiert sich der Anspruch, das Amt der zentralen Kirchenleitung nicht nur von Rom aus, sondern auch im direkten Kontakt mit den Ortskirchen und ihren Problemen auszuüben, zumindest potentiell überall in der Kirche als oberster Lehrer und Verkünder des Evangeliums präsent und gleichsam allen Gläubigen in der Weltkirche nahe zu sein. Daß dieser umfassende Anspruch an Grenzen stößt, hat sich an den bisherigen Reisen gezeigt; er bürdet dem Träger des Petrusamts mehr auf, als er auch bei größtem Einsatz leisten kann und wohl auch mehr, als er unter der Voraussetzung bischöflicher Kollegialität leisten soll.

Daß der Papst auf seinen Reisen in den jeweiligen Ortskirchen den Glauben verkündet, Sakramente spendet, zu Frieden und Gerechtigkeit aufruft und zur Einheit in der Kirche mahnt, das sind allerdings zumindest ansatzhaft auch Bausteine für einen neuen Stil des Petrusdienstes in der Kirche. Diesen Stil stärker auszuprägen, würde allerdings nicht nur eine veränderte Form päpstlicher Reisen voraussetzen, sondern vor allem eine Selbstbeschränkung des Papstamtes, für die unter dem jetzigen Pontifikat kaum Ansätze erkennbar sind. *Ulrich Ruh*

ZdK: Blick auf den 6. März

Sehr interessant versprach die diesjährige Herbstvollversammlung des Zentralkomitees der deutschen Katholiken (ZdK) vom 12./13. November nicht zu werden. Mit dem gegenwärtig dringendsten gesellschaftlichen Problem, der *Arbeitslosigkeit,* hatte sich das Gremium bereits auf seiner letzten Vollversammlung befaßt, zwar nur in einer Art Vorübung, aber die weitere Behandlung erfolgte dann in der Gemeinsamen Kommission zwischen ZdK und Bischofskonferenz bzw. in dem dort eigens dafür berufenen Beirat, der seine Stellungnahme (vgl. ds. Heft, S. 594 – 603) just an dem Tag veröffentlichte, an dem die Vollversammlung zusammentrat. Die *Ausländerfrage* bzw. verschiedene Aspekte von ihr waren ebenfalls bereits auf früheren Sitzungen behandelt worden. Zur Diskussion über die *Friedensfrage,* die dann auf dem Katholikentag in Düsseldorf eine so herausragende Rolle spielte, hatte man sich bereits im Herbst 1981 geäußert (vgl. HK, Dezember 1981, 624 – 630). Andere dringende Beratungsgegenstände standen nicht an oder wurden jedenfalls nicht vorbereitet.

Wäre die zweimalige Vollversammlung pro Jahr nicht vom Statut vorgesehen und hätte nicht die *Neuwahl des Geschäftsführenden Ausschusses,* in den übrigens mit *Georg Leber* zum erstenmal ein prominenter Sozialdemokrat gewählt wurde, hätte diese wie schon manche frühere Vollversammlung den Aufwand nicht gelohnt. Das bißchen Rückblick auf den letzten und das gleiche bißchen Vorblick auf den nächsten Katholikentag – bekanntlich 1984 in München – erbrachte höchstens den Beweis, wie geistig ausgedünnt der Apparat des Zentralkomitees inzwischen ist, ein tagesfüllendes Thema für die Vollversammlung hätte sich daraus nicht machen lassen. Die wieder einmal wiederholte Bekräftigung, man wolle Katholikentage weiter im Zweijahresrhythmus abhalten, wolle wegen des Katholikentags 1986 allerdings erst einmal die Meinung innerhalb der Verbände erkunden, und der Beschluß zur Errichtung eines eigenen *Ständigen Arbeitskreises für Ausländerfragen,* der u. a. Vorarbeiten zu einem vorläufig für 1984 geplanten gemeinsamen Kongreß über Ausländerfragen zwischen ZdK und Evangelischem Kirchentag leisten soll, und ein im Blick auf die nächstjährige Misereor-Aktion von Weihbischof *Leo Schwarz* (Trier) vorgetragene Südafrika-Bericht hätten als Arbeitsnachweis nicht ausgereicht. (Nur am Rande sei vermerkt, daß in der Rückschau auf den Düsseldorfer Katholikentag, der nach der „Fröhlichkeit in Freiburg und der „heiteren Gelassenheit" in Berlin ein Ausdruck „realistischer Freude" gewesen sei, heftig die „Legendenbildung" – in Zeiten der Wende hat offenbar jeder mit der je eigenen Legendenbildung zu kämpfen – zurückgewiesen wurde, letztlich sei es in Düsseldorf doch gelungen, den „Frieden" statt des „Glaubens" zum Thema des Katholikentags zu machen.)

Die erwartete Themen- und Perspektivennot wurde freilich durch die Vorgänge Ende September/Anfang Oktober in Bonn behoben. Der Koalitionswechsel füllte mit Anmerkungen zum Wechsel selbst und mit kritischen Hinweisen auf die alte und bestätigenden und fordernden zur neuen Regierung nicht nur den Lagebericht des ZdK-Präsidenten *Hans Maier* auf. Da die neue Bundesregierung noch vor Abschluß der Koalitionsverhandlungen Neuwahlen für den 6. März ankündigte, verabschiedete die Vollversammlung auch gleich eine in der Geschäftsstelle des ZdK vorbereitete, in ausführlicher Diskussion nur unwesentlich veränderte *„Politische Erklärung aus Anlaß der bevorstehenden Bundestagswahl",* noch bevor hundertprozentige Sicherheit darüber bestand, ob die geplanten vorgezogenen Neuwahlen am 6. März auch stattfinden können.

Die so vordemonstrierte Eile war leicht zu erklären: Die nächste – also die Frühjahrsvollversammlung 1983 – kann nach traditionellem Tagungsrhythmus erst im Mai 1983 stattfinden. Die geplanten Wahlen wären dann schon vorbei gewesen. Dem neugewählten Geschäftsführenden Ausschuß wollte man eine so hochrangig eingestufte politische Wortmeldung offenbar nicht überlassen, und eine Vorverlegung der nächsten Vollversammlung allein der Wahlen wegen hätte nicht gut ausgesehen. Es ist zwar nicht gesagt, daß ein Gremium wie das Zentralkomitee mit einem politischen Wort nicht auch am Start in eine neue Legislaturperiode Gehör fände. Auch läßt sich fragen, ob die jeweils doppelte Erklärung zur Bundestagswahl – auch die *Bischofskonferenz* ist dabei, die ihre vorzubereiten – so stark bewußtseinsbildend wirken, wie es sich manche ihrer Verfasser offenbar immer noch vorstellen. Aber grundsätzlich liegen solche Akte nicht nur auf der Linie der eigenen Tradition, sondern haben auch ihre sachliche Berechtigung.

Einiges Erstaunen erregen allerdings Teile der verabschiedeten Erklärung und eigentlich noch mehr manche Passagen des Lageberichts des Präsidenten. In beiden Dokumenten wird die gegenwärtige Parteienlandschaft in einer Weise gezeichnet, die vermuten läßt, daß Leidenschaftlichkeit, jedenfalls Parteilichkeit die Proportionen durcheinandergebracht hat. Es mag in der gegenwärtigen Situation richtig sein, nicht nur in einem allgemeinen Sinne zur Wahl *nur* demokratischer Parteien aufzurufen, sondern der katholischen und allgemeinen Öffentlichkeit einzuschärfen, daß nur solche Parteien Vertrauen und Unterstützung verdienen, „die die unerläßlichen Bedingungen einer parlamentarischen Demokratie nach Anspruch und Stil ihres politischen Handelns zweifelsfrei erfüllen" (Erklärung, Absatz 5).

Auch wird niemand, der sich zum parlamentarisch-repräsentativen politischen System bekennt, bezweifeln, daß wir im Deutschen Bundestag Parteien brauchen, „die zu den Grundwerteentscheidungen unserer Verfassung stehen, sich den politischen Herausforderungen unserer Zeit insgesamt stellen und über alle programmatischen Unterschiede und Kontroversen hinweg stets die Gemeinsamkeit der Demokraten sichtbar machen" (Erklärung, Absatz 3).

Aber schon sehr nach überzogener Dramatik klingt es, wenn es in der gleichen Erklärung heißt (Absatz 6), seit langem werde der Staat von *extremen politischen Gruppen* herausgefordert, „die die Zusammenarbeit für das Gemeinwohl verweigern, die freiheitliche Demokratie unseres Grundgesetzes schmähen, Recht und Ordnung bewußt verletzen und vor dem Einsatz von Gewalt nicht zurückschrecken".

Die Erklärung bezeichnet solche Gruppen – freilich ohne Roß und Reiter zu nennen, auch wenn klar ist, daß *die Grünen* gemeint sind – als „nicht demokratisch". Ihr Ziel sei „nicht die loyale Mitarbeit und Mitverantwortung bei der Lösung der vielen Probleme in Wirtschaft, Gesellschaft und Kultur, sondern eine grundlegende Veränderung unserer Ordnung in Familie, Gesellschaft und Staat" (Absatz 7). Sie drohten, den freiheitlichen Staat *unregierbar* zu machen. Erst auf Intervention von BDKJ-Vertretern, voran deren unermüdlicher Bundespräses *Karl Wuchterl*, aber auch von prominenten ZdK-Mitgliedern, wie des rheinland-pfälzischen Ministerpräsidenten *Bernhard Vogel*, wurde nicht aus Rücksicht auf die Grünen insgesamt, sondern wegen katholischer Jugendlicher, die Sympathien für die ökologische Bewegung haben, der Satz angefügt: „Wir anerkennen die Bemühungen derjenigen, die sich gerade aus christlicher Verantwortung gewaltfrei und in demokratischer Weise für die Lösung ökologischer Fragen einsetzen." Man kann gewiß darüber streiten, ob die Grünen, wie es ZdK-Präsident Maier in einem KNA-Interview (16. 11.) ausdrückte, „noch immer ein starkes Verhinderungsgewicht darstellen". Aber ein paar grüne Mandatsträger in einigen Länderparlamenten können den Staat noch lange nicht unregierbar machen. Und sie können auch wenig verhindern, wenn sich die anderen Parteien in den betreffenden Parlamenten unter sich auf das Notwendige einigen. Das repräsentative System hält dafür Möglichkeiten und Regeln bereit; wenn sie nicht angewandt werden und deswegen Unregierbarkeit drohen sollte, dann sind in erster Linie diese selbst herausgefordert.

Aber davon abgesehen: so undifferenziert sollte ein dem Wahlkampf nicht unmittelbar verpflichtetes Gremium wie das ZdK nun doch nicht argumentieren, daß schlechthin alles, was außerhalb der drei bzw. vier gegenwärtig im Bundestag vertretenen Parteien kandidiert oder sonst politisch tätig ist, einfach und ohne Abstriche als *nicht demokratisch* zu gelten hat.

Natürlich gibt es eine Neigung zu fundamentaldemokratischen Vorstellungen jenseits des repräsentativen Systems, übrigens, wie Maier in einem „Bericht zur Lage" zu Recht anführte, auch bei Teilen der traditionellen bundesrepublikanischen Parteien. Es gibt weiter und weiterhin ein Unbehagen an allem Institutionellen und damit in alter und neuer Form antiparlamentarische Stimmungen, Aversionen gegen alles, was sich nicht einfach auf dem Wege des freien Diskurses etabliert und – je nachdem – auch wieder verschwindet. Es gibt unreife Vorstellungen von dem, was sich und vor allem wie es sich politisch verwirklichen läßt. Und es gibt offene und latente *Gewaltbereitschaft.*

Aber das alles ohne jede Nuancierung einfach mit den Grünen gleichzusetzen, ist ebenso falsch wie solches *allein* auf die Grünen zu beziehen; ganz abgesehen davon, daß diese durch solche holzschnittartig fabrizierte Feindbilder unnötig aufgewertet werden. Liest man die Erklärung und auch manche Passagen des Berichts zur Lage, so hat man den Eindruck, als würde eine politische Landschaft gekennzeichnet, durch die in Freudscher Fehlleistung das gegenwärtige „Bonn" mit Weimar verwechselt wird. Wenn man politische Unstabilität in einer wirtschafts- und vor allem verteilungspolitisch schwieriger gewordenen Phase herbeireden kann, dann ist man mit solcher Art von Erklärungen auf dem besten Weg dazu.

Nichts als vergröbernde Polemik ist auch die auf den „gegenwärtigen Umschichtungsvorgang innerhalb der politischen Linken" gemünzte Bemerkung *Hans Maiers* über Folgen „jahrelanger linker Indoktrination". Der „Geist", nach dem starke Gruppen im linken Spektrum der hergebrachten Parteienlandschaft so anhaltend gerufen hätten, schaffe sich nun „in der grünen Bewegung sein Sammelbekken". Konservative Sozialdemokraten wie *Georg Leber* und *Heinz Rapp* haben sich gegen solche undifferenzierte Schuldzuweisung zu Recht gewehrt. Im übrigen nahm Maier das Wort von der *drohenden Unregierbarkeit* noch intensiver auf als die „Erklärung". Auch hier glaubte man mehr Weimar als Bonn herauszuhören.

Und schließlich: was heißt in diesem Zusammenhang links? Die Grünen, auch wenn es die meisten von ihnen selber tun, einfach links einzuordnen wäre auf jeden Fall ein (möglicherweise folgenschwerer) politischer Kunstfehler.

Aber im Grunde sind es gar nicht einmal so sehr solche einzelnen Punkte, die bei einem parteipolitisch nicht gebundenen Beobachter Kopfschütteln erzeugen. Und so problematisch das auch sein mag, das Fragwürdigste ist auch nicht einmal die in fast jedem Satz steckende parteipolitische Einseitigkeit bei der Zuteilung von Ermunterung und Tadel an die jetzige Regierung und an die Parteien der früheren. (Daß Maier Schwierigkeiten mit den *familienpolitischen Sparmaßnahmen* der neuen Regierung zu Protokoll gibt und diese dem Bundeskanzler in einem – im übrigen nicht veröffentlichten – Brief mitteilt, in dem über eine diesbezügliche Änderung der Reichsversicherungsordnung hinaus eine abgestufte Reform des § 218 StGB verlangt wird, bestätigt allerdings nur die Ausnahme und hebt die Regel parteipolitischer Unausgewogenheit nicht auf.)

Was aber am allermeisten irritiert, ist die völlige Distanzlosigkeit zur Tages-

politik. Der „Bericht zur Lage" und die „Erklärung" lesen sich wie Begleitmaterialien zu einer Regierungserklärung oder zu einem Wahlkampfprogramm. Man spricht, als ob man als Partei im Parlament säße oder auf dem Marktplatz agierte und nicht als Katholikenvertretung im *vorpolitischen Raum.*

Das zweite, nicht minder irritierende Faktum ist das fast völlige *Fehlen von Nachdenklichkeit.* Wo sollen Parteien ihre Fähigkeit hernehmen, das psychologische und geistige Umfeld ihrer Entscheidungen einigermaßen richtig einzuschätzen und Ideen und Bewegungen beurteilen zu können, wenn im vorpolitischen Raum und gerade von Gremien, die durch ihren Daseinszweck darauf verpflichtet sind, Motiven und Gründen politischer Veränderungen und deren *ideellen und moralischen Antrieben* nachzugehen, nur dieselben Schemen geschaffen werden, die sie sich selbst täglich um die Ohren schlagen? Man wird diese Frage nach dem 6. März noch sehr viel intensiver zu stellen haben.

Etwas Hoffnung darauf, daß es auch anders gehen könnte, gab diese Vollversammlung diesbezüglich immerhin auf den Weg. Es gab nicht nur einen (abgelehnten) Beschlußantrag von Prof. *Bernhard Sutor* (Eichstätt), in dem allen Parteien mehr Gerechtigkeit zuteil werden sollte („Weder trägt die Regierung der letzten Jahre die alleinige Verantwortung für unsere gegenwärtige wirtschaftlich-soziale Situation, noch sind die von der neuen Regierung vorgesehenen Sparmaßnahmen eine Absage an den Sozialstaat und die Eröffnung eines Klassenkampfes ..."), sondern auch einen Gegenentwurf zur „Erklärung" (von Graf *Valentin Ballestrem,* Regensburg). Dieser war nicht gut vorbereitet, in manchen Aussagen unbeholfen, aber er siedelte seine Gedankengänge schon eher dort an, wo sie als Aussage eines Gremiums wie des ZdK hingehören: nicht in die tages- und parteipolitische Polemik, sondern in Grundsatzdiskussionen über Sach- und politische Führungsfragen. Und sie waren um Versöhnlichkeit bemüht. Es scheint sich also etwas zu bewegen.

D. S.

Kirche und Arbeitswelt: Herausforderung für die EKD

Mit grundsätzlichen Überlegungen zum Auftrag der Kirche in unserer Zeit begann der Ratsvorsitzende der EKD, Landesbischof *Eduard Lohse,* seinen Bericht vor der diesjährigen Tagung der Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland: Für die christliche Gemeinde, so führte er aus, seien Wort und Tat ihres Dienstes nicht zu trennen. Aus der Zuversicht des Glaubens ergebe sich die Fähigkeit zu nüchterner und von Illusion freier Betrachtung dieser Welt. Damit schlug der Ratsvorsitzende gleichzeitig einen Bogen vom Schwerpunktthema der letztjährigen zu dem der diesjährigen Synodaltagung, die vom 7. bis 12. November in Berlin-Spandau stattfand. Hatten sich die Synodalen 1981 in Stuttgart mit „Erneuerung aus der Bibel" beschäftigt (vgl. HK, Dezember 1981, 645), einer Frage also, die mit dem geistlichen Kern kirchlichen Lebens zu tun hat, so war das diesjährige Schwerpunktthema auf den gesellschaftlichen Auftrag der Kirche bezogen: „Sinn und Wandel der Arbeit in der Industriegesellschaft – Herausforderung für die Kirche".

Vor 27 Jahren stand das Thema Arbeitswelt schon einmal schwerpunktmäßig auf der Tagesordnung der EKD-Synode. Der Berliner Bischof *Martin Kruse* erinnerte in seinem Referat in Spandau an die Synode 1955 in Espelkamp über „Die Kirche und die Welt der Arbeit" und zitierte aus der damals verabschiedeten Grundsatzerklärung. Dort hieß es u. a.: „Auch in der modernen Arbeitswelt ist Jesus Christus der Heiland aller Menschen ... Die Mauern kirchlicher Tradition und Gewohnheit dürfen uns nicht hindern, den Weg zum Menschen in der heutigen Arbeitswelt zu suchen." Die *Bilanz,* die Kruse im Rückblick auf 1955 zog, fiel recht *ernüchternd* aus: Die evangelische Kirche habe sich zwar ein gefächertes Instrumentarium geschaffen, um auf die Herausforderungen der Industriegesellschaft angemessener reagieren zu können. Der *erhoffte Gestaltwandel* der Kirche, die gegenseitige Durchdringung von überkommener Gemeindestruktur und neuen Diensten in der Arbeitswelt sei jedoch nur ungenügend gelungen. Herausforderungen, die der ganzen Kirche gestellt waren, seien mehr oder weniger an Spezialeinrichtungen abgetreten worden.

Zu diesen Spezialeinrichtungen gehört nicht zuletzt der „Kirchliche Dienst in der Arbeitswelt" (KDA), in dem die Sozialpfarrämter der evangelischen Landeskirchen in der Bundesrepublik zusammengeschlossen sind. Eine auf umfangreichen Diskussionspapieren basierende *Vorlage des KDA* für die Berliner Synodaltagung (vgl. den Text in epd-Dokumentation, Nr. 49a/82) löste in den letzten Monaten eine lebhafte Kontroverse aus. Die Grundthese der umstrittenen Studie: Der gegenwärtigen Arbeitslosigkeit ist mit den herkömmlichen Rezepten nicht beizukommen; es braucht deshalb vor allem eine Neuverteilung der immer knapper werdenden Arbeit, ebenso ein Wirtschaftswachstum, das die „ganzheitlichen Lebenszusammenhänge in gesamtgesellschaftlicher und langfristiger Sicht" befördert. Voraussetzung für die notwendigen Veränderungen sei die Durchsetzung einer effektiven Mitbestimmung in allen Bereichen des wirtschaftlichen und öffentlichen Lebens, die von der Basis ausgehe und über die Betriebe hinausreiche.

Die *Kritik an den Vorstellungen des KDA* richtete sich vor allem gegen die zu undifferenziert-negative Einschätzung der gegenwärtigen Wirtschaftsordnung in der Bundesrepublik und monierte die Orientierung an zugegebenermaßen wolkigen Zukunftsbildern einer Gesellschaft, in der als Folge einer gleichmäßigeren Verteilung der Erwerbsarbeit die Entfremdungen der Industriegesellschaft aufgehoben werden könnten.

Neben dem KDA meldeten sich im Vorfeld der Synodaltagung auch der

Arbeitskreis Evangelischer Unternehmer und der Bundesverband Evangelischer Arbeitnehmer mit Stellungnahmen zum Schwerpunktthema zu Wort, die Unternehmer mit einem klaren Plädoyer für die Vorzüge der sozialen Marktwirtschaft. Schließlich erschien im Oktober die umfangreiche Studie der Kammer der EKD für soziale Ordnung „Solidargemeinschaft von Arbeitenden und Arbeitslosen" (vgl. HK, November 1982, 567) mit ihren so ausgewogenen wie gründlichen Vorschlägen zur mittel- und längerfristigen Bekämpfung der Arbeitslosigkeit.

Schon angesichts solcher *Vorarbeiten* war nicht zu erwarten, daß bei der Einbringung des Schwerpunktthemas in Berlin *neue Gesichtspunkte* auftauchen würden. Neben Bischof Kruse referierten der Berliner Politologe und Wirtschaftswissenschaftler *Hans-Jürgen Krupp* und der Züricher Sozialethiker *Theodor Strohm.* Krupp plädierte dafür, die Arbeitslosigkeit pragmatisch an allen Stellen zu bekämpfen, an denen dies möglich sei, und das Heil nicht entweder nur von einer Nachfragesteigerung oder von einer dogmatischen Angebotspolitik zu erwarten. Gleichzeitig warnte er vor übertriebenen Hoffnungen auf den Beitrag, den man durch Arbeitszeitverkürzungen zur Lösung des Arbeitslosenproblems leisten könne.

Sein Korreferent von der Sozialethik ging vom Wandel der Arbeitswelt durch die dritte industrielle Revolution aus und konfrontierte diesen mit den *biblischen und reformatorischen Aussagen über die menschliche Arbeit.* Die christliche Ethik, so eine von Strohms Hauptthesen, müsse davor warnen, den ganzen Menschen in der Unverwechselbarkeit seiner Gottesebenbildlichkeit entweder der Arbeitswelt und der sie überhöhenden „Arbeitsreligion" wie einem Gesetz zu unterwerfen oder umgekehrt die Freizeitwelt zum Reich der Freiheit hochzustilisieren, das dem Reich der Notwendigkeit einfach entgegengesetzt werden könnte. Arbeit solle eine der kreatürlichen Ordnung gerechtwertende Tätigkeit sein; sie solle rücksichtsvoll sein und in der Kooperation der verschiedenen Gaben von Männern und Frauen, Alten und Jungen, Begünstigten und Benachteiligten zur Geltung kommen.

In seinem Grußwort forderte der Regierende Bürgermeister von Berlin, *Richard von Weizsäcker,* die Synode auf, möglichst *klar* und *eindeutig* zur gegenwärtigen Lage auf dem Arbeitsmarkt und zu möglichen Lösungsansätzen Stellung zu nehmen. Die „Kundgebung" zum Schwerpunktthema, die die Synodalen zum Ende der Tagung verabschiedeten, löst solche Erwartungen allerdings nur begrenzt ein. Das hängt schon damit zusammen, daß sie alle wichtigen Fragenkomplexe berücksichtigt, die sich für die Kirche im Zusammenhang mit „Sinn und Wandel der Arbeit in der Industriegesellschaft" ergeben und dabei zu den einzelnen Punkten nur sehr knapp Stellung nimmt.
Der Text erinnert kurz an die Herausforderung durch Arbeitslosigkeit und technologischen Wandel und stellt fest, die Schwierigkeiten in Wirtschaft und Arbeitswelt verwiesen auf einen *religiösen und geistigen Umbruch:* „Wir erkennen darin die Herausforderung, daß die Arbeit in ihrer Bedeutung für die Sinnerfahrung des Menschen heute neu erkannt und der zur Arbeit bestimmte Mensch in seiner Würde als Gottes Geschöpf und Ebenbild anerkannt wird." Zu Recht wird auf die historische Mitverantwortung des Protestantismus für die industrielle Arbeitswelt abgehoben, die sich aus dem reformatorischen Arbeitsethos ergibt. Einer Verabsolutierung der Arbeit gegenüber stellt die Synode fest, daß der Mensch mehr als seine Arbeit gelte; durch die Botschaft von der Versöhnung Gottes in Jesus Christus sei er befreit vom Zwang zur Rechtfertigung und zur Selbstverwirklichung, gleichzeitig sei er befreit zu solidarischem Verhalten.

Sehr vorsichtig ist der Teil über die „theologisch-sozialethische Verantwortung der Kirche" ausgefallen. Es werden einige christliche Grundüberzeugungen formuliert (etwa: „Christen sind überzeugt, daß die Arbeit zum irdischen Leben des Menschen gehört und daß der Mensch einen Auftrag zum verantwortlichen Gestalten seines Daseins hat"), die Anwendung auf die gesellschaftliche Wirklichkeit beschränkt sich aber auf Fragen („Was bedeutet das aber konkret für die innerbetriebliche Arbeitsgestaltung und die Humanisierung der Arbeitswelt?"). Die „Kundgebung" fordert denn auch, diese Fragen sollten weiter durchdacht werden. Andere Forderungen zielen auf das *konkrete Leben der Kirche:* Im Gottesdienst und im Gemeindeleben sollten mehr als bisher die Erfahrungen der Gemeindeglieder am Arbeitsplatz aufgenommen werden; für Theologen brauche es verstärkt verbindliche Praktika in der Arbeitswelt als Teil der Ausbildung; im kirchlichen Bereich könnten neue Arbeitsmöglichkeiten geschaffen werden. Erst der Schlußpassus formuliert „Erwartungen an die Verantwortungsträger in der Gesellschaft". Die Kirche könne im Streit der Meinungen um die richtige Beschäftigungspolitik weder entscheiden noch wolle sie es; sie müsse die Menschen auffordern, ihre Interessen am Gemeinwohl zu überprüfen. Staat und Gesellschaft, Arbeitgeber und Gewerkschaften, gesellschaftliche Gruppen und einzelne sollten keine Feindbilder aufbauen, sondern die Gesamtverantwortung gemeinsam tragen.

Ob die Vorschläge und Forderungen der Synode auf die evangelische Kirche und ihr Verhältnis zur Arbeitswelt Wirkung zeigen, ist abzuwarten. Immerhin sind einige *Grundperspektiven* zur Sprache gekommen, an denen weitergearbeitet werden kann, auch wenn die Verbindung zwischen biblischen Orientierungen und gegenwärtigen Strukturproblemen ein schwieriges Unterfangen bleibt.

Größere Probleme als die Bewertung der Arbeitswelt bereitet dem deutschen Protestantismus nach wie vor die *Friedensdiskussion,* die durch die Thesen des Reformierten Bundes neu angefacht wurde (vgl. HK, Oktober 1982, 518). Die Synode sprach sich mehrheitlich gegen die Festlegung des Reformierten Bundes auf ein bedingsloses Nein zur Abschreckung mit Massenvernichtungswaffen aus und bekannte sich zur Denkschrift der EKD

vom vergangenen Jahr als Grundlage der weiteren kirchlichen *Friedensdiskussion.* Sie machte sich gleichzeitig einstimmig die Feststellung der Synode des Evangelischen Kirchenbundes der DDR zu eigen, daß ein stillschweigendes Hinnehmen der übersteigerten Rüstung, die alles Leben bedrohe, Christen in Widerspruch zu Gott dem Schöpfer führe. Bischof Lohse kündigte in seinem Bericht an, daß der Rat der EKD „Aufgaben und Möglichkeiten einer Friedenspolitik in der gegenwärtigen Situation mit Hilfe eines zu erstellenden Gutachtens" weiter durchdenken werde. Über das Ziel, die in der gegenwärtigen Hochrüstung liegenden Risiken durch Abrüstung zu verringern, seien sich alle Gruppen in der EKD einig. Es dürfte nicht zuletzt von den Genfer Verhandlungen über die atomaren Mittelstreckenwaffen abhängen, ob und wie lange sich der in der Friedensdenkschrift formulierte Konsens im deutschen Protestantismus noch als tragfähig erweist. *U. R.*

Atomrüstung: Positionsbestimmung der US-Bischöfe

Ende Oktober ist in den USA der zweite Entwurf für einen Hirtenbrief der katholischen Bischöfe des Landes zum Thema Krieg und Frieden bekanntgeworden. Erarbeitet wurde das umfangreiche Dokument mit dem Titel „Die Herausforderung des Friedens: Gottes Verheißung und unsere Antwort" von einer Arbeitsgruppe unter Leitung des Erzbischofs von Chicago, *Joseph Bernardin.* Diese Arbeitsgruppe, der außer Bernardin noch der Bischof von Norwich und drei Weihbischöfe angehören, war nach der Vollversammlung der Bischofskonferenz im Herbst 1980 gebildet worden und hatte ihre Arbeit im Sommer 1981 aufgenommen. Ein erster Entwurf ging im Juni dieses Jahres allen Bischöfen zu; die zahlreichen Stellungnahmen machten den zweiten Entwurf notwendig, der auf der diesjährigen Vollversammlung vom 15. bis 18. November diskutiert wurde. Über zwei Drittel der Bischöfe sprachen sich dabei für den vorliegenden Entwurf aus, der allerdings nochmals überarbeitet werden soll.

Bereits auf dem Düsseldorfer Katholikentag war öfters von dem geplanten Hirtenbrief der US-Bischöfe die Rede; den deutschen Bischöfen wurde von in der kirchlichen Friedensarbeit engagierten Gruppen empfohlen, sich für ihre Stellungnahme zur Friedensdiskussion an dem amerikanischen Dokument zu orientieren. Die Veröffentlichung des Entwurfs fand in der Bundesrepublik ein *beachtliches Echo.* Die „Zeit" druckte sogar große Teile des Papiers ab und gab ihm die Feststellung mit auf den Weg, es handle sich um das „längste, umfassendste und tiefschürfendste moraltheologische Dokument zum Thema Krieg und Frieden, das seit dem Abwurf der ersten Atombombe über Hiroshima in der katholischen Kirche erschienen ist" (Die Zeit, 12. 11. 82).

Daß sich die öffentliche Aufmerksamkeit vor allem auf die konkreten Aussagen des Dokuments zur amerikanischen Nuklearstrategie und zur Abschreckung richtete, verwundert nicht. Schließlich gibt es bisher kaum eine Stellungnahme aus dem kirchlichen Bereich, die sich so detailliert auf diesen Fragenkomplex einläßt. Was der Entwurf der bischöflichen Arbeitsgruppe zur moralischen Einschätzung der Abschreckung durch Atomwaffen oder zur Theorie des begrenzten Atomkriegs sagt, muß aber auf dem Hintergrund seiner methodischen und sachlichen Ausgangspositionen gelesen werden.

Zwei Dinge sind dabei entscheidend: Das Dokument ist vom Anfang bis zum Schluß geprägt von der *Sorge um den Frieden* angesichts der inzwischen angehäuften *nuklearen Vernichtungspotentiale.* Das Zerstörungspotential der Atommächte, so heißt es an einer Stelle, bedrohe die Herrschaft Gottes über die von ihm geschaffene Welt; erstmals seien die Menschen dazu in der Lage, Gottes Werk zu zerstören. Von daher ist zu verstehen, daß sich das Dokument auf das Thema Atomkrieg beschränkt und konventionelle kriegerische Auseinandersetzung, die zum Alltag unserer Welt gehören, nur knapp streift. Auch die politische Analyse, um die sich z. B. die EKD-Friedensdenkschrift vom vergangenen Jahr (vgl. HK, Dezember 1981, 603–605) sehr bemühte, tritt deutlich zurück gegenüber der beherrschenden Frage, welche moralischen Konsequenzen sich angesichts der atomaren Bedrohung ergeben.

Kennzeichnend für das Dokument ist zweitens seine Orientierung an der spezifisch katholischen Lehrtradition zu den Fragen von Krieg und Frieden. Diese Eigenart äußert sich nicht nur darin, daß an entscheidenden Stellen Texte des Zweiten Vatikanums und Aussagen Johannes Pauls II. herangezogen und in die Argumentation eingebaut werden. Sie zeigt sich vor allem an der methodischen *Grundentscheidung,* die Maßstäbe für die Beurteilung der Probleme des atomaren Zeitalters nicht unmittelbar der biblischen Botschaft zu entnehmen. Zwar skizziert das Dokument in einer eindrucksvollen Weise die biblische Friedensbotschaft des Alten und des Neuen Testaments: Der Friede Jesu sei ein Friede, den die Welt nicht geben könne; sie müsse ihn aber annehmen und durch ihre Bereitschaft zur Vergebung und Versöhnung verwirklichen. Es betont aber dann ausdrücklich, der Friede des Reiches Gottes könne in der Geschichte wegen der Macht der Sünde nicht voll und ganz verwirklicht werden.

Daraus folgert das Dokument, daß es in der Kirche „unterschiedliche moralische Optionen als legitime Verwirklichungen der christlichen Grundentscheidung" gibt. Es stellt nebeneinander den Weg *der Gewaltlosigkeit* und die in der katholischen Tradition ausgebildete *Lehre vom gerechten Krieg.* Es äußert seinen ausdrücklichen Respekt vor der Position des christlichen Pazifismus und stellt fest, die Tradition der Gewaltlosigkeit müsse bei jeder Diskussion über Frieden und Krieg im Katholizismus einbezogen werden. Als Orientierung für die weitere Argumentation dient aber die Lehre vom

gerechten Krieg, dessen klassischer Kriterienkatalog aufgezählt wird.

Daher bleibt die Arbeitsgruppe auch nicht bei der Verwerfung des Atomkriegs als moralischem Imperativ stehen, sondern geht in den Kapiteln „Der Einsatz von Nuklearwaffen" und „Abschreckung als Prinzip und in der Praxis" so sehr ins Konkrete, daß sich ihr Text streckenweise fast wie ein nuklearstrategisches Weißbuch liest. Das „Nein zum Atomkrieg", so heißt es zur Begründung, sei eine so notwendige wie komplexe Aufgabe. Und weiter: „Wir stehen in einer Tradition, die sich immer darauf verstand, moralische Prinzipien auf konkrete Probleme zu beziehen."
Bei der konkreten Problemaufarbeitung im Licht der strengen Kriterien für einen gerechten Krieg kommt das Dokument zu dem Ergebnis, daß der Einsatz von Atomwaffen gegen dichtbevölkerte Gebiete und andere vorwiegend zivile Ziele unter keinen Umständen moralisch gerechtfertigt werden könne. Ebensowenig zu rechtfertigen sei die vorsätzliche Entfesselung eines Atomkriegs, auf welcher Stufe auch immer. In diesem Zusammenhang werden *erhebliche Bedenken* gegen die Vorstellung angemeldet, ein Atomkrieg ließe sich begrenzen.

In der kirchlichen Friedensdiskussion besonders heftig umstritten ist gegenwärtig die Frage, ob nicht erst der Gebrauch, sondern schon *Herstellung und Besitz von Atomwaffen* zu verwerfen sei. Das amerikanische Dokument ringt sich zwar zu einer *Tolerierung von Atomwaffen als Mittel der Abschreckung* durch, knüpft dieses Urteil aber an einschränkende Bedingungen. Unter Berufung auf eine Äußerung Johannes Pauls II. wird festgestellt, Abschreckung dürfe nie als ein Wert an sich betrachtet werden und sei nur als Schritt auf dem Weg zur Abrüstung zu rechtfertigen. Auf diesen Prämissen aufbauend, wendet sich das Dokument direkt gegen militärische Planungen der gegenwärtigen amerikanischen Administration und erhebt Forderungen, die aus der „Freeze"-Bewegung geläufig sind. Abgelehnt werden nukleare Kriegführungsstrategien und das Streben nach Überlegenheit; jedes neue strategische System müsse daraufhin geprüft werden, ob es Abrüstung und Rüstungskontrolle wahrscheinlicher mache oder nicht.
Die Argumentationsmethode des Dokuments hat Vorteile: Nicht nur, daß es wieder einmal in bewußt nüchterner Sprache die verschiedenen Aspekte des „nuklearen Dilemmas" bewußt macht; auch der Versuch, es nicht bei allgemeinen Feststellungen zu belassen (sei es: Es gibt ein Recht des Staates auf Verteidigung, oder: Der Atomkrieg ist zu verwerfen), sondern sie an den konkreten strategischen Planungen und Möglichkeiten moraltheologisch durchzubuchstabieren, ist hilfreich. Doch hat die Verbindung von Grundsatzfestigkeit und Kasuistik auch ihre Probleme: Zum einen bleibt eine gewisse *Spannung* zwischen der kategorischen Verwerfung des Atomkriegs und dem Versuch, nach den Kriterien der Lehre vom gerechten Krieg einzelne Bestandteile der Nuklearstrategie zu werten. Zum anderen exponiert sich die Kirche hier stärker und damit auch angreifbarer in der militärisch-politischen Fachdiskussion, als es von ihrem Auftrag her notwendig und sinnvoll ist. Das Dokument nimmt allerdings die Unterscheidung auf zwischen Grundprinzipien der kirchlichen Stellungnahmen zu Krieg und Frieden und technischen Einzelfragen, in denen Christen zu unterschiedlichen Auffassungen kommen könnten.
Konkrete Forderungen an die amerikanische Politik enthält auch der Teil des Dokuments, dem es um *Schritte zur Verminderung der Kriegsgefahr* und um den *Aufbau einer friedlicheren Welt* geht. Es macht sich zwar nicht zum Anwalt einer einseitigen Abrüstung, schlägt aber *kalkulierte Vorleistungen* vor. Die USA sollten sich um die politischen Kontakte mit potentiellen Gegnern bemühen, um dadurch Spannungen abbauen zu helfen. Kritisiert wird ein übertriebener Antisowjetismus als Rechtfertigung für übermäßige Rüstungsanstrengungen, allerdings nicht ohne die Feststellung, man solle sich keine Illusionen über das repressive sowjetische System machen. Schließlich werden die USA zu stärkerer Unterstützung für die internationalen Organisationen und zu größerer Berücksichtigung der Interessen der Entwicklungsländer aufgefordert.

