N12<522691762 021
ubTÜBINGEN

A. Schellhäuser
Buchbinderei
Krummer Weg 34
7950 Biberach 1

Monatsschrift
für Gesellschaft
und Religion

KORRESPONDENZ

Heft 1

37. Jahrgang
Januar 19

426 Ersatzexpl.

M 3691 E

HERDER KORRESPONDENZ

Monatshefte für Gesellschaft und Religion

Heft 1

37. Jahrgang
Januar 1983

	Dankbarkeit
Vorgänge	**Vatikan: Kurienreform und Finanzen – Brasilien: Spannungen Kirche – Staat – Afrika: der Fall Milingo**
Entwicklungen	**Die Kirchen und die Abschreckung**
Interview	**Kirche, Kunst und Kultur. Ein Gespräch mit Bischof Egon Kapellari**
Dokument	**Selbstevangelisierung Europas. Ein Vortrag von Franz Kardinal König**
Dossier	**Theologie in Afrika**
Reportage	**Die Lefèbvre-Bewegung**
Zeitfragen	**Eine neue Qualität von Angst?**

21019

UB Tübingen
07. NOV 1985

Inhalt

1 Dankbarkeit (D. A. Seeber)

Vorgänge

4 Vatikan: Kardinalsversammlung über Kurienreform und Finanzen

6 Brasilien: Verschärfter Dissens Kirche–Staat

8 Afrika: der Fall Milingo

Entwicklungen

9 Die Kirchen und die Abschreckung. Zu neueren kirchlichen Beiträgen zur Friedensdiskussion (Ulrich Ruh)

Interview

13 „Und haben fast die Sprache verloren …". Ein Interview mit Bischof Egon Kapellari

Dokumentation

18 Selbstevangelisierung Europas. Ihre Voraussetzungen, ihre Notwendigkeit, ihre Chancen

Dossier

23 Theologie in Afrika – Afrikanische Theologie. Chancen und Grenzen eines eigenständigen Weges (Georg Evers / Hermann Janssen)

Reportage

30 Ein Stück versäumter Vergangenheitsbewältigung. Die Traditionalistenbewegung um Erzbischof Lefèbvre (Klaus Nientiedt)

Zeitfragen

35 Eine neue Qualität von Angst. Zu einem Psychoanalytikerkongreß in Berlin (D. A. Seeber)

Länder

39 Zwischen Sozialismus und Buddhismus. Kurskorrekturen in Burma (Peter Drews)

Notizen

43 Ost-Ökumene in Österreich. Die Tätigkeit der Stiftung „Pro Oriente" (Leonore Rambosek)

45 **Kurzinformationen**

Neue Richtlinien der Deutschen Bischofskonferenz zur Beratung nach Art. 218 b, Abs. 1 StGB – Johannes Paul II. in Sizilien – Ein neues Dokument des Heiligen Stuhls über geistliche Berufe – Hirtenbrief der kenianischen Bischöfe zur politisch-gesellschaftlichen Lage im Lande – Gründung eines „Lateinamerikanischen Rates der Kirchen"

47 **Bücher**

Georg Vischer: Apostolischer Dienst. Fünfzig Jahre Diskussion über das kirchliche Amt in Glauben und Kirchenverfassung; Günther Henning / Rudolf Willeke: Was uns deutsche Schulbücher sagen. Eine empirische Untersuchung der genehmigten Deutsch-, Politik- und Religionsbücher

48 **Zeitschriften**

48 **Personen**

Verlag:

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

Schriftleitung:

David A. Seeber
(Chefredakteur)
Ulrich Ruh
Cordelia Seng

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 48 Seiten. Einzelheft 11.– DM, im Abonnement 10.60 DM (für Studenten 9.– DM) zuzüglich Versandspesen;

Österreich: Einzelheft 84.50 S, im Abonnement 81.25 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

37. Jahrgang 1983

Die „Herder-Korrespondenz"/Monatshefte für Gesellschaft und Religion erscheint monatlich im Umfang von 48 Seiten. Verlag: Herder GmbH & Co. KG, Freiburg im Breisgau. Redaktion: David A. Seeber (Chefredakteur), Ulrich Ruh. Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung sind vorbehalten. Freiburger Graphische Betriebe.



Inhaltsverzeichnis des 37. Jahrgangs

Leitartikel

Dankbarkeit (D. A. Seeber) 1– 3
Kirchensprache und Öffentlichkeit (Ulrich Ruh) 49– 51
Polarisierung? (D. A. Seeber) 97– 99
Die Sache mit Ostern (Ulrich Ruh) 145–147
Glaubensvermittlung (D. A. Seeber) 193–196
Fest sein, aber auch flexibel (Fritz Csoklich) 241–243
Religion als Bedürfnis (Klaus Nientiedt) 289–291
Zeit, umzudenken (D. A. Seeber) 341–343
Eine neue Liturgiereform? (Ulrich Ruh) 389–391
Gebündelte Ängste (D. A. Seeber) 437–440
Heilige als Hoffnungsgestalten (Klaus Nientiedt) . . . 489–491
Kirche als Kultur (David Seeber) 537–539

Vorgänge

Vatikan: Kardinalsversammlung über Kurienreform und Finanzen 4– 6
Brasilien: Verschärfter Dissens Kirche–Staat 6– 8
Afrika: der Fall Milingo 8– 9
Kardinalsernennungen: Provisorium mit Profil 52– 54
Wehrdienstverweigerung: der zweite Reformversuch . 54– 55
DDR-Friedenshirtenbrief: Ende eines selbstverordneten Gettos? 55– 57
Theologengesellschaft: ein kroatischer Konflikt 57– 60
Vatikan: Bischofsberatungen über Abrüstung 100–102
Bundesrepublik: Lehren des 30. Januar 1933 102–103
Schweiz: ökumenische Orientierungshilfe 103–105
Frankreich: Schulstreit von gestern 105–107
England: Anglikanischer Kernwaffenkompromiß . . . 107–109
Reise ohne Illusionen: Der Papst in Mittelamerika . . . 148–150
Bischofskonferenz: Friedensdisput in Trier 150–151
Priester und Gemeinden: eine Kontroverse 152–154
Katechese: Ein Vortrag mit Nachwirkungen 154–156
Entwicklungspolitik: Wende wieweit und wohin? . . . 156–158
Heiliges Jahr: Erneuerung katholischer Frömmigkeit? . 197–198
Priester in Europa: Amt im Übergang 198–200
Chile: „nationale Krise“ 200–202
Polen: Kirche unter Druck 202–204
Philippinen: Die Kirche setzt sich zur Wehr 204–206
Buße und Versöhnung: Vor der römischen Bischofssynode 244–245
ZdK: Besinnungspause? 245–248
Ehrenamtliche Hilfe: Ein Weg zu mehr Menschlichkeit 248–249
Glaubenszuversicht: eine Umfrage 292–294
Ungarn: Kompromiß im Fall Bulányi? 294–296
Hollands Bischöfe: Unklares zur Nachrüstung 296–298
Bildungskongregatrion: Weisung für theologische Fakultäten 344–345
Johannes Paul II.: Sorge um die Orden 345–347
Holland: Episkopat unter neuer Führung 347–349
Kirchliches Arbeitsrecht: Was ist Dienst, was ist Sendung? 392–394
Umwelttheologie: beherrschen und bewahren 394–396
UNCTAD VI: Viele Wünsche – wenig Konkretes . . . 396–398
Amtsdiskussion: Klarstellungen der Glaubenskongregation 440–442
Medienpolitik: Überlegt es sich die Kirche anders? . . . 442–444
Funkkolleg Religion: ein Experiment weckt Erwartungen 444–446
Union: Bevölkerungs- oder Familienpolitik? 446–448
Personalismus: der Papst und „Humanae vitae“ 492–494
Fulda: Episkopat im Umbruch 494–496
Religionslehrer: erfreuliches Bischofspapier 497–498
Friedensdiskussion: Die Kirchen zum „heißen“ Herbst 498–500
Jesuiten: Interregnum beendet 540–542
Frankreichs Bischöfe: Ja zur Abschreckung 542–543
EKD: Lutherfeier und Friedensstreit 543–545