Der letzte Teil des Dokuments, das sich bewußt sowohl an die Katholiken der USA wie an die gesamte Öffentlichkeit wendet, ist den *pastoralen Herausforderungen und Antworten* gewidmet. Im einzelnen wird auf die Notwendigkeit der Gewissensbildung hingewiesen, auf den umfassenden Schutz des Lebens als Bedingung für das Bemühen um eine friedlichere Welt, ebenso auf die Bedeutung von Gebet und Umkehr. Eltern, Priester, Lehrer und Jugendliche werden ebenso auf ihre spezifische Verantwortung angesprochen wie Wissenschaftler, Politiker, Soldaten und Beschäftigte in der Rüstungsindustrie. Das Dokument betont ausdrücklich, daß die amerikanischen Katholiken nicht nur ihrem Land und seinen Idealen, sondern ebenso den von der Kirche verkündeten allgemeinen Prinzipien treu sein müßten.

Die Verfasser des Entwurfs betonen, ein solcher Hirtenbrief sei mehr eine *Aufforderung,* an einer neuen Einschätzung von Krieg und Frieden weiterzuarbeiten denn eine endgültige *Synthese.* Dem wird man nach der Lektüre zustimmen. Manche Fragen werden nur knapp angerissen, gegenüber der Konzentration auf die Probleme Atomkrieg und atomare Abschrekkung treten andere Themen einer christlichen Friedensethik zurück. Vor allem wird in dem Dokument aber deutlich, wie sehr jede kirchliche Stellungnahme zur Friedens- und Rüstungsthematik bei aller Orientierung an den „moralischen und religiösen Ressourcen der katholischen Tradition" vom konkreten politisch-gesellschaftlichen Umfeld und seinen spezifischen Perspektiven geprägt ist. Insofern kann der Entwurf und kann auch der im nächsten Frühjahr zu erwartende endgültige Hirtenbrief der amerikanischen Bischöfe zwar der Diskussion in der Bundesrepublik oder in anderen europäischen Ländern wichtige Anregungen vermitteln, er entlastet aber nicht vom Bemühen um jeweils auf die eigene Problemlage bezogene Stellungnahmen. *U. R.*

Das „katholische Spanien" ist Vergangenheit

Zum Spanienbesuch des Papstes

Die Begeisterung der Spanier über den Besuch des Papstes (vom 31. Oktober bis 9. November) verleitete so manchen zu der Feststellung, dieses Volk sehe offenbar keinen Widerspruch darin, den am 28. Oktober gewählten künftigen sozialistischen Regierungschef *Felipe González* mit demselben Jubel zu feiern, mit dem es – wenige Tage später – den hohen römischen Gast begrüßte. Tatsächlich feierten die Spanier beide mit derselben überbordenden Herzlichkeit, mitsamt ihren anbiedernden, idolisierenden Abarten. Erst auf den zweiten Blick sah man, daß es bei weitem nicht dieselben Spanier waren, die Jugendlichen unter und um 20 einmal ausgenommen. So typisch dieses Phänomen für die Emotionalität und den ausgeprägten Individualismus der Spanier ist, so kennzeichnet es doch ebenso deutlich seine derzeitige politische und gesellschaftlich-religiöse Verfassung. Die ausgiebige pastorale Visite des Papstes galt einem Land mit großer politischer und religiöser Vergangenheit, die der Papst ausführlich zu würdigen gewillt war. Um so höher stieg während des mit den Vorbereitungen des Papstbesuches zusammenfallenden Wahlkampfes und vor allem in den wenigen Tagen nach dem hohen Wahlsieg der Sozialisten die Erwartung, ob und wie der Papst auf das „neue Spanien" reagieren werde.

Wie Johannes Paul II. das Land sieht

Aus mehr als 30, historische und politische Themen keineswegs aussparenden Papstansprachen auf spanischem Boden wurde deutlich, wie Johannes Paul II. sein Gastland sieht: als *eine vom Katholizismus tief geprägte europäische Nation,* deren reiche kulturelle, kirchliche und religiöse Tradition durch eine säkulare, nachchristliche Gesellschaft abgelöst zu werden droht. Wo immer der Papst auf die Geschichte Spaniens zurückgriff, meinte er das „Goldene Zeitalter" des 16. Jahrhunderts mit seinem Reichtum an Reformbewegungen und geistlichen Profilen, das trotz seiner engen Verflechtung von weltlicher und geistlicher Macht und „trotz der Lagunen menschlicher Irrtümer" (damit dürften die Auswüchse der Inquisition gemeint gewesen sein) „alle Achtung und Bewunderung" verdiene. Bei zahlreichen Gelegenheiten folgte der historischen Würdigung sein Appell, den Herausforderungen einer materialistischen und religiös indifferenten Gesellschaft mit der Glaubenskraft zu begegnen, die in der Epoche der großen spanischen Heiligen *eine religiöse Erneuerung über die Grenzen Spaniens* hinaus bewirkte. Die Sorge um den Verlust des religiösen und moralischen historischen Erbes bewegt den Papst aus Polen offenbar in besonderer Weise, so als zöge er Parallelen zu seinem Volk, dessen Widerstandskraft aus der Verschmelzung von Glauben und nationalem Gedanken gewachsen ist.
Aus dieser nach spanischem historischem Verständnis glorreichen Vergangenheit schlug der Papst jeweils den Bogen über die Jahrhunderte hinweg bis in das demokratische Spanien der 80er Jahre. In seiner kurzen Ansprache bei der *offiziellen Begegnung mit dem spanischen Königspaar* äußerte sich der Papst in einigen wenigen grundlegenden Sätzen zur derzeitigen politischen Entwicklung Spaniens, die zweifellos allgemein auf die Einführung und Konsolidierung der Demokratie und keineswegs auf die Tatsache zielten, daß die im Bürgerkrieg blutig bekämpfte und unterlegene republikanische Linke nach 40 Jahren frankistischer Diktatur in parlamentarisch-demokratisch geläuterter Form eine mit absoluter Mehrheit gewählte Regierung stellt. Der Papst verwies auch hier auf die „große katholische Tradition" Spaniens und sagte: „Jetzt seid Ihr dabei, Euer Gemeinwesen neu zu strukturieren, damit es der Einheit und den Besonderheiten der verschiedenen Völker dieser Nation besser Rechnung trägt ... Ich weiß, daß Ihr Euch um ein Zusammenleben aller Bürger in Freiheit bemüht, um die Beteiligung aller an den Menschenrechten und um ihre Beachtung innerhalb der Vielfalt illegitimer Optionen, die sich untereinander Respekt schulden ... Ich wünsche, daß Euch die solidarische und verantwortungsvolle Freiheit immer erhalten bleibt ... und daß Euer freiheitliches System immer auf den sittlichen Werten der menschlichen Person gründen möge."
Es ist nicht verwunderlich, daß viele Spanier aus diesen letzten Worten Skepsis gegenüber einer sozialistischen Regierung heraushörten. Daß der Papst mit dem zukünftigen Regierungschef *Felipe González* über die Begrüßung hinaus kein Wort wechselte, wurde von der politischen Rechten jedenfalls mit Genugtuung registriert.

Die Kirchenführung ist nach kluger Begleitung des Übergangs vorsichtig geworden

Es wäre zu fragen, ob der Papst in seiner Einschätzung der gesellschaftlichen Realität Spaniens überhaupt die tiefen *Nachwirkungen des Bürgerkriegs* einbezogen hat, das Spanien in zwei Hälften zerschlug. Die Unversöhnlichkeit zwischen beiden hatte bis in die siebziger Jahre hinein ein außerhalb Spaniens nicht vorstellbares Ausmaß. Politisch mündete die alte Vergeltungsmentalität (dank der Integrationskraft des Königs und der klugen Haltung der Kirche in der Frage des Übergangs) mit dem Blick auf Eu-

ropa in eine *entkrampfende Periode politischen Experimentierens* (das allerdings mit Putschversuchen den Rahmen zu sprengen versuchte). Gerade in diesen Wochen ist in Spanien die historische Bürde des Bürgerkriegs noch einmal viel gegenwärtiger als das große Erbe der einstigen Weltmacht, sei es, weil in der jetzt sich konsolidierenden Demokratie die Chancen gewachsen sind, die Folgen der Bürgerkriege endgültig aufzuarbeiten, sei es, daß diese Entwicklung durch Terrorismus oder putschende Militärs von neuem gefährdet ist. Daß die sozialistische Arbeiterpartei PSOE mit den Stimmen der Katholiken an die Regierung gewählt wurde und die politische Rechte als demokratische Opposition parlamentarisch eingebunden erscheint, wird in Spanien allerdings als Anzeichen für die gewachsene Toleranz der unversöhnlichen Gegner von einst, wenn nicht als Bereitschaft zur Integration und Aussöhnung gewertet. Und *aktive Mitwirkung der Kirche beim Übergang von der Diktatur zur Demokratie* und ihre wachsende Unabhängigkeit hat ihre Glaubwürdigkeit bei den Spaniern beträchtlich erhöht, eine Leistung, die übrigens der Vatikan nicht in demselben Maße zu würdigen scheint, wie der merkwürdige Ämtertausch des verdienten Nuntius *Luigi Dadaglio* mit Erzbischof *Antonio Innocenti* (vgl. HK, April 1981, 179f.) zeigte. Die in den neuen Verträgen mit dem Vatikan 1979 vereinbarte Zusammenarbeit von Kirche und Staat dürfte sich zwischen der Nuntiatur und der neuen Regierung atmosphärisch künftig eher verschlechtern.

Nicht sonderlich gut – wenn auch von dem bevorstehenden Papstbesuch überdeckt – entwickelten sich auch die *Beziehungen zwischen der Bischofskonferenz und dem Vatikan.* Selbst Bischöfe machen keinen Hehl daraus, daß Rom in den letzten Jahren zusätzliche, die Bischofskonferenz desavouierende Berichte über die Situation der spanischen Kirche erhielt, die im Vatikan offenbar Beachtung finden. Wahrscheinlich hat zur Verschlechterung des Klimas die Tatsache beigetragen, daß der Vatikan in einer kirchenpolitisch brisanten Frage gegen das Votum der spanischen Bischöfe entschieden hat: Bei aller Diskretion der Leitung der Bischofskonferenz gelangte das Abstimmungsergebnis über die inzwischen erfolgte Erhebung des Opus Dei zur Personalprälatur (vgl. HK, Oktober 1982, 472f.) an die Öffentlichkeit: Von 61 spanischen Bischöfen sprachen sich 55 gegen die Absicht des Papstes aus.

Es ist offensichtlich, daß die spanische Kirchenführung noch dabei ist, ihren Standort in der pluralen spanischen Gesellschaft zu bestimmen. Sie hat geholfen, Spanien für die Demokratie zu öffnen, dabei auch die Rolle der Opposition spielen müssen und „aus konjunkturellen Gründen die Rolle des Protagonisten vielleicht im Übermaß akzeptiert" (Kardinal *Tarancón,* Ecclesia 28. 2. 81). Heute ist sie *als politisch direkt agierende Kraft überflüssig geworden.* In seiner Ansprache an den spanischen Episkopat ging der Papst in zwei knappen Absätzen auf den gesellschaftlichen Auftrag der Bischöfe ein: Sie sollen das gläubige Volk, also die Laien, lehren, mit ihrer christlichen Überzeugung vom Schutz ungeborenen Lebens, von Stabilität von Ehe und Familie, von der Notwendigkeit des Religionsunterrichts an Schulen, von den Arbeits- und Gewerkschaftsrechten die Gesellschaft und das öffentliche Leben zu durchdringen. Die Diskussionen über die Einführung von Zivilehe und Ehescheidung, die staatliche Finanzierung des Privatschulwesens und den – jetzt freiwilligen – Religionsunterricht haben aber auch gezeigt, daß sich manche Bischöfe schwertun, die Autonomie der weltlichen Macht zu achten, indem sie die gesamte plurale Gesellschaft auf ihre Prinzipien verpflichten wollen. Insgesamt scheinen der Papst und die Bischöfe nach den Wahlen die Meinung zu hegen, die Kirche solle auf der Hut sein und werde ihre Auffassungen zu den oben genannten gesellschaftspolitischen Themen gegenüber einer sozialistischen Regierung verteidigen müssen.

Mit der *wiederholten Erwähnung des Privatschulwesens* und der Forderung nach Garantien für den Religionsunterricht erweckte der Papst den Eindruck, auf diesen Gebieten drohten der Kirche massive staatliche Eingriffe, obwohl gerade im Erziehungsbereich weitreichende Zusicherungen der PSOE vorliegen. Zu einer scharfen Auseinandersetzung mit der Kirche wird es allerdings kommen, wenn die Sozialisten, wie angekündigt, die *Straffreiheit für den Schwangerschaftsabbruch* bei Vorliegen bestimmter Indikationen einbringen. Dankbar reagierten die Spanier auf die Aussagen des Papstes über die Arbeitslosigkeit, die Probleme der Immigranten, die Rechte der Arbeiter und die Pflichten der Arbeitgeber. Mit dem verständnisvollen Eingehen auf den Regionalismus der Spanier und der im Baskenland erteilten klaren *Absage an Gewalt als Mittel der Politik* griff der Papst ein weiteres innenpolitisches Thema auf, das an Brutalität – wie der Mord an General *Victor Lago Roman* am 4. November bewies – auch mit dem Ausblick auf eine sozialistische Regierung nicht abzunehmen scheint.

Die größte Sorge ist der Substanzverlust in den eigenen Reihen

Dem Papst blieb nicht verborgen, daß die größte Sorge der spanischen Kirche dem Substanzverlust in den eigenen Reihen gilt. Er sei gekommen, sagte er gleich bei seiner Ankunft auf dem Madrider Flughafen, „den Glauben zu stärken". Der Vorsitzende der Bischofskonferenz und Erzbischof von Oviedo, *Gabino Diaz Merchán,* faßte den Zustand des spanischen Katholizismus in den Satz: „Spanien muß ein zweites Mal evangelisiert werden." Bis zur Erschöpfung ermahnte der Papst die Zuhörer, am Glauben festzuhalten, „die Würde und die Verantwortung des Christen wahrzunehmen". In eindringlichen Worten und Gesten versuchte er vor allem beim *Treffen mit Jugendlichen im Madrider Bernabeu-Stadion,* die Bereitschaft der jungen Generation zum Glauben zu wecken. Er empfahl ihnen die „Freundschaft mit Christus, der nie enttäuscht", und die brüderliche Liebe zu den Menschen, die fähig sei, die Dunkelheit in Licht zu verwandeln.

Dem vielbeschriebenen spanischen Grundgefühl der 80er Jahre, dem *„desencanto"* (ein Begriff, der sowohl Enttäuschung über die wirtschaftliche Entwicklung als auch geistige Antriebsschwäche und politische Müdigkeit meinen kann; vgl. HK, April 1981, 180f.), setzte der Papst seine bei allen Reisen gegenwärtige *Ermutigungsstrategie* entgegen. In eingängigen kurzen Sätzen und Aufrufen appellierte er an die Jugendlichen, sich nicht manipulieren zu lassen, mehr sein als haben zu wollen, warnte vor den „leeren Fluchtparadiesen" der Gleichgültigkeit und forderte zum „Kampf gegen die Vermassung im Denken und Leben" des Menschen auf.

Für den Spanienbesuch gilt in besonderem Maße, was der Papst von allen seinen Reisen sagt, nämlich daß es *Pilgerreisen* für ihn seien. Aus vielen Ansprachen, vor allem an den Geburts- und Wirkungsstätten der heiligen Teresa von Ávila war ablesbar, wie stark der Papst aus Polen in seiner Spiritualität und Frömmigkeit von den großen spanischen Mystikern geprägt ist. In Santiago de Compostela, im Mittelalter neben Rom und Jerusalem der größte Wallfahrtsort der Christenheit, erinnerte der Papst die Spanier ein letztes Mal an ihre christliche Geschichte: „Der christliche und katholische Glaube bildet die Identität des spanischen Volkes." In Loyola hatte er fast beschwörend ausgerufen: „Eine Kirche, die der Welt eine Geschichte wie die Eure zu bieten hat ..., kann ihren geistlichen und kirchlichen Reichtum noch nicht ausgeschöpft haben."

Die *kirchliche Wirklichkeit* Spaniens sieht aber statistisch so aus: 95% sind katholisch getauft, 89% bezeichnen sich als katholisch, 84% als gläubig (Studie der Stiftung FOESSA). 1981 ließen sich 94% der Paare kirchlich trauen. Ein Viertel aller spanischen Schüler besucht kirchliche Schulen. Der Gottesdienstbesuch schwankt zwischen 50% (in Altkastilien), 20% (in Madrid), weniger als 15% (in der Kirchenprovinz Sevilla) und 6% (in Madrider Arbeitervierteln). In den Priesterseminaren bereiten sich gegenwärtig 1684 Studenten auf das Priesteramt vor (1960 waren es über 9000, 1978 knapp 1500), im vergangenen Jahr wurden 163 Priester geweiht, 135 gaben im gleichen Jahr ihr Amt auf.

Es gilt nicht mehr den Staat zu erobern, sondern die Gesellschaft

In einer nüchternen analytischen Darstellung des spanischen Katholizismus schreibt Erzbischof Diaz Merchán, erst der gesellschaftliche und politische Wandel habe den flachen Glauben vieler Katholiken bloßgelegt. Die „entchristlichte Gesellschaft" ist für ihn ein Faktum; die Kirche richte sich auf eine Gesellschaft ein, in der die Religion in erster Linie nur noch als kulturelles Phänomen, als Brauchtum gegenwärtig sei. Die *fast unverändert lebendige Volksfrömmigkeit*, wie sie in den Wallfahrten, an Heiligenfesten, bei Taufen, Erstkommunionfeiern, Hochzeiten und Begräbnissen zum Ausdruck komme, habe ihren sozialen und auch ihren religiösen Wert; nur dürfe man bei den so „Praktizierenden" nicht einmal die minimale persönliche Glaubensüberzeugung voraussetzen, die den Christen ausmache (Ecclesia, 23. 10. 82).

Diesem Vakuum wollen die spanischen Bischöfe mit einer *Pastoral der Glaubenserneuerung* und -vertiefung begegnen, die der langjährige Vorsitzende der Bischofskonferenz, Kardinal *Vicente Enrique y Tarancón* 1980 zur zentralen Aufgabe der spanischen Kirche erklärte. Seine vielzitierte Bemerkung, der Glaube des Spaniers reiche aus, um als Christ zu sterben, möglicherweise aber nicht, um als Christ zu leben, ist ebenso zutreffend wie beunruhigend.
Hoffnungsvolles Anzeichen einer kirchlichen Erneuerung sind indessen die *zahlreichen Gründungen von Basisgemeinschaften.* Nach einer im Frühjahr 1982 erschienenen Studie der Pastoralkommission der Bischofskonferenz gibt es derzeit etwa 5000 dieser „kleinen Gemeinschaften". Sie haben entweder eine vornehmlich spirituelle und bewußt unpolitische Ausrichtung („Neokatechumenale" und „charismatische" Gruppen) oder orientieren sich an dem von der Theologie der Befreiung entwickelten lateinamerikanischen Typ der Basisgemeinde (EDITICE 1981). Eine dritte Gruppierung setzt sich vorwiegend aus engagierten katholischen Laien zusammen, die in den Gemeinden vor allem katechetisch tätig sind. Die Bischofskonferenz als ganze hat ihre Mitglieder, den Klerus und die Seelsorgestellen, aufgefordert, das Phänomen der Basisgemeinden wohlwollend zu prüfen. Die bischöfliche Kommission für Pastoral forderte und ermutigte die Kleinen Gemeinschaften jedoch, aber die Mehrzahl der spanischen Bischöfe dürfte ihnen eher kritisch gegenüberstehen. In der Studie der Pastoralkommission unter „Fehlentwicklungen" aufgeführte Merkmale, wie Distanz zur Institution Kirche, sind wohl die Ursache für das distanzierte Verhältnis. Kardinal Tarancón hat die Bischöfe immer wieder gedrängt, dem Phänomen der Basisgemeinschaften, die ein „Zeichen der Zeit" sein könnten, zumindest Aufmerksamkeit zu schenken.

Der Kirche am fernsten stehen heute *die 20–40 Jahre alten Spanier.* Ein Blick in die Menschenmassen des Papstbesuchs genügte, um die weitgehende Abwesenheit dieser Altersgruppe festzustellen. Sie haben Abschied von der überkommenen Gesellschaftsform Nationalkatholizismus genommen und sich damit unbemerkt auch von ihrer Kirche und ihrem Glauben entfernt. Der plötzliche Einbruch eines konsumorientierten Weltbildes in das lange Zeit isolierte Spanien, der Nachholbedarf an „modernen" Geistesströmungen, aber auch das Mißverständnis, der nunmehr akonfessionelle Staat sei ein laizistischer, mögen Ursachen für diese Entwicklungen sein. Der spanische Historiker *Juan Maria Laboa* sieht in der geringen intellektuellen Prägung der spanischen Kirche und „den Resten des traditionell kämpferischen, intoleranten und integralistischen spanischen Katholizismus" schwere Hindernisse für eine kirchliche Erneuerung. Immer noch halte sich der Irrtum, es gelte den Staat zu erobern statt die Ge-

sellschaft. Jahrhundertelang handelten die Einflußreichen in Kirche und Staat nach machtpolitischen Kategorien der Vorherrschaft und der Ausgrenzung.
Die *geistige Haltung der mittleren Generation* des Kirchenvolks zeigt deutlicher als die Schwierigkeiten der Kirchenspitze, daß die spanischen Katholiken sich nur schwer in eine plurale Gesellschaft werden integrieren können, ohne noch mehr an Substanz zu verlieren. Daß die Kirche in dieser „neuen Gesellschaft" künftig auf andere Weise präsent wird sein müssen, ist zumindest einem Teil der spanischen Bischöfe vermutlich klarer als dem Papst. Aus vielen seiner Aussagen war zu entnehmen, daß er die katholische Religion in Spanien als nationale (und als prägende sittliche) Kraft sehen will, wie es für sein Heimatland Polen zutrifft. Solche hohe nationale Hoffnungen kann derzeit auch die Rückbesinnung auf die spanische Kirchengeschichte nicht in den Verantwortlichen der Kirche wecken. Ihr vorrangiges Ziel ist, den Glauben im Volk zu bewahren, oder besser „neu einzupflanzen".
Es zeugt von Respektlosigkeit, aber auch von Realismus, wenn ein Kenner des Landes zu den gewohnt rigorosen Aussagen des Papstes in Fragen der Lehre und der Moral bemerkte, die Spanier hätten diese ignoriert oder sich darüber hinweggefreut. Daß Millionen spanischer Katholiken Güte und Menschlichkeit des Papstes aus der Nähe erlebten, mag oder kann ein erster Impuls für die von ihm gepredigte und auch vermittelte „Glaubensfreude" sein. Das wäre schon viel. *Gabriele Burchardt*

Die Friedenspriesterbewegung in der ČSSR

Ein Verbot und was es bewirkte

Als die römische Kleruskongregation im März dieses Jahres (vgl. den Wortlaut der entsprechenden Erklärung in: HK, April 1982, 184f.) Priestervereinigungen mit politischer Zielsetzung verbot und Geistlichen die Mitgliedschaft in solchen Vereinigungen untersagte, erregte diese Maßnahme nirgendwo mehr Aufsehen als in der Tschechoslowakei.
Das war auch gar nicht verwunderlich, denn ohne daß die Organisation namentlich genannt wurde, ergab sich bereits aus dem Wortlaut der Erklärung und erst recht aus dem gleichzeitig im „Osservatore Romano" dazu erschienenen Kommentar (vgl. HK, April 1982, 162) mühelos, daß damit in allererster Linie die ČSSR-Friedenspriestervereinigung „Pacem in terris" gemeint war.
Aber selbst wenn sich die Vereinigung damals noch hätte herausreden können – sie ließ verlauten, sie sei damit nicht gemeint, sondern die Priester seien betroffen, die sich in der Bewegung „Charta 77" engagierten –, so ging das bereits Tage später nicht mehr. Denn in einem Gespräch mit der politisch linksorientierten römischen Tageszeitung „La Repubblica" nannte Kardinal *Silvio Oddi,* der Präfekt der Kleruskongregation, die tschechoslowakische Friedenspriestervereinigung *ausdrücklich* und erwähnte dabei als Beispiel sogar den Administrator von Olmütz, Bischof *Josef Vrana,* dem bei seiner Ernennung zur Auflage gemacht worden war, sich aus der Priestervereinigung zurückzuziehen, und der sich in der Folge in Sachen Friedenspriester, deren besonders aktives Mitglied er bis dahin war, zurückhielt, ohne sich jemals von der Vereinigung zu distanzieren.

Vorübergehend in Existenzsorgen gebracht

Die staatlichen Behörden in der ČSSR reagierten denn auch prompt. Zunächst verboten sie die öffentliche Verbreitung der römischen Erklärung. So durfte das Dokument nicht einmal in den kirchlichen Amtsblättern publiziert werden. In der Slowakei drohte das staatliche Kirchensekretariat den Bischöfen und Kapitelvikaren für den Fall des Zuwiderhandelns sogar die *staatliche Pensionierung aller über sechzigjährigen Geistlichen* an, was de facto ein vollständiges Verbot geistlicher Berufsausübung für die Betreffenden bedeutet hätte. Die tschechischen und slowakischen Katholiken zeigten sich dennoch darüber recht gut informiert, und zwar noch ehe die damals zu Besuch in Rom weilenden Bischöfe in ihre Diözesen zurückgekehrt waren. Radio Vatikan hatte den vollständigen Text für die ČSSR ausgestrahlt, und viele Geistliche und Laien nahmen den Text auf Band auf und brachten ihn so unters Volk. Darüber hinaus machten verschiedene Ordinarien die Geistlichen ihrer Diözesen auch *im direkten Gespräch* mit Inhalt und Sinn der römischen Erklärung vertraut. Der Kapitelvikar der Diözese Spiš (Slowakei), *Garaj,* erläuterte die Erklärung auf verschiedenen Dekanatskonferenzen. Auf einer der Kleruskonferenzen kam es dabei zu einem heftigen Zusammenstoß mit dem örtlichen staatlichen Kirchensekretär. In Leitmeritz ließ Kapitelvikar *Josef Henrich* die Erklärung vor versammeltem Domkapitel und in Anwesenheit des Aussiger Kirchensekretärs verlesen. Der Bischof von Nitra, *Jan Pasztor,* informierte den Klerus seiner Diözese darüber im Gründonnerstagsgottesdienst und die Neupriester bei deren Weihe.
Bald zeigte sich, daß die *Priestervereinigung,* obwohl von staatlicher Seite auch gegen diese römische Maßnahme nachdrücklich gestützt, in *beträchtliche Existenzsorgen* geriet. Auch wenn die Reaktionen im Klerus unterschiedlich und die der Ordinarien nicht einheitlich waren, sah es zeitweise so aus, als ob sie selbst eine Statutenänderung vor der plötzlichen Auszehrung durch Mitgliederschwund nicht retten würde. In Leitmeritz hängten Theologiestudenten ein Plakat mit der Inschrift „Roma locuta, causa finita" an eine Hauswand des Priesterseminars. Aus

Brünn kam die Nachricht, das gesamte Domkapitel mit Kapitelvikar *Ludwig Horky* an der Spitze sei aus der Priestervereinigung ausgetreten. Auch die Kapitelvikare von Böhmisch Budweis und Spiš verließen die Pacem-in-terris-Vereinigung; der Ordinarius des griechisch-katholischen Bistums Prešov, *Jan Hirka,* tat ein gleiches. Kardinal *František Tomášek* und Bischof *Julius Gábriš* (Turnau) forderten die Regierung auf, die Priestervereinigung aufzulösen, was von dieser gleich ebenso „kategorisch" wie „definitiv" abgelehnt wurde. Auch Kapitelvikar Garaj und Bischof Pasztor beließen es nicht bei einer Bekanntmachung des Textes, sondern wandten sich, letzterer jedenfalls vorübergehend, gegen die Priestervereinigung und forderten Gehorsam gegenüber dem Papst.

Druck auf Ordinarien und Pfarrer

Die *staatlichen Behörden,* durch die römische Erklärung und die Reaktionen in der Geistlichkeit vorübergehend ebenso verunsichert wie die Vereinigung selbst, setzten aber bald zu *entschiedener Gegenwehr* an. Sie wiesen nicht nur einen Verzicht auf die Vereinigung als einer Art staatlicher Hilfstruppe im kirchlichen Bereich – als solche wird die Vereinigung von staatlicher Seite de facto verstanden und vor allem gehandhabt – entschieden zurück und weigerten sich, einer Auflösung zuzustimmen. Sie agierten sehr bald mit *handfesten Drohungen* nach innen und stützten diese durch eine entsprechende *Propaganda* nach außen ab. Jeder Angriff auf die rein politischen Zwecken dienende Priestervereinigung wurde unter Hinweis auf den „Friedensdienst", den diese leiste, als *Angriff auf die „sozialistische Gemeinschaft"* qualifiziert. Örtliche Kirchensekretäre nahmen sich einzelne Geistliche vor, die aus der Friedenspriesterbewegung austreten wollten oder derer man sich sonst nicht ganz sicher war. Mancher Pfarrer erhielt plötzlich und ohne Begründung eine „Gehaltszulage". Dieser Aufbesserung folgte meist ein *„Besuch" des zuständigen Kirchensekretärs,* der auf deren Sinn und Zweck hinwies und als solchen den Beitritt oder die weitere Mitgliedschaft bei der Pacem-in-terris-Vereinigung bezeichnete. Wo dieser Weg zu keinem erkennbaren Erfolg führte, folgte häufig der vielversprechende Hinweis auf ein schadhaftes Kirchendach oder etwas Ähnliches, was dringend der Reparatur oder Renovierung bedurfte, und auf die eventuelle baldige Zuteilung staatlicher Gelder zur Behebung des Schadens.

Druck wurde auch *auf die Ordinarien* ausgeübt. Ein Bischof, der sich geweigert hatte, an einer größeren Veranstaltung der Friedenspriestervereinigung teilzunehmen, begann plötzlich zu fürchten, es könnten ihm weniger Neueintritte von Theologiestudenten ins Priesterseminar zugestanden werden. Ein anderer Ordinarius erhielt den Besuch des zuständigen Kreiskirchenseketärs, der dabei recht offenherzig den Zweck seines Kommens darlegte: Er habe eventuelle „Kontakte" in dieser Angelegenheit mit Kardinal Tomášek und Bischof Gábriš zu überprüfen; sollten seine diesbezüglichen Warnungen keinen Erfolg haben, müßten „Maßnahmen" ergriffen werden, die „bereits vorbereitet" seien.

Da viele *Geistliche* angesichts der ohnehin äußerst eingeschränkten seelsorglichen Möglichkeiten weitere Repressalien und Benachteiligungen erwarten mußten und nicht wenige von ihnen *um ihre Amtsausübung bangen,* konnten Drohungen der staatlichen Behörden nicht ohne Wirkung bleiben. Auch wenn man davon ausgehen kann, daß der Großteil des Klerus, der kirchlich aktiven Laien ohnehin, in dieser Sache voll auf seiten des Hl. Stuhls steht, sind die Verhältnisse doch zu verwickelt, als daß jedem Betroffenen eine klare Entscheidung möglich wäre. Viele von ihnen standen einfach wieder einmal vor der Abwägung, die ihnen noch verbliebenen Chancen seelsorglicher Arbeit zu gefährden oder eine wenigstens passive Mitgliedschaft in der Friedenspriesterbewegung als das *geringere Übel* in Kauf zu nehmen.

Natürlich blieben auch die *Mitglieder der Friedenspriesterbewegung* selbst nicht untätig: wenigstens die Führung, denn die Mitgliedschaft als ganze bietet ein durchaus *heterogenes Bild,* und die meisten Priester gehören der Vereinigung weder aus Gesinnung oder Überzeugung noch aus besonderer Vorliebe für die KPČ an oder gar, weil sie der Meinung waren, den Einfluß, den die staatlichen Behörden über die Friedenspriesterbewegung im innerkirchlichen Bereich ausüben, sei seelsorglich von Nutzen. Anfangsmanöver, wie die eingangs erwähnte Ablenkung auf die Anhänger der „Charta '77", hielten nicht lange vor. Dazu waren die Versuche zu abstrus und die römischen Texte zu eindeutig. Die Regierung ihrerseits nahm die Herausforderung von vornherein als das, was sie aus römischer Sicht auch war: der Versuch, innerkirchlich wieder mehr *Handlungsspielraum zurückzugewinnen* und den Gläubigen zu signalisieren, wie der Heilige Stuhl die Friedenspriesterbewegung einschätzt.

Die Situation war um so klarer, als es nicht die einzige Maßnahme Roms war, gegenüber dem kommunistischen Regime Profil zu zeigen. Fast zur gleichen Zeit (vgl. HK, April 1982, 204) hatte sich der Papst mit deutlichen Worten an die Bischöfe des Landes gewandt mit der Aufforderung, ihre kirchlichen Vollmachten entschieden wahrzunehmen, die pastoralen Entscheidungen in eigener Verantwortung zu treffen und sich vor allem nicht die Priesterausbildung durch kirchenfremde Einflüsse aus der Hand nehmen zu lassen. Der mehrmonatige Versuch, durch Statutenänderung doch noch zu einem Modus vivendi mit Rom zu kommen, zeigt, daß die Bewegung wenigstens scheinbar bemüht war, nicht voll auf Konfrontation mit dem Heiligen Stuhl zu gehen. Das hinderte sie aber nicht, alle Schritte, die der Selbsterhaltung dienten, gemeinsam mit Vertretern der Kirchensekretariate zu gehen. Interessant ist in diesem Zusammenhang, daß noch Ende September ein Mitglied der Führungsmannschaft der Vereinigung, der Prager Caritasdirektor *Jan Mára,* in Rom Kontakte aufnehmen und sogar beim Sekretär des Rates für öffentliche Angelegenheiten der Kirche, Erzbischof *Achille Silvestrini* – wie zu erwarten ohne Erfolg –, vorsprechen wollte.

Erst im September scheint man soweit gewesen zu sein, daß nicht nur das Weiterbestehen der Friedenspriesterbewegung öffentlich bestätigt, sondern sogar eine Intensivierung ihrer Tätigkeit angekündigt werden konnte. Die entscheidende Sitzung, an der alle Vorsitzenden und Sekretäre der Kreisverbände teilnahmen, fand im September in Dolní Smokovec (Slowakei) statt. Dieser folgten wenige Tager später getrennte „Arbeitsgespräche" mit den zuständigen Landeskultusministern in Prag und Preßburg, zu denen alle Ordinarien zitiert wurden, an denen aber Kardinal Tomášek und Bischof Pasztor nicht teilnahmen. Nach einem Bericht der Prager „Katolicke Nóviny" vom 26. September hätten sich alle anwesenden Ordinarien auf eine Billigung der Friedenspriesterbewegung geeinigt und deren Tätigkeit „positiv gewürdigt". Daß damit nur die Meinung der Leiter der Friedenspriesterbewegung und nicht des Episkopats wiedergegeben wurde, versteht sich von selbst. Das ändert aber nichts daran, daß sich die Bewegung, weil die staatlichen Behörden es so wollten, zunächst wieder einmal durchgesetzt hat.

„Pacem in terris" bleibt ein staatliches Instrument zur Kontrolle der Kirche

Da die Regierung ihrerseits von Anfang an voll auf Widerstand ging, konnte niemand verwundert sein, als nach vielen *Konferenzen und Gesprächen zwischen den staatlichen Kirchenbehörden und den führenden Vertretern der Vereinigung* selbst der stellvertretende Ministerpräsident *M. Lúcan* bereits am 11. Juni feststellte: „Die Vereinigung wird fortbestehen." Die kurze Zeit später nachgereichte und in der tschechischen wie in der slowakischen „Katolicke Nóviny" veröffentlichte Erklärung der Landeskirchensekretariate in Prag und Preßburg konnte nur noch als propagandistisches Beiwerk eingestuft werden. Nach Meinung der Kirchensekretäre wäre es „sozusagen absurd", wenn heute, „wo Millionen Menschen auf der ganzen Welt im Kampf um die Bewahrung des Friedens keine Mühe scheuen ... es der römisch-katholischen Geistlichkeit in der ČSSR durch den Vatikan sogar unter Androhung von Kirchenstrafen verboten würde, sich für die Rettung des Menschengeschlechtes auf Wegen und in Formen einzusetzen, die in der ČSSR gesetzlich verankert sind". Daß es laut eigenem Statut erste Aufgabe der Pacem-in-terris-Vereinigung nicht so sehr die Rettung des Menschengeschlechts ist, sondern daß alle ihre Tätigkeiten „im Einklang mit der nationalen Front" zu koordinieren sind, die ihrerseits nur ein Organisationsinstrument der kommunistischen Partei ist, hatten die Kirchensekretäre dabei geflissentlich übersehen.