Entwicklungen

Die Kirchen und die Abschreckung. Zu neueren kirchlichen Beiträgen zur Friedensdiskussion (Ulrich Ruh) 9– 13
Von der Agonie in die Militärdiktatur. Warum Solidarność scheitern mußte (Dieter Bingen) 60– 64
Zwischen Reaktion und Revision. Die Sowjetunion nach dem Machtwechsel (Astrid von Borcke) 109–113
Mehr Kontinuität als Wende. Die Wahlen vom 6. März (David A. Seeber) 158–162
„Das Leben liegt hinter den Dingen“. Zum neu erwachten Interesse an religiöser Esoterik (Klaus Nientiedt) 206–212
Dürftige Auskunft über Politik. Die zweite Regierungserklärung der christlich-liberalen Koalition (David A. Seeber) 249–253
Ein überraschendes Ende. Österreich unter Kreisky (Fritz Csoklich) 253–255
Standortbestimmungen kirchlicher Friedensethik. Zu den Friedensworten der amerikanischen und deutschen Bischöfe (Ulrich Ruh) 255–266
Ein Lehrstück für die deutsche Kirche. Der Deutsche Katechetische Kongreß in Freiburg (Ulrich Ruh) . . 298–301
Um den Glauben steht es besser als um die Religionsfreiheit. Zu einem Osteuropa-Symposion in Wien (David A. Seeber) 301–305
In fast tödlicher Gefahr. Die Christdemokraten nach den italienischen Wahlen (Andrea Dallago) 349–354
„Weder Angreifer noch Opfer sein“. Zum Phänomen der Gewalt in Lateinamerika (Gabriele Burchardt) . 354–358
Polen nach dem Papstbesuch. Mit Sondergesetzen zurück zur Normalität (Dieter Bingen) 398–400
Bischöfliche Kritik an den Sozialisten. Wachsende Spannungen zwischen Kirche und Regierung in Spanien (Gabriele Burchardt) 400–402
Gänzlich neue Fragen. Zur Situation der Muslime in Europa (Hans Vöcking) 449–452
Der „Pinochetismo“ scheitert. Chile vor einem neuen Umbruch (Gabriele Burchardt) 452–455
„Vertrauen wagen, damit wir leben können“. Die DDR-Kirchentage im Lutherjahr (Herbert Prauß) . 500–503
Auf der Suche nach einem gemeinsamen Weg. Zum Profil der Schweizerischen Protestanten (Rolf Weibel-Spirig) 503–507
Mitterrand und der Zwang der Realitäten. Kein Sozialismus à la française (Alfred Frisch) 545–550

Interviews

„Und haben fast die Sprache verloren …“. Ein Interview mit Bischof Kapellari 13– 18
Religiöse Alternativszenarios. Was steckt dahinter? Ein Gespräch über Jugendreligionen 64– 69
Selbsthilfe als Alternative. Ein Gespräch mit dem Berliner Sozialsenator Ulf Fink 113–119
Priesternachwuchs und Priesterbild. Ein Gespräch mit dem Bonner Konviktsdirektor Gerd Heinemann . . 163–168
Eine Zäsur in der deutschen Parteienlandschaft. Ein Gespräch über Wähler und Parteien nach dem 6. März mit Professor Dieter Oberndörfer 212–218

KB 190, 4°

UNIV. BIBL. TÜBINGEN

Was will die SPD? Ein Gespräch mit Hans-Jochen Vogel 267–274
„Der Widerstand ist selbstverständlicher geworden". Ein Gespräch mit Franz Kardinal König 305–310
Mittelamerika vier Monate nach der Papstreise. Ein Gespräch mit Prälat Emil L. Stehle 358–364
„Die katholische Kirche muß sich wandeln". Ein Gespräch mit Jean-Marie Tillard über katholischen Ökumenismus 407–412
Der „Geist von München" und die Friedensbewegung. Ein Gespräch mit Henri Ménudier 456–461
Verpaßt die Kirche eine Chance? Ein Gespräch mit Leo Karrer über Laientheologen im pastoralen Dienst . . 508–513
Streit um die Kirchenmusik. Ist diese Stiefkind der Liturgiereform? Ein Gespräch mit Franz Fleckenstein . 550–555

Dokumentation

Selbstevangelisierung Europas. Ihre Voraussetzungen, ihre Notwendigkeit, ihre Chancen 18– 23
Dialog für den Frieden. Die Papstbotschaft zum Weltfriedenstag 1983 . . . . . 69– 74
Der Friede ist möglich. Ein gemeinsamer Hirtenbrief der Bischöfe der DDR 119–121
Zur Entwicklung der Massenmedien. Thesen der Schweizer Kirchen 1983 168–174
Chinas Kommunisten und die Religionen. Ein offiziöser Kommentar der KP Chinas 218–223
Gerechtigkeit schafft Frieden. Aus dem Friedenswort der Deutschen Bischofskonferenz 260–267
„Wir laden Christus und Maria in Polens Zukunft ein". Predigt des Papstes in Tschenstochau am 19. Juni . . 331–334
Polnisches Kirchenleben in Zahlen 334–336
Verständigung über Luther. Eine katholisch-lutherische Erklärung zum Lutherjahr 382–385
Die ökumenische Bewegung aus der Sicht des ÖRK. Aus dem Rechenschaftsbericht von Philipp Potter . . 412–418
Der Gläubige als Christ und Mensch. Auszüge aus den Papstreden in Wien 478–484
Zum Berufsbild und Selbstverständnis des Religionslehrers. Eine Erklärung der Kommission für Erziehung und Schule der Deutschen Bischofskonferenz . 513–518
Worüber jetzt zu sprechen wäre. Luther und die Einheit der Kirchen heute 555–561

Zeitfragen

Eine neue Qualität von Angst. Zu einem Psychoanalytikerkongreß in Berlin (D. A. Seeber) 35– 39
Probleme mit der Weltlichkeit. Zielsetzung und Wirken des Opus Dei (Peter Kaiser / Klaus Steger) . . . 122–127
Das neue kirchliche Gesetzbuch. Erwartungen, Ergebnisse, Perspektiven (Reinhold Sebott) 128–134
Partner in der Heilsgeschichte. Zum jüdisch-christlichen Dialog (Klaus Nientiedt) 178–183
Intervention als schlechteste Lösung. Zur Mittelamerika-Politik der USA (Gabriele Burchardt) 274–278
Unmittelbarkeit – eine Gnadengabe? Zur katholischen charismatischen Erneuerungsbewegung (Klaus Nientiedt) 368–372
Allen etwas gegeben. Polen nach dem Papstbesuch (Dieter Bingen) 372–377
Vielfalt einer religiösen Landschaft. Theologie und Kirche im (anglikanischen) England (Peter Staples) . 418–423
Getrennt und vereint – wider Willen. Die katholische Kirche des slawischen Ritus in der West-Ukraine (Gerhard Simon) 424–426
Hilfstruppe für den SED-Sozialismus? Die Rolle der „Berliner Konferenz" in der DDR (Ernst-Alfred Jauch) 426–429
Wie steht es um die kirchliche Bußpraxis? Versuch einer Zwischenbilanz (Ulrich Ruh) 461–465
Gehversuche in Sachen Buße. Die sechste Vollversammlung der Bischofssynode (Ulrich Ruh) 568–573
Verdrängte Weiblichkeit. Zur Stellung der Frau in der Kirche (Klaus Nientiedt) 573–578