Die *Friedensthese* soll der Pacem-in-terris-Vereinigung also auch künftig das nationale und internationale Renommee bewahren oder wiederbringen, das sie als – jedenfalls in der Führung – willige *Hilfsorganisation für die Kontrolle der amtlich verfaßten Kirche durch die staatlichen Behörden* auch ohne die Erklärung der römischen Kleruskongregation schon völlig verloren hatte.

„Der Kampf für den Frieden und gegen eine nukleare Katastrophe im Lichte des II. Vatikanischen Konzils" war denn auch das Motto der jüngsten Tagung des erweiterten Vorstands der Friedenspriesterbewegung am 12. Oktober in Brünn. Das Hauptreferat hielt dabei bezeichnenderweise nicht eines der Vorstandsmitglieder der Vereinigung, sondern der tschechische Kulturminister *Klusák.* Doch Friedensmotiv hin oder her, selbst Klusák konnte aus der Priestervereinigung nicht einfach eine Friedensbewegung der Kirche machen und nannte die *wirklichen Motive für deren Fortbestehen:* Die Regierung könne nicht zulassen, „daß unsere kirchenpolitischen Verhältnisse von außen her bestimmt, daß die Kirche in politische Spiele einbezogen wird, deren Ziele eine Schwächung des Sozialismus beabsichtigen". Die Regierung habe nie ein Hehl daraus gemacht, daß sie die Angriffe auf die Friedenspriesterbewegung als ein „taktisches Manöver" ansehe, das gegen den ruhigen Aufbau einer „entwickelten sozialistischen Gemeinschaft" gerichtet sei. Die Tschechoslowakei als souveräner Staat könne niemals zulassen, „daß über die staatsbürgerliche Orientierung seiner Bewohner Direktiven von jenseits der Grenzen entscheiden". Deswegen habe man auch in den vergangenen Monaten den Willen zur weiteren Entwicklung der Pacem-in-terris-Vereinigung stets bekräftigt.

Als Ergebnis der Auseinandersetzung seit dem Erscheinen der römischen Erklärung bleibt also die Tatsache, daß es Rom wenigstens vorübergehend gelungen ist, der Vereinigung ihre Aktivität zu erschweren. Aber zu Fall kam sie dadurch nicht. Der Grund ist einleuchtend: die staatlichen Behörden sehen in der Vereinigung nicht nur ein Prestigeobjekt, sondern ein notwendiges Instrument der Kontrolle der Kirche *von innen her.* Das Vorgehen des Staates erleichtert haben neben den Führungsfunktionären der Bewegung selbst einige der *Friedenspriesterbewegung eng verbundene und dem Staat gegenüber willfährige Ordinarien.* Die Kapitelvikare von Rosenau, *Zoltan Belák,* und von Kaschau, *Stefan Onderko,* z. B. scheinen die römische Erklärung überhaupt nicht beachtet zu haben. Und der Kapitelvikar in Königgrätz, *Karel Jonáš,* machte in einer Ansprache im Priesterseminar in Leitmeritz die feine Unterscheidung: Er anerkenne den „Heiligen Vater" als höchste Autorität in Sachen des Glaubens, der christlichen Moral und der Liturgie, aber „sonst nicht". Man müsse mit der staatlichen Seite verhandeln und auch verzichten können, das sei schließlich auch ein Stück Nächstenliebe. Konsequent hat sich Jonáš, wie in letzter Zeit auch wieder Bischof Vrana, zugunsten der Friedenspriesterbewegung erklärt.

So ist aus der Auseinandersetzung während der letzten Monate wohl die Lehre zu ziehen, daß selbst berechtigte römische Verbote nicht „greifen", wenn die *Bischöfe* nicht zu einem einheitlichen Vorgehen in der Lage sind. Das offenbar von den kroatischen Bischöfen geforderte Verbot der kroatischen Theologenvereinigung

„Christliche Gegenwart" (vgl. HK, April 1982, 168), die bei Gott keine der tschechoslowakischen Pacem-in-terris-Vereinigung vergleichbare staatshörige Bewegung ist, zeigt allerdings, daß dort, wo Bischöfe, wenn auch unter Schmerzen, sich einig werden, römische Maßnahmen selbst dann rasch zum Zuge kommen, wenn Zweifel an deren Vernünftigkeit bleiben oder gar nicht klar ist, ob sie so gemeint waren.

Auf die weiteren *Staat–Kirche-Verhandlungen* hat sich die jüngste Auseinandersetzung um die Friedenspriesterbewegung zweifellos weiter verzögernd ausgewirkt. Ob es in absehbarer Zeit überhaupt noch zu Verhandlungen kommt, ist durchaus ungewiß. Aber das wußten der Papst und die Kleruskongregation ohnehin. So hat die römische Erklärung, sollte das überhaupt notwendig gewesen sein, wenigstens über die Friedenspriesterbewegung in der ČSSR selbst Klarheit geschaffen. Fragt sich nur, ob das kommunistische Regime der ČSSR sich weiterhin auf so schwache Füße gestellt sieht, daß es nicht nur eine Strangulierung seelsorglicher Tätigkeit über das selbst in kommunistisch regierten Ländern übliche Maß hinaus betreiben zu müssen glaubt, sondern auch noch auf eine Kontrolle der Bischöfe und des Klerus durch die eigenen Leute angewiesen ist, als ob dafür das Spitzelsystem der staatlichen Kirchensekretariate nicht genügte.

Ewald Tannheimer

Interview

Kirchliche Wege nach Europa

Ein Gespräch mit Erzbischof Alojzij Sustar

Anfang Oktober veranstaltete der Rat Europäischer Bischofskonferenzen in der Nähe von Rom ein Symposium über Evangelisierung Europas (vgl. HK November 1982, 524ff.). Am Rande des Symposiums führten wir ein Gespräch mit dem Erzbischof von Laibach, Alojzij Sustar, früher Bischofsvikar in Chur. Bei dem Gespräch ging es weniger um das Thema des Symposiums als um die noch ungelöste Frage, wie eine engere direkte Zusammenarbeit zwischen den Episkopaten europäischer Länder aussehen soll und welche notwendigen Voraussetzungen dafür geschaffen werden müssen. Die Fragen stellte D. A. Seeber.

HK: Herr Erzbischof, Europa ist ein weites Feld, und Bischöfe tun sich nicht leichter, es von ihren Aufgaben her zu konkretisieren und zu gestalten als Politiker. Seit einem guten Jahrzehnt – eigentlich seit dem Ende des Zweiten Vatikanums – sind steigende Bemühungen im Gange, die europäische Zusammenarbeit im kirchlichen Bereich und unter Bischöfen zu stärken. Aber ist man damit sehr weit gekommen? Fehlt es nicht noch an einem geschärften europäischen Bewußtsein der meisten Bischöfe?

Sustar: Daß sich die Bischöfe mit der europäischen Zusammenarbeit schwer getan haben und noch schwer tun, soll man ruhig zugeben. Auf dem Konzil gab es zwar manche Kontakte, die eine europäische Zusammenarbeit in die Wege leiten sollten, und einzelne, z. B. der heutige Erzbischof von Marseille, Kardinal Roger Etchegaray, damals noch Sekretär der französischen Bischofskonferenz, hatten sich nachdrücklich darin bemüht, einzelne Bischofskonferenzen und vor allem deren Vorsitzende für eine engere europäische Zusammenarbeit zu erwärmen. Aber man sah noch nicht recht, in welchen Formen dies geschehen sollte, und es fehlten dafür noch alle strukturellen Voraussetzungen.

HK: Nur die strukturellen Voraussetzungen, fehlte es nicht noch mehr an Einsicht in die Notwendigkeit solcher Zusammenarbeit?

Sustar: Sicher fehlte es auch an Einsicht. Professor Henrik Brugmans vom Europa-Kolleg in Brügge hat den Bischöfen noch in den siebziger Jahren vorgeworfen, sie hätten lange Zeit an Europa überhaupt nicht gedacht. Zwar haben die letzten Päpste von Pius XII. bis Paul VI. das Thema wiederholt behandelt, aber im Bewußtsein der Bischöfe und der Bischofskonferenzen war das noch wenig realisiert. Man mußte erst darum werben, daß sie sich der europäischen Problematik öffneten.

„Die Bischöfe sind wesentlich aufgeschlossener geworden"

HK: Wo lagen bisher eigentlich die sachlichen Ansätze für eine europäische Zusammenarbeit zwischen den Bischöfen?

Sustar: Maßgebend war dafür sicher keine große, abstrakte Idee, sondern die langsam wachsende Einsicht, daß in bestimmten Sachbereichen – Migration, Touris-

mus, Studentenaustausch, um nur einige zu nennen – eine engere Zusammenarbeit einfach unaufschiebbar wurde. Zuzugeben ist, daß auch dazu die Initiativen vornehmlich von Einzelpersönlichkeiten, auch von einzelnen Konferenzvorsitzenden ausgegangen sind.

HK: Sie selbst waren, zunächst als erster Sekretär des Rates Europäischer Bischofskonferenzen (CCEE) und später in anderen Funktionen, bei der Gestaltung kirchlicher europäischer Zusammenarbeit von Anfang an dabei. Was hat sich seit der Gründung des Rates (1971) diesbezüglich geändert?

Sustar: Es hat sich sehr viel verändert. Wenn ich zurückdenke an das Europäische Symposium der Bischöfe 1969 in Chur und es mit jetzt vergleiche, dann lassen sich doch, obwohl das damalige Symposium – es behandelte die Priesterfrage – wesentlich mehr Aufsehen erregte als das jetzige hier in Rom, wesentliche Fortschritte feststellen: die Bischöfe, noch nicht alle, aber sehr viele, sind aufgeschlossener geworden und auch bei der römischen Kurie findet das Unternehmen wesentlich mehr Interesse und Anerkennung.

HK: Interesse und Anerkennung können mitunter recht unterschiedliche Haltungen sein. Noch unter Paul VI. hat die römische Kurie eher mit Mißtrauen reagiert ...

Sustar: Es gilt beides: Die Anerkennung des CCEE wurde kanonisch bereits 1975 ausgesprochen. Aber wir stellen auch ein wachsendes Interesse fest, und zwar durchwegs im Sinne von Unterstützung und positiver Förderung, besonders durch Johannes Paul II. Aber auch einzelne Kurienorgane – das Sekretariat für die Einheit, die Tourismus- oder die Medien-Kommission – haben im Rat Europäischer Bischofskonferenzen inzwischen ihren natürlichen europäischen Partner gefunden. Zudem gibt es parallele Entwicklungen bei den Priesterräten und Laiengremien und die Möglichkeit einer die verschiedenen Verantwortungsbereiche nicht verwischenden Zusammenarbeit und Abstimmung der Initiativen. Besonders wichtig ist die ökumenische Zusammenarbeit geworden, weil die KEK, die Konferenz Europäischer Kirchen, im Rat der Europäischen Bischofskonferenzen ihren geradezu idealen Partner gesucht und inzwischen auch einigermaßen gefunden hat. Das haben gemeinsame Zusammenkünfte auf höchster Ebene, Chantilly [vgl. HK Mai 1978, 214 ff.] und im dänischen Løgumkloster [vgl. HK Januar 1982, 11 ff.] gezeigt. Damit sind wir auch in der Thematik sicherer geworden, in dem, was wir unter Europa eigentlich behandeln sollen.

HK: Trotz solcher Konsolidierung scheint es bei den Bischöfen nach wie vor recht unterschiedliche Einstellungen zu geben. Kardinal König z. B. bezeichnete sich hier als „Konvertiten" in Sachen europäischer Zusammenarbeit und gestand damit zugleich seine lang andauernde Skepsis ein. Andere scheinen nach wie vor Zweifel vor allem an einer institutionalisierten Zusammenarbeit zu haben oder sich wenig darum zu kümmern. Sie selbst haben sich hier auf dem Symposium in einem Referat über die diesbezügliche Bereitschaft vieler Bischöfe recht zurückhaltend und kritisch geäußert. Läßt sich dennoch von einem Umdenken sprechen?

Sustar: Ein Umdenken läßt sich vor allem bei den Teilnehmern dieses Symposiums feststellen. Wie Kardinal König haben auch andere gesagt, sie hätten eine Art Bekehrung erlebt, auch wenn diese Bekehrung nur darin bestanden haben dürfte, daß sie zur Einsicht gekommen sind, eine stärkere Öffnung füreinander und für die gemeinsamen Probleme sei einfach notwendig. Ich habe allerdings auch Verständnis für jene Bischöfe, die bisher von diesem Aufgabenfeld wenig gewußt haben, ob sie nicht wissen wollten oder nicht wissen konnten oder wenig Bereitschaft zeigten, hierbei mitzuwirken. Sie haben dafür auch gute Begründungen, selbst wenn es immer dieselben sind: zu wenig Zeit, zu viele Aufgaben in der eigenen Diözese, die recht unterschiedlichen Situationen in den einzelnen Ländern und anderes mehr. Aber ich glaube, daß gerade auf diesem Symposium, an dem die meisten Vorsitzenden der Konferenzen teilgenommen haben, ein echter Lernprozeß in Gang gekommen ist. Wir können nur hoffen, daß jetzt auch geschieht, was wir hier vor allem erreichen wollten, daß die Teilnehmer zu Überzeugungsträgern bei ihren Bischofskonferenzen werden und daß deren persönliche Erfahrung sich den anderen mitteilt.

HK: Sie haben von unterschiedlichen Situationen gesprochen. Diese mögen oft von relativer Bedeutung sein und größer erscheinen als sie tatsächlich sind. Ein Unterschied ist allerdings gravierend: die sehr gegensätzlichen Lebensbedingungen der Kirche in Ost und West. Hat nicht gerade die KEK bewiesen, wie gering die tatsächlichen Möglichkeiten einer Ost-West-Zusammenarbeit sind? Eine Beschränkung auf den Westen kann aber kaum der Sinn kirchlich-europäischer Gemeinschaft sein ...

Sustar: Die KEK hat einige zusätzliche Schwierigkeiten, die wir nicht haben. Sie muß zuerst bei der Verschiedenheit ihrer eigenen Kirche und Mitglieder ansetzen und neben allen nationalen und politischen Schwierigkeiten erst einmal kirchliche Gemeinschaft, Ökumene im eigenen Bereich zu verwirklichen suchen. Im Rat der Europäischen Bischofskonferenz haben wir wenigstens dieselbe Glaubensüberzeugung, auch dasselbe kirchliche Bewußtsein und wissen, daß wir alle das gleiche wollen.

„Gerade wegen der Schwierigkeiten der Kirche in sozialistischen Ländern ist eine gesamteuropäische Zusammenarbeit besonders bedeutsam"

HK: Aber der Ost-West-Gegensatz lastet auch auf der katholischen Kirche ...

Sustar: Natürlich haben auch wir die großen Unterschiede zwischen Ost und West zu beachten, aber auch zwischen Süd und Nord und vor allem, ob die katholische

Kirche, wie das in den romanischen Ländern der Fall ist, Mehrheitskirche ist oder ob sie in einer extremen Diasporasituation lebt, wie in Griechenland oder in den nordischen Ländern, und zusätzlich auch die besonderen politischen, sozialen und wirtschaftlichen Umstände. Doch sind die Kommunikationsmöglichkeiten unter den Kirchen Europas von einigen Ausnahmen abgesehen bereits besser geworden. Ich glaube, daß die Voraussetzungen, in eine europäische Zusammenarbeit auch die Kirche Osteuropas einzubeziehen, gegenwärtig sogar relativ günstig sind.

HK: Sie selbst, Herr Erzbischof, waren lange in einem westlichen Lande seelsorglich tätig und sind jetzt Bischof in einem Land, das zwar nicht zum Warschauer Pakt gehört, aber kommunistisch regiert wird. Ist es, so schwer europäische Zusammenarbeit zwischen Ost und West wegen politischer Spannungen und teilweiser Unterdrükkung der Kirche auch zu verwirklichen ist, nicht so, daß wir die europäische Zusammenarbeit gerade deswegen brauchen, weil sich die Kirche in Ost und West nicht aus dem Blick verlieren darf?

Sustar: Sie haben völlig recht. Gerade wegen der schwierigen Situation der Kirche in den sozialistischen Ländern sind gesamteuropäische Kontakte und Konsultationen für die Kirche in diesen Ländern von ganz besonderer Bedeutung. In den meisten dieser Länder ist die Lage der Kirche ja auch noch sehr viel schwieriger als in Jugoslawien, wo das Protokoll von 1966 und die Aufnahme voller diplomatischer Beziehungen zum Vatikan (1970) wesentliche Erleichterungen gebracht haben.

HK: Wird das in der Praxis auch sichtbar?

Sustar: Ich denke schon. Die Kirchen in sozialistischen Ländern wie Polen, DDR oder auch Tschechoslowakei sind jedenfalls besonders dankbar, daß sich ihnen so Kontaktmöglichkeiten auftun. Es gibt aber noch einen anderen Grund: Die sozialistischen Länder sind ja mit Ausnahme der DDR, Ungarns und Rumäniens slawische Länder. Sie spielten im Bewußtsein der Kirche in Europa eigentlich immer nur eine Nebenrolle. Es ist sicher im wesentlichen auf die Wahl von Papst Woityła zurückzuführen, daß dies in den letzten Jahren anders geworden ist, aber im Rat der Europäischen Bischofskonferenzen hatten wir von Anfang an engen Kontakt zu den Kirchen der Länder Osteuropas gesucht. Wir haben im Rat der Europäischen Bischofskonferenzen Europa nie gleichgesetzt mit der Europäischen Gemeinschaft in Brüssel oder mit dem Europarat in Straßburg.

HK: Europa ist jenseits aller Ost-West-Spannungen nicht nur eine geographische, sondern vor allem geschichtliche und kulturelle Größe. Aber gerade als solche bezieht Europa seine Identität möglicherweise mehr aus seinen Unterschieden und Gegensätzen, aus dem Reichtum seiner Vielfalt als aus seiner Einheit. Bedeutet also auch kirchlich Europa primär Konkretion von Vielfalt, zumal ja ein Trend zum Regionalen, zum Lokalen, zur kulturellen Vielfalt in überschaubaren Räumen gerade gegenwärtig nicht zu übersehen ist? Ist so betrachtet so etwas wie eine europäische Gesamtpastoral überhaupt ein erstrebenswertes Ziel?

Sustar: Wie Europa zu definieren ist, darüber kann man verschiedener Meinung sein. Für die Kirche ist Europa zunächst einmal ein geographischer Begriff. Dabei dürfen wir die geschichtliche Entwicklung nicht übersehen und auch nicht das Verhältnis der Kirche von Europa zu den anderen Kirchen. Wir dürfen Europa nicht isolieren, sondern müssen es in einer offenen Perspektive betrachten ...

HK: Aber wie wird die Kirche mit der europäischen Vielfalt fertig?

Sustar: Die Kirche will die Unterschiede kultureller, sprachlicher, geschichtlicher Art auf keinen Fall unterdrücken oder im kirchlichen Sinn uniformieren. Aber wir müssen auch aufzeigen, daß wir als Christen, als Glieder der Kirche, gemeinsame Probleme und gemeinsame Aufgaben haben und deshalb auch den Auftrag und die Möglichkeit wahrnehmen müssen, solche Probleme auch gemeinsam zu lösen. Wir werden das aber nur können, wenn wir die Bischöfe in den einzelnen Ländern nicht drängen, überall gleiche Modelle zu entwickeln und dieselben Akzente zu setzen. Das geht sicher nie ohne Spannungen vor sich. Ich sehe in der Vielfalt, im kulturellen Reichtum Europas kein Hindernis für gemeinsames kirchliches Handeln, obwohl Sprachen, Grenzen und Spannungen zwischen Ost und West (und in Ost und West) auch Hindernisse sind.

„Ein europäischer Pastoralplan soll den Rahmen für eigene Schwerpunkte bilden"

HK: Aber vielleicht sehen viele Bischöfe gerade deswegen in gemeinsamen Erklärungen und in gemeinsamen Projekten pastoraler Art nicht viel Sinn, sondern geben sich mit gelegentlichen gemeinsamen Anregungen zufrieden. Hat ein europäischer Pastoralplan, ein Vorschlag, der auch von Ihnen auf diesem Symposium gemacht wurde, überhaupt eine Chance?

Sustar: Daß es Bischöfe gibt, die sich mit Informationen begnügen oder auch solche nicht ernstlich zur Kenntnis nehmen, stimmt. Aber gerade hier möchten wir einen Schritt weiterkommen. Ich denke dabei weniger an gemeinsame Erklärungen, sondern an das Aufzeigen von Schwerpunkten und Prioritäten, die zu einer allgemeinen theologisch-pastoralen Grundlage, zu einer Art Basisdokument zusammengefaßt werden könnten. Das ergäbe in Umrissen das, was wir unter einem europäischen Pastoralplan verstehen. Gedacht ist an einen schwerpunktmäßigen Rahmenplan, der den einzelnen Bischofskonferenzen die Freiheit läßt, innerhalb eines gemeinsamen Rahmens eigene Schwerpunkte zu setzen.

HK: So etwas kann nur gelingen, wenn sich gesamteuropäisch ein großes Thema anbietet oder eine außergewöhnliche Situation vorliegt. Die außergewöhnliche Situation ist sicher die Minderheitenlage der Christen in einer europäisch-säkularen Umwelt, die der Kirche eine besondere Verkündigungsanstrengung abverlangt. Aber sehen Sie auch das große, aufrüttelnde Thema?

Sustar: Wir gehen auf das Jahr 2000 zu. Man soll daraus keinen Mythos machen, aber wir müssen uns schon sehr intensiv fragen, wie es um die Kirche nach 2000 Jahren Christentum in Europa bestellt ist. Ich will das mit dem europäischen Pastoralplan auch nicht übertreiben, so etwas muß zunächst in der eigenen Diözese oder im eigenen Land entwickelt werden, sonst sieht es so aus, als wolle man von außen etwas aufoktroyieren. Aber wenn ich mich richtig erinnere, hat Karl Rahner bei der 50-Jahr-Feier des Österreichischen Pastoralinstituts darauf hingewiesen, es gebe keinen Pastoralplan für die Gesamtkirche. Der Name mag zu ambitiös sein, aber vielleicht ließe sich die Sache gerade auf gesamteuropäischer Ebene auf den Weg bringen.

HK: Aber mit welcher Thematik?

Sustar: Ich glaube, daß Johannes Paul II. bereits einige Elemente aufgezeigt hat: die Sorge um den Menschen, die Auffassung von der Arbeit, die Bedeutung Christi als Person für das christliche Leben des Menschen. Aber da Sie nach dem großen Thema fragten: Ich glaube, die Hauptaufgabe der Kirche in Europa ist das Thema dieses Symposiums: die Evangelisierung. Das muß im einzelnen entfaltet werden. Aber eine der ersten Früchte dieses Symposiums war die Anregung, die Bischofskonferenzen zu fragen, welches nach ihrer Auffassung die drei Hauptanliegen in Europa sind. Ich bin gespannt, wie die Antworten aus Ost und West und Nord und Süd lauten werden ...

HK: Was wären für Sie die Hauptanliegen?

Sustar: Wir haben bei der Vorbereitung des Symposiums eine Reihe von Fragestellungen überlegt. Als Hauptprobleme kristallisierten sich heraus: die Atheisierung Europas im Sinne eines praktischen Materialismus, der Terrorismus und überhaupt die Mißachtung des menschlichen Lebens und die Frage, ob wir von einem nachchristlichen Europa oder von einer nachchristlichen Generation in Europa sprechen müssen oder ob das nicht zu pessimistisch ist und wir die Elemente, die eine Verlebendigung des Christentums, wenn auch vielleicht in engen Grenzen, signalisieren, zu wenig beachten.

HK: Stellt sich als die Hauptaufgabe – natürlich wegen der unterschiedlichen Lebensbedingungen nach Ost und West verschieden – nicht einfach die Frage, wie wir Christentum durch religiöse Einübung – von der Erziehung in der Familie bis zu Katechese und Predigt – an die nächste Generationen weitergeben?

HK: Sicher ist das auch ein wichtiger Gesichtspunkt. Aber die Aufgabe, die wir als Bischöfe zusammen mit den Priestern und Laien haben, sehe ich differenzierter. Es geht nicht nur um die Art und Weise, wie wir die christliche Botschaft weitergeben sollen, sondern es geht um die Schwerpunkte, um die Akzente in dieser Botschaft. Es kann sein, daß gewisse Elemente, die in der Tradition stark herausgestellt wurden, wegen der neuen Lage oder wegen der Verschiedenheit der Situation in den einzelnen Ländern an Bedeutung verlieren und dafür andere Akzente gesetzt werden müssen, nicht im Sinne einer Auswahl aus der vollen Botschaft Christi, sondern um hervorzuheben, was dem Menschen von heute nottut.

„Wir müssen die Fragen nach dem tragenden Grund des heutigen Menschen stärker in den Vordergrund stellen"

HK: Das war in meiner Frage durchaus mitgemeint. Aber was tut not? Wie würden Sie die Akzente setzen?

Sustar: In unseren Beratungen hier stellte sich sehr klar heraus, daß wir gegenwärtig viel stärker die Frage nach dem Sinn des Lebens, die Frage nach der Hoffnung, die Frage nach dem tragenden Grund des heutigen Menschen, damit er nicht in seiner Angst und Sorge aufgehe, in der Verkündigung in den Vordergrund stellen sollten als vielleicht asketische Gesichtspunkte, die früher eine beherrschende Rolle spielten.

HK: Findet die Kirche als ganze auch die Kraft dazu?

Sustar: Es ist Aufgabe von uns Bischöfen, nicht nur das Bewußtsein dafür zu wecken, sondern auch unsere kollegiale Mitverantwortung wahrzunehmen. Aber die Bischöfe dürfen nicht so tun, als würden sie allein die Evangelisierung in Europa tragen. Sie müssen mit Priestern und Ordensleuten möglichst das gesamte Volk Gottes dafür gewinnen und bei möglichst vielen bewußt machen, daß wir Christen Verantwortung für das Gesicht Europas haben. In diesem Zusammenhang ist auch interessant, was der Papst – es war seine erste Rede vor einem Symposium europäischer Bischöfe – über die Krise Europas als Krise christlicher Kultur gesagt hat ...

HK: Die Kirche in Europa – nicht nur in Europa, aber hier wird es vielleicht besonders deutlich – lebt gegenwärtig in dreierlei Schichten von Kirchesein: da ist einmal – vom Papst über die Diözesen bis zur einzelnen Pfarrgemeinde reichend – die hierarchische Schicht; dazu kam seit dem 19. Jahrhundert als relativ eigenständiges Element das Laientum – das katholische Verbandswesen; dazu kommen in letzter Zeit als eine dritte Schicht die verschiedenen spirituellen Bewegungen und spontanen Gruppierungen von der charismatischen Bewegung bis zu den Basisgemeinschaften. Wird vor allem die letztere Schicht von den Bischöfen bereits genügend wahrgenommen?

Sustar: Ich kann nicht sagen, wieweit alle Bischöfe sich dieser Situation bereits bewußt sind. Aus vielen Begeg-

nungen, Erfahrungen und Gesprächen weiß ich, daß sich immer mehr Bischöfe dem öffnen und daß sie in ihnen geradezu eine neue Entwicklung, eine neue Möglichkeit der Kirche und der Erfüllung ihrer Sendung sehen. Allerdings sind die Situationen in den einzelnen Ländern recht verschieden. Es gibt gewiß Länder, in denen die von Ihnen so bezeichnete hierarchische Schicht die überwiegend beherrschende ist. Es gibt andere Länder, wo die Kirche als Gottesvolk in der Gemeinschaft von Bischöfen, Priestern und Laien selbstverständlich geworden ist. In manchen Ländern dürfte die von Ihnen genannte dritte Schicht noch wenig in Erscheinung treten. Mir scheint aber, daß unsere Aufgabe gerade darin besteht, daß wir nun nicht eine Drei-Klassen-Kirche konstruieren, sondern Vielfalt in der Einheit suchen.

HK: Ich meinte nicht eine Drei-Klassen-Kirche, sondern habe nur anzudeuten versucht, wie Kirche, wenn man sie als ganze nimmt und sie soziologisch und nicht theologisch beschreibt, gegenwärtig strukturiert ist. Vielleicht sollte man auch lieber von drei verschiedenen Strukturformen gelebter Kirchlichkeit sprechen, die in einer spannungsreichen, vielleicht auch dynamischer gewordenen Einheit sich gegenseitig durchdringen ...

Sustar: Damit bin ich einverstanden. Ich wehre mich nur gegen gewisse Etikettierungen, dagegen, daß man sagt, die einen gehören zu dieser Schicht und die anderen zu jener. Wir sind alle Christen, wir haben die gleichen Anliegen, die gleichen Aufgaben, wir leben alle aus den gleichen Quellen und von den gleichen Werten. Suchen wir also zuerst das allen Gemeinsame, dann können wir auch ruhig zugeben, daß es verschiedene Akzente, Schwerpunkte und Richtungen geben kann.

HK: Ich wollte im Blick auf die von mir zuletzt genannte Schicht dennoch insistieren. Sie haben vorhin von kirchlichen Strategien in Europa im Blick auf das Jahr 2000 gesprochen. Kommen die neuen, wirklich und auf lange Fristen hin verheißungsvollen Ansätze nicht gerade aus dieser Schicht, aus den Basisgemeinschaften und den noch relativ neuartigen geistlichen Bewegungen? Da mag es Unterschiede geben von Land zu Land, und es gibt bekanntermaßen auch Konflikte, wenn ich etwa an Ungarn oder auch an einzelne westliche Länder denke. Aber müßte von den Bischöfen – auch gesamteuropäisch – nicht gerade dieser Ansatz deutlicher gesehen werden?

Sustar: Ich stimme Ihnen zu, daß hier eine wichtige und richtige Aufgabe der Bischöfe liegt. Ich sehe eine echte Möglichkeit und Chance für die Zukunft gerade darin, daß die Bischöfe sich diesbezüglich gegenseitig helfen. Wenn ein Bischof aus einer konkreten Erfahrung kommt, kann er solche Erscheinungsformen viel besser und vielleicht auch viel freier beurteilen. Ein offener Erfahrungsaustausch kann zu einer nüchternen und auch positiven Sicht solcher Bewegungen führen und dazu beitragen, daß wir diese Kirche als Grundlage des Christseins sehr ernst nehmen und zugleich den nötigen Freiraum für neue Formen christlichen Lebens erhalten.

„Wir wollen eine Wende in der Einschätzung des Stellenwerts des Rates Europäischer Bischofskonferenzen erreichen"

HK: Das Stichwort vom Freiraum bringt mich auf eine ganz andere Frage. Kirchliche Zusammenarbeit in Europa wird nicht zuletzt damit begründet, daß die europäische Kirche in einer neuen Weltlage, die von einem Trend zur Regionalisierung der Gesamtkirche nach Großregionen und Kontinenten gekennzeichnet ist, eine eigene Physiognomie und Personalität zurückgewinnen müsse, und zwar nicht gegen die Kirchen in anderen Kontinenten, sondern damit diese selbst in eine relative Eigenständigkeit „entlassen" werden können. Sehen Sie das auch so?

Sustar: Diese Frage scheint mir etwas komplex zu sein. Schon der Begriff europäische Kirche ist zwiespältig und auch belastet. Die Kirche ist katholisch und universell. Ihre Universalität hat aber im Verlauf der Geschichte ein zu stark europäisches Gesicht erhalten. Wenn die Kirche in Europa in einer Neubesinnung wieder ihr eigenes Gesicht sucht, auch um sich gegenüber der afrikanischen, südamerikanischen, asiatischen Kirche in gewissem Sinne abzuheben, dann muß man das richtig verstehen. Es geht nicht darum, daß sich die europäische Kirche abschließt, sondern daß sie sich als europäische Kirche öffnet und ihre auch geschichtlich vorgegebene spezifische Verantwortung wahrnimmt. Das Christentum ist, wenn schon nicht von Europa ausgegangen, so doch von hier aus in andere Kontinente getragen worden. Nachdem der Kirche dort lange ein europäisches Gesicht aufgezwungen worden ist, besteht jetzt die Aufgabe der Kirche in Europa darin, das, was sie an Lebenskraft, Kultur, an geschichtlicher Tradition, an Theologie besitzt, anderen Kirchen anzubieten, aber zugleich diese in ihrer Entwicklung zu respektieren und ihnen ihren Freiheitsraum zu lassen.

HK: Sehen Sie schon eine konkrete Entwicklung, die auf eine Stärkung des Eigenprofils der Kirche in Europa bei gleichzeitiger stärkerer Regionalisierung der Gesamtkirche hinausläuft?

Sustar: Ich glaube, daß sich das erst noch sehr schwach abzeichnet, und zwar einfach deswegen, weil das Zentrum der Weltkirche in Europa ist und Rom deshalb für alle Fragen in Europa viel stärker zuständig ist oder sich als zuständig hält als meinetwegen für Afrika, für Asien oder für Amerika. Wir sind mit den zentralen römischen Instanzen viel stärker verflochten, und es ist wohl auch so, daß das, was von Rom kommt, stärker auf europäische Verhältnisse zugeschnitten ist und weniger auf die Verhältnisse in den anderen Kontinenten, deren Lebensbedingungen und Bedürfnisse ganz andere sind. Ich möchte auch nicht zu sehr einer Regionalisierung das Wort reden, jedenfalls nicht im Sinne des Sich-Abschließens oder des In-sich-selber-Zurückkehrens. Europa hat vielmehr die Aufgabe, offen zu sein, offen freilich nicht nur im Ex-

portieren-Wollen, sondern auch im Empfangen-Wollen.

HK: Muß sich der Hl. Stuhl, wenn er heute seine Aufgabe als universaler Kirchenleitung unter neuen weltgeschichtlichen und weltkirchlichen Bedingungen wirklich erfüllen will, sich von seiner speziellen Bindung an Europa trotz des geschichtlich gewachsenen Sonderverhältnisses nicht ein Stückweit freimachen? Bisher hatte man ja den Eindruck, Rom sehe eine stärker institutionalisierte Zusammenarbeit der Episkopate europäischer Länder deswegen nicht gerne, weil es, wenn auch vielleicht unterschiedlich nach Kongregationen – jemand meinte, es gebe diesbezüglich verschiedene Hl. Stühle –, sich gerade in Europa für allein zuständig hält.

Sustar: Zunächst würde ich beim Begriff Rom selber gerne unterscheiden. Es gibt in Rom durchaus verschiedene Personen und Instanzen, die dazu Stellung nehmen. Paul VI. hat 1971, als der CCEE gegründet wurde, diesem gegenüber großes Wohlwollen gezeigt. Die Verwirklichung war dann nicht ganz einfach und von manchen war das Argument zu hören, die Bischofskonferenzen könnten ja alles mit den römischen Kongregationen direkt abmachen. Johannes Paul II. hat allerdings wiederholt bei entsprechender Gelegenheit die Eigenständigkeit und Eigenverantwortung in der Zusammenarbeit europäischer Bischofskonferenzen betont. Will man diesem Wunsch gerecht werden, dann geht es gar nicht anders, als daß gewisse Dinge, die Europa betreffen, anders als bisher geregelt werden.

HK: Denken Sie, entsprechende Vorschläge waren hier auf dem Symposium zu hören, an eine institutionelle Stärkung des CCEE? Soll daraus, wie gelegentlich gesagt wird, eine Art CELAM werden?

Sustar: Wir wollen nach diesem Symposium sicher eine Wende in der Einschätzung des Stellenwerts des Rates Europäischer Bischofskonferenzen erreichen. Das bedeutet Suchen nach neuen Formen. Die neue Form wird aber sicher nicht die des CELAM sein. Wir denken an andere Varianten, z. B. könnten die Vorsitzenden der Bischofskonferenzen von Amts wegen Mitglieder des Rates werden. Das würde diesen stärken. Man könnte auch regelmäßig Symposien von längerer Dauer veranstalten, um Sachfragen intensiver beraten zu können. Möglich wäre außerdem – auch diese Variante wurde hier überlegt – eine Art Europäischer Bischofssynode als Spezialsynode für ein bestimmtes Gebiet als Rahmen gemeinsamer Beratungen europäischer Bischofskonferenzen ...

HK: Wäre der beste Weg zu einer wirksameren Zusammenarbeit der europäischen Bischöfe nicht ein CCEE, der aus den Vorsitzenden der Bischofskonferenzen selbst und *nur* aus diesen zusammengesetzt ist?

Sustar: Ob das der effektivste Weg wäre, weiß ich nicht. Ich würde davon ausgehen, daß alle Präsidenten dem Anliegen wirklich aufgeschlossen sind, aber bei den vielen Verpflichtungen, die die Konferenzvorsitzenden haben, könnten sie das auch als zusätzliche Last empfinden, die die sie nur ungern auf sich nehmen. Mein Vorschlag geht deshalb in eine andere Richtung: Man soll die Bischofskonferenzen als ganze dafür gewinnen, daß die europäische Problematik von ihnen als frei bejahtes Bedürfnis gesehen wird. Darüber hinaus sollte die Möglichkeit geschaffen werden, daß die Präsidenten zusätzlich zum Rat tagen, wenn besonders wichtige Fragen anstehen. Die Europaerklärung des Rates Europäischer Bischofskonferenzen im Benediktjahr [vgl. HK, November 1980, 566–569], in sich eine gute Sache, hätte sicher mehr Resonanz gefunden, wenn sie von den Vorsitzenden in die Konferenzen hineingetragen worden wäre; so ist sie praktisch untergegangen.

„Die Evangelisation Europas beginnt und geschieht vor Ort"

HK: Scheitert viel übernationale und manche überdiözesane Zusammenarbeit nicht einfach am Zeitfaktor? Die Bischöfe fühlen sich überfordert, sehen nicht mehr, wie sie angesichts der vielen Verpflichtungen Prioritäten setzen sollen ...

Sustar: Damit sprechen Sie sicher die schwierigste Frage an. Sie ist die eigentliche Crux, das Unlösbare bei all diesen Überlegungen. Ich habe in meinem Referat vor dem Symposium darauf hingewiesen, daß die europäische Zusammenarbeit wie jede überdiözesane Tätigkeit nicht auf Kosten der eigenen Diözese gehen darf. Die Evangelisation Europas beginnt und geschieht vor Ort. Aber auch die europäische Zusammenarbeit muß als ein Beitrag zur Evangelisierung in der Ortskirche und als eine Möglichkeit, diese zu vertiefen, gesehen werden. Doch müssen wir bei aller Vermehrung von internationalen Konferenzen und Kommissionen sehr darauf achten, daß wir die Aufgabe, die wir als Bischöfe in der Diözese haben, nicht zu übersehen beginnen.

HK: Gibt es nicht auch Möglichkeiten, Verpflichtungen je nach ihrem Gewicht, auf mehrere Schultern zu verteilen? Das Zweite Vatikanum hat z. B. das Amt des Bischofsvikars geschaffen. Sie selbst waren längere Zeit als Bischofsvikar tätig. Es sieht aber nicht danach aus, als ob die Möglichkeiten dieses Instituts bereits voll ausgereizt seien ...

Sustar: Das ist sicher ein sehr berechtigter Hinweis, und gewiß ist es theologisch, kirchenrechtlich und pastoral möglich, mehr zu delegieren an Bischofsvikare und andere. Aber wir müssen den Erwartungen der Gläubigen Rechnung tragen, denen der Priester wie denen der Laien. Sie sind nicht sehr einverstanden, wenn sich ihr Diözesanbischof um alles kümmert, nur nicht um seine Diözese, wenn er zu jeder überdiözesanen Tagung selber hingeht, für diözesane Aufgaben aber andere delegiert. Ich habe keine Formel dafür, wie dieses Problem zu lösen ist, aber jeder Bischof muß sich zumindest ernstlich fragen, was er in dieser Beziehung seiner Diözese jeweils zumuten darf.

Was ist zu tun?

Eine katholische Stellungnahme zur Arbeitslosigkeit

Auf ihrer Sitzung vom 5. November verabschiedete die Gemeinsame Konferenz aus Bischofskonferenz und Zentralkomitee der deutschen Katholiken eine Erklärung zur Arbeitslosigkeit. Am 12. November folgte dann eine Stellungnahme eines von der Gemeinsamen Konferenz eingesetzten Beirates (Vorsitz: Erzbischof Elmar-Maria Kredel *von Bamberg; Stellvertreter:* Josef Stingl, *Präsident der Bundesanstalt für Arbeit, Nürnberg). Während die Erklärung der Gemeinsamen Konferenz sich auf die Skizzierung einiger Grundlinien beschränkte, versucht letztere eine Gesamtdarstellung des Problems und äußert sich sowohl zu den strukturellen Veränderungen des Arbeitsmarktes (vgl. dazu auch HK, September 1982, 451ff., Oktober 1982, 513ff. und November 1982, 552ff.) wie zu den Verantwortlichkeiten von Regierung, Gesetzgeber, Parteien, Tarifpartnern und einzelnen erstaunlich konkret. Allerdings bleiben auch hier die Vorschläge für eine Therapierung des Übels sehr viel allgemeiner als Zustandsbeschreibung und Ursachendarstellung. Der hier wiedergegebene Wortlaut ist in einigen Passagen gekürzt.*

Die Arbeitslosigkeit ist eines der bedrückendsten Probleme, vor dem unsere Gesellschaft heute steht. Trotz aller Anstrengungen ist es bisher nicht gelungen, ihr beizukommen. Für immer mehr Menschen fehlt es an Arbeitsplätzen. Noch in diesem Jahrzehnt, so heißt es, müßten zusätzlich etwa zwei Millionen Arbeitsplätze geschaffen werden, um das Beschäftigungsrisiko zu bewältigen, um vor allem den in den nächsten Jahren immer noch kräftigen Zustrom aus den geburtenstarken Jahrgängen aufzunehmen. Eine verläßliche Aussicht auf eine rasche und durchgreifende Lösung ist nicht in Sicht ...
Die deutschen Bischöfe haben im März dieses Jahres [vgl. HK, April 1982, 187f.] ein pastorales Wort an die Priester, Pfarrgemeinden und Verbände gerichtet, um Initiativen vor Ort anzuregen, wie man den von Arbeitslosigkeit betroffenen Menschen im Rahmen der Pfarrei helfen kann. Darüber hinaus aber verlangt das Übel der Arbeitslosigkeit dringend eine Besinnung nicht nur auf die wirtschafts- und gesellschaftspolitischen Zusammenhänge, sondern auch auf die sittlichen Grundlagen unserer Gesellschaft.

I. Es geht um die Würde des Menschen

Während früher Arbeitslosigkeit gleichbedeutend war mit Not und Elend für die ganze Familie, ist uns in den letzten Jahren immer deutlicher zum Bewußtsein gekommen, wie sehr Arbeitslosigkeit den Menschen in seiner persönlichen Würde und in seinem sozialen Ansehen trifft. Wer – oft nach langem Suchen und zermürbenden Bewerbungen und Vorstellungsgesprächen – nicht angenommen wird und keinen Arbeitsplatz findet, bei dem wächst leicht der Eindruck, er sei überflüssig, er werde nicht gebraucht. Dies muß jeden treffen, denjenigen, der lange Jahrzehnte hart gearbeitet hat, der mit seiner Arbeit geradezu verwachsen war und plötzlich seinen Arbeitsplatz verliert, und denjenigen, der vielleicht erst am Beginn seines Arbeitslebens steht. Arbeitslosigkeit erzeugt gerade bei den einsatz-, leistungs- und verantwortungsbereiten Menschen Mut- und Hoffnungslosigkeit, schwächt das Selbstbewußtsein und kann eine schwere Existenzkrise des Betroffenen heraufbeschwören. Dieses Übel gefährdet häufig auch den sozialen Frieden in den Familien und belastet die gesellschaftlichen Beziehungen. Dies um so mehr, je stärker der Betroffene das Gefühl hat, in seiner Umgebung würde offen oder noch häufiger verdeckt der Verdacht gehegt, die Ursachen für die Arbeitslosigkeit müssen doch irgendwie bei ihm selbst liegen, entweder an seiner beruflichen Unfähigkeit oder an seiner mangelnden Leistungsbereitschaft. Im Einzelfall mag dies zutreffen, die Regel ist es nicht ...
Es ist diese Sorge um den Menschen, welche die Kirche auch zum Problem der Arbeitslosigkeit nicht schweigen läßt. Natürlich ist es nicht ihre Aufgabe, eigene Erhebungen und Forschungen anzustellen, wissenschaftliche Analysen der Einflüsse, Ursachen, Erscheinungen und Auswirkungen der Arbeitslosigkeit zu erarbeiten. Ebensowenig fällt es in ihre Zuständigkeit, ein detailliertes Programm zur Beschäftigungspolitik vorzulegen. „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" (Laborem exercens Nr. 1). In bezug auf das Übel der Arbeitslosigkeit heißt dies, daß die Kirche dieses Problem erkennen muß, deshalb auch einen vertieften Dialog mit den beteiligten Fachwissenschaften führen muß und von der christlichen Anthropologie beziehungsweise der Sozialethik her die Ziele und die sittlichen Verbindlichkeiten aufweisen muß, die zu beachten sind.

II. Zur Lage auf dem Arbeitsmarkt

Die Lage auf dem Arbeitsmarkt hat sich seit dem Jahre

1980 stark verschlechtert. Während damals im Jahresdurchschnitt 889 000 Arbeitnehmer arbeitslos registriert waren, belief sich die Zahl im Jahre 1982 bereits auf 1 272 000. Die auf eine allmähliche Verlangsamung der Abwärtsbewegung im Verlauf des Jahres 1982 gerichteten Erwartungen haben getrogen. Vielmehr steigt die Arbeitslosigkeit mit unverändertem Tempo weiter an. 1982 wird es im Jahresdurchschnitt etwa 1,850 Millionen Arbeitslose in der Bundesrepublik Deutschland geben; dies entspricht einer Arbeitslosenquote von gut 7½% (bezogen auf die abhängigen Erwerbspersonen) und 6½% bezogen auf alle Erwerbspersonen.

Arbeitslosigkeit ist u. a. die Kehrseite der Unternehmenszusammenbrüche, deren Zahl sich im Jahre 1981 auf über 11 000 belief. In diesem Jahr werden es noch weit mehr sein. Strukturwandel, Kostendruck, Finanzierungsprobleme und Nachfragemangel sind wesentliche Gründe für diese ungünstige Entwicklung.

Die große Zahl der Kurzarbeiter – im Jahresdurchschnitt 1982 dürfte sie sich in einer Größenordnung von über 500 000 bewegen – deutet darauf hin, daß sich darüber hinaus zahlreiche Unternehmen, vor allem im Maschinenbau, in der Elektrotechnik, in der Möbelindustrie sowie im Textil- und Bekleidungsgewerbe schwertun, aber versuchen, die Arbeitsplätze zu erhalten ...

Wie sehr sich die Stimmung in der Wirtschaft eingetrübt hat, zeigt die stark rückläufige Entwicklung beim Zugang an offenen Stellen. Dieser ging von 1980 auf 1981 um 20% zurück, 1982 wird er gegenüber dem Vorjahr nochmals in dieser Größenordnung abnehmen. Die Entwicklung bei den Stellenangeboten läßt deutlich erkennen, daß auch die Erwartungen der Unternehmen – jedenfalls für die unmittelbare Zukunft – pessimistisch sind.

Die Situation auf dem Ausbildungsstellenmarkt hat sich ebenfalls verschlechtert, während die Zahl der Bewerber 1982 wieder anstieg, ging das Lehrstellenangebot eher etwas zurück. Schon 1981 hatte es nur knapp ausgereicht, um die Bewerber unterzubringen. Ende September 1982 gab es 36 000 noch nicht vermittelte Bewerber, etwa 14 000 mehr als ein Jahr zuvor. Die Unternehmen haben – von Ausnahmen abgesehen – in den letzten Jahren über kurzfristige Rentabilitäts- und Bedarfserwägungen hinaus Ausbildungsplätze angeboten. An der grundsätzlichen Bereitschaft dazu dürfte sich auch in letzter Zeit nichts geändert haben. Offenbar läßt es aber die Geschäftslage bei manchen Firmen jetzt einfach nicht mehr zu, das bisherige Ausbildungsangebot aufrechtzuerhalten.

Besonders ungünstig ist schon seit geraumer Zeit der Arbeitsmarkt für Bauarbeiter. Ende September 1982 betrug die Zahl dieser Arbeitslosen 109 500. Demgegenüber belief sich das Angebot an offenen Stellen auf 4700. Zunehmend verschlechtert hat sich im Verlauf des Jahres 1982 die Beschäftigungssituation für Angehörige der Metall- und Elektrikerberufe. Ende September 1982 gab es in diesen Berufen 303 500 Arbeitslose, 56% mehr als vor einem Jahr. Das entsprechende Stellenangebot schrumpfte in Jahresfrist um fast zwei Drittel auf 10 300.

Auch wenn heute in allen Gebieten der Bundesrepublik Deutschland Unterbeschäftigung herrscht, so ist die Lage von Region zu Region doch unterschiedlich, und die Unterschiede nehmen weiter zu. Man kann von einem Süd-Nord-Gefälle auf dem Arbeitsmarkt sprechen. Nicht wenige traditionelle Industriegebiete, vor noch nicht allzu langer Zeit wirtschaftsstarke Regionen, haben heute mit besonders ausgeprägten strukturellen Anpassungsschwierigkeiten zu kämpfen.

Obwohl das Risiko, arbeitslos zu werden, für alle Berufe und Qualifikationen gegenüber den Vorjahren merklich zugenommen hat, bestehen weiterhin beachtliche Unterschiede von Personengruppen zu Personengruppen. Besonders betroffen sind nach wie vor die beruflich wenig qualifizierten Arbeitskräfte. Die Arbeitslosenquote für diese Personengruppen liegt schätzungsweise in diesem Jahr nicht viel unter 10%. Für Personen mit abgeschlossener Berufsausbildung dürfte sie sich in der Größenordnung von 5% bewegen.

Sehr hoch ist mit fast 12% (Ende September 1982) die *Arbeitslosenquote für ausländische Arbeitnehmer.* Dabei steht einer überdurchschnittlichen rückläufigen Ausländerbeschäftigung ein ebenso überdurchschnittlicher Anstieg des ausländischen Erwerbspersonenpotentials in der Bundesrepublik gegenüber. Besonders eingeengt werden dabei die Arbeitsmarktchancen der ausländischen Arbeitnehmer durch deren geringe berufliche Qualifikation. Aber auch unabhängig davon ist die Bereitschaft, Ausländer einzustellen, in vielen Betrieben kleiner geworden.

Ansteigende Tendenz weist seit langem die Zahl der *arbeitslosen Schwerbehinderten* auf. Allerdings muß die seit Mitte der siebziger Jahre zu beobachtende Zunahme, die auch während der günstigen Arbeitsmarktentwicklung von 1978 bis 1980 nicht unterbrochen wurde, im Zusammenhang mit der Ausdehnung des Personenkreises durch das Schwerbehindertengesetz von 1974 gesehen werden. Wenn es insgesamt mehr Schwerbehinderte mit amtlicher Anerkennung gibt, muß es tendenziell auch unabhängig vom Arbeitsmarkt mehr arbeitslose Schwerbehinderte geben.

Bei vielen der 59jährigen oder älteren Arbeitslosen handelt es sich um Arbeitnehmer, die nach einjähriger Arbeitslosigkeit Anspruch auf eine vorgezogene Rente haben und die häufig weniger an einer nochmaligen Beschäftigung als vielmehr am Eintritt in einen frühen Ruhestand interessiert sind. Im übrigen haben es ältere Arbeitnehmer, wenn das Unternehmen, in dem sie womöglich viele Jahre tätig waren, aufgeben muß, besonders schwer, einen neuen und einigermaßen gleichwertigen Arbeitsplatz zu erhalten.

Zur Jugendarbeitslosigkeit ist zu vermerken, daß sie für die einzelnen in aller Regel nur von kurzer Dauer ist, wenn die Betreffenden nicht etwa auf eine bestimmte Tätigkeit fixiert sind und nicht lieber Arbeitslosigkeit in Kauf nehmen, als eine vielleicht geringer bezahlte Stelle anzunehmen. Trotz der in diesem Jahr auch am Ausbildungsstellenmarkt deutlicher gewordenen Schwierigkeiten ist die Jugendarbeitslosigkeit im wesentlichen Folge eines unzureichenden Arbeitsplatzangebots.

Nach wie vor *unterdurchschnittlich* fällt die *Arbeitslosenquote für Erwerbspersonen mit Fachhoch- und Hochschulabschluß* aus. Sie beträgt gegenwärtig etwa 3½ Prozent. Allerdings sind die Unterschiede gerade in diesem Bereich recht beachtlich: Während Arbeitnehmer der technischen Fachrichtungen noch einen leidlich aufnahmefähigen Arbeitsmarkt vorfinden, sind die zusätzlichen Beschäftigungsmöglichkeiten für manche geisteswissenschaftlichen Disziplinen recht klein geworden. Es zeichnen sich auch Probleme bei der seit geraumer Zeit zunehmenden „Akademikerarbeitslosigkeit" ab, bei der Lehrer mit einem Drittel stark vertreten sind. Dazu beigetragen haben nicht nur fragwürdige bildungspolitische Vorstellungen, eine gewisse Vorliebe für wenig aussichtsreiche geisteswissenschaftliche Berufe, sondern im Fall der Lehrer auch der scharfe Geburtenrückgang. Bis vor kurzem wurden im Vergleich zum langfristigen Bedarf noch überdurchschnittlich viele Akademiker im öffentlichen Dienst eingestellt, der heute überbesetzt ist und nicht mehr wie früher nahezu 70 Prozent der Hochschulabsolventen aufnehmen kann. Die nun schon seit zwei Jahren anhaltende Abschwächung auf dem Arbeitsmarkt wirkt sich zunehmend in einer längeren Dauer der Arbeitslosigkeit aus. Bereits Ende September 1981 lag die Zahl der Arbeitslosen, die damals zwischen einem halben und einem Jahr arbeitslos waren, mit 275700 um 75 Prozent höher als ein Jahr zuvor. Der Bestand an Arbeitslosen, die zum gleichen Zeitpunkt bereits ein Jahr oder länger keine Beschäftigung hatten, belief sich auf 203400; dies ist ein Anstieg von September 1980 auf 1981 um 45 Prozent. Aufgrund der weiteren Abschwächung des Arbeitsmarktes seit Herbst 1981 ist davon auszugehen, daß die Zahl der Arbeitslosen, die ein halbes Jahr oder länger arbeitslos sind, in der Zwischenzeit weiter merklich zugenommen hat.
Durchschnittlich dauerte im Frühjahr 1982 die Arbeitslosigkeit von der Anmeldung bis zur Abmeldung 6 Monate, 1981 waren es im Durchschnitt noch 5 Monate gewesen.
Sicherlich gibt es unter den Arbeitslosen auch manche, die gar nicht arbeiten und nur die Vorteile des Netzes der sozialen Sicherheit für sich ausbeuten wollen. Aufs Ganze gesehen aber handelt es sich hierbei um eine verhältnismäßig kleine Gruppe, die allerdings immer wieder Anlaß dazu gibt, daß das Problem der Arbeitslosigkeit falsch eingeschätzt wird. Das Bild, das der Arbeitsmarkt bietet, wäre unvollständig, wenn nicht auch noch andere Tatbestände berücksichtigt würden. In der statistischen Arbeitslosenzahl sind in einer Größenordnung von einigen hunderttausend auch solche Arbeitnehmer enthalten, die gerade ihren Arbeitsplatz wechseln oder als Berufsanfänger ihren ersten Arbeitsplatz suchen. Darüber hinaus werden nach wie vor in nicht wenigen Wirtschaftsbereichen Facharbeiter und qualifizierte Kräfte gesucht. Darüber hinaus ist es oft auch heute nicht leicht, Handwerker für größere oder kleinere Reparaturen zu finden. Schließlich gibt es Arbeitsplätze, die, wie im Gaststättengewerbe, unbeliebte Arbeitszeiten haben und deshalb lange Zeit nicht oder mit ausländischen Arbeitnehmern besetzt werden konnten.
Hier muß auch die Zunahme von Schwarzarbeit genannt werden. *Schwarzarbeit* kann nicht als Kavaliersdelikt gewertet werden, besonders nicht in Zeiten hoher Arbeitslosigkeit. Man muß aber auch die Gründe sehen. Die steigende Belastung der Löhne mit öffentlichen Zwangsabgaben ... und die nicht immer mit den Wünschen des einzelnen übereinstimmenden Arbeitszeitregelungen sind wesentliche Faktoren für das Anwachsen der „Schattenwirtschaft".

III. Die Ursachen der Arbeitslosigkeit

Für die Arbeitslosigkeit ist ein ganzes *Ursachengeflecht* verantwortlich. Unsere Wirtschaftsgesellschaft befindet sich in einem gewaltigen Prozeß der Anpassung an veränderte wirtschaftliche, technische, soziale, politische und internationale Gegebenheiten und Einwirkungen. Hinzu kommen Versäumnisse und leider auch Entwicklungen, welche die Entstehung und die Zunahme von Arbeitslosigkeit nicht verhinderten, sondern sie sogar verstärkten ...
Der Rückgang der Wirtschaftstätigkeit und damit der Beschäftigung hängt mit den tiefgreifenden Veränderungen der Weltwirtschaft zusammen. Die Erhöhung vor allem der Energie- und Rohstoffpreise hat unser Wirtschaftsgefüge belastet. Wir können jede Mark, die wir verdienen, nur einmal ausgeben. Wenn wir für diese Güter sehr viel mehr aufwenden müssen, dann bedeutet dies notwendig Einschränkungen auf anderen Gebieten, damit aber zugleich auch Verschiebung in der Beschäftigung.
Von großem Einfluß auf unsere Wirtschaft ist der Strukturwandel in vielen Ländern, die bisher vor allem landwirtschaftliche Erzeugnisse oder billige Industriewaren zum Tausch anzubieten hatten, inzwischen aber den deutschen Industrieprodukten auf den Weltmärkten, ja sogar bei uns selbst Konkurrenz machen. Dabei muß man bedenken, daß wir in den zurückliegenden Jahren solchen Ländern oft die Fabriken liefern konnten. Jetzt drängen die dort hergestellten Waren, wie etwa Textilien, in unsere Warenhäuser. Die Herstellungskosten liegen in diesen Ländern weit unter denen in der Bundesrepublik Deutschland. Die Verbraucher bei uns sind die Nutznießer und können die Waren preiswert erstehen, zugleich aber wird es für die deutschen Textilfabriken immer schwieriger, und es gehen Arbeitsplätze verloren.
Manche unserer Produkte, auch wenn sie sehr hochwertig sind, können in vielen Ländern nicht mehr abgesetzt werden, weil sie zu teuer geworden sind. Die Kostenbelastung der deutschen Unternehmen wirkt sich auf ihre Wettbewerbsfähigkeit aus. Kaum ein anderes von der Größe und Struktur her vergleichbares Land weist eine ähnlich große Kostenbelastung auf. Dabei spielen gewiß auch Wechselkursschwankungen und die hohe Zinsbelastung für Bankkredite eine Rolle. Entscheidend jedoch sind die Lohnkosten, vor allem auch die sogenannten Lohnnebenkosten. Dabei handelt es sich um die Aufwendungen der Unternehmen für die Arbeitnehmer; sie sind auf den Lohnstreifen gar nicht ausgewiesen. Sie haben für große Teile der

Industrie inzwischen etwa 80 Prozent der Bruttolohnsumme erreicht. Für jede Mark an Lohn und Gehalt müssen noch zusätzlich 80 Pfennig gezahlt werden.
Ferner ist ein gewisser Sättigungsprozeß in unserem Land zu beobachten. Das wirtschaftliche Wachstum in den sechziger und frühen siebziger Jahren wurde neben einer ausgedehnten Bautätigkeit durch die Produktion von gehobenen Gebrauchsgütern, wie Kühlschränken, Waschmaschinen, Fernsehern, Autos, erreicht. Mehr und mehr konnten auch die breiten Schichten der Arbeitnehmer an diesem Fortschritt teilhaben. Heute fällt in diesen Bereich hauptsächlich nur noch der Ersatzbedarf an. Auf anderen Gebieten – etwa im Wohnungssektor, im technischen Bereich und bei Dienstleistungen – ist dagegen ein Stau an Bedürfnissen entstanden, der nicht abgebaut wird, weil bürokratische Hemmnisse, unterbliebene strukturelle Anpassungen und die Zurückhaltung der kaufkräftigen Nachfrage die Wirtschaft lähmen.
Wenn sich jetzt Meldungen häufen, wonach auch der Absatz der Verbrauchsgüter zurückgeht, so hängt dies auch mit der Änderung der Bevölkerungsstruktur zusammen. Die Halbierung der Geburtenrate in der Bundesrepublik Deutschland hat dazu geführt, daß die Nachfrage von Familien nach Kindernahrung, -kleidung und -spielzeug, über die Wohnungsausstattung bis hin zu bestimmten Dienstleistungen zurückgegangen ist. Manche Schulen stehen bereits leer – mit entsprechenden Auswirkungen auf den Bedarf an Lehrkräften.
Gewiß werden Rationalisierung, Technisierung und Automatisierung in unserer Wirtschaft weiter fortschreiten, aber sie werden künftig vornehmlich den Produktionsgüterbereich betreffen. Derartige Maßnahmen bewirken kurz- und mittelfristig im allgemeinen eine Personalverminderung, längerfristig jedoch können dadurch Arbeitsplätze gesichert werden. Auch die durch Rationalisierung und Automatisierung eingesparten Arbeitsplätze können nur ersetzt werden, wenn es wirtschaftliche Initiativen gibt und dadurch neue Arbeitsplätze in der Industrie, im Handel oder im Dienstleistungssektor geschaffen werden. Dies wird nur gelingen, wenn das Klima für Unternehmer und Investoren günstiger wird.
Die hier genannten Ursachen der Arbeitslosigkeit können sich unterschiedlich auf die einzelnen Betriebe und Unternehmen auswirken. Schlimme Erfahrungen in jüngster Vergangenheit lehren, daß Arbeitsplätze dann stark gefährdet sind, wenn die Unternehmensleitung nicht zukunftsorientiert gehandelt hat oder schwierigen Entscheidungen ausgewichen ist, oder wenn ein Unternehmen nicht rasch genug die Anpassung an Marktveränderungen vollzogen hat. In vielen Fällen ist das Eigenkapital im Verhältnis zu dem von den Banken aufgenommenen Fremdkapital so ungünstig geworden, daß eine längere Durststrecke nicht mehr verkraftet werden kann ...

IV. Es gibt keine Patentrezepte

Was kann getan werden? An Überlegungen und an Vorschlägen mangelt es nicht. Sie werden bei den politischen Parteien, Gewerkschaften, Arbeitgeberverbänden, in den Massenmedien und in wissenschaftlichen Veröffentlichungen diskutiert ...
1. Die erste Überlegung erwartet die Überwindung der Arbeitslosigkeit vom wirtschaftlichen Wachstum. Wenn die deutsche Wirtschaft, die im Augenblick einen realen Schrumpfungsprozeß erleidet, wieder jährlich auch nur annähernd so wachsen würde, wie dies im Vierteljahrhundert vor der Ölkrise der Fall war, dann könnte eine große Zahl von neuen Arbeitsplätzen entstehen, die Beschäftigungssorgen würden rasch zurückgehen, der Staat würde wieder mehr Steuern einnehmen und seine Verschuldung abbauen können, die Sozialversicherungsträger brauchten sich nicht mehr um die mittel- und langfristige Zahlungsfähigkeit zu sorgen, die staatlichen Zuschüsse an die Bundesanstalt für Arbeit könnten alsbald entfallen. Ist es nicht besser, den Menschen, die arbeiten wollen, anstatt ihnen Arbeitslosengeld zu zahlen, Arbeit zu geben und sie produktiv einzusetzen?
Um an dieses Ziel zu gelangen, werden freilich zwei recht verschiedene Wege vorgeschlagen. Da sind zunächst diejenigen Vorstellungen, die alles auf die Ankurbelung der privaten Investitionen setzen. Das fehlende Wachstum wird darauf zurückgeführt, daß die Rahmenbedingungen Investitionen verhindert hätten. Man müsse nur die baurechtlichen, steuerlichen und sonstigen Hemmnisse beseitigen, dafür sorgen, daß Arbeit, Leistung und unternehmerisches Risiko wieder belohnt und nicht bestraft würden, dann käme die Wirtschaftstätigkeit wieder auf Touren und die Arbeitslosigkeit würde abgebaut.
Ebenfalls durch Wachstum, aber geradezu mit entgegengesetzten Mitteln, wollen jene die Arbeitslosigkeit überwinden, die der privaten Wirtschaft, den Unternehmern mißtrauen, von ihnen bestenfalls einen Beitrag erwarten, im Kern aber eine Wende nur durch öffentliche Investitionen und staatliche Beschäftigungsprogramme erhoffen. Es werden große Summen genannt, die für öffentliche Vorhaben in die Wirtschaft gepumpt werden sollen. Dabei macht man sich wenig Gedanken darüber, wie diese Summen aufgebracht werden könnten.
2. Die zweite Überlegung geht von völlig anderen Voraussetzungen aus. Man ist überzeugt, daß die Phase des wirtschaftlichen Wachstums vorbei ist. Deshalb sei auch von einer Wachstumspolitik, ob sie sich nun auf die privaten oder auf die öffentlichen Investitionen stützen würde, wenig zu erwarten. Worauf es jetzt ankomme, sei die gerechte Verteilung des Mangels, also die gerechte Verteilung der vorhandenen Arbeit auf alle, die Arbeit suchen.
Die Überlegungen richten sich auf eine Verkürzung der Arbeitszeit, wobei manche an die Wochenarbeitszeit, manche an die Lebensarbeitszeit denken. Andere bringen die Forderung nach mehr Urlaub, besonders nach Bildungsurlaub ein. Andere verweisen auf die noch ungenutzten Möglichkeiten der Teilzeitarbeit und des Job-Sharing (Arbeitsplatzteilung). Auch hier hat man sich über die Kosten derartiger Maßnahmen noch wenig Gedanken gemacht. Allerdings setzt sich allmählich die Einsicht durch, daß eine Arbeitszeitverkürzung nicht mehr

mit einem entsprechenden Lohnausgleich oder einer ungeschmälerten Rentenleistung gekoppelt werden könnte.
Bei den Befürwortern einer gerechten Verteilung des Mangels an Arbeitsplätzen werden auch Überlegungen angestellt, ob nicht der Verzicht auf mehr wirtschaftliches Wachstum dem notwendigen Schutz der natürlichen Umwelt und der natürlichen Lebensbedingungen der Menschen zugute kommen würde.
Ohne hier in eine Analyse und Bewertung der verschiedenen Vorstellungen einzutreten, so erscheinen Zweifel angebracht, ob es irgendwelche Patentrezepte geben könnte, die ein so vielschichtiges Problemfeld wie die Arbeitslosigkeit an der Wurzel und rasch beseitigen würden.
Auch in Zukunft wird es keinen Stillstand der Wirtschaft geben. Die Erfindungen, die Veränderungen der Technik, die Notwendigkeit, durch Investitionen unsere Wirtschaft auch international leistungsfähig zu erhalten, dies wird ohne Wachstum kaum möglich sein. Auch der Schutz der natürlichen Umwelt verlangt von uns nicht ein Weniger, sondern ein Mehr an Technik, und zwar an umweltfreundlicher Technik.
Was die Arbeitsplätze betrifft, so wird man prüfen müssen, ob nicht bestimmte Maßnahmen, etwa die Verkürzung der Lebensarbeitszeit, eine Entlastung auf dem Arbeitsmarkt bringen könnten. Sicherlich kann die Frage nach der gerechten Verteilung der vorhandenen Arbeit nicht einfach übergangen werden, sie muß vielmehr als eine unter vielen Möglichkeiten mitdiskutiert werden. Die Problematik dieser Überlegungen liegt jedoch darin, daß sie dazu verleiten könnte, auf dem scheinbar so bequemen Weg der Verteilung des Arbeitsmangels immer weiter fortzuschreiten. Würden dann die Menschen überhaupt noch neue Ideen, Initiativen, Erfindungen, neue Kräfte entfalten, um auch wieder neue Arbeitsplätze zu schaffen? Würde unsere Gesellschaft womöglich in einen unaufhaltsamen wirtschaftlichen Niedergang hineingeraten, der sehr bald auch zu explosiven sozialen Spannungen führen müßte?
Die Erkenntnis wächst, daß ein so vielschichtiges Problem wie die Arbeitslosigkeit nicht von einem Punkt aus angegangen, auch nicht von heute auf morgen bewältigt werden kann. Die Entwicklung der letzten Jahre zeigt vielmehr, daß die Beseitigung der Arbeitslosigkeit einer langfristigen Anstrengung aller bedarf.

V. Was tut not?

Wir werden dem Übel der Arbeitslosigkeit nicht beikommen, wenn wir uns nicht auf die Grundwerte besinnen, die unseren sozialen Rechtsstaat tragen. Auch der Wiederaufbau nach 1945 war nur möglich, weil damals unser Volk bereit war, die Lasten auf alle Schultern zu verteilen, und sich der vernünftigen Einsicht nicht verschlossen hat, für Vertriebene, Flüchtlinge, Kriegsopfer und Ausgebombte Gerechtigkeit und praktische Solidarität zu üben ... Im folgenden sollen einige wichtige Gesichtspunkte herausgearbeitet werden, die zeigen, was Gerechtigkeit und Solidarität von uns allen verlangen.

1. Die Verpflichtung des Staates für das Gemeinwohl

Für die Wiedererlangung eines hohen Beschäftigungsniveaus, das die Verwirklichung des Rechtes auf Arbeit ermöglicht, besteht eine subsidiär gestufte Verantwortung, die von den Bürgern über die verschiedenen Gruppen und Einrichtungen bis hin zum Staat reicht. Der Staat hat in seiner Verantwortung für das Gemeinwohl in erster Linie für Rahmenbedingungen zu sorgen, so daß alle, die arbeiten wollen, auch arbeiten können. Die Sorge für Vollbeschäftigung gehört zu den Aufgaben, die dem Staat zuvörderst obliegen.
Allerdings ist der Staat nicht allein für die Vollbeschäftigung zuständig. So dürfen staatliche Maßnahmen nicht als willkommener Anlaß benutzt werden, die Löhne für die noch Beschäftigten anzuheben bzw. seitens der Unternehmer die Preise zu erhöhen, statt mehr zu produzieren und zu investieren, um so neue Arbeitsplätze zu schaffen.
Immer mehr ist namentlich bei den Arbeitsmarktparteien die Neigung festzustellen, das Beschäftigungsrisiko dem Staat allein aufzubürden. Sie betonen zwar immer wieder, wie sehr sie dem Gemeinwohl verpflichtet seien, im praktischen Verhalten aber ist davon oft wenig zu spüren. Vielmehr sind sie darauf bedacht, für die Wahrnehmung der eigenen Interessen einen möglichst großen Spielraum freizuhalten. Der Staat hat zwar das Eigeninteresse der Sozialpartner zu respektieren, aber er muß sie an ihre Gemeinwohlverpflichtung erinnern und dafür sorgen, daß den Gruppeninteressen nicht der Vorrang vor dem allgemeinen Wohl eingeräumt wird. Die Sozialpartner sind für die Beseitigung der Arbeitslosigkeit mitverantwortlich.
Ausschließlich dem Staat das Risiko der Arbeitslosigkeit zu überantworten, müßte über kurz oder lang dazu führen, ihn mit zentralistisch-dirigistischen Kompetenzen auszustatten, ihm die volle Verfügungsgewalt nicht nur über die Investitionen und die Unternehmen, sondern auch über den Arbeitsmarkt und die Arbeitskräfte zu geben. Der Staat ist für die Rahmenbedingungen der Wirtschaft verantwortlich, er darf aber nicht im einzelnen in Ausbildungs-und Arbeitsverhältnisse eingreifen, er darf nicht die unternehmerische Entscheidung an sich ziehen, er darf den Arbeitnehmern nicht ihren Platz anweisen ...
Erfahrungen mit Konjunkturprogrammen haben Zweifel über ihre Wirksamkeit hinterlassen. Vor allem die strukturellen Aspekte der Arbeitslosigkeit lassen eine allgemeine Ausweitung öffentlicher Ausgaben zur Ankurbelung der Wirtschaft nicht ratsam erscheinen. Sie könnten sogar unter dem Schleier kurzlebiger Erfolge längerfristig noch größere Schwierigkeiten heraufbeschwören, wenn nämlich durch derartige Eingriffe die für eine nachhaltige Besserung der Arbeitsmarktsituation zu beachtenden Bedingungen verschlechtert und am Ende nicht nur mehr Inflation, höhere Steuern, mehr Schwarzarbeit und steigende Staatsverschuldung, sondern auch nicht gesunkene oder gar steigende Arbeitslosigkeit stehen würden.
Manchmal wird heute gesagt, diese oder jene Maßnahme wäre zwar richtig, aber sie sei politisch nicht durchsetz-

bar. Sicherlich müssen die einzelnen Maßnahmen daraufhin beurteilt werden, welche Wirkungen und Folgen sie auslösen. Auch sind Maßnahmen, die der Zurückdrängung der Arbeitslosigkeit dienen, darauf zu prüfen, ob sie nicht an anderer Stelle zu sozialen Ungerechtigkeiten führen. Anders verhält es sich mit Maßnahmen, die nur deshalb bekämpft werden, weil man eigene Interessen und Privilegien verteidigt. Hier darf der Staat nicht nachgeben.

2. Die notwendige Stärkung der Eigeninitiative

Vom wirtschaftlichen Wachstum allein die Überwindung der Arbeitslosigkeit erwarten zu wollen wäre eine Illusion. Allerdings muß geprüft werden, ob in den zurückliegenden Jahren die Bedingungen beachtet und geschaffen wurden, um die möglichen Initiativen, mit denen auch ein wirtschaftliches Wachstum verbunden wäre, zu fördern und zu stärken. Fehler und Versäumnisse sind nicht nur den Regierenden anzulasten, sondern auch all jenen Machtgruppen in der Gesellschaft, die oft genug auf die Regierenden einen unmoralischen Zwang auszuüben suchten. Insofern sollten sich auch diese Kräfte und Gruppen der notwendigen Gewissenserforschung nicht entziehen. Die Frage lautet: Haben wir alles getan, um das mögliche und sinnvolle wirtschaftliche Wachstum zu fördern, haben wir alles unterlassen, was die Arbeitnehmer hemmt, ihre Leistungen zu erbringen, was die Unternehmer hindert, die notwendigen Entscheidungen zu treffen und risikobereit zu handeln, und haben wir ein Klima zugelassen, das Verdrossenheit, Abwarten, Resignation, den Hang, Vorteile „mitzunehmen", begünstigt, aber die Arbeitsfreude, die persönliche Verantwortung, den Mut zur Zukunft lähmt?