Diskussion

Welche Theologie braucht Afrika? Mit Inkulturation allein ist es nicht getan (Bénézet Bujo) 74– 79
Nochmals deontologische oder teleologische Moralbegründung. Eine Replik von Robert Spaemann 79– 84
Zugänge zum christlichen Gott. Zu Walter Kaspers theologischer Gotteslehre (Raphael Schulte) 174–178
Gewalt wird durch soziale Gerechtigkeit überwunden. Aus einem Vortrag von Erzbischof Rivera y Damas von San Salvador 364–367
„Ein Riß geht durch die Ewigkeit". Zum Menschenbild in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur (Thomas Beckermann) 561–568

Dossiers

Theologie in Afrika – Afrikanische Theologie. Chancen und Grenzen eines eigenständigen Weges (Georg Evers / Hermann Janssen) 23– 30
Ergebnis langer Debatten. Zur Entstehung des amerikanischen Friedenshirtenbriefes (Ernst J. Nagel) . . 311–315
„Moralische Prinzipien mit konkreten Problemen verbinden". Aus dem Friedenshirtenbrief der amerikanischen Bischöfe 316–322
Neue Zeichen der Zeit. Der 14. Österreichische Katholikentag in Wien (Fritz Csoklich) 465–470
Der Besuch Johannes Pauls II. Politisch-soziale, aber vor allem pastorale Akzente (Leonore Rambosek) . . 470–473
Den Papst in die Kirche geholt. Beobachtungen eines verhinderten Österreichers (D. A. Seeber) 473–478

Reportagen

Ein Stück versäumter Vergangenheitsbewältigung. Die Traditionalistenbewegung um Erzbischof Lefebvre (Klaus Nientiedt) 20– 35
„Umkehr zum Leben". Der 20. Deutsche Evangelische Kirchentag in Hannover (Ulrich Ruh) 323–326
Einheit der Kirche – Erneuerung der menschlichen Gemeinschaft. Die sechste Vollversammlung des ÖRK in Vancouver (Ulrich Ruh) 402–406

Tagungen

Gehversuche in der Trinitätslehre. Zu einer Tagung von Dogmatikern und Fundamentaltheologen (Ulrich Ruh) 89– 91
Jesus und die Güterabwägung. Zur Tagung der deutschsprachigen Neutestamentler (Ulrich Ruh) . . 232–235
Maria, die exemplarisch Glaubende. Zu einer ökumenischen Marientagung in Tutzing (Helene M. Reischl) 282–284
Ethik des Kompromisses. Zu einem Kongreß deutschsprachiger Moraltheologen und Sozialethiker (Konrad Hilpert) 518–521
Auf der Suche nach einer neuen seelsorglichen Sensibilität. Zum Kongreß der deutschsprachigen Pastoraltheologen in Wien (Leonore Rambosek) 521–523
Widerstand, ziviler Ungehorsam und Demokratie. Zu einer Tagung in Tutzing (David A. Seeber) 578–581

Notizen

Ost-Ökumene in Österreich. Die Tätigkeit der Stiftung „Pro Oriente" (Leonore Rambosek) 43– 45
„Hoffnung leben – Hoffnung geben". Vorbereitungs-Endspurt zum Österreichischen Katholikentag (Leonore Rambosek) 227–331
Aufregung über schlechten Geschmack. Bemerkungen zu Achternbuschs „42. Herrgott" (D. A. Seeber) . . . 429–432

Länder

Zwischen Sozialismus und Buddhismus. Kurskorrekturen in Burma (Peter Drews) 39– 42

Unter kommunistischer Herrschaft. Kirchen und Nationen in den Baltischen Republiken (Gerhard Simon) 84– 88
Christentum in nachchristlicher Gesellschaft. Die christlichen Kirchen in den skandinavischen Ländern (Lennart Ejerfeldt) 134–139
Die Kirche in der polnischen Krise. Bestandene Bewährungsproben und neue Probleme (Dieter Bingen) . . 184–188
Seit je auf der Anklagebank. Frankreichs umstrittene Justiz (Alfred Frisch) 223–228
Erstarrte Fronten in Namibia. Eine Lösung des Konflikts liegt in weiter Ferne (Cordelia Seng) 228–232
Koexistenz im Schatten einer autoritären Demokratie. Die Religionsgemeinschaften in Thailand (Peter Drews) 278–281
Zwischenbilanz des „Pastoralismus". Die Kirche in Österreich vor neuen Fragen (Fritz Csoklich) 377–382
Ungeliebte Minderheiten. Die Chinesen in Südostasien (Peter Drews) 524–527

Forum

UNCTAD und die Kirchen. Eine Stellungnahme aus aktuellem Anlaß (Hildegard Rapin) 527–531

Kurzinformationen

Neue Richtlinien der Deutschen Bischofskonferenz zur Beratung nach Art. 218b, Abs. 1 StGB 45
Johannes Paul II. in Sizilien 45– 46
Ein neues Dokument des Heiligen Stuhles über geistliche Berufe 46
Hirtenbrief der kenianischen Bischöfe zur politisch-gesellschaftlichen Lage im Lande 46
Gründung eines „Lateinamerikanischen Rates der Kirchen" 46
Johannes Paul II. über das bevorstehende Heilige Jahr . 91– 92
Kardinal Höffner über Gemeinsamkeiten der deutschen und amerikanischen Bischöfe in der Abrüstungsfrage 92
Misereor-Erklärungen zur Entwicklungspolitik unter der neuen Bundesregierung 92
Das Wort der EKD zum Lutherjahr 92– 93
Diskussion über die Kirchenbeitragseinhebung in Österreich 93
Österreichische Pastoraltagung über Bergpredigt und Weltverantwortung 93
Verschärfung des Streits um die französischen Privatschulen 93– 94
Eine Dokumentation zur gegenwärtigen Situation in Guatemala 94
Kritik der chilenischen Bischöfe an der Regierung Pinochet 94
Die philippinischen Bischöfe werfen der Regierung Verletzung der Menschenrechte bei der Bekämpfung der kommunistischen Subversion vor 94
Papstbulle zum Heiligen Jahr 1983 139
Ad-limina-Besuche der deutschen Bischöfe 140
Eine Studie der Internationalen Theologenkommission zur Christologie 140
Hirtenbrief der deutschen Bischöfe zur Bundestagswahl 140
Abschlußbericht der Enquête-Kommission „Jugendprotest im demokratischen Staat" 140–141
Österreichische Tagungen zur Stellung der Frau in der Kirche 141
Schweizer Kirchen legen Memorandum zur öffentlichen Entwicklungshilfe vor 141
Massenausweisung von Ausländern aus Nigeria 141–142
Neue Verfahrensordnung zu Heilig- und Seligsprechungsprozessen 188–189
Brief von Kardinalstaatssekretär Casaroli über die kirchliche Situation in der Tschechoslowakei 189
Stellungnahme der Sprechergruppe des Bensberger Kreises zur Abrüstungsdiskussion 189
Weltkirchliche Fragen auf der letzten Vollversammlung der Schweizer Bischofskonferenz 189–190
Neuwahl des CELAM-Präsidiums 190
Die philippinischen Bischöfe warnen die Regierung ihres Landes 190
Gemeinsames Symposium von Kirchen und Gewerkschaften zur Ausländerpolitik 235
Neue Zahlen über das kirchliche Leben in den deutschen evangelischen Kirchen 235–236
Friedensauftrag der Kirche: Hauptthema der DDR-Synoden 236
Österreichische Bischöfe verabschieden Friedensappell 236
Polizeiaktion gegen Franziskaner in der ČSSR 236–237
Vollversammlung der italienischen Bischöfe in Rom . . 237
Richtlinien der Französischen Bischofskonferenz zur eucharistischen Gastfreundschaft 237
Protest der Bischöfe von Simbabwe wegen der Vorgänge im Matabeleland 237–238
Entsprechen die deutschen Pfarrgemeinderäte den Bestimmungen des neuen Kirchenrechts? 284–285
Symposion nichtstaatlicher Organisationen der Entwicklungszusammenarbeit zu UNCTAD VI 285
Treffen katholischer Traditionalisten mit Erzbischof Lefebvre in München 285
Erste Versammlung der schweizerischen Evangelischen Synode 285–286
Christliche Weltkonferenz „Leben und Frieden" in Uppsala 286
Wort der gemeinsamen Evangelisch-lutherischen/Römisch-katholischen Kommission zum Lutherjubiläum 286
Fünfter Bericht der gemeinsamen Arbeitsgruppe von ÖRK und katholischer Kirche 286–287
Johannes Paul II. beim Eucharistischen Kongreß in Mailand 336
Die Grundsatzrede des Bundeskanzlers auf dem CDU-Parteitag 336–337
Das Thema Arbeitslosigkeit auf einer Tagung der Katholischen Akademie in Bayern 337
Nationaltreffen der charismatischen Gemeindeerneuerung in Würzburg 337
Studientagung der Schweizer Bischofskonferenz über Mariologie und Marienverehrung 337–338
VELKD-Erklärung zur Bedeutung der Theologie Martin Luthers 338
Arbeitsgruppe „Schritte zur Abrüstung" für Umrüstung auf Defensivwaffen 338
Protestaktionen litauischer und slowakischer Katholiken gegen antireligiöse Verfolgungsmaßnahmen . . 338
Polens Krise und die Veränderungen beim „Osservatore Romano" 386
Adveniat-Geschäftsführer wird Weihbischof in Quito . 386
Erzbischof Lefebvre verzichtet auf die Leitung seiner Priesterbruderschaft 386
Der Kirchentag in Dresden zum Lutherjahr 386–387
Maltas Regierung konfisziert Kircheneigentum 387
Der Bischof von Regensburg schafft den Pastoralrat seiner Diözese ab 432–433
Die Salzburger Hochschulwochen zum Thema Gerechtigkeit, Freiheit und Frieden 433
Friedenshirtenbrief der Bischöfe Belgiens, Irlands und Japans 433
Unverständnis über die Verwendung einer Papstspende in Spanien 433–434
Verschärfung antireligiöser Maßnahmen seit dem Amtsantritt Jurij Andropows 434
Kardinalstaatssekretär Casaroli schreibt wegen einer Rede des Papstes an die Vertriebenen 484
Neue Bischöfe in Hildesheim und Speyer 484–485
Kardinal Höffners Fuldaer Predigt über die Friedensfrage 485
Stellungnahme der publizistischen Kommission der Deutschen Bischofskonferenz zur Erklärung Bischof Mosers „Herausforderung durch Video-Kassetten" . 485
Die Kirche auf den Philippinen nach der Ermordung des Oppositionsführers Aquino 485
Die ersten Sitzungstage der Bischofssynode 531–532
Generalsynode der VELKD im Lutherjahr 532
Konsenspapier der lutherisch-katholischen US-Kommission über Rechtfertigungslehre 532
Erklärung des Zentralkomitees der deutschen Katholiken zur Vermögensbildung in Arbeitnehmerhand . . 532–533

Katechismusstreit zwischen Regierung und Bischöfen in Spanien 533
Unterdrückungsmaßnahmen gegen die katholische Kirche in Vietnam 533
Die Herbstvollversammlung des Zentralkomitees der deutschen Katholiken 581–582
Neue Bischofsernennungen in Holland 582
Die Vollversammlung der französischen Bischöfe in Lourdes 582
Der Brief Johannes Pauls II. an Kardinal Willebrands zum Lutherjubiläum 582–583
Zunehmende Spannungen zwischen Episkopat und Sandinisten in Nicaragua 583

Bücher

Georg Vischer: Apostolischer Dienst. Fünfzig Jahre Diskussion über das kirchliche Amt in Glauben und Kirchenverfassung 47
Günter Henning / Rudolf Willeke: Was uns deutsche Schulbücher sagen. Eine empirische Untersuchung der genehmigten Deutsch-, Politik- und Religionsbücher 47
Anselm Hertz / Wilhelm Korff / Trutz Rendtorff / Hermann Ringeling (Hg.): Handbuch der christlichen Ethik. Band 3: Wege christlicher Praxis 142
Werner Kroh: Kirche im gesellschaftlichen Widerspruch. Zur Verständigung zwischen katholischer Soziallehre und politischer Theologie 142–143
Initiation à la pratique de la théologie. Band I: Introduction, Band II: Dogmatique 238
Karl Forster/ Gerhard Schmidtchen: Glaube und Dritte Welt. Ergebnisse einer Repräsentativumfrage über weltkirchliche Aufgaben und die Motive deutscher Katholiken 238–239
Heinrich Fries / Karl Rahner: Einigung der Kirchen – reale Möglichkeit 434
Karl Hutten: Seher, Grübler, Enthusiasten. Das Buch der traditionellen Sekten und religiösen Sonderbewegungen 434–435
Franz Alt: Friede ist möglich. Die Politik der Bergpredigt 486
Manfred Hättich: Weltfrieden durch Friedfertigkeit? Eine Antwort auf Franz Alt 486
Norbert Ruf: Das Recht der katholischen Kirche nach dem neuen Codex Iuris Canonici 486–487
Hugo Schwendewein: Das neue Kirchenrecht. Gesamtdarstellung 486–487
Klaus Steigleder: Das Opus Dei – Eine Innenansicht . . 533–534
Peter Berglar: Opus Dei. Leben und Werk des Gründers Josemaria Escrivá 533–534
Heinrich Fries / Georg Kretschmar (Hg.): Klassiker der Theologie 535