Es kommt auf eine gemeinwohlbezogene, einander zugeordnete und gestufte Verantwortung der staatlichen und gesellschaftlichen Kräfte an. So entspricht es der beschäftigungspolitischen Verantwortung des Staates, daß er mit den ihm zu Gebote stehenden Mitteln der Wirtschafts-, Finanz- und Sozialpolitik darauf hinwirkt, Hemmnisse abzubauen, Bedingungen und Entwicklungen zu fördern, die für eine Belebung der Wirtschaftstätigkeit günstig sind. Schon Unklarheiten darüber, ob der Staat eine freiheitliche Richtung verfolgt oder eine dirigistische Richtung einschlagen will, können die ohnehin vorhandenen Unsicherheiten, das gegenwärtig zu beobachtende Zögern bei Investitionen und die Zurückhaltung, unternehmerische Risiken einzugehen, in der gesamten Wirtschaft verstärken. Nur eine zielorientierte und eindeutige Wirtschaftspolitik vermag das erforderliche Vertrauen in die Zukunft herzustellen.

Der Abbau von bekannten Schwerfälligkeiten der Bürokratie und Verwaltung ist erforderlich, um nicht weiterhin Planung und Durchführung von Investitionen und Vorhaben zu erschweren und zu verzögern. Die Forderung kann nicht lauten: Wachstum um jeden Preis, sie muß aber lauten: Abbau der Hindernisse und Förderung von Initiativen und Investitionen, wo immer dies möglich und sinnvoll ist. Eine weitere entscheidende Bedingung für die Verbesserung der wirtschaftlichen Produktivität und damit für den Abbau der Arbeitslosigkeit ist die Förderung privater und öffentlicher Investitionen. Diese machen es am ehesten möglich, die erforderlichen Innovationen einzuführen und den Herausforderungen des internationalen Wettbewerbs zu begegnen, denen unsere Wirtschaft nicht ausweichen kann. Diejenigen Investitionen müssen vorrangig gefördert werden, die eine langfristige Verbesserung der wirtschaftlichen Leistungsfähigkeit zur Folge haben. Ohne uns in die fachlichen Auseinandersetzungen der Wirtschaftswissenschaft und der Wirtschaftspolitik einschalten zu wollen, bleibt der Grundgedanke gültig, daß die Arbeitslosigkeit nur dann nachhaltig abgebaut werden kann, wenn Arbeitsplätze geschaffen und Güter und Leistungen erstellt werden, welche die Volkswirtschaft braucht und die die Realeinkommen sichern ...

3. Der Solidarbeitrag der Sozialpartner

Der Rückgang der Wirtschaftstätigkeit und das Ansteigen der Arbeitslosigkeit sind auch Herausforderungen an die Sozialpartner. In der Tarifpolitik und in den Auseinandersetzungen um menschenwürdige Produktionsbedingungen und vor allem um eine gerechte Verteilung des volkswirtschaftlichen Ertrages müssen die heute mehr und anders als in Zeiten guter Konjunktur und kräftigen Wachstums den Zusammenhang von Löhnen, Kosten und Beschäftigungsniveau beachten. Darin liegt gegenwärtig der Schwerpunkt ihrer gemeinsamen Verantwortung als Sozialpartner ...

Die Gewerkschaften haben die Aufgabe, die wirtschaftlichen und sozialen Bedingungen aller Arbeitnehmer zu gestalten und zu fördern. Daraus ergibt sich die Solidarpflicht, nicht nur die Interessen der Beschäftigten, sondern auch die der Arbeitslosen oder der von Arbeitslosigkeit Bedrohten im Auge zu haben. Sie können sehr dazu beitragen, damit es nicht zu einer neuen Klassenschichtung in unserer Gesellschaft kommt zwischen denen, die arbeiten wollen und auch über einen Arbeitsplatz verfügen, und denen, die gleichfalls arbeiten wollen, aber keinen Arbeitsplatz finden. Es ist anzuerkennen, daß die Gewerkschaften in den Tarifabschlüssen dieses Jahres maßvolle Forderungen gestellt und damit den veränderten wirtschaftlichen Gegebenheiten Rechnung getragen haben. Trotzdem deuten die nicht geringer gewordenen, sondern eher noch gestiegenen Schwierigkeiten der Unternehmen darauf hin, daß die Gesamtbelastung *zu groß* ist. Von der Tarifpolitik muß erwartet werden, daß sie flexibler auf die wirtschaftlichen Gegebenheiten eingeht. Die Lohnpolitik entscheidet mit über das Tempo der Rationalisierung. Von ihr kann ein zusätzliches Beschäftigungsrisiko für bestimmte Arbeitsplätze ausgehen, zumal für solche geringer Qualifikation, die unter den Druck eines zusätzlichen Kostenschubs geraten. Auf jeden Fall verlangt die soziale Gerechtigkeit, die Lohnpolitik so zu

gestalten, daß sie nicht im Ergebnis Arbeitslosigkeit bei einem Teil der Beschäftigten zur Folge hat, zumal jedes zusätzliche Arbeitslosengeld letztlich nicht vom Staat, sondern von allen Arbeitenden getragen wird ...
Manchmal wird die Forderung erhoben, wenn ein Unternehmen in Schwierigkeiten geraten sei, dann müsse der Staat einspringen. Leider sehen ideologische Gruppen die Notlage von Unternehmen als den „Beweis" für das Versagen der „Marktwirtschaft", ohne zu bedenken, daß eine Behördenwirtschaft nicht nur die Freiheit des Menschen untergräbt, sondern in aller Regel auch die Versorgung der Menschen mit Gütern und Diensten nicht einmal in der notwendigen Weise gewährleisten kann ...
Für die Unternehmen stellen die „Lohnnebenkosten" eine sehr große Belastung dar. Auch die Gewerkschaften wissen dies. Sie sollten nicht zögern zu überlegen, wo hier Änderungen vorgenommen werden können, um die Gesamtbelastung zu vermindern. Sich nur darauf zu versteifen, einmal erreichte soziale Errungenschaften als Tabus zu betrachten, könnte dazu führen, daß wir denen nicht mehr zu helfen in der Lage sind, die unseres Beistandes wirklich bedürfen.
Die Arbeitgeber ihrerseits können sich allerdings nicht damit begnügen, die hohen Lohnkosten zu beklagen, denen sie selbst in den Tarifverträgen zugestimmt haben. Gewiß kann den Unternehmern nicht vorgehalten werden, sie seien untätig gewesen. Sie haben die Exportchancen ebenso genutzt, wie sie aus sozialen Gründen, aber doch auch aus Gründen der betrieblichen Effizienz qualifizierte Arbeitskräfte halten, so lange sie noch künftige Chancen am Markt sehen.
Auch Unternehmer haben zu wenig Phantasie und Flexibilität bei der Gestaltung der Arbeitszeit im Betrieb bewiesen. In manchen Bereichen könnten Teilzeitarbeitskräfte eingestellt werden, wodurch ohne unzumutbare Kostenbelastung Menschen in Arbeit und Brot gebracht würden. Mehrheitlich sind es Frauen, die eine Teilzeitarbeit suchen, und zwar häufig deshalb, weil diese es erlauben würde, die Erfordernisse der Erwerbsarbeit mit ihrer Lebenssituation in den Familien abzustimmen. Zu Recht wird von den Arbeitnehmern mehr Mobilität und berufliche Anpassungsfähigkeit erwartet. Diesem Verlangen müßte auf der anderen Seite aber auch mehr Flexibilität bei den Unternehmern entsprechen. Im übrigen sollte vor allem auch im staatlichen und kommunalen Bereich das Teilzeitangebot erweitert werden. Die öffentlichen Arbeitgeber müssen hier umdenken.
Nachteilig wirkt sich auf den Arbeitsmarkt aus, daß in nicht wenigen Unternehmen nach wie vor Überstunden geleistet werden, und zwar nicht nur, um bestimmte Aufträge überhaupt zu erhalten und sie in kurzer Zeit zu erfüllen, sondern weil es sich so eingespielt hat und auch die Arbeitnehmer damit rechnen, oder weil man Sorge hat, ob man die Einstellung von zusätzlichen Arbeitskräften wegen des Kündigungsschutzes mittelfristig verantworten kann. Die Unternehmer tragen hier eine große Verantwortung. Auch die Betriebsräte sollten auf diesem Gebiet weniger nachgiebig den Wünschen der Belegschaft gegenüber sein und auf die Verantwortung für die Arbeitslosen hinweisen.
In diesem Zusammenhang muß auch ein Wort zur *Schwarzarbeit* gesagt werden, soweit diese nicht etwa unter die Nachbarschaftshilfe zu zählen ist. Wenn heute die „Schattenwirtschaft", wie man sie nennt, also Arbeitsverhältnisse, bei denen weder Steuern noch Sozialabgaben entrichtet werden, erhebliche Ausmaße angenommen hat – allein im Handwerk beziffert man den Wert dieser Leistungen auf etwa 35 Milliarden DM! –, dann muß sich der Staat fragen, ob er nicht auch durch falsche Rahmenbedingungen dazu beigetragen hat, daß immer mehr Bürger auf diese Weise tätig werden. Andererseits verstoßen Unternehmen, die bewußt Schwarzarbeiter beschäftigen, in schwerer Weise gegen die Solidarität.
In der *hohen Frauenarbeitslosigkeit* spiegelt sich zu einem Teil das im Laufe der Zeit veränderte Erwerbsverhalten der Frauen wider; der Anteil der Frauen an der Erwerbsbevölkerung ist in den letzten Jahrzehnten ständig gestiegen. Man wird aber nicht übersehen dürfen, daß sich darin zu einem anderen Teil auch ein gesellschafts- und familienpolitisches Problem bemerkbar macht. Die Verengung des Arbeits- und Leistungsbegriffs auf kommerzielle Erscheinungen oder auf die Austauschbeziehungen des Arbeitsmarktes hat dazu beigetragen, daß die Leistung der Familie und hier besonders der Frauen nicht die „gebührende Anerkennung seitens der Gesellschaft" gefunden hat (Enzyklika „Laborem exercens", Nr. 9) und die Gegenleistung für das Aufziehen und Erziehen der Kinder weitgehend ausgeblieben ist. Diese Abwertung ist zusätzlich von jenen Emanzipationsvorstellungen gefördert worden, die die Gleichberechtigung und personale Entfaltung der Frau einseitig auf den Erwerbsberuf hin fixieren, statt sich an Alternativen mit wirklich freien Wahlmöglichkeiten zu orientieren ...
Eng verbunden mit einer Stärkung der Produktivität und einem Abbau der Arbeitslosigkeit ist die Erweiterung der Eigenkapitalbasis der Unternehmen durch Vermögensbildung in Arbeitnehmerhand. Der Eigenkapitalanteil der industriellen Unternehmen in der Bundesrepublik Deutschland ist in den letzten Jahren immer stärker zurückgegangen. Eine Änderung dieser schwierigen Situation vieler mittlerer und kleiner, aber auch von Großunternehmen kann nur dadurch herbeigeführt werden, daß die Ausstattung mit Eigenkapital erhöht wird. Unter den jetzigen gesellschaftlichen Verhältnissen könnte sie dadurch gefördert werden, daß immer mehr Arbeitnehmer sich am Produktivkapital beteiligen und in den Kreis der bisherigen Eigentümer aufrücken. Gelänge dies, so wäre auch unsere freiheitliche Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung sehr viel stabiler geworden. Deshalb sollten Lohnverhandlungen künftig dazu stärker genutzt werden, aus den Arbeitnehmern zugleich Miteigentümer der Unternehmen zu machen ...

4. Vorsorge gegen Arbeitslosigkeit

Auch die Arbeitnehmer sind verpflichtet, einer drohenden

Arbeitslosigkeit entgegenzuwirken. Über die Hälfte aller Arbeitslosen verfügt nicht über eine abgeschlossene Berufsausbildung. Diese Tatsache unterstreicht die Bedeutung einer guten schulischen und beruflichen Bildung. Viele Arbeitnehmer sind heute in anderen Tätigkeitsfeldern, auch in anderen Berufen beschäftigt als denen, in denen sie einst begonnen haben. Sie konnten dank ihrer Fähigkeiten und ihrer Bereitschaft zum Wechsel mit den wirtschaftlichen Veränderungen Schritt halten.

Um diese Möglichkeiten auch weiterhin zu sichern und das Hineinfinden in den Arbeitsmarkt nicht unnötig zu erschweren, muß auf die Abstimmung unseres Bildungs- und Beschäftigungssystems Bedacht genommen werden. Gleiches gilt im Hinblick auf die Leistungsfähigkeit der Arbeitsverwaltung in der Berufsberatung und Vermittlung. Sie muß bemüht bleiben, Informationen über absehbare Entwicklungen zu gewinnen, sie in ihrer Beratung zu verwerten und Hilfen zu geben, zum Beispiel Bildungsmöglichkeiten, die jungen Menschen die Suche nach einer Erstausbildung oder den Start ins Berufsleben erleichtern. In besonderem Maße sind darauf die ausländischen Kinder und Jugendlichen angewiesen.

Die Situation der Jugendlichen auf dem Arbeitsmarkt erhält zur Zeit dadurch ein stark negatives Vorzeichen, daß zum Risiko der Beschäftigung, so scheint es, eine Minderung der beruflichen Bildungsaussichten hinzukommt, weil nicht genügend Ausbildungsplätze zur Verfügung stehen. Daher muß an alle Verantwortlichen, an Politiker, an Unternehmen, an Geschäftsleitungen und Betriebsräte, an Dienststellen der Verwaltungen, an alle, die irgendwie Einfluß nehmen können, appelliert werden, das ihre zu tun, damit wie in den vergangenen Jahren durch vereinte Anstrengungen die drohende Lücke vermieden wird. Eine flexiblere Berufsschulorganisation könnte die Möglichkeit eröffnen, auf einem Ausbildungsplatz zwei Jugendliche auszubilden.

Nicht immer war und ist es möglich, über das statistische Gleichgewicht von Bedarf und Angebot an Ausbildungsplätzen hinaus auch einen qualitativen Ausgleich zwischen den Anforderungen des Arbeitsmarktes und den Berufswünschen vieler Jugendlicher zu erreichen. Bei nicht wenigen jungen Menschen bedarf es eines Umdenkens. Nicht selten wehren sie sich gegen den Gedanken, ihren Heimatort zu verlassen, um eine Ausbildung oder eine Beschäftigung aufzunehmen. Bisweilen sind sie auch zu stark auf bestimmte Berufe festgelegt oder gehen nur von ihren Neigungen und Wünschen aus. Sie ziehen die realen Zukunftsaussichten der verschiedensten Berufe zu wenig in Betracht ...

Die Bildungspolitik der vergangenen zwei Jahrzehnte bedarf einer kritischen Überprüfung. Sie hat zu einer explosionsartigen Ausweitung der Bildungsangebote und besonders der Zahl der Schüler weiterführender Schulen und der Hochschulabsolventen geführt. Zweifellos wurde dadurch bestimmten sozialen Gruppen der Zugang zu Ausbildungen und Berufen eröffnet, der diesen Schichten früher mehr oder weniger verschlossen war.

Diese Politik hat aber auch nicht zu unterschätzende Nachteile gehabt. Wir müssen sie ausschalten, ohne die bildungspolitische Dynamik damit zu mindern. Hinter der breiten Bildungsförderung stand und steht vielfach ein Menschenbild, das der gesellschaftlichen Organisation die entscheidende Funktion für die optimale Förderung von Begabungen und Fähigkeiten zugemessen hat. Diese Vorstellung und die Erfahrung, daß sich akademische Berufe am besten „rentieren", haben zu einem Ansturm auf höhere Schulen und Hochschulen geführt.

Diese Denkweise hat sich als ein „Machbarkeits-Mythos" herausgestellt. Gegen seine Absicht hat er vielen jungen Menschen weder zu der ihnen gemäßen Ausbildung noch zu einem besser bezahlten Beruf verholfen. Er ist eine der Ursachen dafür, daß die gesellschaftlichen Bedingungen für die Arbeitsaufnahme junger Menschen noch nie so schlecht waren wie heute. Ideologien mit falschen anthropologischen Ansätzen haben sich politisch verheerend ausgewirkt. Statt von den unterschiedlichen Begabungen und Fähigkeiten auszugehen und darauf aufbauend differenziert zu fördern, haben wir gemeint, über die Bildungspolitik könne die Gleichheit aller in der Gesellschaft hergestellt werden.

Die Folge ist die wachsende Spannung zwischen unserem Ausbildungssystem und dem Beschäftigungssystem. Hoch spezialisierte Akademiker können am Arbeitsmarkt nicht untergebracht werden. Auch wirkt sich aus, daß die Hochschulausbildung in manchen Fachbereichen noch immer zu sehr auf den angehenden Forscher und zu wenig auf die Anwendung des erworbenen Wissens im Arbeitsbereich der meisten Hochschulabsolventen abgestellt ist. Problematisch ist ferner, daß durch das Überangebot an Akademikern eine Verdrängung der Praktiker stattgefunden hat. Wir müssen uns fragen, ob jetzt nicht unkonventionelle Maßnahmen erforderlich sind, um mehr Flexibilität zu ermöglichen. Zu überlegen ist, ob nicht arbeitsrechtliche Bestimmungen, die immer mehr verfestigt worden sind und eine Vermittlung am Arbeitsmarkt erheblich behindern, in bestimmten Fällen gelockert werden können, um damit einen Anreiz zur Einstellung insbesondere von jungen Akademikern zu geben ...

Besondere Sorgen bereitet die Gruppe derjenigen Arbeitslosen, die deshalb immer schwerer vermittelbar sind, weil sie entweder zu den Behinderten rechnen oder aus anderen Gründen den Anforderungen der hochtechnisierten Wirtschaft nicht mehr entsprechen. Es handelt sich meist um Mitbürger, die bei allem guten Willen die berufliche Ausbildung nicht abschließen, die auch sonst, etwa bei der Führung eines selbständigen Haushaltes, sich schwertun. Bisher gab es in kirchlichen und karitativen Einrichtungen Plätze, auf denen diese Menschen ihre bescheidenen Fähigkeiten und Kräfte einsetzen konnten, wobei ihre Arbeit nicht nach Leistungskriterien bemessen wurde. Hier wurden sie zum Teil auch versorgt und fanden Unterkunft und Brot. Es wird von uns abhängen, ob solchen Menschen auch in Zukunft in der erforderlichen Weise geholfen werden kann. Dies ist sicher auch eine Aufgabe für die Kirchen und karitativen Gemeinschaften.

5. Solidarität fordert von uns allen weniger Anspruchsdenken

Der Rückgang der Wirtschaftstätigkeit und das Übel der Arbeitslosigkeit haben aber auch andere Probleme hervortreten lassen, vor denen wir jetzt stehen und die wir in wirtschaftlich guten Zeiten gar nicht mehr für möglich gehalten haben.
Das Netz der sozialen Sicherung wurde in der Bundesrepublik Deutschland immer dichter geknüpft. In der Zeit der wirtschaftlichen Hochkonjunktur sprudelten die Steuereinnahmen über. Dies verführte die politischen Parteien dazu, nicht nur die sozialen Grundleistungen ständig zu erhöhen, sondern auch immer mehr Tatbestände in das Sozialleistungssystem einzubeziehen. Man scheute nicht davor zurück, auch noch in den besten Jahren dafür Schulden zu machen.
Heute sind die öffentlichen Kassen leer. Die Steuereinnahmen sind scharf zurückgegangen, die Ausgaben für die Arbeitslosen stark angestiegen. In der Rentenversicherung, in der Krankenversicherung, bei den Sozialleistungen: überall stoßen wir an Grenzen. Die Einsicht hat sich durchgesetzt, daß der Weg der Erhöhung der Steuern und der Sozialabgaben ohne gefährliche Rückwirkungen auf die Initiativen und die Leistungsbereitschaft der Bürger nicht beschritten werden kann.
Aber die Frage, wo Sozialleistungen entweder wieder rückgängig gemacht oder eingeschränkt werden können, ist außerordentlich brisant. Denn alle die bisherigen Leistungen sind inzwischen zu „sozialen Besitzständen" geworden. Die Menschen rechnen damit und haben die Beträge schon als festen Teil ihres verfügbaren Einkommens eingerechnet. Ein Ähnliches gilt auch von den Subventionen, die früher nicht nur besonders notleidenden Zweigen der Wirtschaft gegeben, sondern großzügig zur „Förderung" ausgeschüttet wurden. Auch die Subventionen werden heute vielfach als „Besitzstände" betrachtet, die die Unternehmer einkalkulieren ...
Diese Anspruchsinflation wurde und wird zum Teil immer noch durch die vielfachen Interessenorganisationen genährt. Sobald ein konkreter Sparvorschlag gemacht wird, erhebt sich Widerspruch, dies sei für die davon Betroffenen unzumutbar, hierbei handele es sich um „soziale Demontage". Unterstützt wird diese Einstellung zum Teil durch die öffentliche Meinung, bei der man einerseits laut Klage führt über die Staatsverschuldung, andererseits, und zwar fast im gleichen Atemzug, jede Änderung in der öffentlichen Ausgabenstruktur zu kritisieren pflegt.
Auf diese Weise können wir aber dem Übel der Arbeitslosigkeit nicht beikommen. Schon eine mittelfristige Berechnung zeigt eine Entwicklung, die der erwerbsfähigen Generation immer mehr Gemeinwohllasten abverlangt und der heutigen Jugend zumutet, später einmal eine kaum verkraftbare finanzielle Belastung solidarisch zu tragen. Wenn das Wohlstandsniveau aufrechterhalten werden soll und keine zusätzlichen Produktivitätsreserven erschlossen werden können – von den steigenden Verpflichtungen der Dritten Welt gegenüber nicht zu sprechen –, wachsen die Soziallasten ins Unermeßliche und sind nicht mehr zu bezahlen. Es ist notwendig, die Subventionen zu durchforsten und die Mißstände und die Auswüchse im öffentlichen Leistungssystem zu beseitigen. Darüber hinaus ist es an der Zeit, die Prioritäten zu überprüfen und nach Alternativen Ausschau zu halten. Niemand sollte versuchen, aus der schwierigen Lage Kapital schlagen zu wollen; schon gar nicht parteipolitisches Kapital ...

6. Die Notwendigkeit eines Sozialpaktes

Wir werden die Herausforderung, welche die Arbeitslosigkeit ist, nur bestehen, wenn wir alle zu einem gemeinsamen Vorgehen bereit sind. Die Lage ist viel zu ernst, als daß wir uns noch lange den Streit darüber, wer die besseren Argumente hat, leisten können. Eine gemeinsame Kraftanstrengung ist nötig, wenn die Tragfähigkeit unseres sozialen Leistungssystems, der soziale Friede und die von Freiheit, Gerechtigkeit und Solidarität bestimmte Ordnung unseres gesellschaftlichen und politischen Zusammenlebens erhalten werden sollen.

Wir richten unseren Vorschlag an die Verantwortlichen in Bund und Ländern, in Arbeitnehmerorganisationen und Arbeitgeberverbänden, sich zum Gespräch, vor allem aber zu einer gemeinsamen Aktion zusammenzufinden. Die Arbeitslosigkeit hat ein so großes Ausmaß erreicht, daß es nun an der Zeit ist, im Sinne eines Sozialpaktes zu handeln.

VI. Arbeit ist nicht Selbstzweck

In seiner Enzyklika „Laborem exercens" hat Papst Johannes Paul II. die Würde des arbeitenden Menschen, seine Rechte und Pflichten nach verschiedenen Richtungen hin dargelegt. Während in früheren Jahrhunderten die Arbeitslosigkeit eines oft beträchtlichen Teils der Bevölkerung – wie heute noch in vielen Entwicklungsländern – hingenommen wurde und die Kirche darum bemüht war, das Gebot der Nächstenliebe zeitgerecht zu verkünden und für diese Menschen den notwendigen Lebensunterhalt zu sichern, haben wir erkannt, wie wichtig die Arbeit nicht nur für die Bereitstellung von Gütern und Diensten ist, sondern auch für die persönliche Entfaltung, für die gesellschaftliche Anerkennung und damit für das Selbstwertbewußtsein des Menschen.

Dennoch müssen wir uns vor Einseitigkeiten hüten. Bei aller Bedeutung der Arbeit: Der Mensch wird nicht erst zum Menschen durch Arbeit, wie der Marxismus meint. Die christliche Anthropologie denkt hier völlig anders: Nicht durch die Arbeit erhält der Mensch seine Würde, sondern er ist vom ersten Augenblick seines Lebens im Mutterleib an Ebenbild Gottes, mit unantastbaren Rechten ausgestattet, zur Arbeit berufen, die an dieser Würde der Person teilhat. Und ebenso besteht das gesellschaftli-

che Leben nicht in einem kollektiven Arbeitsverständnis, etwa in der gesellschaftlich notwendigen Arbeit, vielmehr kommen auch die Zusammenarbeit und das Zusammenleben nur durch die Personen in ihrer sozialen Pflichtigkeit zustande.
Diese Einsicht drückt auch das alte Sprichwort aus: Der Mensch lebt nicht, um zu arbeiten, sondern er arbeitet, um zu leben. Es wäre falsch, die Gesellschaft nur als Arbeitszusammenhang zu sehen und alles vom Arbeitsverhältnis her aufzubauen. Dann wären die Arbeitslosen, aber auch alle, die noch nicht oder nicht mehr arbeiten können, auch jene, die behindert sind, arm daran. Leider schleichen sich bisweilen unter der Decke der Wertschätzung der Arbeit neue Irrtümer ein, die gegen die Menschenwürde verstoßen.
Arbeit ist kein Selbstzweck. Dies bedeutet nicht, daß wir nicht alles tun müßten, um Arbeitslosigkeit zu überwinden; aber wir sollten nicht einer Vorstellung Vorschub leisten, als ob der Mensch ohne Arbeit weniger wert wäre. Dabei gilt es auch, einer Engführung des Begriffes Arbeit entgegenzuwirken. Arbeit wird meist als Erwerbsarbeit aufgefaßt. Auch hier hat Papst Johannes Paul II. eine notwendige Korrektur angebracht, indem er uns wieder an den umfassenden Sinn von Arbeit erinnert, die eben nicht einfach mit (bezahlter) Erwerbsarbeit gleichgesetzt werden darf. Auch der Arbeitslose kann durchaus sinnvoll „arbeiten", und dafür sollen auch entsprechende Möglichkeiten geschaffen werden, wenn es nicht gelingt, allen einen Erwerbsarbeitsplatz anzubieten.
Noch eine andere christliche Einsicht dürfen wir nicht aus dem Auge verlieren. Jede Arbeit ist mit Mühsal verbunden, erfährt, worauf ebenfalls die Enzyklika hinweist, erst im Licht von Christi Kreuz und Auferstehung ihre letzte Sinndeutung. Die Verfechter emanzipatorischer Ideen, die von „Kreativität" etc. schwärmen, übersehen diese Wahrheit, die schon zu Beginn des Schöpfungsberichtes im Alten Testament vermittelt wird. Die Mühsal gilt für jede Arbeit, für die „freie" ebenso wie für die abhängig geleistete, wie umgekehrt auch die gesellschaftlich am wenigsten gefragte und bezahlte Arbeit an der oben genannten Würde des Menschen teilhat. Wir würden einer Illusion nachjagen, wenn wir die Mühsal und das Kreuz der Arbeit nicht mehr sehen wollten. Auch der beständige Fortschritt im Kampf gegen Hunger und Elend und für Gerechtigkeit und Wohlfahrt wird nichts daran ändern.
Bei diesen Einsichten handelt es sich nicht um irgendwelche theologische „Zutaten", sondern um die Deutung und das Verstehen der Wirklichkeit. Sie vertrösten uns auch nicht, die Arbeitslosigkeit sozusagen im Blick auf die neue Erde und den neuen Himmel als weniger problematisch hinzunehmen. Wir müssen, wie gesagt, alles in unserer Macht Stehende tun, um dieses Übel zu bewältigen. Aber wir können den Weg dazu nur finden, wenn wir die Zusammenhänge richtig sehen und dann verantwortlich handeln.

Diskussion

Sind Teleologie und Deontologie Gegensätze?

Teleologische Moralbegründung ist nicht gleich Utilitarismus

Zu der von Robert Spaemann *eingeleiteten Diskussion über deontologische und teleologische Moralbegründung (vgl HK, Juli 1982, 345ff. und HK, August 1982, 403ff.) veröffentlichen wir in dieser Nummer zwei Beiträge. Der erste (von* Franz Furger, *Professor für Moraltheologie in Luzern), bestreitet eine der Grundthesen von Spaemann, teleologische Normbegründung münde in einem nur an den Konsequenzen einer Handlung orientierten Utilitarismus. Der zweite* (Dr. Peter Müller-Goldkuhle, *Essen, Verfasser zweier bekannter Veröffentlichungen zu theologie- bzw. moralgeschichtlichen Themen des 19. Jahrhunderts) kommt in einer moralgeschichtlichen Grundsatzanalyse zum Ergebnis, die Verfechter beider Richtungen täten sich teilweise aus Unkenntnis moralgeschichtlicher Zusammenhänge gegenseitig unrecht; der Streit verdecke eher die Gegenwartsaufgaben der theologischen Ethik, als daß er sie zu bewältigen hilft.*

Nachdem in den letzten Jahren in der katholischen Moraltheologie sich zunehmend eine sog. teleologische oder verantwortungsethische Denkweise durchgesetzt hat, wurde dagegen verschiedentlich der Vorwurf erhoben, es handle sich hier um einen letztlich utilitaristischen bzw. opportunistischen Konsequentialismus, der schließlich die *Auflösung ethischer Grundsätze und Prinzipien* nach sich ziehen müsse. Verschiedentlich hat sich *Robert Spaemann* (München) zum Wortführer dieser Kritik gemacht und sie neulich auch in der Herder-Korrespondenz (Juli 1982, 345 ff. und August 1982, 403 ff.) vorgetragen. Hier wies er zusätzlich noch darauf hin, wie eine alle Handlungsfolgen berücksichtigende, teleologische Ethik dem einzelnen Menschen eine derartige Gesamtverantwortung auflade, daß er damit grundsätzlich überfordert wäre, wenn er nicht deontologisch durch unbedingt geltende Normen, die in sich schlechte, also unter allen Umständen sittenwidrige Handlungen ausschließen, entlastet würde. Entsprechend erscheint dann eine ethisch teleologische Denkweise als dem Menschen wesentlich unangemessen.
In seiner Erwiderung auf diese Bedenken (vgl. Herder-

Korrespondenz, Oktober 1982, 509ff.) betont dagegen *Antonellus Elsässer* (Eichstätt), daß gerade erst eine solche teleologische Verantwortungsethik den Menschen von einer seine schöpferische Entscheidungsfindung beeinträchtigenden, kasuistischen Gehorsamsethik befreit und damit die sog. Krise der Moraltheologie zu überwinden geholfen habe.

Nun ist ohne Zweifel nicht zu bestreiten, daß die Rezeption der vor allem aus der metaethischen Argumentations- und Methodenkritik im angelsächsischen Bereich gewachsenen, teleologischen Denkmodelle mit der *Erneuerung der Moraltheologie* bzw. der Ablösung der kasuistischen Moral zeitlich zusammenfiel und von diesem Umdenkprozeß auch gefördert wurde. Dennoch scheint es fraglich, ob der Wille zur Überwindung einer bloß kasuistischen Gehorsamsmoral für diese breite Rezeption ursächlich bestimmend war, und, wenn ja, ob diese Ursache von sich aus auch methodisch ausreichend hätte sein dürfen, zumal der deontologische Ansatz ja nicht einfach mit einer Gehorsams- oder „Pflichtethik" zusammenfällt und gegebenenfalls auch ein teleologischer Ansatz *fraglosen Gehorsam* sinnvollerweise fordern kann: Wer nach bestem Wissen und Gewissen alle Folgen abwägend sich für eine Bergtour einem qualifizierten Bergführer anschließt, wird dann dessen Weisungen in Gefahr sinnvollerweise in fraglosem Gehorsam befolgen, weil jedes Anmelden von Bedenken gefahrerhöhend und daher gerade teleologisch verantwortungslos wäre. Umgekehrt hat aber auch eine klassisch deontologische Moral für die Entscheidungsfindung in den sog. „casus conscientiae" über die Lösungsanweisungen in den sog. Moralsystemen (besonders in jenem des Probabilismus) faktisch einen erheblichen *Verantwortungsspielraum* offen gelassen, auch wenn im Vorgehen hinsichtlich der methodischen Stringenz teilweise erhebliche Zweifel offenblieben.

Das Problem der methodischen Stringenz

Es dürfte also nicht so sehr die Frage nach persongerechter Entscheidungsfreiheit gegen exakten Gehorsam der normativen Vorschrift gegenüber gewesen sein, welche den Rückgriff auf die teleologische Methode nahelegte, denn diese Gegenüberstellung wurde, wenn auch reichlich verklausuliert, schon in den Gegensätzen zwischen den verschiedenen Moralistenschulen und ihren Systemen, insbesondere zwischen Probabilisten und Tutioristen abgehandelt. Vielmehr war und ist es die *Frage nach einer in sich konsistenten ethischen Argumentationsmethode,* welche unter und zur Wahrung der fundamentalen sittlichen Grundprinzipien die den konkreten geschichtlichen Umständen entsprechende Verhaltensweise oder Handlungsnorm so finden läßt, daß sie nicht in buchstabengetreuer Deduktion den eigentlichen Sinn der Prinzipien verrät und etwa aus einer absolut verstandenen Pflicht zur Wahrhaftigkeit unter der Hand eine „veritas homicida" (Augustinus) entstehen läßt.

Zwar hatte auch die klassisch deontologische Moral ihre Prinzipialität kaum je so weit getrieben, daß sie wie Kant nur über ein „vermeintliches" Recht, allenfalls aus Menschenliebe lügen zu dürfen, sprach. Man kannte über die Begriffe von Mentalrestriktion oder Notlüge auch in diesen Zusammenhängen praktikable Auswege; nur vermochte die deontologische Argumentation dafür kaum je eine konsistente Argumentationsweise anzubieten. Die Einsicht des gesunden praktischen Menschenverstandes bzw. der jeweilige Rekurs auf das Autoritätsargument mußte zumeist genügen. Daß unter solchen Voraussetzungen sogar *die Sittlichkeit in ihrem Grundbestand gefährdende Ausweitungen des Ausnahmebereichs* möglich wurden (man denke nur etwa an das Konzept eines „bellum iustum ex utraque parte", durch welches der Schutz des menschlichen Lebens wesentlich ausgehöhlt wurde), sollte man dabei freilich nicht übersehen.

Dennoch mochte in Zeiten einer relativ ruhigen geschichtlichen Entwicklung, welche bewährten Fall-Lösungen einen hohen Erfahrungskredit beizumessen vermochte, ein solches kasuistisches Vorgehen praktisch meist ausreichen. In einer Epoche mit rascher Entwicklung und damit stets neuen, im Vergleich zum Althergebrachten sich häufenden Ausnahmen kann dagegen ein solches Vorgehen nicht mehr genügen. Auch auf aktuellen Stand gebrachten Moralhandbüchern lief die konkrete Wirklichkeit in vielen Fällen (man denke etwa an die Möglichkeiten der modernen technischen Medizin) davon – sie veralteten sozusagen vor ihrem Erscheinen. Dies mußte natürlich nach einer *Methode adäquater Entscheidungsfindung* rufen. Daß dabei der Blick auf die im angelsächsischen Bereich entwickelte, analytische Ethik mit ihrem ausgeprägten metaethisch kritischen Methodenbewußtsein fiel, konnte entsprechend kaum ausbleiben. Der Bezugspunkt einer zeitgenössischen Moraltheologie zu einem teleologischen Denkansatz liegt also weder in einer Neigung zu utilitaristisch pragmatistischem Konsequentialismus noch einfach in einem Bedürfnis nach Befreiung von Pflichtethik, sondern im denkerischen Anspruch nach logischer Stringenz im ethischen Argument.

Ist Teleologie notwendig Konsequentialismus?

Was schon im Herausstellen der Verantwortungsethik gegen eine reine Gesinnungs- oderPflichtethik Max Weber bewegte, nämlich daß ethische Normen und Entscheidungen nicht bloß in sich, sondern auch hinsichtlich ihrer Folgen die sittliche Verantwortung einfordern, betont eine Abhebung von einem deontologischen Ansatz vorgegebener Pflichten eine teleologische Ethik nicht weniger. Dennoch müßte eigentlich schon der Begriff „teleologisch" darauf hinweisen, daß es sich bei diesem ethischen Denkansatz nicht notwendigerweise nur um ein utilitaristisches Optimierungskalkül handeln kann, sondern daß es um ein *Abwägen von Handlungsfolgen* hinsichtlich einer bestimmten, vorgegebenen (und folglich selber gerade nicht teleo-

logisch bestimmten) Zielsetzung allen Tun und Lassens, also bezüglich eines „Telos" geht.