Zeitschriften

48 95 143 190 239 287
339 387 435 487 535 583

Personen

48 96 144 192 240 288
340 388 436 488 536 584

Sachregister

A

ABC-Waffen 56 120
Abendland 18
Abendmahl 235 239f. 324 338 415 434 505 507 532
Abendmahlsgemeinschaft 545
Ablaß 139 198 282
Abrüstung 72 120 140 143 150 239 285 296ff. 312f. 321 338 388 433
–, Bischofsberatungen im Vatikan 100ff.
–, Bensberger Kreis 189
Abschreckung 9ff. 107 257ff. 265 286 311ff. 318ff. 325 404 485 499f. 542f.
Absolution 420
Abtreibung 45 48 82 151 257 340 492 495 574 581
– in Norwegen 137
– in der Bundesrepublik 140 217 247 252 274 496 575
– in Österreich 236 254 381
– in Thailand 280
– in Italien 354
– in Brasilien 356
– in Spanien 400f. 533
Abwesenheit 565
Action Française 34
Adveniat 358 386
Adventisten 42 335 435
Afrikanisierung 232
Aggressivität 522 565
Akademiearbeit 191 537
Akolyth 576f.
Aktion ‚Kirche wohin?' 506
Alchemie 207f. 210
Alkoholismus 114 204
Alte Menschen 23 195 483 505
Alternativbewegung 113ff. 140 270 328
Alternative Lebensformen 67
Altes Testament 357 423
–, Friedenszeugnis 260f.
Altkatholische Kirche 43 288 335 472
Altorientalische Kirchen 402 472
Amt, kirchliches 47 134 144 200 345 349 385 387 472 574
– und Ökumene 104 403 405 411 412 434 436 495 504 545 561
– und Charisma 369f.
– und Gemeinde 441
– und Laientheologen 509
–, geistliches 558
Amtstheologie 577
Ananda Marga 67
Anglikanische Kirche 46 107ff. 402 408ff. 418ff. 472 584
Anglikanisch-katholische Kommission 407f. 410 420 423 434
Angst, Ängste 14 21 35ff. 145 289 357 437f. 499
– des Nichtvorhandenseins 565
Animismus 42
Anomie 67
Anthropologie 140 387 490 539
–, afrikanische 24 76
Anthroposophen 210
Antiamerikanismus 355 460
Antiatomkraftbewegung 143 341 438
Antijudaismus 384
Antiklerikalismus 126 533
Antikommunismus 254 277 453
Antisemitismus 103 179 239 254 382
Apartheid 230
Apostolat 124
Apostolische Signatur 52
Apostolischer Stuhl 101 344f. 385 455 493 557
Apostolizität 441
Arbeit 95 144 247f. 325 333 336 337 375 435 472 476 564
–, Recht auf Arbeit 563
– und Freizeit 582
Arbeiter 72 213 380 479 574ff.
Arbeiterbewegung 214 270 575
–, Polen 111
–, Norwegen 137
–, Osteuropa 184
–, katholische 469
Arbeiterpriester 582
Arbeitgeber 536
Arbeitnehmerbewegung, christliche 506
Arbeitsethos, protestantisches 503
Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in der Schweiz 507
Arbeitslage 448
Arbeitslosigkeit 38 41 140ff. 144 151 160 238 247 250 272 325 337 341 472 532
– in Chile 201 455
– in Namibia 230
– und Ausländerfeindlichkeit 235
– in Brasilien 356
– in Frankreich 548
Arbeitsrecht, kirchliches 392
Arbeitswelt 491 519 565 582
– und Frau 578
Archetyp 91
Architektur 330 482
Arme 190 439 569
–, Option für die Armen 149f. 192 204f. 435
Armut 395 409 490
– in Lateinamerika 190 277 355 364
– auf den Philippinen 190
ASEAN-Staaten 41
Askese 124 571
Ästhetik, weibliche 487
Astralarchäologie 207
Astrologie 207ff.
ASW-Forschung 207
Atheismus 21f. 195 562 570
–, afrikanischer 28
– in Lateinamerika 150
– und Gottesfrage 175
– und Kommunismus 220 308
Äthiopische Christen 44
Atomenergie 111
– in Österreich 255
Atomteststopp-Vertrag 241 321
Atomwaffen 150 242 257 258 266 286 288 313f. 317ff. 326 338 404 422 433 456 499f. 535 542
Auferstehung 145 195 211 284 287 329 420 432 523 539
Aufklärung 15 134 208 302 378 496 556 562 575
Aufrüstung 204 364 438 459
Augsburger Bekenntnis 383 419 555 558 561 582
Augustiner 488
Ausbildung 67 141
–, theologische 26
Auschwitz 468
Ausländerarbeit 114 151 196 382
Ausländerpolitik 35 235 247 252 449ff. 496
Ausländische Arbeitnehmer 23 45 329 382 469 472 476 478
Außenpolitik
– der Bundesrepublik 141
Aussteiger 36 163
Autogenes Training 207

Autonome Moral 232 487
Autonomie 80 464 559 f. 583
Autorität(en) 476
–, staatliche 46
–, kirchliche 348 384 415 418 514
–, Lehrautorität 407
– und Kompetenz 487
– in Opus Dei 534
–, religiöse 559

B

Baptisten 42 46 85 335 402 425 434
Basisekklesiologie 27
Basisgemeinschaften, -gruppen, -gemeinden 25 27 46
–, afrikanische 74
– auf den Philippinen 206
– in Thailand 279
– in Ungarn 294 ff. 304
– in Kenia 340
– in Lateinamerika 360 362 511
– in Italien 441
– in den Niederlanden 441
– in Österreich 469 523
Bedürfnis, religiöses 289 ff. 390 f.
Befreiung 27 77 290 523
–, Maria 283
– der Frau 574
Befreiungstheologie(n) 27
Begräbnis 130
Behinderte 114 415 436 472 483 f.
Beichte 143 152 f. 245 381 461 ff. 469 569
Bekehrung 74 420 433 452
Bekennende Kirche 460
Bekenntnis 445
Bensberger Kreis
–, Frieden 150
–, Abrüstung 189
Bergpredigt 50 120 189 232 ff. 256 261 ff. 328 433 480 486 490 544
–, Ethos der Bergpredigt 150 f.
– und Politik 261 f. 543
–, Verbindlichkeit und Erfüllbarkeit 518 f.
Berliner Konferenz Europäischer Katholiken (BK) 426 ff.
Besessenheit 207 f.
Bevölkerungspolitik 446 ff.
Bevölkerungsproblem 492
Bewußtseinskrise 522 564
Bhagwan-Bewegung 64 ff.
Bibel 24 f. 51 91 95 104 154 187 323 338 371 f. 436
–, Luthers Übersetzung 93
–, hebräische 180
–, Land der Bibel 183
–, Rede von Gott 191
–, Kompromißmodelle 521
–, Gemeinden der 523
Bibelbewegung 370 421
Bibelforscher 335
Bildung 251 455
–, kirchliche Bildungsarbeit 49
– durch Medien 169
Bildungswesen 356 539
Biographie 489 562
Biorhythmik 207
Bischof, Bischofsamt 46 52 79 165 189 345 411 421 441 462 473 487 488 514
– im neuen Codex 130 f.
–, Heiligsprechungsverfahren 188 f.
–, Kollegialität 288
–, Ernennungen 306
–, Stärkung 494
Bischöfe
–, deutsche 10 19 50 92 100 140 150 f. 180 189 194 246 255 ff. 270 f. 285 296 315 392 ff. 394 429 442 478 492 514 542 f. 578
–, polnische 19 184 ff. 202 ff. 399 428
–, europäische 19 382
–, afrikanische 25 74 77 f.
– in Burma 42
–, in Kenia 46
–, US-amerikanische 50 92 100 ff. 150 189 247 255 ff. 271 285 288 296 311 ff. 316 ff. 346 410 437 488 542 f.
– der DDR 55 ff. 119 ff. 189 427 429
–, madagassische 74
–, chilenische 94 200 ff. 455
–, englische 100 410
–, schottische 100
–, niederländische 100 144 296 ff. 347 ff. 462 582
–, französische 100 155 179 198 462 542 f. 582
– Nicaragua 148 361
–, italienische 156 352 437
–, südafrikanische 158
–, tschechoslowakische 189 237 473
–, philippinische 190 204 ff.
–, österreichische 236 327 377 380 470 478
– Simbabwe 237 f.
–, spanische 240 434
–, Schweizer 255 462
–, ungarische 294 ff. 470
–, guatemaltekische 340
–, brasilianische 356 f.
–, lateinamerikanische 360
–, malteische 387
–, kanadische 410
–, belgische 433
–, irländische 433
–, japanische 433 437
–, skandinavische 437
Bischofskonferenz(en) 4 59 131 188 f. 288 341 408 410 462 569 571
–, deutsche, siehe Deutsche Bischofskonferenz
–, US-amerikanische 9 ff. 192 255 ff. 311
–, niederländische 10 100 347 ff.
–, europäische 18 400 496
–, gesamtafrikanische 25
–, Vereinigung ostafrikanischer 27
–, mexikanische 48
–, Berliner 55 121 427
–, jugoslawische 58 f.
–, österreichische 93 236 371 477
–, philippinische 94 205 485
–, schottische 100
–, englische 100 423
–, italienische 100 237 240 410 492
–, belgische 100 433
–, schweizerische 103 141 189 f. 337 f. 371 504 506 f.
–, französische 106 155 f. 237 542
–, südafrikanische 158 231
–, polnische 184 ff. 202 373 f. 376 f. 400
–, ungarische 192 294 ff.
–, vietnamesische 192 533
–, thailändische 279
–, Föderation asiatischer 279
–, litauische
–, kenianische 340
–, brasilianische 356
– Ecuadors 386
–, spanische 400 ff.
–, kanadische 569
– Nicaraguas 583
Bischofssynode 4 53 131 288
– im neuen Kirchenrecht 572
Bischofssynode 1983 6 91 189 236 244 f. 461 463 f. 531 f. 535 568 ff. 584
Bischofssynode 1967 128
Bischofssynode 1971 199 576
Bischofssynode 1980 244 475 492 f. 568
Blockfreie Staaten 41
Böse, das 15 120 294
Brauchtum, religiöses 140 146 223 378 419
Brot für Brüder 504
Brot für die Welt 236
Brüderlichkeit 261 562
Buchmesse, Frankfurter 51
Buddhismus 39 ff. 207 218 f. 223 446
– und Christentum 238 584
– in Thailand 279 f.
–, Chinesen in Südostasien 526