Dabei ist freilich zuzugeben, daß in den zunächst am meisten dieser teleologischen Denkweise verpflichteten angelsächsischen Ethikansichten dieser Telos in einer mehr oder weniger utilitaristisch verstandenen Gemeinwohlfahrt im Sinn des Sozialeudaimonismus eines *Jeremy Bentham* verstanden wurde. Wie übrigens auch die mittlerweile laufende kritische Diskussion über das ethische Genügen eines solchen utilitaristischen Konzepts zeigt, besteht für diese faktische Verbindung von Methode und Zielgehalt jedoch in keiner Weise eine Notwendigkeit. Wo daher, wie dies für eine dem Evangelium und seinem Liebesgebot verpflichtete Moraltheologie selbstverständlich ist, der Telos aller Sittlichkeit sich nicht auf die bloße gesellschaftliche Nützlichkeit beschränken kann, sondern im Sinn dieses Liebesgebotes die größtmögliche personale Entfaltung jedes Menschen als des in seiner Würde zu achtenden Ebenbildes Gottes die ethische Zielsetzung darstellt, ist eine *teleologische Güterabwägung* somit nicht nur nicht ausgeschlossen, sondern zur Erkenntnis der konkreten, hier und jetzt bestmöglichen Verwirklichung von Liebe (und damit der unter ihrem Anspruch sich ergebenden sittlichen Forderung) *unerläßlich.*

Nicht die teleologische Abwägung der verschiedenen in einer Entscheidung oder Handlung involvierten Güter und Werte und ihrer Folgen führt also zum Utilitarismus, sondern *die vorgängige Bestimmung des sittlichen Telos,* unter welchem die Abwägung dann erfolgt, bestimmt auch deren sittliche Qualifikation. Dabei erfolgt die grundsätzliche Festlegung dieses Telos aus einer personal-existentiellen Grundentscheidung, die letztlich, wie eine metaethische Analyse allen ethischen Argumentierens zeigt, stets in einem (allenfalls philosophischen) Glaubensakt beruht und für den Christen von seiner Glaubensverpflichtung auf Jesus Christus und sein Liebesgebot bestimmt ist. Der *Telos* selber liegt so nicht in der teleologischen Abwägung selber. Vielmehr geht er dieser logisch als deren verpflichtender Richtpunkt vorauf; d. h. der Telos teleologischer Argumentation begründet deren sittliche Verpflichtung und ist somit *selber deontologisch bestimmt.* Pflichtethik im Sinn solcher letztgültiger Verpflichtung auf einen Grundwert steht somit auch nicht im Gegensatz zu einer teleologischen Verantwortungsethik im Raum von deren konkreten Verwirklichung in individuellen wie in sozial-gesellschaftlichen Lebensbereichen; sie ist im Gegenteil geradezu die die Ermöglichung bedingende Voraussetzung dafür.

Kein „intrinsece malum"?

Obwohl so ein erster Einwand gegen einen teleologischen Ethikansatz, er enthalte nämlich stets einen konsequentionalistischen Utilitarismus, unhaltbar zu sein scheint, gilt es aber noch, den die konkreten Weisungen betreffenden Einwand, unter dem Anspruch der Güterabwägung sei prinzipiell jede denkbare (Un-)Tat in ihren möglicherweise auch guten Folgen mit in eine Güterabwägung einbeziehbar, zu bedenken. Weil es ja keine zum vornherein als in sich und in jedem Fall schlechte Taten (= „intrinsece malum") als deontologisch a priori ausgeschlossene mehr geben könne, sei nun jede sittliche Grenzziehung in die menschliche Ermessenswillkür entlassen bzw. einem subjektivistischen Relativismus ausgesetzt. Gelegentlich zitierte, meist wenig reflektierte, dafür aber um so schokkierendere Fallbeispiele (wie etwa über die Erlaubtheit der Tötung eines verdächtigten, aber unschuldigen Schwarzen, um eine größere Gruppe vor der Lynchjustiz der über ein Verbrechen erzürnten Menge von Weißen zu retten) unterstreichen dann nochmals den Verdacht, daß teleologische Güterabwägung zu solcher Willkür führen und damit also auch sittlich unbedingt abgelehnt werden müsse.

Ein näheres Zusehen zeigt dann allerdings bald, daß solche „Lösungen" (sei es für das genannte Beispiel oder für die von Spaemann zitierten Beispiele der Lernexperimente mittels Elektroschock bei *S. Milgram* oder der kommerziellen Werbung für Babynahrung in Entwicklungsländern) auf unzureichenden, verkürzten Überlegungen hinsichtlich der involvierten Güter und Werte beruhen und so ebenfalls nicht der Methode an sich, sondern ihrer unsorgfältigen Anwendung anzulasten sind. Richtig an diesen Beispielen ist freilich, daß eine teleologische Methode tatsächlich keine *a priori* auszuschließenden Entscheidungsmöglichkeiten akzeptieren kann, sondern sie alle sorgfältig zu überprüfen hat. So sehr damit ein ideologisch festgeschriebenes Ethos kritisch als solches leichter entlarvt werden kann (man denke etwa an in betreffendem Kreis als unumstößlich geltende Regeln des Rassismus), so wenig schließt ein solches Überlegen aber aus, daß es Verhaltensweisen gibt, für die aller menschlichen Erfahrung nach kein Fall irgendwie denkbar ist, in welchem dieses Verhalten als sittlich gerechtfertigt erscheinen könnte, so ist etwa ein sittlich berechtigtes Anwenden der Folter schlechterdings als unhaltbar auszuschließen. Nur ist dann ein solches unbedingtes Verbot nicht einfach a priori deontologisch festgehalten, sondern auf Grund einer sorgfältigen teleologischen Analyse argumentativ ermittelt.

Keineswegs normenfeindlich

Es ist damit zwar nicht einfach deontologisch zum vornherein, sondern sozusagen aus teleologischer Überlegung „sekundär deontologisch" verpflichtend, wobei der Grad dieser sittlichen Verpflichtung dadurch nicht etwa geringer ist. Weil argumentativ begründet, dürfte er zwar nicht an innerem Gewicht, wohl aber *an Deutlichkeit* sogar größer sein; dies macht wohl gerade auch das Beispiel der Folter besonders deutlich, welche im Rahmen der Inquisition, also in der Zeit eines durchaus deontologischen Denkens in der Moraltheologie nie so eindeutig verurteilt

wurde, wie dies heute christlicher Ethik selbstverständlich ist.

Damit ist aber auch schon angedeutet, daß eine teleologische Methode keinesfalls normenfeindlich ist, sondern Normen als Ergebnis ethischer güterabwägender Erfahrung und Überlegung von Handlungsfolgen als Entscheidungshilfen sehr wohl zu formulieren und einzubringen vermag. Insofern dies aber in einem Prozeß kritischer Normbegründung immer wieder geleistet wird, kann dann auch kaum von einer Verantwortungsüberforderung des einzelnen Menschen gesprochen werden, weil ihm ja ebenfalls und nicht weniger als in einer klassischen Pflichtethik Entscheidungshilfen angeboten werden. Da allerdings auch die Forderungen der klassischen Pflichtethik meist auf ursprünglichen, aber seither in ihren Ursprüngen meist vergessenen Erfahrungen von Tat und Folgen entstanden sind, wäre es übertrieben, solche Normen einfach als ideologische Setzungen abzuqualifizieren. Daß aber erst die bewußte teleologische Überlegung ihre begründenden Argumente durchsichtig macht, sollte ebensowenig übersehen werden: Für die rasche Entscheidungspraxis mag, vor allem bei hoher Akzeptanz einer Norm, dieser Unterscheidung von Deontologie und Teleologie dann vielleicht wenig ins Gewicht fallen. Sobald es aber um die argumentative Begründung von Normen und damit um die Sicherung ihres ethischen Verpflichtungscharakters geht, wird sie meines Erachtens entscheidend.

Franz Furger

Ein Streit, der nicht sein müßte

Theologie- und moralgeschichtliche Beobachtungen zur Kontroverse

Der Streit der Moraltheologen um ihre Prinzipien und die eigentümliche Frontstellung zwischen einer sog. deontologischen und einer sog. teleologischen Normenbegründung läßt sich nun schon seit Jahren beobachten. Auf der einen Seite stehen – etwas grob gezeichnet – diejenigen, die von vorgegebenen und unverbrüchlichen Normen ausgehen und diese als unmittelbar göttliche Gebote betrachten – auf der anderen Seite diejenigen, die von der Tragik einer möglichen Konfliktsituation ausgehen, in der verschiedene Werte kollidieren und die man durch „Güterabwägung" zu meistern bemüht ist. Dabei sind jene „Deontologen" in respektabler Sorge um eindeutige Normen – um Gebote also, die man in Verkündigung und Erziehung auch als klare Richtlinien weitergeben kann, und fürchten, daß die Normenbegründung der anderen Seite auf „bloße Gesinnungsethik" oder „Situationsethik" hinauslaufe, was sie in ihrer Interpretation mehr oder weniger als „Willkürmoral" empfinden, die eben nicht mehr Moral, sondern Unmoral sei.

Die „Teleologen" dagegen sind in respektabler Sorge um eine verantwortungsbewußte Entscheidungsfindung in jenen Situationen, die eine eindeutig gute Lösung gar nicht mehr zulassen und nur über die Suche nach einem „Minus malum" recht und schlecht überstanden werden können, und fürchten, daß die Normenbegründung der anderen Seite durch das Insistieren auf dem „Intrinsice malum" zur Bewältigung solcher Konfliktsituationen ungeeignet sei, daß sie letztlich, da sie die Handlungsfolgen nicht hinreichend miteinbeziehe, auf eine Art „fiat norma – pereat mundus" hinauslaufe und darum verantwortungslos und so ebenfalls unmoralisch sei.

Diese holzschnittartige Charakterisierung der beiden „Schulen" ist gewiß simplifizierend, aber ausreichend, um die folgenden Überlegungen verständlich werden zu lassen.

1. Es müßte eigentlich auffallen, mit welch emotionaler Voreingenommenheit namhafte und engagierte Vertreter beider „Schulen" einander begegnen bzw., wo sie sich nicht einmal mehr begegnen, übereinander herziehen. Im Hintergrund steht gewiß auf beiden Seiten *die Sorge um eine verantwortungsbewußte katholische Moraltheologie;* aber die Bitterkeit, in der manche „Deontologen" über die „Teleologen" sich zu äußern pflegen, und die Arroganz und Verächtlichmachung, in der manche „Teleologen" über die Sorgen der „Deontologen" sich zu äußern pflegen, ist nicht nur menschlich bedauerlich, sondern auch unter wissenschaftlichem Gesichtspunkt einfach töricht. Die Präsumtion, daß der jeweils andere als gläubiger Christ eine verantwortungsbewußte katholische Moraltheologie zu formulieren suche, und die Präsumtion, daß der jeweils andere nicht einfach dumm sein könne, sondern einen Verstand besitze, der nach denselben Gesetzen funktioniere wie der eigene – diese beiden Präsumtionen wären die Voraussetzungen dafür, die derzeitige, oft beschämende Polarisierung abzubauen.

Worin unterscheiden sich Deontologen und Teleologen eigentlich?

2. Es müßte eigentlich auffallen, daß es nicht recht gelingen will, beide „Schulen" *exakt* zu bezeichnen. Wenn die einen, weil sie von der vorgegebenen Norm her ein „Deon" zu begründen suchen, als „Deontologen" bezeichnet werden, die anderen aber als Ergebnis eines Entscheidungsfindungs-Prozesses zu einem moralischen „Muß", also auch zu einem „Deon" zu kommen suchen, dann ist nicht zu begreifen, weshalb man erstere ausgerechnet als „Deontologen" bezeichnen solle. Und wenn die anderen in ihrem Entscheidungsfindungs-Prozeß den

„Telos" einer Handlung hinreichend miteinzubeziehen beabsichtigen und darum als „Teleologen" bezeichnet werden bzw. sich selbst so bezeichnen, jene ersteren aber gar nicht bestreiten, daß das Leben des Menschen auf einen „Finis naturalis" und einen „Finis supernaturalis" hingeordnet sei und daß man auch innerhalb der Moraltheologie unter beiden Gesichtspunkten einen „Finis operis" und einen „Finis operantis" unterscheiden und berücksichtigen müsse, dann ist nicht zu begreifen, weshalb man nur jene als „Teleologen" bezeichnen solle. Und es drängt sich die Vermutung auf, daß beide „Schulen" *die Wurzel ihrer Unterschiedenheit*, die es ja tatsächlich gibt, noch nicht hinreichend freigelegt haben könnten.

3. Es müßte eigentlich auffallen, daß ein Gutteil der Kontroverse sich auf zwei verschiedenen Ebenen abspielt, die es gestatten, immer wieder aneinander vorbeizureden. Bei der sog. *Normenbegründung* geht es einerseits darum, Inhalt, Verpflichtungsgrad und historische Bedingtheiten jener „vorgegebenen" Normen (z. B. „Du sollst nicht töten!") zu erhellen, andererseits aber zu klären, auf welche Weise der Mensch – unter Einbeziehung jener „*vorgegebenen*" Norm – im konkreten Fall zu seinem moralischen „Muß" finden kann (z. B. Kriegsdienstverweigerung), also zu einer Art „*nachgegebener*" Norm. Natürlich könnte hier schon eine Klärung der Nomenklatur hilfreich sein; denn so einfach beides als „Norm" zu bezeichnen und in beiden Problembereichen von „Normenbegründung" zu sprechen, klingt immerhin verwirrend. Anders gesagt: Auch ein neuscholastisch orientierter „Deontologe" kennt neben dem Traktat über die „objektive Norm" die Kapitel über Gewissen, Pflichtenkollision und Epikie, und auch ein mit der Entscheidungsfindung im Fall der Pflichtenkollision befaßter „Teleologe" muß sich Rechenschaft ablegen über Herkunft, Inhalt und Rang jener „vorgegebenen" Norm, die er ja in seinen Entscheidungsfindungs-Prozeß miteinzubeziehen beabsichtigt. Es täte sicher gut, sich jeweils vor Eintritt in die Kontroverse zu verständigen, worüber zu streiten man beabsichtigt.

Beide haben ein gebrochenes Verhältnis zur theologischen Tradition

4. Es müßte eigentlich auffallen, welch *gebrochenes Verhältnis* viele Vertreter beider „Schulen" *zur theologischen Tradition* haben. Die großen moraltheologischen Konzeptionen der Vergangenheit haben – soweit ich sehen kann – stets die Anliegen beider heutiger „Schulen" einzubringen und auch zu systematisieren gewußt.

Sicher hat es in der *Barockscholastik* und in der *Neuscholastik* bis in unser Jahrhundert hinein die Gefahr gegeben, in moraltheologischen Positivismus und Juridismus abzugleiten, und bei der Behandlung mancher Einzelfragen ist man dieser Gefahr wohl auch erlegen. Wo aber wurde je eine Moraltheologie vorgelegt, in der man nicht zwischen *Normen* einerseits und den *Problemen der Pflichtenkollision* andererseits unterschieden hätte? Und vielleicht findet sich jemand, der sich die Mühe macht für den Nachweis, daß selbst den rigoristischen Tutioristen im katholischen Raum (sogar noch bis in den jansenistischen Bereich hinein) beide Anliegen bekannt waren und daß sowohl das „Muß" der Norm wie auch das „Telos" bzw. das „Wie" in der Frage nach der Pflichtenkollision wesentliche Bestandteile ihrer Moraltheologien gewesen sind, auch wenn sie *aufgrund verschiedenartiger Gewichtung der Einzelfaktoren* verschiedenartige Lösungsvorschläge hervorbrachten. Auch die damit verbundene Frage, ob bzw. unter welchen Bedingungen der Zweck das Mittel „heilige", ist differenziert erörtert worden – nicht zuletzt durch die oft spitzfindig erscheinende Unterscheidung von Handlungsfolgen, die man direkt anstrebe, und solchen, die man nur indirekt „in Kauf nehme".

Wo man aber meint, auch Alfons von Liguori oder auch Thomas von Aquin für eine „deontologische" bzw. „teleologische" Normenbegründung im Sinn der heutigen Kontroverse vereinnahmen zu dürfen bzw. abstempeln zu müssen, da kann dies nur auf krasser Unkenntnis dessen beruhen, was einem katholischen Theologen eigentlich geläufig sein sollte. Zwar gibt es im spätmittelalterlichen Nominalismus, dem Vorläufer des späteren Positivismus, den Gedanken, daß etwas nicht deshalb von Gott gewollt werde, weil es gut sei, sondern daß es gut sei, weil Gott es wolle – von wo aus ja so etwas wie eine „rein deontologische" Moral begründet werden könnte; aber dieser Gedanke wird ja bereits bei Occam durch den Begriff der „Potentia dei ordinata" relativiert und hat auch in der Folgezeit keinen moraltheologischen Traditionsstrang herausbilden können. In *thomistischer Tradition* jedenfalls, und die war selbst dort, wo sie vom *Molinismus* her modifiziert wurde, in der gesamten Neuscholastik am weitesten verbreitet und kirchlich am stärksten sanktioniert, sind Gebote nicht einfach willkürliche Vorschriften, die nur deshalb ein „Deon" darstellen, weil Gott sie erlassen hat. Zwar wurden Gebote wie etwa der Dekalog auch positivistisch formuliert und sicher oft genug in der Katechese rein positivistisch vermittelt; begründet aber waren sie immer von einem *Menschenbild* her: vom Bundesschluß her, vom Imago-Dei-Gedanken her, von der Reich-Gottes-Idee her und seit Thomas auch vom aristotelischen „Agere sequitur esse" her.

Es ist deshalb nicht verständlich, weshalb Vertreter der einen Schule meinen, die thomistische Moralauffassung als „deontologisch" beschimpfen zu können, und weshalb Vertreter der anderen Schule meinen, es sei mit Berufung auf die theologische Tradition ganz selbstverständlich, daß christliche Normen, weil sie theonom sind, nur als heteronom verstanden werden könnten und der Versuch, sie als autonom zu entwickeln, im glatten Gegensatz zur katholischen Tradition stehe. Und falls man anerkennen kann, daß auch die pastorale Praxis und der Alltag des christlichen Lebens etwa in einer gläubigen Familie – als Ausdruck des „Sensus fidelium" – „Loci theologici" sind, dann wird man auch von dorther zugeben können, daß es seit je gute katholische Tradition ist, eindeutige sittliche

Normen mit umfassenden Überlegungen zur Bewältigung von Konfliktsituationen zu verbinden und dabei auch die erzieherische Sorge zu berücksichtigen, daß die „hinkende" Lösung einer Konfliktsituation nicht den allgemeinen Anspruch der Norm beseitigen dürfe, nicht bei den im vorliegenden Fall Betroffenen und schon gar nicht bei den Adressaten von Katechese und Predigt.

Beide leiden an einem nachreformatorischen Trauma

5. Es könnte eigentlich aufgefallen sein, daß beide an der heutigen Kontroverse beteiligten „Schulen" durchweg an einem *nach-reformatorischen Trauma* leiden. Das Lutherische „Simul iustus et peccator" wurde bis in unser Jahrhundert hinein katholischerseits immer als Ausdruck dafür gewertet, daß Luther die *Rechtfertigung* des Menschen vor Gott nur als oberflächliches „forensisches" Ereignis verstehe, das dem Menschen die „heiligmachende Gnade" als „Imputationsgerechtigkeit" nur äußerlich anhefte. Demgegenüber legte man Wert auf die Betonung einer inneren, wesenhaften Heiligung des Menschen, auf eine „Total-Rechtfertigung"; und in diesem Sinn sind auch die Ausführungen bzw. Verurteilungen des Tridentinums zu verstehen. Entsprechend war man im moraltheologischen Bereich bemüht, den Nachweis zu erbringen, daß der Gerechtfertigte mit Hilfe der Gnade Gottes sein Leben „in der Gnade Gottes bleibend" meistern könne. Dies aber glaubte man nur dadurch sicherstellen zu können, daß man auch in jeder Konfliktsituation eine Lösung für möglich erachtete, mit Hilfe derer der Mensch „mit schuldlosen Händen" eine solche Situation durchstehen könne. Zwar gab es auch in vorreformatorischer Zeit solche Gedankengänge, die den Menschen nach gemeisterter Pflichtenkollision für schuldlos erklärten; nur war in nach-reformatorischer Zeit dies – wie mir scheint – aufgrund der anti-reformatorischen Engführung der einzig verbliebene Weg. Der Gedanke, daß auch *der Gerechtfertigte* in den tragischen Situationen seines Lebens *unvermeidbar auch Böses tue* und – trotz oder gerade wegen der Willensfreiheit einerseits und der Unvermeidbarkeit des Übels andererseits – Schuld auf sich lade, war offensichtlich versperrt – der wiederholte Hinweis auf die Möglichkeit „läßlicher Sünden" im Leben des Gerechtfertigten wird Schwere und Tragik solcher Situationen jedenfalls nicht gerecht. Eine solche Überlegung klang zu sehr nach dem häretischen „Simul iustus et peccator". Nachdem nun aber heute durchweg akzeptiert wird, daß auch Martin Luther gar nicht eine so oberflächliche Rechtfertigung, wie man sie ihm vorgeworfen, vertreten wollte, daß der Gedanke des „Simul iustus et peccator" also in einem Sinn verurteilt worden ist, wie er vom Reformator selbst gar nicht gemeint war, sondern eben jene Tragik des menschlichen Lebens zum Ausdruck bringen sollte, der auch der Gerechtfertigte nicht zu entrinnen vermag, daß man also auch in der katholischen Theologie, ohne in Gegensatz zum Tridentinum zu geraten, von einem „Simul iustus et peccator" sprechen könne – wäre eigentlich die Voraussetzung gefallen, von der aus man meinte, moraltheologische Systeme vorlegen zu müssen, die dem Menschen es in jedem Fall ermöglichen, „mit reinen Händen" aus der Konfliktsituation herauszukommen.

Da aber scheint sich – vermutlich ganz unbewußt – ein zweiter Faktor hinzugesellt zu haben, der jene nach-reformatorische Engführung auch heute noch in beiden „Schulen" großenteils beibehält: das pharisäistische Bedürfnis des Menschen, vor sich und der Welt „mit sauberer Weste" dazustehen. Beispiele aus der Nachkriegszeit, wo die Ereignisse während der Herrschaft der Nationalsozialisten zu bewältigen waren („Ich habe mir nichts zuschulden kommen lassen."), und aus der Gegenwart angesichts des Hungers in der Welt scheinen beispielhaft diese Vermutung zu bestätigen. In überspitzter Formulierung könnte es dann in einem „deontologischen" Denken heißen: „Ich halte mich streng an die unverbrüchlichen Normen, egal, was das für Folgen hat." Und in einem „teleologischen" Denken brauchte man nur den Nachweis zu erbringen, daß man ja alle ethisch relevanten Faktoren hinreichend gewürdigt habe. In beiden Fällen könnte man sich für „unschuldig" erklären.

Die heute möglich gewordene Einsicht, daß man auch im katholisch-rechtgläubigen Sinn von einem „Simul iustus et peccator" sprechen kann und dies auch tun muß, wenn man den vertrackten Situationen unseres Lebens moraltheologisch gerecht werden will, könnte den Vertretern beider „Schulen" aus ihrer Ecke heraushelfen. Das heißt also: Wenn man miteinbezieht, daß es auch für den begnadeten Menschen die Situation ethischer Tragik gibt, dann braucht ein „Deontologe" nicht mehr zu befürchten, daß der „teleologische" Ansatz aus Sünde plötzlich Tugend mache; und dann braucht ein „Teleologe" nicht mehr davon auszugehen, daß der „deontologische" Ansatz zu einer sittlichen Entscheidung „ohne Rücksicht auf Verluste" führen müsse.

„Vor-" wie „nachgegebene" Norm sind Ausdruck des christlichen Menschenbildes

6. Es könnte eigentlich aufgefallen sein, daß beide „Schulen" den *konkreten ethischen Imperativ* gewinnen, indem sie die Normen bzw. die ethisch relevanten Faktoren anhand eines vorgeprägten – christlichen – Menschenbildes zur Geltung bringen. Für die vorgegebenen Normen ist dies bereits oben erwähnt worden. Aber auch eine „teleologisch" konzipierte Moraltheologie, die Zwecke und Folgen einer Handlung in den Entscheidungsfindungsprozeß miteinbeziehen will, braucht ein Kriterium, um die sittliche Relevanz dieser Zwecke und Folgen bewerten und gegeneinander abwägen zu können; und dieses Kriterium ist für einen katholischen Theologen wiederum genau jenes Menschenbild, dessen Ausdruck oben auch die „vorgegebenen" Normen waren.

Die Handlungsweise eines Soldaten im Krieg etwa wird deshalb sowohl innerhalb eines „deontologischen" Gedankengangs wie auch innerhalb eines „teleologischen" Gedankengangs *vom selben christlichen Menschenbild her zu beurteilen* sein, das aufgrund von Gottebenbildlichkeit und Menschenwürde das Töten eines anderen Menschen in jedem Fall als ein Malum deutlich macht. Und es kann eigentlich niemand daran hindern, auch dieses Malum aufgrund von Gottebenbildlichkeit und Menschenwürde in jedem Fall als „in sich schlecht" zu betrachten. Ob bzw. unter welchen Bedingungen ein solches Malum dennoch im Bewußtsein tragischer Verstrickung Ergebnis einer verantwortungsvollen Entscheidungsfindung sein kann, ist nicht erst seit heute unter Christen umstritten. Aber weder könnte derjenige Soldat, der aufgrund des Tötungsverbotes sich nicht zu diesem Malum entschließt und damit – hier im Beispiel – vielleicht den Tod anderer verursacht, sich einfach für schuldlos halten, noch könnte ein Soldat, der dieses Malum im Hinblick auf das Leben anderer „in Kauf nimmt", behaupten, aufgrund seines höheren Gesichtspunktes sei jenes Malum nicht mehr Malum, sondern schlicht ein Bonum. Die ethische Problematik bleibt in beiden „Schulen" unmittelbar vom Menschenbild abhängig – egal, ob dies über die „vorgegebene" Norm oder über die „nachgegebene" Norm konkretisiert wird.

7. Es könnte eigentlich aufgefallen sein, daß wir gerade in Deutschland ein schweres Erbe zu verkraften haben im Hinblick auf das *Spannungsverhältnis zwischen Gesetz und Befehl* auf der einen Seite und Gehorsam auf der anderen – schwer deshalb, weil wir neben dem Erbe des Staatsabsolutismus, der ja ganz Europa geprägt hatte, auch noch zu tragen haben (auch in den nicht-preußischen Gebieten und auch im katholischen Raum!) am *Erbe des preußischen Rigorismus* und Militarismus, wo etwa der fromme König Friedrich-Wilhelm I. glaubte, seinen eigenen Sohn hinrichten lassen zu müssen, an Kants Pflichtethik, die zwar autonom konzipiert ist aber aufgrund ihrer rationalistischen Verengung der existentiellen Verflochtenheit des Menschen mit großer Härte begegnet, an den Ideen Schellings und Hegels von der Notwendigkeit der Unterordnung des Individualwillens unter den Universalwillen, an den Metternichs und Bismarcks und nicht zuletzt an der Nazizeit, deren Führerprinzip und Gehorsamsrigorismus weithin auch von denen übernommen wurde, die im Gegensatz zum Regime standen. Prüfen sollten deshalb alle „Deontologen", wie weit ihre moraltheologischen Gedankengänge vielleicht doch über eine *unbewußte psychische Vorprägung* durch dieses Erbe beeinflußt sein könnten; und prüfen sollten deshalb alle „Teleologen", wie weit ihre Gedankengänge von einem unbewußten Drang gesteuert sind, dieses Erbe zu „bewältigen" und zu „verkraften" und inwieweit sie deshalb bei der Abwägung der Relevanz sittlicher Normen in der Gefahr sind, das Kind mit dem Bade auszuschütten.

Mit diesen Überlegungen sollte deutlich werden, daß die derzeitige Kontroverse ihrer wissenschaftlichen Mängel wegen wenig hilfreich ist und daß sie sich schließlich auch schädlich auswirken kann, wenn sie die Moraltheologie daran hindert, die Wege zu suchen, auf denen sie sich ins 21. Jahrhundert weiterentwickeln muß, a) um den folgenden Generationen den christlichen Anspruch an unser sittliches Handeln zu vermitteln und b) die Impulse christlicher Moral in den Organismus unserer Gesellschaft miteinzubringen, damit kommenden Generationen eine Lebenschance auf der Erde erhalten bleibt. Angesichts dieser Aufgabe, deren eminent moralische Relevanz heute allgemein wahrgenommen wird, kann der derzeitige Streit zwischen „Deontologen" und „Teleologen" eigentlich nur Unverständnis auslösen. *Peter Müller-Goldkuhle*

Theologische Zeitfragen

Auf dem Weg zu einer neuen Geistes-Gegenwart

Zu Yves Congars neuer Pneumatologie

Theologische Themen haben ihren Kairos; oft genug braucht es einige Zeit, bis sie sich wieder besonderer Aufmerksamkeit erfreuen dürfen. Von einer langewährenden Geist-Vergessenheit der Theologie konnte deshalb noch vor wenigen Jahren die Rede sein – und dieser Zustand schien dauerhaft zu bleiben. Selbst der Neuaufbruch des II. Vatikanischen Konzils hat an dieser Situation zunächst nichts Entscheidendes verändern können. Zwar lenkte er als krönender Abschluß einer Entwicklung in unserem Jahrhundert den Blick erneut auf die Kirche; gerade in diesem Zusammenhang ist in den Konzilstexten auch oft vom Heiligen Geist die Rede. Doch zu einer grundlegenden Neubesinnung auf die tragende Rolle der Pneumatologie, der Rede vom Heiligen Geist, im Blick auf die Kirche und die Glaubenswirklichkeit insgesamt genügten diese Anstöße bei weitem nicht. Vielmehr standen die nachfolgenden Jahre zunächst mehr im Zeichen einer radikalen Konzentration auf die zentralen Fragen der Christologie. Für deren weitere Entfaltung in Richtung der Theo-logie wie der Pneumatologie und insge-

samt in Richtung einer entwickelten Trinitätstheologie schien allerdings Kants vernichtendes Urteil zu gelten, es lasse sich „aus der Dreieinigkeitslehre ... schlechterdings nichts für das Praktische machen" (Werke, ed. Weischedel, VI, 303). Doch insgeheim waren zahlreiche Theologen schon längst behutsam und unnachgiebig am Werk, um die trinitarischen Implikationen der Christologie auszuloten. Die Trinitätstheologie ist mittlerweile auf dem besten Weg zu einer neuen Blüte (vgl. HK, April 1982, 187 ff.) Kein Wunder wenn im Rahmen dieses Bemühens das Fehlen einer ausgearbeiteten Pneumatologie und die Notwendigkeit einer intensiveren Bemühung um die Theologie des Heiligen Geistes besonders deutlich wurde.

Eine Hilfe, die Geister zu scheiden

Um so mehr läßt es aufhorchen, wenn ein hervorragend ausgewiesener Kenner der reichen Tradition seine Forschungen zur Theologie des Heiligen Geistes in einer umfassenden Monographie vorlegt und diese nun, nach knapp drei Jahren, nur geringfügig gekürzt dem interessierten deutschen Leser in einer gelungenen Übersetzung zugänglich wird. (Yves Congar, Der Heilige Geist, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien. 512 S. 68, – DM.) Yves Congar, geboren 1904, Dominikaner, zählt neben Henri de Lubac zu jenen französischen Theologen, die in frühen und noch gefahrvollen Zeiten unseres Jahrhunderts das *Erbe der Kirchenväter* so aufzubereiten wußten, daß von hier aus eine Erneuerung von Kirche und Theologie beginnen konnte. Seine Forschungen über die Kirche, die Rolle der Laien oder die normative Bedeutung der Tradition sind hier ebenso hervorzuheben wie seine frühen kritischen Hinweise auf eine gefährliche christologische Engführung innerhalb der katholischen Theologie bzw. Ekklesiologie, die in verschiedenen Hinsichten, nicht zuletzt aber durch eine Neubesinnung auf die Bedeutung des Heiligen Geistes zu überwinden sei.
Seinen zeitigen *Warnungen vor einem „Christomonismus"* hat Congar nun ein „opus magnum" folgen lassen, das früher Gesagtes aufgreift, bündelt und zu einem Gesamtentwurf zusammenzuordnen versucht. Die Vielfalt von Aspekten, welche er dabei anspricht – der Reichtum an Quellen, die er ausbreitet und vorstellt – die Fülle von Sekundärliteratur, die er mühelos beherrscht und im rechten Augenblick präsent hat – und nicht zuletzt die Sorgfalt und Umsicht des abgewogenen eigenen Urteils – all das macht sein neuestes Buch zu einem Werk, ohne das in Zukunft eine verantwortliche Rede vom Heiligen Geist undenkbar erscheint. Es hilft zudem in wünschenswerter Weise, die Geister zu scheiden, die Kirche zu erneuern, die charismatische Bewegung richtig einzuordnen und zugleich die Möglichkeiten ökumenischer Einigung, vor allem *im Blick auf die getrennten Ostkirchen*, von der Pneumatologie her nüchtern einzuschätzen.

Dabei hat es sich Congar keineswegs leicht gemacht und ist sich selbst als geschichtlich denkender und weniger spekulativ engagierter Theologie treu geblieben, auch wenn er nicht einfachhin eine Geschichte der Pneumatologie schreibt. Den Reichtum einer Theologie des Heiligen Geistes hat er in drei Bücher mit jeweils verschiedenen Akzentuierungen einzufangen versucht: Das erste beschreibt die Offenbarung und Erfahrung des Geistes in der Geschichte, angefangen vom Alten Testament bis hin zum II. Vatikanischen Konzil. Das zweite spürt dem Wirken des Geistes nach, wie es sich im Leben der Kirche und im Leben des einzelnen Christen äußert; hier vor allem kommt Congar ausführlich auf Recht und Grenzen der charismatischen Erneuerungsbewegung zu sprechen, durch die sein Werk nach seinem eigenen Bekunden erst „eine besondere Aktualität und Dringlichkeit" (11) gewonnen hat. Erst nach dieser Entfaltung der heilsökonomischen Wirklichkeit des Heiligen Geistes fragt Congar im dritten Buch nach den verschiedenen Ausgestaltungen der spezifischen Theologie des Heiligen Geistes, die Ost und West (allerdings nur vordergründig!) trennt und in die Tiefe der Trinität hineinführt.

Eine Art Geistes-Geschichte des Christentums

Wenn Congar bei „Offenbarung und Erfahrung" einsetzt, so geht es ihm nicht um die Unmittelbarkeit der jeweiligen Geisterfahrung, sondern um den *in der Geschichte der Offenbarung sich vollziehenden Erkenntnisfortschritt* und die auf konkreter Erfahrung beruhende theologische Interpretation der Wirksamkeit des Geistes. Darum setzt er bereits beim Alten Testament an und legt hier besonderen Wert auf die Propheten und die Rolle der Weisheit. Im Neuen Testament zeigt sich das Wirken des Geistes zunächst sehr deutlich in Jesus selbst; im Mittelpunkt steht hier dessen Taufe. Bereits hier wird erkennbar, daß Congar zwar die einschlägige exegetische Literatur vorzüglich kennt und zitiert, die Schrift jedoch ganz im Geiste der Kirchenväter liest und ausdeutet (vgl. 35 ff.). In verschiedenen Schritten durcheilt er sodann die entsprechende Bezeugung des Geistes bei Paulus, im lukanischen Schrifttum und bei Johannes, dem er große Sympathie entgegenbringt.
Auf das Zeugnis der Schrift folgt eine Art *Geistes-Geschichte des Christentums.* Neben der unmittelbaren Erfahrung von Prophetie und Charisma sowie der geisterfüllten Kirchenleitung stehen frühe theologische Deutung des Geistes und späterhin der Entfaltungen im Mittelalter. Eine besondere Würdigung erfährt (gleichsam exemplarisch) *Symeon der Neue Theologe* († 1022), welcher einem beginnenden Christomonismus in der Kirchenstruktur durch eine Erneuerung der Pneumatologie zu begegnen versucht, dabei nach Congars Meinung jedoch zu sehr „auf eine gewisse Autonomie des Geistes und seiner Erfahrung" pocht (106). Dennoch bleibt auch die Frömmigkeit des Mittelalters noch unverkennbar pneumatologisch geprägt. Die größte Fernwirkung bis zum Deutschen Idealismus und zum „Dritten Reich" hin aber blieb *Joa-*

chim von Fiore († 1202) und seiner Verkündigung und Erwartung eines Reiches des Geistes als vollendeter kirchlicher Liebesgemeinschaft vorbehalten. Daß gerade die Reformation in verschiedener Hinsicht (erwähnt werden neben Luther und Calvin vor allem die Quäker sowie der Pietismus) besondere Ausprägungen der Geisterfahrungen beinhaltet, verdient gegenüber der institutionell-kirchlichen Vereinnahmung des Geistes in der katholischen Gegenreformation und Restauration besondere Beachtung. Hier hat erst das II. Vatikanische Konzil den Bann gebrochen, was sich eher an verschiedenen Einzelmomenten (der Wiederentdeckung der Ortskirche wie der Charismen, der Einfügung der Epiklese, also der Herabrufung des Heiligen Geistes auf die eucharistischen Gaben, in die Hochgebete u. ä.) erkennen läßt. Congar möchte sogar „von einer eigentlichen Pneumatologie des II. Vatikanums" sprechen (152).

Versucht das erste Buch so den Gang der Geschichte in großen Zügen nachzuzeichnen, so gliedert sich das zweite Buch eher systematisch. Nun ist vom Geist als „Herr und Lebendigmacher" die Rede. Dabei steht zunächst die *ekklesiale Wirksamkeit des Geistes* im Vordergrund; schließlich ist er Mitbegründer der Kirche, denn in funktionaler Hinsicht, also im Blick auf ihr Wirken, sind der verherrlichte Christus und der Geist letztlich eins.

Um dieses Wirken des Geistes genauer zu erfassen, orientiert sich Congars Darstellung an den vier Attributen bzw. Wesenseigenschaften der Kirche: So ist die *Einheit* der Kirche Werk des Geistes – freilich „Nicht auf dem Weg der Ausübung eines Drucks und des Zurechtstutzens auf eine konforme Kopie, sondern auf dem viel diskreteren Weg der Communio" (170). Die Reziprozität von Einheit und Vielfalt, die „Unipluralität" (ebd.) ist letztlich im Geist begründet. Gleiches gilt für die *Katholizität*, wobei vor allem die zukunftsorientierte Dynamik des Geisthandelns deutlich wird – es universalisiert und aktualisiert das Christusgeschehen auf die Vollendung der Schöpfung hin. Auch die *Apostolizität* der Kirche wird im Geist auf Ursprung und Zukunft hin bezogen. Die vom Geist bewirkte *Heiligkeit* der Kirche wird schließlich vor allem in den Bildworten von der Kirche als „Tempel" und „Braut" erkennbar. Über sein Wirken in der Kirche hinaus wird der Geist auch zum persönlichen Lebensgrund des Christen; er ist und bleibt die letzte und höchste, die Selbst-Gabe Gottes an den Menschen, die ihm schon jetzt zuteil wird. Durch seine „Einwohnung" im Menschen gestaltet er dessen Dasein zu einem Leben „in Christus"; er schenkt die Gnade des Gebetes und bewirkt im Kampf gegen das Fleisch die „Freiheit des Christenmenschen".

Östliche und westliche Geist-Theologie

Ausführlich widmet sich Congar sodann der Bedeutung der *charismatischen Erneuerung* (271–317). Dabei zeigt er große Sympathie für die hier zu findende Wiederentdekkung der Charismen, für die Erneuerung „des übernatürlichen Charakters des Gottesvolkes an der Basis" (272). Dennoch bewahrt er sich einen nüchternen und zugleich kritischen Blick: Er bezweifelt nicht nur, daß sich diese Bewegung auf die Kirche als ganze erstrecken kann, sondern kritisiert auch „eine gewisse geistige Feinschmeckerei" sowie ein „Nachlassen des sozialen Engagements" (281). Den Begriff der „Geisttaufe" (in unverkennbarem Gegensatz zur „Wassertaufe") bewertet Congar ebenso skeptisch; er möchte statt dessen lieber von „Geistausgießung" oder „Erneuerung im Heiligen Geist" sprechen. Selbst die ökumenischen Hoffnungen werden im Zeichen des Geistes eher gedämpft – denn „die Gesundheit der Pneumatologie besteht in ihrer Rückbindung an Christus" (305) – und die Konkretheit der Christologie spiegelt sich in der Konkretheit der Kirche wider. Mit einem reichlich knappen Ausblick auf die kosmische Funktion des Geistes, auf den Schöpfer-Geist schließen diese Überlegungen zur charismatischen Erneuerung.

Theologisch brisant, aber auch in den einzelnen Schritten spekulativ anspruchsvoll gibt sich das dritte Buch, das gewissermaßen als *Summe der Pneumatologie* in ihren verschiedenen geschichtlichen Akzentuierungen und Entfaltungen zu betrachten ist. Dabei stellt Congar nicht nur seine immense Kenntnis der Väter und Theologen erneut unter Beweis – er zeigt auch ein großes Einführungsvermögen in die uns meist recht fremd bleibende Theologie des Ostens. Genau hier liegt auch seine Absicht: Den größten Teil seines Engagements verwendet Congar darauf, die sachliche Verträglichkeit der östlichen und westlichen Geist-Theologie trotz unterschiedlicher Formulierungen zu erweisen. Der *hermeneutische Schlüssel* für diese weitreichende und ökumenisch höchst wichtige Übereinkunft liegt in der Einsicht, daß verschiedene Denkweisen und Geisteshaltungen vorherrschen, die sich aus einander entgegengesetzten Aufgabenstellungen der frühen Theologie herleiten: Auf der einen Seite soll man von den Kräften der Vernunft Gebrauch machen, auf der anderen Seite ist die Unbegreiflichkeit Gottes festzuhalten. Blickt man von hier auf die verschiedenen Typen der östlichen und westlichen Theologie, so kann man eine dort „mehr symbolische, hier mehr analytische Geisteshaltung" (324) erkennen. In beiden Fällen aber bleibt *Karl Rahners*, von Congar mit höchstem Lob übernommene These maßgebend: „Die ökonomische [= heilsgeschichtlich wirksame] Trinität *ist* die immanente [= ewige innergöttliche] Trinität und umgekehrt."

Kein Streit mehr um das Filioque

Die theologische Einlösung dieses Grundsatzes hat sich im Osten und Westen allerdings unterschiedlich vollzogen. Zwar spielt auch bei den griechischen Vätern der Gottes-Sohn im ewigen Wesen des Geistes eine entscheidende Rolle, doch beschreiben sie diese Beziehung in eher *heilsökonomischer Sehweise* als Ausgang des Geistes vom Vater *durch* den Sohn und bestimmen den Sohn damit vor allem als Geistträger, den Vater hingegen als alleiniges

Ursprungsprinzip des Geistes. Kommt hier der spekulativen Entfaltung einer Theologie des Heiligen Geistes nur wenig Bedeutung zu, so wird dies gerade zum Charakteristikum der westlichen Theologie seit Augustinus bis hin zu Thomas von Aquin, wobei sich diese zugleich von der heilsgeschichtlichen Sicht entfernt.

Bleibt somit das trinitarische Bekenntnis der Formulierung nach *das eigentlich Trennende zwischen östlicher und westlicher Kirche?* Bedeutet das von den lateinischen Kirchen im Credo gesprochene „Filioque", das Bekenntnis zum Hervorgang des Heiligen Geistes aus Vater *und* Sohn, im Gegenüber zum anderen Wortlaut des griechischen Bekenntnisses, dem hier benannten Hervorgang des Geistes aus dem Vater allein *durch* den Sohn, einen bleibenden Trennungsstrich? Congar antwortet mit einem klaren und wohlbegründeten Nein – mehr noch: er plädiert sogar ausdrücklich und nachdrücklich *für eine Weglassung des Filioque,* wenn auch unter zwei eher strategisch zu nennenden Bedingungen einer solchen Übereinkunft (451). Verschiedenes läßt sich dafür anführen: Zum einen gelingt ihm recht überzeugend der Nachweis, daß beide Traditionen legitime Ausdrucksgestalten des einen Mysteriums darstellen; zum zweiten zeigt er die je eigene Logik der verschiedenen Formulierungen, die prinzipiell zur Unvereinbarkeit mit Kategorien und Vokabular der anderen Seite führen; zum dritten kann er beide Parteien daran erinnern, „daß ihre Formulierungen nicht einmal all das zum Ausdruck bringen, was sie selbst glauben" (413); zum vierten endlich läßt sich die veränderte Zeitsituation anführen, die gerade der katholischen Seite erlaubt, mit Anstand und ohne das Mißverständnis, hier werde eine wesentliche Glaubenswahrheit, ein Dogma, preisgegeben, das Filioque abzuschaffen – eine Situation, wie sie 1438/39 auf dem entscheidenden Unionskonzil von Ferrara-Florenz eben noch nicht gegeben war.
Mit diesen – hier bewußt skizzenhaft wiedergegebenen – Überlegungen hat Congar zugleich ein Kabinettstück neuester Dogmenhermeneutik gegeben. Die grundsätzliche geschichtliche Gebundenheit jeder Glaubenswahrheit, die eben nie das Ganze erfassen kann, kommt ebenso zur Geltung wie deren konkrete Geschichtlichkeit, die in besonderen geschichtlichen Situationen tatsächlich zum „punctum stantis et cadentis ecclesiae" werden kann, während späterhin dieselben umkämpften Formeln *ohne Substanzverlust* ausgetauscht oder sogar weggelassen werden dürfen. Daß gerade in diesem Punkt die Anstrengung des Gedankens wie die intensive Befassung mit den geschichtlichen Ausprägungen dieser Wahrheit bei den verschiedenen Theologen der jeweiligen Traditionen notwendig ist, um im ökumenischen Ringen weiterzukommen, zeigt sich hier überdeutlich.

Nach dieser Darstellung muß der abschließende zweite Teil dieses letzten Buches wie ein Ausklang wirken, obwohl auch er nochmals von ähnlichen ökumenischen Absichten mitbestimmt bleibt. Wenn es hier um die *pneumatologische Dimension der Sakramente* geht, so tritt neben der Firmung vor allem die Eucharistie in den Vordergrund. Auch hier läßt sich zeigen, daß „man nicht einen Gegensatz konstruieren darf zwischen der *Konsekration* der Gaben und der *Epiklese,* die um die Heiligung der Gläubigen bittet, d. h. darum, daß das Gedächtnis-Opfer in ihnen seine Gnadenfrüchte bringe" (466). Osten und Westen sind sich auch in der Theologie der Eucharistie demnach letztlich einig, auch wenn die Akzente unterschiedlich gesetzt sind.

„Konservative" Gegenwärtigkeit

Blickt man nach dieser kurzen und keineswegs vollständigen Skizze auf das gesamte umfangreiche Werk zurück, so muß man dem Verfasser in hohem Maß Respekt und Dank zollen. Congar erweist sich in diesem Buch wiederum als „konservativer" Theologe im besten Sinn des Wortes: Er bewahrt das Ursprüngliche im gekonnten Gang durch die Geschichte und macht es so als das bis heute, ja gerade heute wieder Aktuelle bekannt. Undenkbar, daß ohne das mühselige Studium der Geschichte sich ein so tiefes Verständnis für die Möglichkeiten verantwortlicher Einigung mit den Ostkirchen eröffnen könnte! Unvorstellbar, daß der Reichtum an verlebendigendem Wirken des Geistes in der Kirche ohne die Bemühung um die Vätertheologie in den Blick kommen könnte. Unmöglich, daß eine auf Zukunft hin denkende und offene Theologie sich den hier ausgebreiteten Schätzen einer reichen Tradition leichtfertig verschließen oder derselben Offenheit nach rückwärts ohne bleibenden Schaden entraten könnte.
Dabei verbindet sich mit dieser konservativen Grundeinstellung Congars eine erstaunliche Beweglichkeit und Gegenwärtigkeit. Immer wieder beweist er Mut zu ganz und gar progressiv erscheinenden, also nach vorn weisenden Feststellungen. Das gilt keineswegs allein für das kompromißlose Plädoyer für die Abschaffung des Filioque, wobei an dieser Stelle spürbar das Herz des Verfassers wie seiner gesamten Theologie des Heiligen Geistes schlägt. Nicht minder deutlich kann Congar die Relativität, das Defiziente kirchlich-dogmatischer Formulierungen anmahnen und zugleich ökumenisch fruchtbar machen (z. B. 413 u. ö.). Und sogar die Christologie wird in der pneumatologischen Wendung auf eine geschichtliche Sicht hin aufgebrochen (433 ff.), wenn vom wiederholten Kommen des Geistes auf Jesus die Rede ist und damit die Menschwerdung des Gottessohnes (trotz mancher salvatorischer Klausel; 438) konsequent als Geschichte gedacht wird. Auch die wohl abgewogene und durchaus offene Haltung gegenüber der charismatischen Erneuerung verrät diese gegenwartsnahe Einstellung Congars ebenso wie der (eher gutgemeinte als gelungene) Versuch, die Weiblichkeit des Geistes möglichst aktuell darzustellen (424 ff.). Endlich aber bleibt auch die persönliche theologische Beweglichkeit Congars ausdrücklich anzuerkennen, zumal sie sich wiederholt in diesem Buch durch einige ausdrückliche Retraktationen und Korrekturen dokumentiert (z. B. 115, 165, f.)

Das alles hindert freilich nicht, noch einige kritische Rückfragen und Bemerkungen anzufügen. Sie betreffen vor allem drei Punkte: Zunächst fällt auf, wie unvermittelt, ja geradezu „positivistisch" Congar vom Heiligen Geist spricht und zu sprechen beginnt. Wären hier nicht *anthropologische und philosophische Überlegungen* als Hinführung gerade für den heutigen Menschen wichtig? Und gibt es nicht eine reiche Tradition jenes anderen Geistes (die französische Sprache scheidet hier freilich reinlicher!), der Vernunft, die spätestens seit dem Deutschen Idealismus eine höchst prekäre, aber auch ebenso interessante Symbiose mit dem theologischen Geistbegriff eingegangen ist? Müßten hier nicht auch die säkularisierenden Tendenzen gerade des Pietismus als Geistbewegung hin zur Aufklärung angesprochen werden? Bei allem Respekt – für solche Fragen dürfte eine Geist-Theologie nicht so sprachlos bleiben, wie es hier der Fall ist.

Das gilt gleich noch für ein ähnlich gelagertes Problemfeld. Gewiß bleibt die biblische Rede vom Heiligen Geist *als Geist der Freiheit* nur eine Bezeichnung unter anderen. Und ebenso unbestreitbar hat Congar diese Perspektive behandelt (258–265). Daß sich jedoch gerade hier Möglichkeiten einer neuen geistes-gegenwärtigen Rede vom Heiligen Geist eröffnen (was sich wiederum auf dem Hintergrund der allgemeinen Geistes-Geschichte und der dort vorgegebenen Reflexion der vielschichtigen Freiheitsproblematik vollziehen müßte), wird kaum deutlich. Auch für diesen zentralen theologischen Grundbegriff hätte man sich eine entschieden konkretere Explikation gewünscht; so wichtig der Hinweis auf das Christentum als „Gnadenontologie" auch sein mag (261) – die geistgegebene Freiheit ist in einem entschieden breiteren Horizont als im Rahmen einer Abkehr vom Moralismus zu diskutieren.

Wenig befriedigend und auch trinitarisch kaum genug durchdrungen bleiben schließlich Congars Überlegungen zum *„Schöpfer-Geist"* (311–317). Man braucht durchaus kein Anhänger der sogenannten „Grünen Bewegung" zu sein, um hier ein erstaunliches Defizit zu konstatieren – erstaunlich deshalb, weil Congar selbst auf solche Dimensionen zu sprechen kommt, etwa in der folgenden, in der bildhaften Sprache vielleicht nicht gerade glücklichen Wendung: „Die Genesis (1,2) zeigt uns, wie der Geist, die *ruach* Gottes gleichsam das befruchtete Weltei ausbrütet" (431). Noch mehr aber fällt auf, daß die trinitarische Ursprungsgeschichte dieser universalen Wirksamkeit des Geistes, die in ihm personifizierte überbordend sich verschenkende und nicht selbst-genügsame Liebe Gottes gerade für diese kosmische (und damit auch die Kirche bei weitem übersteigende) Dimension des Geistes kaum zur Sprache kommt.

Eine deutliche Grenze

Faßt man diese Kritikpunkte zusammen, so deuten sie allesamt auf eine deutliche Grenze des gesamten Buches: In seiner konkreten Rückwendung zu dem reichen Zeugnis der Tradition kommt die *spekulative Weitervermittlung* dieses Zeugnisses zur Gegenwart entschieden zu kurz. Congars Buch behält trotzdem seinen hohen Wert und Rang – es läßt sich mit Fug und Recht als „Standardwerk" auf längere Sicht bezeichnen. Doch eine fundierte Aufbereitung der Quellen enthebt die Theologie bzw. Pneumatologie nicht der Pflicht, auf dem so gelegten Fundament weiter zu bauen und weiter zu denken, vor allem im Blick auf gegenwärtig mögliche Verstehensweisen. Daß der Geistes-Gegenwart der alten Kirche auch heute auf andere Weise eine neue Blüte beschert sein könnte, läßt sich ebensowenig bestreiten wie die darin beschlossene Notwendigkeit, den Heiligen Geist dann auch dem Zeit-Geist der Gegenwart so gut als möglich nahezubringen. Congar wäre der letzte, der dies bestreiten oder gar verhindern wollte. Sein Buch ermutigt zu solch neuer Geistes-Gegenwart. Nicht zuletzt darin liegt sein bleibender Wert.

Arno Schilson

Gesellschaftliche Zeitfragen

Konkurrenten, Verbündete, Widersacher

Zum Verhältnis von Kirche und Sport

Unter den vielen Superlativen einer Gesellschaft, die bis vor wenigen Jahren hohe Wachstumsraten in vielen Lebensbereichen als selbstverständlich ansah, nimmt der Sport, der einen bedeutenden Teil der innerhalb weniger Jahrzehnte gewaltig ausgedehnten Freizeit ausfüllt, eine *Sonderstellung* ein. Bedingt durch das Nachdrängen der sogenannten geburtenstarken Jahrgänge gab es hier noch kein Abflachen der Kurve, wenn man die Mitgliederzahlen in den Sportverbänden und Vereinen – nicht das rückläufige Zuschauerinteresse im Massensport Fußball – und das Heer der nichtorganisierten Freizeitsportler zugrunde legt.

Seit 1970 stieg die Zahl der Mitglieder der im Deutschen Sportbund (DSB) als Dachverband zusammengeschlossenen Verbände um jährlich sieben Prozent von ca. fünf Millionen auf heute knapp 18 Millionen. Hinzu kommen

außerdem noch schätzungsweise sechs bis acht Millionen *Freizeitsportler,* die schwimmen, joggen, Tennis spielen, radfahren, Ski laufen, Kegeln usw., ohne einem Verein anzugehören.

Es versteht sich von selbst, daß die Repräsentanten der Kirchen und des Deutschen Sportbundes als gesellschaftliche Großorganisationen auf Bundes- und auf Länderebene miteinander in Kontakt stehen, zumal sie es mit denselben Menschen zu tun haben, die Sport treiben und als Christen am Leben ihrer Kirchen teilnehmen, zumindest nominell Mitglieder sind. Darüber hinaus scheinen Kirche und Sport wenig Gemeinsamkeiten und Berührungspunkte zu haben. Doch dieser Eindruck täuscht, denn es gibt tiefe innere Spannungen, aber auch Gemeinsamkeiten, aus denen heraus der wissenschaftliche Arbeitskreis „Kirche und Sport" der katholischen Kirche Deutschlands jetzt eine Erklärung über das „Fair play" als „Beitrag zur Überwindung der Brutalität im Sport" veröffentlicht hat, dabei war sich die Kommission „der Tatsache bewußt, daß der Sport als ein Teilbereich gesellschaftlichen Lebens sowohl allgemeine gesellschaftliche Erscheinungen widerspiegelt als auch seinerseits auf die Gesellschaft einwirkt". Kirche und Sport sind in der Sinnstiftung Konkurrenten, im Streben nach Humanität Verbündete und zugleich im Streit um ethische Werte vielfach auch Widersacher.

Konkurrenten in der Sinnstiftung

Viele Menschen hängen ihrem Sport in der Tiefe, ja Absolutheit ihres Engagements mit geradezu missionarischem Eifer an wie einer Religion. Sieg und Niederlage erschüttern wie Heilshoffnungen und Unheilsängste. Zuschauer schwenken ihre Fahnen und verbrennen sie im Fall einer Niederlage. Die angestauten Gefühle entladen sich in lautem Jubel oder Protesten bis hin zu Gewalttaten und Krawallen. Dies gilt nicht nur für den Profifußball, auch wenn es hier am augenfälligsten ist.

Insbesondere die *Olympischen Spiele* werden (pseudo)religiös überhöht. Die Eröffnungs- und Schlußfeiern werden in ihrem Zeremoniell kultisch ausgestaltet, im Extrem erkennbar in der Vermählung der olympischen Idee mit dem Nationalsozialismus (Berlin 1936) oder mit dem Kommunismus (Moskau 1980). Eine ähnliche pseudoreligiös-kultische Gestalt zeigen alle großen Sportfeste, insbesondere die „Spartakiaden", im Ostblock.

Für den Begründer der neuzeitlichen Olympischen Spiele, *Baron de Coubertin,* war der Sport ausdrücklich eine „Religion mit Kirche, Dogma und Kultus", war mit „religiösem Gefühl" durchdrungen. Die Symbole und Zeremonien zeigen den quasireligiösen Charakter der Olympischen Spiele: das olympische Feuer, das feierlich entzündet wird, die olympischen Ringe, der olympische Eid, die Chorgesänge, die Hymnen. In Coubertins Nachfolge erklärte der frühere Präsident des Internationalen Olympischen Komitees, *Avery Brundage,* anläßlich der Spiele in Tokio 1964, die olympische Bewegung sei „eine Religion des 20. Jahrhunderts, eine *Religion* mit universalem Anspruch, die in sich alle Grundwerte anderer Religionen vereinigt". Der Sportpädagoge Prof. *Heinz-Egon Rösch* (Düsseldorf/Mainz), Mitbegründer des Wissenschaftlichen Arbeitskreises Kirche und Sport der katholischen Kirche, der diese Zusammenhänge wiederholt aufgezeigt hat, relativiert ihre Bedeutung, indem er auf die tiefe Kluft zwischen antiker Religiosität und moderner säkularisierter Welt hinweist. Dennoch muß man sehen, daß Sport und sportliches Zeremoniell mit seiner Symbolik gerade für den völlig verweltlichten Menschen zu einer Art säkularem Ersatzgottesdienst geworden ist.

Deswegen wird die Kirche nicht müde zu erklären, nicht die Stilisierung des Sports zum Pseudokult, sondern der *wirkliche Gottesdienst* vermöge dem Sporttreibenden den Sinn seines Tuns zu erschließen, und zwar wie Kardinal *Höffner* 1975 im gemeinsamen Heft des Deutschen Sportbundes, der katholischen und der evangelischen Kirche „Miteinander für alle – Gemeinsame Wege für Kirchengemeinden und Sportvereine", feststellte, weil er dem Sportler helfe, über sich selbst und über seine Leistung hinauszudenken und seine Geschöpflichkeit zu erfahren: „Der Gottesdienst bietet eine gute Möglichkeit, Kult und Fest zusammenzubringen. Der besondere Wert des Gottesdienstes im Rahmen sportlicher Veranstaltungen besteht darin, dem Sportler im Wettkampf eine Atempause der Besinnung zu gewähren, ihn vor Gott nachdenklich werden zu lassen und ihn durch eine auf die Sportsituation abgestimmte Liturgie aufzuschließen. Dabei lassen wir uns von der Überzeugung leiten, daß der Kult tragende Wurzel und Garant der Humanität ist."

Am klarsten sind die weltanschaulichen Fronten zwischen Glauben und Sport als Pseudoreligion in den konfessionellen Sportverbänden *„Eichenlaub"* und *„Deutsche Jugendkraft"* (DJK) gezogen. Denn hier wird – wie es die 1980 verabschiedeten Leitlinien für die Bildungsarbeit der DJK erläutern – klar unterschieden zwischen „sachgerechtem Sport", „Förderung des Gemeinschaftslebens" und „Orientierung an der Botschaft Christi". Diese grundsätzliche Zielsetzung darf allerdings nicht darüber hinwegtäuschen, daß in den rund 1200 DJK-Vereinen mit ihren knapp 400 000 Mitgliedern Theorie und Praxis oft weit auseinanderklaffen – und die christliche Prägung oft nicht erkennbar ist.

Auch die DJK-Verantwortlichen gehen nicht mehr davon aus, daß alle DJK-Mitglieder überzeugte Christen sind und christlich leben. Das heißt aber nicht, daß auf christliche Impulse und Forderungen in den Vereinen verzichtet wird. Je größer die Vereine werden, desto „weiter klafft die Schere von Größe und Profil", stellte der Bundesverbandsbeirat, „Olympiapfarrer" *Paul Jakobi,* im Blick auf die Entwicklung der DJK fest.

„In der heutigen pluralistischen Welt", heißt es in den Leitlinien der DJK, „brauchen die Christen einen Raum, in dem sie auf der Basis übereinstimmender Wertvorstellungen über Sinn und Ziel ihres Lebens nachdenken und sprechen können. Dieser Raum soll ihnen in der DJK gegeben werden."

Verbündete im Streben nach Humanität

Ohne den Sport naiv-töricht zu idealisieren, muß man doch anerkennen, daß er – dem christlichen Menschenbild und Bildungsideal entsprechend – die *Entfaltung des ganzen Menschen* an Leib, Seele und Geist fördert. Dadurch erhält er heute einen wichtigen Platz in der Lebensgestaltung des Christen, nachdem negative Grundhaltungen der Abwertung des Leiblichen bis hin zur Leibfeindlichkeit weitgehend überwunden sind, zumindest in der Theorie der theologischen Wissenschaft.

Diese *positive Sicht des Sports* kommt zunächst einmal im weiten Feld des Freizeitsports zur Geltung. Es ist kaum abzuschätzen, wieviel an Gesundheit, Fitness und Lebensfreude Menschen jeder Altersstufe in der Erfahrung ihrer Leiblichkeit, in einem auch leiblichen Ich- und Wir-Gefühl gewinnen: Senioren, Hausfrauen, Schüler, Behinderte, von Krankheit Genesende.

Hinzu kommt das Erleben von Gemeinschaft – immer wieder auch in der Spannung von Konflikten, von Gegnerschaft bis hin zur Feindschaft. Die sportliche Tugend der Fairneß, des Fair play, gibt eine sichere Orientierung für den Umgang miteinander, sie springt in andere Lebensbereiche über und wirkt von dort in den Bereich des Sports zurück.

Der Sport ist überdies eine kaum überschätzbare Hilfe bei der Suche nach Kontakt und Gemeinschaft zwischen Behinderten und Nichtbehinderten, Deutschen und Ausländern, resozialisierungswilligen Strafgefangenen und „nicht Vorbestraften".

Von hier aus ist es auch verständlich, daß der Beitrag des Sports zu *Völkerversöhnung und Frieden* stark herausgestellt wird. In zahlreichen Grundsatzerklärungen zum Verhältnis von Kirche und Sport spielt denn auch das gemeinsame Engagement für den Frieden, die Sehnsucht nach einer brüderlichen Welt, die dominierende Rolle. In der Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils heißt es entsprechend: „Da nämlich die Arbeitszeit allenthalben verkürzt wird, nimmt die frei verfügbare Zeit für sehr viele ständig zu. Die Freizeit soll nun sinnvoll zur Entspannung und zur Kräftigung der geistigen und körperlichen Gesundheit verwendet werden ... durch den Sport mit seinen Veranstaltungen, der zum psychischen Gleichgewicht des einzelnen und der Gesellschaft sowie zur Anknüpfung brüderlicher Beziehungen zwischen Menschen aller Lebensverhältnisse, Nationen oder Rassen beiträgt" (Gaudium et spes, Nr. 61).

Dabei wird immer wieder die Spannung deutlich zwischen der Idealvorstellung eines Völkerfriedens, wie er Baron de Coubertin bei der Wiederbelebung der olympischen Idee vorschwebte – der biblischen Vision des endzeitlichen Friedens vergleichbar – und den durch nationalen Egoismus und Machtmißbrauch gefährdeten Wettspielen in der Praxis. Die Auseinandersetzungen um die Olympischen Spiele von Moskau zeigten, wie gefährdet internationale Wettkämpfe in der Androhung von Boykott und Gegenboykott sind.

Andererseits gibt es keinen anderen Bereich des menschlichen Lebens, in dem politische, kulturelle, nationale, ideologische, rassische, weltanschauliche und soziale Gegensätze überwunden oder wenigstens auf Zeit ausgesetzt werden können. Sportliche Gegner sind „keine Feinde, sondern als Gegenspieler zugleich Mitspieler" (Kardinal Höffner). Aus dieser Sicht sprach sich der katholische Arbeitskreis „Kirche und Sport" 1981 in einem Appell an die Teilnehmer des IOC-Kongresses in Baden-Baden, grundsätzlich an der Einrichtung der Olympischen Spiele festzuhalten, da es bisher weder der Politik noch irgendeiner Rasse oder Religion gelungen sei, dem Traum der Menschheit nach Einheit näherzukommen.

Auch wenn auf der unteren Ebene der Sportvereine und Kirchengemeinde gegenseitige Fremdheit und Distanz noch lange nicht überwunden sind – auch die DJK-Vereine sind oft nicht voll in das Pfarrleben integriert –, wurden doch auf der höheren Ebene der Länder und des Bundes die *Gespräche zwischen den Kirchen und dem Deutschen Sportbund* von der Überzeugung geprägt, in den hier genannten Zielen von persönlicher Freiheit, Fairneß und Toleranz, Gemeinschaft und Freundschaft, Gesundheit und Lebensfreude, Versöhnung und Frieden eine gemeinsame Aufgabe zu haben.

In diesem Sinne verabschiedeten der katholische und der evangelische Arbeitskreis „Kirche und Sport" und der DSB bereits gemeinsam ein „Programm einer Partnerschaft" zwischen Kirche und Sport. Der DSB hatte in einer „Charta" seiner Grundsätze die Kirchen um „aktive Partnerschaft" in „kritischer Solidarität" gebeten. In voller Eigenständigkeit beider Partner wollten die Kirchen bei der Entwicklung zur „Freizeitgesellschaft" sich vor allem für Freiheit und Menschlichkeit im Sport einsetzen. Der DSB versprach, bei seinen Entscheidungen – wie in der DSB-Satzung verankert – die religiöse Einstellung seiner Mitglieder und Mitgliedsgemeinschaften zu respektieren. In einem Katalog wechselseitiger Aufgaben verpflichteten sich die Kirchen und der DSB zu *regelmäßigen Kontaktgesprächen* und zu ständiger Zusammenarbeit auf allen Ebenen. Als gemeinsame Maßnahmen vereinbarten sie insbesondere die Förderung des Sports für benachteiligte Minderheitengruppen wie körperlich oder geistig Geschädigte, Verhaltensgestörte, Alte und Kranke, sowie des Sports an den Schulen und Hochschulen.

Vorausgegangen war in den Jahren 1965 und 1967 ein Briefwechsel zwischen dem damaligen Präsidenten des DSB, *Willi Daume*, mit dem Ratsvorsitzenden der Evangelischen Kirche in Deutschland, *Kurt Scharf*, sowie dem Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz, Kardinal *Julius Döpfner*. Letzterer bekannte damals, „daß die Träger und Verkünder der christlichen Lehre bis jetzt zu selten und nicht genügend gesprochen und nachgedacht haben: über die Leibbezogenheit des Menschen, über die Bedeutung der Leibesübungen für die Jugenderziehung und Erwachsenenbildung, über den genuinen Ort des Sportes im christlich ausgerichteten Bildungsprogramm". Ein „Schuldbekenntnis", aus dem die Konsequenzen bis heute erst ansatzweise gezogen sind.

Widersacher im Streit um ethische Werte

Wegen des hohen Wertes, den der Sport für den einzelnen wie für die Gemeinschaft haben kann, ist es *unter ethischen Gesichtspunkten* – wenn nicht besondere Umstände dagegen sprechen – Pflicht, selbst Sport zu treiben und anderen Sport zu ermöglichen. Dieser (letzteren) Forderung hat auch der Staat – Bund und Länder – in den vergangenen Jahren in hohem Maß entsprochen, was auch der noch vom früheren Innenminister *Gerhart Baum* vorgelegte fünfte Sportbericht der Bundesregierung aufzeigt. Andererseits ist in der Vergangenheit auch in beängstigender Weise sichtbar geworden, in welchem Maße der an sich ethisch wertneutrale Sport (der Tübinger Moraltheologe Professor *Dietmar Mieth* verweist in diesem Zusammenhang auf die notwendige Unterscheidung zwischen nicht-sittlichen und sittlichen Werten) Gefährdungen von außen und von innen ausgesetzt ist. Deshalb haben sich ethische Fragestellungen gegenüber dem Sport verschärft. Im Bereich des 1950 gegründeten DSB, an dessen Aufbau und Weiterentwicklung von katholischer Seite *Ludwig Wolker* (bis 1953), *Willy Bokler* (bis 1968) und *Paul Jakobi* maßgeblich beteiligt waren, fanden die sozialethischen Stellungnahmen der Kirchen zunehmend Beachtung – wenn auch nicht in allen Verbänden in gleichem Maße. Zumindest bei den Spitzengesprächen auf Bundes- und Länderebene waren sich Kirchen und DSB stets einig, daß die durch den Sport aufgeworfenen ethischen Fragen in gemeinsamer Anstrengung zu lösen sind.

So hieß es zuletzt in der gemeinsamen Erklärung der Kirchen und des Deutschen Sportbundes vom Januar 1980: „Die Achtung der Würde des Menschen und die Einhaltung ethischer Grundsätze sind im Sport unverzichtbar: Fairneß, die Anerkennung des anderen in seiner Eigenart und Individualität, das Recht auf Unversehrtheit der Person ebenso wie die Bereitschaft, sich für den anderen einzusetzen und auch den Gegner als Partner anzuerkennen, sind Grundwerte, die den Sport tragen. Kirchen und Sportorganisationen appellieren deshalb an alle, die mit dem Sport zu tun haben, diese Grundwerte zu erhalten und nicht preiszugeben." Diese gemeinsame Erklärung war das Ergebnis eines Gesprächs zwischen dem Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz, Kardinal *Joseph Höffner,* dem Vorsitzenden des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland, *Eduard Lohse,* und dem Präsidenten des Deutschen Sportbundes, *Willi Weyer.*

Ohne den Blickwinkel auf den Hochleistungs- und Profisport zu verengen, mußte man aber sehen, daß hier Entwicklungen eingetreten sind, die auch den *Freizeit-* und den *Breitensport* zunehmend belasten. Im einzelnen geht es um die Einflüsse, die die Freiheit der Sportler einschränken, ihre Gesundheit schädigen und ihre Würde als Mensch beeinträchtigen. Hier mußte in vielen Fällen ein hartes Nein gesprochen werden, das man von den Kirchen akzeptierte, zu dem sich aber der DSB als ganzer in seiner pluralistischen Struktur nicht durchringen, geschweige denn es in allen Verbänden durchsetzen konnte. So protestierten die Kirchen jeweils vor Olympischen Spielen und vor Fußballweltmeisterschaften gegen den Mißbrauch von Sportlern zu politischer und ideologischer Propaganda. Die Kirchen wandten sich aber auch regelmäßig gegen die Kommerzialisierung des Sports und der Sportler, durch die Menschen wie Waren gekauft und verkauft werden können oder in der Trikotwerbung, ohne daß der einzelne Sportler darüber entscheiden kann – als *lebender Werbeträger* („Werbung am Mann") mißbraucht zu werden. Der katholische Arbeitskreis Kirche und Sport erklärte dazu im November 1980 u. a.: „Das Interesse der Kirche an der Frage der Werbung im Sport richtet sich neben dem pädagogischen vor allem auf den ethischen Aspekt." Deshalb wurde die Bandenwerbung, sofern sie nicht unwahrhaftig oder in sich unsittlich sei, nicht in die Kritik einbezogen. Die Bedenken richten sich vornehmlich gegen die Tatsache, daß die Sportler keinen Einfluß nehmen können, sondern die Vereinsvorstände entscheiden. Verschärfend wirkt sich aus, daß die Trikotwerbung sich auf den Amateursport und sogar auf Frauen-, Jugend- und Kindermannschaften ausweitet – trotz des Nein auch der DSB-Führung zur „Werbung am Mann".

Schwere Einwände erheben die Kirchen auch gegen den *Hochleistungssport von Kindern,* wenn gesundheitliche Schäden nicht mit Sicherheit ausgeschlossen werden können. Als besonders schmerzlich wird der Medikamentenmißbrauch (Doping) zur Leistungssteigerung empfunden. Durch ihn wird nicht nur die Chancengleichheit aufgehoben. Viel erschreckender sind die irreparablen gesundheitlichen Dauerschäden. Die unkontrollierte Einnahme von Hormonpräparaten zum Muskelwachstum (Anabolika) führte in zahlreichen Fällen sogar zu schwerwiegenden Schäden. Ethische Bedenken ergaben sich für die Kirchen auch gegen Sportarten, in denen das Risiko für Gesundheit und Leben unverantwortlich hoch erscheint: so im Boxsport, der zur „Vernichtung" des Gegners im K.O.-Schlag treibt, oder im Automobilrennsport mit seinen zu hohen Geschwindigkeiten, oder im Frauenturnen mit seinen immer komplizierteren und immer risikoreicheren Übungen für immer jüngere Mädchen.