Bürokratie 226 251 342 438 523
– in der Kirche 291 378
– in Frankreich 548
Bund 238 521 583
Bund der deutschen katholischen Jugend (BdkJ) 247 581
Bundesanstalt für Arbeit 247
Bundesgerichtshof 80
Bundeshaushalt 159
Bundesrat 447
Bundesregierung 55 92 156 159 235 251 255 447 529f. 582
– und Zdk 246f.
– und Bischofskonferenz 496
Bundestagswahl 158ff. 212ff. 239 245f. 267 269
Bundesverfassungsgericht 54f. 158 247 393 444
Bundeswehr 54f. 325 338 458
Bürgerrecht(e) 398 401 426
Bürgertum 215
Buße 153 189 346 383 413 479f.
– und Friedenszeugnis 257 328
–, Bischofssynode 244 531f. 568ff.
– und Eucharistie 569
Bußfeier 462 465 569
Bußgottesdienst 461ff.
Bußkatechese 299
Bußpraxis 461ff. 531 568 570ff.
Bußsakrament 46 92 143 461ff.
– im Heiligen Jahr 139 197f.
–, Bischofssynode 236 244f. 531f. 570ff.
Bußtheologie 572

C

Calvinismus 419
Caritas 341 400 479
– und Pfarrgemeinde 151
– Internationalis 340
Caritas-Konferenzen
– Deutschlands 249
Catechesi tradendae 298 516
CELAM (lateinamerikanischer Bischofsrat) 53 149f. 190 360 386
Charisma 369f.
Charismatische Bewegung 8 68 135 289 328 330 368ff. 381 404 420 469
Christentum 22 24 144 431f. 445 485 489 567
– in Burma 41f.
–, afrikanisches 74
–, kulturelles 77
– und Mythos 91
– in Skandinavien 134ff.
– und Judentum 178ff. 238 584
– und Islam 183 192 238 584
–, esoterisches 207ff.
–, und Buddhismus 238 584
– in Thailand 278f.
– und Religion 291
– in Polen 332
– und Marxismus 446
–, Chinesen in Südostasien 526
Christkatholische Kirche der Schweiz 103 141 506
Christlich-Demokratische Union (CDU) 114 157f. 160ff. 212f. 215ff. 247 248 271 336 444 488 529 579
–, Sozialausschüsse 247 250
–, der DDR 427f. 501
Christliche Arbeiterjugend (CAJ) 452
Christlichnationaler Gewerkschaftsbund der Schweiz (CNG) 506
Christlich-Soziale Union (CSU) 54 159ff. 192 212f. 250 253 447 529 579
Christologie 44 89 140 175 190 238 283 293 419 423
CIA (US-amerikanischer Geheimdienst) 113 275 436
Club of Rome 438
Codex iuris canonici (CIC) 4 240 388 494
–, der neue 122 128ff. 151 188 347 462 486f. 577
Commonwealth 449
Communio et Progressio 444
Concientización 355
Cursillo 22

D

Dankbarkeit 108ff.
De iusticia in mundo 576
Dekalog 155
Democrazia Cristiana 349ff.
Demokratie 36 46 276 453f. 549 579
–, repräsentative 162 579
–, direkte 213
– und Kompromiß 520
–, plebiszitäre 581
Demokratisierung 110 224 348 380
Deontologie 80ff.
Deutsche Bischofskonferenz
54 92 103 156 158 235 238 245 247 284 340 342 344 370 386 394 410 430 442 444 462 484f. 509 512 515f. 532 544 550 582 584
–, Beratungsstellen 45
–, Erklärung zum 30. Januar 1983 102f.
–, Frühjahrsvollversammlung 150ff.
–, „Gerechtigkeit schafft Frieden" 150f. 255ff. 260ff. 498 500
–, kirchliches Arbeitsrecht 392ff.
–, Herbstvollversammlung 485 494ff. 500
–, Publizistische Kommission 485
–, Sekretär der 496
–, Anforderungen an Religionslehrer 514
Deutscher Bundestag 189 213 397 461 529
Deutsche Forschungsgemeinschaft 436
Deutscher Evangelischer Kirchentag 502
–, Hannover 1983 323ff. 460 499
–, Hamburg 1981 323
–, Nürnberg 1979 323
–, Düsseldorf 1985 326
Deutscher Katechetenverein 193 298ff. 436
Deutscher Katechetischer Kongreß 193 298ff. 436 497
Deutsche Psychoanalytische Gesellschaft 35ff.
Deutscher Gewerkschaftsbund (DGB) 247
Deutsch-Französischer Vertrag 223
Deutschlandpolitik 271
Dezentralisierung
– in Frankreich 548
Diakon 393 509 511
–, Ausbildung 236
Diakonat 508 511
–, Zulassung der Frau 329 576f.
Diakonia 516
Diakonie 105 151 391 538
Diakonisches Werk 248 536
Dialog 419 446 502 523 537 539
–, islamisch-christlicher 29 326
–, orthodox-katholischer 44 388 436 495
–, koptisch-katholischer 44
–, ökumenischer 46 284 339 407
– für den Frieden 69ff.
– mit anderen Kulturen 76
– mit anderen Religionen 89 143 413
–, lutherisch-katholischer 139 382ff. 532
–, jüdisch-christlicher 178ff. 326 536
– mit dem Buddhismus 279 584
– und Mission 407
–, vatikanische Dialogsekretariate 410
– zwischen den Blöcken 542
Diaspora 57
Dichtung 290 482
Dienst(e)
–, pastorale(r) 510 515ff. 576
–, missionarischer 516
–, kirchlicher 392ff. 473 478f. 508f.
Disziplin 344 349
Dives in misericordia 91 246
Divine-Light-Mission 64
Dogma 154 283 408 419 445
Dogmatik 89ff. 146 174ff. 238 283 420f. 463 491
Dogmatische Konstitution über die Kirche 132
Dominikaner 278 411 488 540
Dreifaltigkeit 90 175
Drittes Reich 102 179 246 457 581
Dritte Welt 76 120 141 157 189 257 287 325f. 328 339 364 381 395 396ff. 404f. 407 438 457 472 490f. 505 530 542 570f.

– und Islam 143
–, Laien in der Kirche 154
–, und Medien 170 171 f.
– und Glaube 238 f.
– und Theologie 423
–, Bevölkerungswachstum 492
Dritte Welt-Bewegung 163
Drogen 40 f. 67 114 227 289
Dualismus 28 416

E

Ecclesiam suam 71
Ehe 17 21 23 140 142 328 330 468 472 475 479 574
– in Afrika 78
– im Kirchenrecht 240
–, Johannes Paul II. 493
Ehelosigkeit 167 473 575
Ehepastoral 568
Eherecht 130 ff.
–, neues 240 487
Ehesakrament 494
Ehescheidung 401
Eheschließung 419
Ehevorbereitung 508
Ehrenamtliche Arbeit 248 f. 288 510
Eigentum 46 581
Eigentumsdelikt 227
Einheit 521
– der Kirche(n) 93 104 385 403 405 417 434 535 545 555 ff. 582 f.
– der Gläubigen 239
– der Gemeinde 505
Einsamkeit 522 566 f.
Ekklesiologie 89 91 283 410 435 520
–, reformierte 506
Elite(n) 250 277
Elitekultur 539
Emanzipation 99 271 496 573
Emigrationskirchen 43
Emotionalität 391 439
Empfängnisverhütung 492 f. 574
Engagement 1 491 507
–, politisches 280
–, soziales 356
– von Laientheologen 508
Entmythologisierung 211 421
Entpolitisierung 38
Entsakralisierung 390
Entspannung 241 243 259 301 ff. 438
Entwicklung 27 471
Entwicklungshilfe 156 196 328 397
–, kirchliche 92
– Großbritanniens 96
– der Schweiz 141
Entwicklungsländer 388 396 f. 457 492 527 ff.
Entwicklungspolitik 92 140 156 ff. 192 247 285 396 ff. 527 ff.
Erbsünde 293 440 583
Erfahrung 300 521
–, religiöse 209 211 289 368 371
Erlösung 15 91 95 139 147 176 244 290 363 431 f. 481 521 532 563 f. 584
–, Erlösungslehre 190 f.
–, Heiliges Jahr der 197 388
– und Frieden 433
Erneuerung 206 385 405
–, geistliche 197 368 ff. 383
Erstes Vatikanisches Konzil 408 420 f. 423 506 557
Erwachsenenbildung 104 191 298 ff. 444 f. 449 555
Erwachsenenkatechumenat 370
Erzählen 564
Erziehung 23 46 360 412
– in Afrika 76
– in der CSSR 189
– in China 220
– in der DDR 304 387
–, atheistische 305
–, islamische 449
Erziehungsrecht 401
Erziehungswesen, katholisches 346 539
Esoterik 289
–, religiöse 206 ff.
Ethik 79 ff. 287 422 487 536 583 f.
–, ökologische Dimension 81 395 f.
–, Pflichtethik – Verantwortungsethik 82
–, Handbuch der christlichen Ethik 142
– im Islam 143
– des Neuen Testaments 232 ff.
–, politische 339 406
–, Radikalität und Kompromiß 518 ff.
Eucharistie 26 46 47 75 136 144 328 417 440 ff. 514 538 576
– und Ökumene 104 f. 237 403 405 411 434 495 504 532 545
– und Friedenspreis 257
–, Opfercharakter 558
Eucharistiefeier 140 152 f. 388 389 ff. 577
Eucharistiekatechese 299
Eucharistischer Weltkongreß 436
Eurokommunismus 111
Europäische Gemeinschaft (EG) 285 458 529 f. 547
Europäisches Bischofssymposion 382
Euthanasie 82 339
Evangelii nuntiandi 516
Evangelikale 68 136 324 408 419 f. 423 506
Evangelisation 222 324 332 370 403 405 f. 412 516
Evangelische Allianz 430
Evangelische Filmarbeit 430 432
Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) 10 11 192 288 403 f. 432 436 580
–, Friedensdiskussion 10 11 260 498 ff. 532 543 ff. 580
–, Lutherjahr 92 f. 543 ff.
–, Jahrestag der Machtergreifung 102
–, Christen und Juden 181
–, Ausländerpolitik 235 388
–, Statistik 235 f.
Evangelische Kirchen 43 341
– in der DDR 236 303 386 f. 427 499 f. 500 ff. 584
– und Abendmahl 239 f.
– und Maria 284
– in Österreich 327 472
– in Polen 335
– in Brasilien 435
– in der Bundesrepublik 443
– in Frankreich 543
Evangelische Räte 123 167 347 490
Evangelische Volkspartei (EVP)/Schweiz 506
Evangelische Zentralstelle für Weltanschauungsfragen 64 435
Evangelisch-Römisch-Katholische Gesprächskommission (Schweiz) 504 507
Evangelisierung 18 ff. 46 479 569
Evangelium 22 46 75 93 121 129 142 204 f. 286 316 318 330 338 347 367 375 393 402 413 479 f. 505 516 f. 520 561 572
– und Öffentlichkeit 174
– des Friedens 256 259 363 433
– und Luther 383 f. 544 560
– und Politik 544
Ewiges Leben 145 ff. 495 532
Exegese 95 146 154 211 420 ff. 490
Exorzismus 8

F

Fachhochschulen 344
Familiaris consortio 475 492 f. 531 568 572
Familie 21 23 140 193 ff. 279 298 330 468 472 475 574
– als Hauskirche 46
–, Glaubenspraxis in der 194
–, christliche 568
–, Ort der Versöhnung 570
– und Frau 578
Familiengruppen 22
Familienpastoral 27 192 568
Familienpolitik 117 f. 252 446 ff. 496
Fanatismus 521
Fastenopfer der Schweizer Katholiken 504
Fasten- und Abstinenzgebot 130
Fegfeuer 282