Harte Kritik üben die Kirchen auch an der Einstellung „Erfolg um jeden Preis", die zu wachsender Unfairneß bis hin zur Brutalität führt, und zum Beispiel auf den Fußballplätzen auch auf die fanatisierten Zuschauer übergreift. In der neuen Erklärung über das „Fair play" der Kommission „Kirche und Sport" werden einige Faktoren, die zur Unfairneß beitragen, genannt: gesellschaftlicher Druck, bestimmte Leistungen erbringen zu müssen, wirtschaftliches Gewinnstreben, Handeln im Affekt, Bereitschaft, gesundheitliche und andere Risiken einzugehen, unzureichende ethische Unterweisung bei der Ausbildung von Trainern, Sportlern und anderen Funktionsträgern u. a. m.
Denn beim Fair play, so wird argumentiert, geht es nicht nur um die Mindestanforderung der Anerkennung und

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 „Starken" 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 Grundsatzerklärung 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 Strickstrock*

Tagungen

Krieg und Frieden in den Religionen

Zu einer Konferenz von Religions- und Missionswissenschaftlern

Die Friedenssehnsucht ist gegenwärtig ein allgemeines, humanitäres Anliegen. Der Nachrüstungsbeschluß 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 kriegsbefrachteten 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 Nichtverletztens 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* (Pinneberg/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 aufgerechneten 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 Glaubensgemeinschaft 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 theologiegeschichtlichen 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 Panikkar 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 Österreichs 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 Stiften 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 Seelsorgsaufgaben 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 würden 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 überzogen 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

Untersuchung, die unter dem Motto „*Wertwandel und generatives Verhalten*" steht und von der Stiftung Volkswagenwerk mit 800 000 Mark gefördert wird. Den Hintergrund der 400 Seiten langen Analyse liefert der Geburtenrückgang seit den 60er Jahren sowie die schneller als der Lebensstandard steigenden Konsumansprüche. Aus der 1978 gestarteten und auf fünf Jahre angelegten Studie mit 700 Paaren filterte Oppitz die für seine Fragen wichtigsten Ehegemeinschaften aus: 93 Paare, die zwischen 1945 und 1949 geboren wurden und zwischen 1972 und 1979 heirateten. Dabei kristallisierten sich fünf Gruppen heraus. Jedes zehnte Paar zählt zu der Rubrik *„familienorientierte Alternative"*, wo Kinder wichtiger sind als Konsum und Karriere. Trotz pessimistischer Zukunftsaussicht wollen diese Paare die meisten (im Schnitt 2,5) Kinder haben. Dagegen machen *„prestigebewußte Konsumierer"*, *„dynamische Weltenbummler"* und *„kleinbürgerliche Häuslebauer"* nahezu zwei Drittel (60%) aus: Für diese drei Gruppen gilt das Motto: „Kind nach Konsum". Konsumierern, die das meiste Geld verdienen, aber nicht die beste Berufsausbildung haben, sind Wohlstand und Freizeit am wichtigsten. Sie wollen im Schnitt nur 1,4 Kinder. Mehr an Freizeit als am Wohlstand liegt den Weltenbummlern, die sich mit nur „1,3 Wunschkindern" als die größten „Nachwuchs-Muffel" ausweisen. Bei gleichem Einkommensniveau wie bei den Weltenbummlern oder Konsumierern ist der Anteil der Facharbeiter unter den Eigenheimbauern spürbar größer, das Geld steckt man vor allem in den Erwerb eines Hauses oder einer Wohnung. „Kategorie fünf" ist in der Studie mit 30% der *„Otto Normalverbraucher"*; Wohlstand und Freizeit sieht er als gleichrangig, und Kinder (1,6) lassen sich mit seinen Lebensgewohnheiten vereinbaren.

Am 28. Oktober trafen die Bischöfe der DDR anläßlich ihres Ad-Limina-Besuchs mit Johannes Paul II. zusammen. In seiner Ansprache hob der Papst hervor, die gelebte und praktische Einheit der Bischöfe einer Ortskirche mit dem Papst sei und bleibe eine wesentliche Bedingung für die notwendige innere Freiheit und Selbstbestimmung jeder Ortskirche. Eine katholische Ortskirche könne niemals zu einer reinen Landeskirche werden. Innerhalb der Bischofskonferenz müßten „an sich berechtigte Einzelinteressen oder unterschiedliche Bewertungen" immer wieder neu untereinander *abgewogen* werden, um zu einer gemeinsamen Linie *integriert* werden zu können. Johannes Paul II. bestärkte die DDR-Bischöfe in ihrem Mut, brüderliche Beziehungen zu den Kirchen in den Nachbarländern zu unterhalten. Wache und herzliche Aufmerksamkeit verdienten auch die Kirchen in der Dritten Welt. Der Papst hob hervor: „Gewiß erlebt ihr Eure Ortskirche zusammen mit Euren Priestern und Gläubigen oft nur als kleine Herde; dennoch ist sie Trägerin der Verheißungen Christi für Euer ganzes Land." Wenn sich die Bischöfe immer wieder neu aus einer tief und fromm gefeierten Liturgie Kraft und Sendung geben ließen für ein *eindeutiges christliches Lebenszeugnis* in ihrer Umwelt, könne der Geist Gottes auch heute noch blinde Augen für die Wahrheit Christi öffnen. Eine wichtige Aufgabe bleibe dabei immer der Aufweis der wahren Würde des Menschen und die glaubwürdige Darstellung christlicher Hoffnung und realistischer Gelassenheit gegenüber einer um sich greifenden pessimistischen Lebenssicht. Besonders aktuell sei die *Antwort der Kirche* auf die Fragen vor allem der jungen Menschen nach der *Natur des Friedens*, wie Christus ihn verkündet, gelebt und geschenkt habe, sowie nach den konkreten Wegen, auf denen man sich in der heutigen Situation diesem Frieden nähern könne. „Hierüber sollte auch ein Gedankenaustausch mit den evangelischen Gemeinschaften versucht werden." Der Papst hob als besondere pastorale Initiativen der Kirche in der DDR die Institution der Diakonatshelfer hervor, die systematische Kinderkatechese und das „wohlorganisierte Werk karitativer Arbeit". Wenn die lobenswerte Lebendigkeit der Gemeinden fortdauern solle, müßten immer wieder neu geistliche Berufungen geweckt und gefördert werden.

Die diesjährige Vollversammlung der Französischen Bischofskonferenz fand vom 24. bis 30. Oktober in Lourdes statt. Die Bischöfe beschäftigten sich mit den missionarischen Perspektiven der französischen Kirche, der charismatischen Bewegung, der Pastoral des Gesundheitswesens, der finanziellen Situation der Priester und mit der *Sendung der Kirche in der Welt der Arbeit.* Dabei kam dem letztgenannten Thema besondere Bedeutung zu; es stand erstmals auf der Tagesordnung einer Vollversammlung. Die Beratungen dienten dem Erfahrungsaustausch über die unterschiedliche Situation in den einzelnen Bistümern und der Herausarbeitung einiger Grundfragen, die in den nächsten beiden Jahren weiterverfolgt werden sollen. Schwierigkeiten ergaben sich schon aus der Bestimmung dessen, was in der französischen Gesellschaft gegenwärtig als „Arbeiterklasse" bezeichnet werden kann. Die Bischöfe zeigten sich unzufrieden mit „sektiererischen" Tendenzen in manchen im Arbeitermilieu wirkenden Bewegungen der Katholischen Aktion und beschäftigten sich mit der Bedeutung der marxistischen Ideologie und der Rolle der Kommunistischen Partei für die Arbeiter. Es soll nach neuen Formen der Evangelisierung in diesem Milieu gesucht werden. Als Ergebnis einer zweijährigen Arbeit wurden *„Pastorale Orientierungen für das Gesundheitswesen"* verabschiedet. Sie gehen auf die allgemeine Notwendigkeit des christlichen Zeugnisses in diesem Bereich ebenso ein wie auf die Aufgaben der Ordensleute, der Krankenhausseelsorger und die Bedeutung katholischer Einrichtungen im Gesundheitswesen. In einer *sehr scharfen Erklärung* wandten sich die Bischöfe gegen die geplante Erstattung der Kosten einer *Abtreibung* durch die staatliche Sozialversicherung. Ein „Werk des Todes" werde damit einem Werk der Gesundheit gleichgestellt. Eine Gesellschaft, die Tod und Leben ihrer Kinder auf die gleiche Stufe stelle, schlage einen selbstmörderischen Weg ein. In seiner Schlußansprache betonte der Vorsitzende der Bischofskonferenz, Bischof *Jean Vilnet* von Saint-Dié, daß die Kirche auch weiterhin für die *Freiheit im Erziehungswesen* eintreten werde; die Ungewißheit über die Zukunft der katholischen Privatschulen (vgl. HK, Oktober 1982, 480–484) sei noch nicht gebannt. Die Bischöfe beschlossen außerdem, im kommenden Frühjahr eine außerordentliche Vollversammlung zur Vorbereitung der Bischofssynode im Herbst 1983 abzuhalten.

Vom 27. bis 30. Oktober fand in Bückeburg die diesjährige Tagung der Generalsynode der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD) statt. In seinem Bericht vor der Synode nahm der Leitende Bischof der VELKD, *Karlheinz Stoll* (Schleswig), zur gegenwärtigen *Friedensdiskussion* im deutschen Protestantismus Stellung. Für die politischen Wege zum Frieden gebe das Bekenntnis der Kirche keine zwingenden Hinweise. Der wichtigste politische Beitrag der Kirche könnte sogar darin bestehen, „die Friedensdiskussion von jeder Ideologisierung und Pseudotheologisierung freizuhalten". Stoll wandte sich in diesem Zusammenhang gegen eine „Theologie der Angst": Angst habe keine Offenbarungsqualität. Die Synode machte sich die Kritik des Berichts an den Friedensthesen des Reformierten Bundes zu eigen und stellte in einem Beschluß fest: „Wir teilen die Auffassung der Kirchenleitung, daß Entscheidungen über bestimmte politisch-strategische Maßnahmen nicht den Rang von Bekenntnisaussagen haben." Der Generalsynode lag

eine vom Ausschuß für Fragen des gemeindlichen Lebens erarbeitete Untersuchung über die teilweise erheblichen *Mitgliederverluste der lutherische Kirche in Großstädten* vor. So ging der Anteil der Lutheraner an der Bevölkerung in Hamburg zwischen 1970 und 1981 um 20 Prozent zurück. An normalen Sonntagen besuchen in Städten wie Hamburg, Hannover oder München nur noch etwa zwei Prozent der Gemeindemitglieder den Gottesdienst. Die Untersuchung warnt davor, angesichts dieser Entwicklung der „falschen Alternative Volkskirche–Gemeindekirche" zu unterliegen. Angezielt wird eine *Doppelstrategie* von „Verdichtung" und „Öffnung": Es gehe darum, den Glauben einerseits im persönlichen Bereich Gestalt werden zu lassen, andererseits neue Methoden einer „öffnenden Arbeit" zu erproben. Nach dem Willen der Synode soll ein Schwerpunkt kirchlicher Arbeit in den kommenden Jahren sein, „Kirchenmitgliedschaft zu stabilisieren und neue Motivation zur Kirchenmitgliedschaft zu wecken". Die Generalsynode im nächsten Jahr wird aus Anlaß des Lutherjubiläums in Coburg stattfinden.

Der Evangelische Bund hielt seine diesjährige Generalversammlung vom 24.–27. Oktober in Aachen ab. Anhand von Referaten des Wiener Theologen *Hans-Christoph Schmidt-Lauber* und des Aachener Bischofs *Klaus Hemmerle* beschäftigten sich die Teilnehmer mit dem Thema „*Wort und Sakrament*". Dabei insistierte Schmidt-Lauber darauf, daß das Auseinanderreißen von Predigt und Abendmahl im normalen evangelischen Gottesdienst dem biblischen wie dem reformatorischen Ansatz zuwiderlaufe. Der zentrale und spezifische christliche Gottesdienst sei die Eucharistie. Von der katholischen Tradition aus wies Bischof Hemmerle darauf hin, daß Wort und Sakrament zwar verschiedenartig, aber doch gleichrangig seien. Gleichzeitig sprach er sich gegen die Interkommunion aus. Deutliche Akzente setzte auch der Direktor des Konfessionskundlichen Instituts des Evangelischen Bundes, *Reinhard Frieling*, der sich mit den *neueren ökumenischen Konvergenzdokumenten* befaßte. Er stellte fest, zu einigen Konvergenzaussagen müsse in der evangelischen Kirche bereits jetzt nein gesagt werden. Gegenüber der Tendenz, den „Glauben der Kirche durch die Jahrhunderte" zum Kriterium ökumenischer Gemeinschaft zu machen, stellte Frieling die „fundamentale und einzigartige Bedeutung der Heiligen Schrift für die Ökumene" heraus. Beschlossen wurden auf der Generalversammlung *„Anstöße und Anregungen zum Luther-Jahr 1983"*. Darin werden vier Leitsätze aufgeführt: Luther müsse im Zusammenhang der Geschichte der Christenheit gesehen werden; die Kirchen hätten eine gemeinsame Vergangenheit und Zukunft. Der zweite Leitsatz: „Luther war kein ‚Kirchenspalter'. Er lenkt unseren Blick auf das, was den Glauben an den dreieinigen Gott wesentlich bestimmt." Luther sei auch nicht der ‚Papst der Protestanten'; das Wort Gottes selbst und nicht eine kirchliche Instanz besitze letzte Autorität. Schließlich wird als letzter Leitsatz festgehalten, Luther sei nicht „der Weisheit letzter Schluß"; vielmehr gelte es selber zu entdekken, was hier und heute Gottes Wille für Kirche und Welt sei: „Für viele Fragen der Gegenwart und Zukunft lassen sich bei Luther zwar wichtige geschichtliche Beispiele, aber nicht einfach die Antworten finden."

Vom 20. bis 27. Oktober fand in Sampran in der Nähe von Bangkok die Dritte Vollversammlung der Föderation Asiatischer Bischofskonferenzen statt. Das Thema („Die Kirche als Glaubensgemeinschaft im Kontext Asiens") war sehr allgemein gehalten, enthielt aber dennoch recht konkrete Herausforderungen. Kernpunkt der Beratungen war das Thema *Inkulturation* oder, theologischer formuliert: Inkarnation der Kirche in den Kulturen Asiens. Unter den 70 Teilnehmern gab es dazu recht unterschiedliche Meinungen, was angesichts der Vielfalt des asiatischen Raums und der Minderheitensituation der katholischen Kirche in allen asiatischen Ländern mit Ausnahme der Philippinen eher selbstverständlich war. Beträchtliche Unterschiede gab es z. B. zwischen den Episkopaten jener Länder, wie *Taiwan, Japan* und *Korea*, deren Kultur auch kirchlich stärker von Amerika und theologisch von Europa beeinflußt ist, und den Indern, die ein sehr viel stärker ausgeprägtes kirchliches Selbstbewußtsein zeigten und teilweise, wie der bekannte Dritte-Welt-Theologe *Simon Amalorpavadas* der Meinung waren, das Christentum könne in Asien nur dann fruchtbar werden, wenn sich Denkweisen und Strukturen der Kirche *grundlegend* ändern. Sein Stichwort hieß „Sterben, um neu zu erwachen". In den Arbeitskreisen, in denen sich für den europäischen Beobachter auffallend stark geistliche Bewegungen aus Europa wie Charismatiker und Focolarini spiegelten, wurde vor allem die Rolle der Laien und speziell die *Stellung der Frau* in Asien diskutiert, wobei auch Probleme des europäischen Asientourismus (zeitgenössische Formen des Mädchenhandels, Prostitution) speziell im Blick auf das Gastgeberland *Thailand* angesprochen wurden. In einem Abschlußdokument wandten sich die Bischöfe nachdrücklich gegen die auch in Asien um sich greifende Praxis der *Abtreibung*, die den religiösen und kulturellen Traditionen asiatischer Länder widerspreche und ein „historischer Skandal" sei, und wandten sich gegen die nukleare Hochrüstung. Sie erinnerten daran, daß Asiaten die ersten Opfer von Atombomben wurden und die gegenwärtige Weltlage die Gefahr in sich berge, daß Asiaten wieder deren Opfer sein könnten. Mit der Schlußbotschaft verbanden die Bischöfe einen Appell an die Weltöffentlichkeit, sich wieder verstärkt des Flüchtlingsproblems in Südostasien anzunehmen.

Zeitschriftenschau

Theologie und Religion

BRAUNS, ERIC. **Projet et conditions d'une théologie de l'histoire.** In: Recherches de Science Religieuse Jhg. 70 Heft 3 (Juli–September 1982) S. 321–342.

Der Verfasser will zeigen, daß eine Theologie der Geschichte gegenwärtig notwendig sei, allerdings nur unter drei Bedingungen: Die Theologie müsse sich mit den Möglichkeiten und Grenzen der Geschichtsschreibung auseinandersetzen, sich an der Schrift und ihrer Weise, Geschichte zu erzählen, orientieren, und sie müsse die Bedeutung geschichtlicher Praxis anerkennen, die auch für die Geschichte des Glaubens bestimmend sei. Ausgangspunkt für eine Theologie der Geschichte könne die Ambivalenz der Situation des Menschen als geschichtlich Handelndem sein, die sich im Ineinander von tragischem Scheitern und schöpferischer Größe zeige. Auch die Schrift bestätige diese Sicht der Geschichte: Sie sei Weg und Prozeß, kein abgeschlossenes Geschehen. Das Christentum nehme den Glaubenden nicht aus der Geschichte heraus; er müsse seine Hoffnung vielmehr in den unentwirrbaren Widersprüchen der Geschichte verwirklichen. Gott und Mensch dürften in der Geschichte nicht als Konkurrenten gedacht werden. In dem Maß, in dem

sich der Mensch als geschichtliches Lebewesen annehme, erfahre er die Andersartigkeit des ewigen Gottes. Das Christentum müsse der „gnostischen Versuchung" einer Naturalisierung der Geschichte Widerstand leisten. Zwar gebe es durchaus Gefahren einer Theologie der Geschichte, etwa die der Sakralisierung, größer sei allerdings die Gefahr eines Rückzugs der Theologie in eine „Übergeschichte".

DAECKE, SIGURD MARTIN. **Gott – Opfer oder Schöpfer der Evolution?** In: Kerygma und Dogma Jhg. 28 Heft 4 (Oktober–Dezember 1982) S. 230–247.

Daecke plädiert für eine neue Begegnung von christlichem Glauben und Evolutionslehre, die über den gegenwärtigen vorherrschenden „Waffenstillstand" zwischen Theologie und Naturwissenschaft (die Naturwissenschaft verzichtet auf weltanschauliche Aussagen; die Theologie trennt streng zwischen Glaubensaussagen über Gott und die Schöpfung und der Ebene naturwissenschaftlicher Befunde) hinausführen könnte. Die neueren Erkenntnisse der Evolutionsforschung erlaubten es dem Glauben, sich endlich rückhaltlos auf die Tatsache der Evolution einzulassen; die Theologie sollte für die Gesprächsangebote anerkannter Naturwissenschaftler dankbar sein. Daecke entwirft eine trinitarische Begründung des ganzheitlichen Verständnisses von Gott und der Evolution: Gott und die Evolution seien von der Schöpfung her aufeinander bezogen; der Evolutionsprozeß gipfle in der Inkarnation; als Heiliger Geist verwirkliche Gott die Möglichkeiten der Materie auf jeder Ebene und Stufe des kosmischen Evolutionsprozesses. Dadurch würden Gott und Geist nicht als Kausal- oder Finalprinzip in Konkurrenz zur naturwissenschaftlichen Erklärung treten: Der Christ ersetze die natürliche Erklärung nicht durch eine übernatürliche, sondern ergänze sie im Licht des Glaubens. Durch die trinitarische Rede von Gott in der Evolution könne ein pantheistisches Mißverständnis abgewehrt werden.

RITSCHL, DIETRICH. **Überlegungen zur gegenwärtigen Diskussion über Mariologie.** In: Ökumenische Rundschau Jhg. 31 Heft 4 (Oktober 1982) S. 443–461.

Ritschl versucht die katholische Mariologie für das ökumenische Gespräch kommunikabel zu machen, indem er als evangelischer Theologe nach ihrem Recht wie nach ihren Grenzen fragt. Katholische Mariologie sei nur möglich unter Voraussetzung eines „synthetischen" Verständnisses der Bibel, das von der kirchlichen Tradition aus die Schrift befrage, während für den Protestantismus ein „analytischer" Umgang mit der Schrift charakteristisch sei. Die Mariendogmen hätten eine Hilfs- und Sekundärfunktion für christologische und ekklesiologische Aussagen. Von dieser Grundlage aus richtet Ritschl Anfragen an die vier Mariendogmen, wobei sich für ihn die größten Probleme mit dem Dogma von der Unbefleckten Empfängnis ergeben. Ökumenisch könne man in Sachen Mariologie nur weiterkommen, wenn gemeinsam die Frage angegangen werde, inwiefern sich hinter dem Streit um mariologische Aussagen grundlegendere, noch nicht genügend aufgearbeitete Differenzen zwischen den großen kirchlichen Traditionen verbergen, etwa über Sünde und Gnade, über Gebet und Fürbitte oder über die Relevanz der altkirchlichen Konzilien. Außerdem brauche es die gemeinsame Rezeption sprachphilosophischer Einsichten, z. B. zur metaphorischen und figurativen Sprache, um nicht in die alten kontroverstheologischen Argumente zurückzufallen. Für den Protestantismus wünschenswert sei in jedem Fall eine neue Freiheit zur Verehrung Marias.

Kultur und Gesellschaft

ATTESLANDER, PETER. **Empirische Sozialforschung über das Wahlverhalten.** In: Universitas Jhg. 37 Heft 10 (Oktober 1982) S. 1063–1068.

Mit den Methoden der Erforschung des Wählerverhaltens und der Publizierung ihrer Ergebnisse setzt sich der Augsburger Sozialforscher Atteslander auseinander. Trotz der zweifachen Schwierigkeit, daß nämlich z. B. die Medienwirkung sehr schwer meßbar und der Mangel an Theorie offenkundig sei, würden nach wie vor Umfragedaten als Argumente in der medienpolitischen Diskussion verwendet. Der Einfluß der Medien auf das Wahlverhalten sei ebenso wie der Medieneinfluß auf das gesamte Sozialverhalten weitgehend unerforscht. Die aus der amerikanischen Sozialforschung übernommene These, daß Medien Einstellungen nicht ändern, sondern sie nur verstärken, sei zudem keineswegs zureichend untersucht. „Was wird im einzelnen, wenn überhaupt, verstärkt?" Demoskopische Meinungsdaten in einem sich zusehends stärker polarisierenden politischen Klima, würden, so der Autor, lediglich die selektive Wahrnehmungsfähigkeit der Menschen und nicht die wertenden Fähigkeiten stärken. Politische Werbung, die weitgehend auf demoskopischen Daten beruhe, möge zwar kurzfristig Stimmen bringen, erschwere aber ein politisches Urteil der Bürger. Als „Instrumentenlieferer" sei hier die empirische Sozialforschung angesprochen; im übrigen sollten grundsätzlich alle Wahlvoraussagen der Öffentlichkeit zugänglich sein.

SCHORR, HELMUT. **Die „Alternativen". Struktureller Wandel der politischen Willensbildung in Deutschland.** In: Stimmen der Zeit Jhg. 107 Heft 11 (November 1982) S. 753–768.

Von verschiedenen Seiten beleuchtet der Autor die Ursachen für den Wandel der politischen Willensbildung in der Bundesrepublik. So habe z. B. das „Machtvakuum" der vergangenen Jahre im innenpolitischen Bereich dazu beigetragen, daß sich eine „teils tatsächliche, teils scheinbare politische Alternative zu den Bundestagsparteien" entwickelt habe. Weiter lasse das Fehlen lokaler überschaubarer Organisationsstrukturen und die viel geringere Identifizierung von Zielvorstellungen mit Personen im Vergleich von Verbänden zu Parteien das Vertrauen in Interessenorganisationen eher als labil erscheinen. Schorr erläutert auch die soziologischen Daten der Anhänger von alternativen Bewegungen und Bürgerinitiativen und fragt nach ihrer „Gerichtetheit und den Zielvorstellungen". Vergleiche mit basisdemokratischen Modellen in anderen Ländern und ein Vergleich der Situation in verschiedenen Bundesländern ergänzen das Spektrum. Den etablierten Parteien rät Schorr, „der offenen Gesellschaft ein größeres Maß an Öffentlichkeit zu bescheren", die Mitbeteiligung an Planungen und Selbstverwaltung zu stärken sowie die Parteibasis zu beleben.

SEGALEN, MARTINE. **La „nouvelle" femme.** In: Etudes Heft 11 (November 1982) S. 463–477.

Es hat sich eingebürgert, unter den ersten Faktoren, die für die gesellschaftlichen Veränderungen der letzten 20 Jahre verantwortlich sind, die Rolle der Frau zu nennen. Was an diesem Bild der „neuen" Frau, das im demographischen, familiären, sozialen, wirtschaftlichen und politischen Rahmen gezeichnet wird, tatsächlich neu ist, untersucht die Autorin am Beispiel Frankreichs. Den meisten bisher erschienenen Frauenstudien macht sie zum Vorwurf, daß diese Gefahr liefen, sich von der Geschichte oder der Anthropologie zu lösen, ohne die die Rolle der Frau in der jeweiligen Gesellschaft aber nicht umfassend beurteilt werden könne. Anhand von Vergleichsdaten zeigt sie eine Reihe von Widersprüchen im heutigen Frauenbild auf. So könne z. B. von einer Verbesserung der Möglichkeiten zu verantwortlicher Mitarbeit in den traditionellen Männerdomänen Politik, Gewerkschaften und Verbände keine Rede sein. Zudem sei die „neue" Frau in die Zange genommen zwischen der traditionellen Vorrangigkeit der Mutterpflichten und einem „gewissen, vermeintlich befreienden" Anspruch, einer vollen Berufstätigkeit nachzugehen. Flexiblere Arbeitsbedingungen, die speziell auf die Mutterrolle einerseits und den Wunsch der Frau nach zumindest halbtägiger Berufstätigkeit zugeschnitten sei, sollten nachdrücklicher propagiert und zügiger realisiert werden.

Kirche und Ökumene

BRAGUE, RÉMI. **Gottes Meisterwerk. Geburt der Kunst aus der christlichen Mitte.** In: Internationale katholische Zeitschrift Jhg. 11 Heft 6 (November 1982) S. 527–543.

Der Beitrag versucht, allerdings ohne auf einzelne Kunstwerke einzugehen, eine Neubegründung des gestörten Verhältnisses von Kunst und christlichem Glauben. Er beklagt die Orientierung der Kunst am ästhetischen Urteil statt am eigentlich Schönen, die „Zerstreuung der Künste" und den Verlust der Mythologie, die den christlichen Umgang mit Kunst vor eine unübersteigbare Schwierigkeit stelle. In der Differenz des Christusereignisses zum Mythos sieht er allerdings den Ausgangspunkt für eine neue Geburt der Kunst aus der christlichen Mitte: Christus sei in seiner Person das vollkommene Kunstwerk als ein einmaliges, „freies" Symbol. Sein Handeln sei gekennzeichnet durch das Zusammenfallen unvorhersehbarer Freiheit und restloser Notwendigkeit, also durch das, was große Kunst auszeichne. Im Christusereignis erfolge die Verklärung nicht von außen und im nachhinein durch den Künstler oder den Geist des Betrachters, sondern von innen. Brague schließt daraus, daß sich die Kategorien, unter denen das Kunstwerk gedacht werden könne, im Christentum wiederfänden, daß sie aber gleichzeitig eine Umkehr erführen, die sie verändere und befreie: „Kunst ist somit keimhaft im christlichen Faktum vorenthalten. Und alle ihre Werke sind eingeborgen im höchsten Werk des Vaters."

DUFRASNE, DIEUDONNÉ. **Les Prières eucharistiques.** Essai de bilan. In: Communautés et Liturgies Jhg. 64 Heft 4–5 (Oktober 1982) S. 291–315.

Der Autor setzt bei seiner Bilanz mit den Fragen an, die Anfang der siebziger Jahre im Blick auf die vier offiziell approbierten Hochgebete gestellt wurden: Bräuchte es nicht statt einer Übersetzung aus dem Lateinischen eigener Hochgebete in jeder Sprache? Wie kann der Graben zwischen der modernen Sprache des Wortgottesdienstes

und der archaischen Sprache der Hochgebete überwunden werden? Bräuchte es nicht eine Beteiligung der Gläubigen gerade am Hochgebet? Der veränderte Kontext (allgemeiner Glaubensschwund, Verarmung des liturgischen Lebens durch den Verlust der meisten nichteucharistischen Gottesdienstformen) veranlaßt ihn, die Fragen neu zu stellen und führt gleichzeitig zu anderen Akzenten in ihrer Beantwortung: Die Einsicht, daß es mehr auf die wirkliche Teilnahme der Gläubigen an der Eucharistiefeier ankomme als auf die quantitativ meßbare Beteiligung, daß Liturgie nicht nur eigner Vollzug, sondern auch Geschenk von Gott her sei und daß die Stellung des Priesters in der Eucharistie nicht einen Herrschaftsanspruch, sondern die Wirksamkeit Christi ausdrücke, läßt den Autor trotz bleibender Bedenken positiver über die einheitlichen Hochgebete urteilen. Das schließt seiner Meinung nach weitere, offiziell geförderte Experimente mit neuen Gebeten in Europa und größeren Spielraum für die Kirchen der Dritten Welt nicht aus, die zu ihren eigenen liturgischen Formen finden müßten.

Personen und Ereignisse

Am 28. Oktober stattete Bundespräsident *Karl Carstens* Johannes Paul II. einen offiziellen Besuch ab. In seiner Ansprache bei der Audienz hob der Papst hervor, daß das Verhältnis von Staat und Kirche in der Bundesrepublik der Kirche in beispielhafter Weise ein hohes Maß an Freiheit gewähre. Diese Freiheit gebe der Kirche eine gesteigerte Verantwortung für die aktive Mitgestaltung der Gesellschaft. Staat und Kirche müßten sich in verstärktem Maß um die Wahrung allgemeinverbindlicher Werte bemühen. In diesem Zusammenhang komme dem wirksamen Schutz und der Förderung der Familie eine außerordentliche Bedeutung zu. Der Papst lobte den Einsatz von Staat und Kirche in der Bundesrepublik für die Entwicklungsländer und stellte fest: „Es würde einem humanen Fortschritt im besten Sinne dienen, wenn es gelänge, auch in der Ausländerfrage so wirkungsvoll zwischen Staat und Kirche zum Wohl der betroffenen Menschen zusammenzuwirken, wie dies seit vielen Jahren in der Hilfe für die Entwicklungsländer geschieht."

Am 26. Oktober verstarb an den Folgen eines Herzinfarkts der international wohl bekannteste Bischof einer italienischen Diözese, der Erzbischof von Florenz, Kardinal *Giovanni Benelli.* Der erst 61jährige Kardinal, der seine kirchliche Laufbahn 1947 als Sekretär des damaligen Substituten G. B. Montini, des späteren Papst Pauls VI. begann, verbrachte später fast 20 Jahre im diplomatischen Dienst, u. a. als Beobachter des Hl. Stuhles bei den Vereinten Nationen und als Nuntius in Dakar. Als Substitut im Staatssekretariat (1967–1977) wurde er zur wichtigsten Stütze und über die innervatikanische Behördenhierarchie hinweg zum engsten Mitarbeiter Pauls VI. Die Kurienreform des Montini-Papstes war in ihrer Konzeption wie in ihrer Handhabung (innerkuriale Zentralisierung, Vorrang des Staatssekretariats vor den übrigen Kurienbehörden) weitestgehend von Benelli geprägt. Ein Jahr vor seinem Tod ernannte Paul VI. Benelli zum Erzbischof von Florenz und zum Kardinal. Während der beiden Konklave von 1978 galt Benelli als einer der aussichtsreichsten „Papabili".

Neuer Erzbischof von München als Nachfolger von Kardinal Joseph Ratzinger, der seit Februar dieses Jahres Präfekt der römischen Glaubenskongregation ist, wurde nach fast 10monatiger Vakanz der bisherige Bischof von Speyer, *Friedrich Wetter* (54).

Der Dresdner Landesbischof *Johannes Hempel* wurde am 13. November zum neuen Vorsitzenden der Konferenz der Evangelischen Kirchenleitungen in der DDR gewählt. Er wird Anfang Dezember als Nachfolger des Magdeburger Landesbischofs Werner Krusche, der in den Ruhestand tritt, die Leitung des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR übernehmen. Hempel, Jahrgang 1929, war Studentenpfarrer und Studiendirektor im Leipziger Predigerkolleg, bevor er 1972 zum Bischof der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Sachsens, der größten Landeskirche der DDR, gewählt wurde. Seit 1975 gehört er dem Zentralausschuß und dem Exekutivkomitee des Weltkirchenrates an.

Die Bereitschaft der katholischen Kirche zum Dialog mit dem Islam bekräftigte bei einer Tagung mit kirchlichen Ausländerexperten *Pietro Rossano,* Sekretär des vatikanischen Sekretariats für die Nichtchristen. Rossano räumte ein, daß der Dialog mit dem Islam besonders schwierig sei; der Islam habe trotz der vielen Schritte, die die Kirche auf ihn zu unternommen habe, noch nicht auf die Einladungen geantwortet. Dennoch bestehe die menschliche und christliche Berufung zum Dialog. Es entspreche dem Geist des Evangeliums, den Richtlinien der Kirche und den Notwendigkeiten der Zeit, mit Achtung und Sympathie auf die Muslime zu schauen und geduldig Wege zu suchen, um mit ihnen in Kommunikation zu treten.

Eine positive Bilanz der theologischen Fernkurse in Ungarn zog der Direktor dieser seit 1979 bestehenden Einrichtung, *Tamás Nyiri.* Die Teilnehmerzahlen seien seit der Einrichtung der Fernkurse stetig gestiegen, die Altersstruktur habe sich zugunsten der jüngeren Jahrgänge verschoben und die ersten Absolventen unterstützten bereits die Pfarrer in den Gemeinden bei der Seelsorgearbeit. Insgesamt hätten sich bisher 936 Personen aus allen Bevölkerungsschichten um Aufnahme zu den Fernkursen beworben, die von der Theologischen Akademie Budapest getragen werden. Bei dem sich verschärfenden Priestermangel in Ungarn komme dieser theologischen Ausbildungsmöglichkeit für Laien große Bedeutung zu.

Johannes Paul II. hat den lettischen Priester *Johannes Cakuls* (56) zum Weihbischof im Erzbistum Riga und für das Bistum Liepaia ernannt. Cakuls tritt damit an die Seite des 87jährigen Apostolischen Administrators von Riga und Liepaia *Julijens Vaivods* und dessen Weihbischof *Valerius Zondaks* (74). Keines der beiden lettischen Bistümer ist regulär besetzt. Die letzte Bischofsernennung, die von Weihbischof Zondaks, fand vor fast genau 10 Jahren, Ende Oktober 1972, statt. Der bisher dritte lettische Bischof, Weihbischof *Kazimirs Dulbinskis* (76) darf sein Amt nicht ausüben.

Nach Ansicht des Leiters der Abteilung für Öffentlichkeitsarbeit im ÖRK, *John Bluck,* wird die Vollversammlung des Weltrates 1983 in Vancouver deutlich machen, wie zerbrechlich die ökumenische Bewegung ist. Der Weltrat habe sich in den vergangenen Jahren stärker zu einer Institution entwickelt, in der die einzelnen Kirchen ihre Eigenart bewußt einbrächten und mehr Mitspracherecht verlangten. Der Rat werde dadurch zwar zu einem getreueren Spiegel seiner Mitgliedskirchen, verliere aber auch einen Teil seiner Geschlossenheit und Entscheidungsfähigkeit. Besonders deutlich werde sich in Vancouver das Gewicht der orthodoxen Kirchen zeigen. Es sei zu erwarten, daß das gesellschaftliche Engagement des Weltrates in Zukunft stärker zugunsten kirchlicher und geistlicher Themen zurückgedrängt werde.

„Hilfe ohne Haken" so umriß der sambische Bischof *Denis Harold de Jong,* stellvertretender Vorsitzender der Bischofskonferenz Sambias, die finanzielle Unterstützung der europäischen Kirchen für die Entwicklungsländer. Diese Mittel würden unbürokratisch an die Bedürftigen weitergeleitet. Die politische Situation sowie die Zusammenarbeit zwischen Kirche und Staat Sambias bezeichnete de Jong als partnerschaftlich. Das derzeitige Parteiensystem der sambischen Republik versuche einen Mittelweg zwischen Kapitalismus und Sozialismus. Die Kirche leiste einen entscheidenden Beitrag im Erziehungs- und Gesundheitswesen.

Bedenken gegen die von der südafrikanischen Regierung geäußerten Behauptungen, im Wandel den Ausgleich der Rassen anzustreben, hat der langjährige Mitarbeiter der Entwicklungskommission der Katholischen Bischöfe Südafrikas, *Alexander Mbatha,* anläßlich eines Besuches in Bonn angemeldet. Nach Ansicht Mbathas verhindern die immer noch gültigen Rassengesetze jede Gleichberechtigung der Farbigen und machen die Ureinwohner Südafrikas zu „Menschen zweiter Klasse". Die Angst der vier Millionen Weißen vor der von ihnen so bezeichneten „römischen Gefahr", dem Einsatz der katholischen Kirche für soziale Entwicklung und Menschenrechte, verbaut, so Mbatha, die Möglichkeit eines gesellschaftlichen Dialogs, der Voraussetzung für eine nationale Verständigung wäre.

Zum neuen Erzbischof von Cincinatti hat Papst *Johannes Paul II.* den bisherigen Weihbischof und Kapitularvikar dieser Diözese, *Daniel Pilarczyk* ernannt. Der 48 Jahre alte, aus Polen stammende Pilarczyk tritt an die Stelle von Erzbischof *Joseph Bernardin,* der vor einigen Monaten als Nachfolger des verstorbenen Kardinals Cody Erzbischof von Chikago wurde.

Beilagenhinweis:
Dieser Ausgabe liegt je ein Prospekt der Missionsprokur der Jesuiten, Nürnberg, des Eos Verlag, St. Ottilien, und des Verlag Herder, Freiburg, bei.