Feier 390 507 538 554
Feindesliebe 232ff. 259 261f. 264 467
Feminismus 492 574
Feministische Theologie 29 284 294 573f. 583
Fernsehen 74 170ff. 191 328 358
Fernstehende 330 574
Fest 96 152
Film 172 330 429ff.
Firmkatechese 299
Firmung 152f. 194 328 368 381 479
Flüchtlinge 329 365
Focolarini 22
Folter 26 82f. 96 356
Fortschritt 21f. 146 214 251 271 277 309 395 458 482 490 532 549 564
Französische Revolution 224f. 504 506
Frau 283f. 356
– in der Kirche 132 141 329f. 346f. 382 405 466 475 570 573ff.
–, Zulassung zum Amt 135f. 141 153 329 511
–, Priestertum der 200 488
– in der Gesellschaft 329 466
–, Arbeitslosigkeit 472
– und Kunst 487
Frauenarbeit 114 356
Frauenbewegung 347 522 573ff. 583
Frauenliteratur 565
Frauenordination 406 577
Freie Demokratische Partei (FDP) 159 212ff. 250 268f. 529
Freiheit 48 90 99 169 191 312 332 375 523
– des Menschen 520 532 544
– und Frieden 121 257 336 374 433
– und Sicherheit 120 276
– und Versöhnung 244
Freiheitliche Partei Österreichs 253ff. 471
Freikirchen 137f. 418 421 451 504 506
Freimaurer 207f. 350
Freiwillige Selbstkontrolle 430 485
Freizeit 519 538 548 564
– und Arbeit 582
Frieden 46 66 97 163 189 196 241 243 286 288 325f. 328 330 336 341 363 364ff. 374 395 403 433 437ff. 466f. 471 481 486f. 488 490f. 494 518 569 572 581
–, niederländische Bischöfe 100 296ff.
–, italienische Bischöfe 100 237
–, Zweites Vatikanum 101f.
–, Vereinte Nationen 101
–, Evangelische Kirchen der DDR 236 501
–, österreichische Bischöfe 236 327
–, Beitrag der Kommunikationsmittel 240
–, und Gerechtigkeit 257 264 286 296ff. 404f. 414
–, Theologie des Friedens 315
– und Entwicklung 530
–, Bischöfe der DDR 56 119ff.
–, Papst Johannes Paul II. 69ff. 101f. 189 436 467 471
–, sozialer Friede 72
–, Deutsche Bischofskonferenz 92 100f. 150f. 246f. 255ff 260ff. 296 485 494ff. 500 542f.
–, Bischöfe der USA 92 100f. 192 247 255ff. 296 311ff. 316ff. 536 542f.
–, englische Bischöfe 100f.
–, schottische Bischöfe 100
–, französische Bischöfe 100f. 582
–, belgische Bischöfe 100 433
Friedensarbeit 304 381
Friedensarbeit, kirchliche 236 252 296 501f.
Friedensbewegung 37f. 50 97f. 100 163 242 323 328 338 381 433 456ff. 486 488 522 565 578ff. 581
–, in der DDR 55f. 428 501
– in Deutschland 143 260 325 437ff. 499f. 543
– in den USA 258
–, kirchliche 296
Friedensdiskussion 9ff. 35 50 246
– in den Niederlanden 10 296ff.
– in den USA 10 92
– in Großbritannien 10
– in der Bundesrepublik Deutschland 10 92 325 437ff. 498ff. 543ff.
– in der DDR 11 387 501f.
Friedenserziehung 502
Friedensethik 255ff.
Friedensforschung 266 437
Friedenspriester 58 60 189
Friedfertigkeit 2
Frömmigkeit 90 163 289 383 389 490f. 505
– des Opus Dei 125
–, Marienverehrung 282ff.
–, Kirchentag 323 326
Fundamentalismus 196 211 371f. 420
–, islamischer 40 143 434
–, ethischer 439
Fundamentaltheologie 89ff. 175 446
Funkkolleg Religion 444ff. 494 539
Fürbitten 577

G

Ganzheitlichkeit 291 326 416 491
Gaudium et spes 56 72 74 81f. 256 297 314f. 317 493 576
Gebet 46 47 50 74 121 210 289 368 371 381 389f. 473 478 480 483 487 507
– und Ökumene 104
– des Priesters 165
– in der Familie 194
– und Friedenszeugnis 257 296
– und Religionsunterricht 497 516
Gebetswoche für die Einheit im Glauben 181
Geburtenregelung 329 572
Gefängnisliteratur 565
Gefängnisseelsorge 450
Gegenreformation 419 467
Gegenwartsliteratur 561 564
Geist
– und Materie 28
Geist-Heilung 8
Geistliche
– und Laien 194
Geistliche Berufe 46 442
Geisttaufe 369f.
Gemeinde(n) 98 193 298 323 446 510 519
– und Ökumene 104f.
– und Lehre 144
– und Arbeitslosigkeit 144
– und Priestemarmangel 152ff. 163 440f.
–, Rolle bei der Glaubensvermittlung 194 298
– und Priester 200
– und Liturgie 389
– und Religionsunterricht 514ff.
– der Bibel 523
– und Kirchenmusik 551 554
Gemeindeassistent(in) 510
Gemeindeethik 233f.
Gemeindekatechese 298 515
Gemeindetheologie 27
Gemeindereferenten 393
Gemeindetheologie 510 516
Gemeinsame Konferenz Kirche und Entwicklung (GKKE) 285 527 531
Gemeinsame Römisch-katholische/Evangelisch-lutherische Kommission 286
Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland 96 179 237 246 284f. 298 340 388 391 462 497f. 514ff. 576 582
Gemeinschaft 68 195 237 289 325 330 373 385 403 416 473 479 507
–, Gemeinschaftsleben 164 473 533f.
–, Abendmahl 240 324
–, ökumenische 414 495
–, Orden 541
–, versöhnende 571
Gemeinwohl 140 333 506
–, internationales 72f.
– der Weltgesellschaft 530
Generalabsolution 462f. 465 531 569 571f.
General Agreement on Tariffs and Trade (GATT) 530
Genetik 422 536 583f.

Gerechtigkeit 2 46 70 72 f. 93 102 120 121 149 204 261 329 395 403 433 481
– und Frieden 257 264 286 296 ff. 317 404 f. 414
–, soziale 269 273 336 357 361 364 ff. 373 ff. 402 415 541 569
Gesamtafrikanischer Rat der Kirchen (AACC) 27
Gesamthochschulen 344
Geschichte 15 47 89 146 239 296 326 535
– Jesu 147
– und Moral 287
Geschichtsverständnis 239
Geschiedene 23 240
–, wiederverheiratet 329 f. 382 394 570 572 574 584
Geschlechterbeziehung 142
Gesellschaft 481
– und Kirche 342 f.
–, Christ und 501
– und Kompromiß 520
Gesellschaftspolitik 447
Gesundheit 412 416 483 490
Gesundheitswesen 114 f. 356
Gewalt 26 56 72 f. 262 276 286 316 f. 319 325 471 499 580 f.
– in den Medien 170
– auf den Philippinen 190 485
– in Guatemala 340
– in Lateinamerika 354 ff. 361
– in El Salvador 364 ff.
– in Frankreich 549
Gewaltenteilung 225
Gewaltfreiheit 579
Gewaltlosigkeit 120 f. 189 259 f. 262 264 f. 296 311 ff. 316 356 433 486 490 499 502 542 f. 583
Gewaltverzicht 232 234 236 265
Gewerkschaften 60 ff. 99 235 362 373 375 386 388 399 530 536
–, kirchliches Arbeitsrecht 392 ff.
– in der Schweiz 506
– in Frankreich 546
Gewissen 142 518 570
–, Gewissensfreiheit 189 333 375 425
Glaube 2 f. 15 47 74 93 123 210 292 ff. 385 395 432 513 516 562 567 583
– und Leben 28
– im Islam 143
–, Gotteserfahrung 175
–, Wirklichkeitsbezug 238
– und Dritte Welt 238 f.
–, Glaubensgespräch 299
– und Politik 315 433
– und Kultur 330
–, Glaubenserneuerung 371
– und Religion 446
– und Religiosität 523
Glaubensbekenntnis 155 176 239 434 452
– und Religionsunterricht 497 514 516
Glaubenserfahrung 515 523
Glaubensfreiheit 426
Glaubensinhalte 514
Glaubensspaltung 21
Glaubensvermittlung 193 ff. 298 ff. 479 497 f.
Glaubenszeugnis 299 497 514 517
Gleichberechtigung 304 575
– in der Kirche 141 574
Gleichgewicht 241 325 499
Gleichheit 271 273 562
– von Mann und Frau 578
Gleichnis 567
Gnade 46 90 196 383 385 419 446 490 532 559 564
Gnostik 208 290
Gott 3 39 46 75 91 93 104 119 121 124 134 140 170 196 201 210 234 244 f. 286 287 291 292 ff. 322 324 327 ff. 331 ff. 338 339 368 375 378 384 f. 391 403 413 ff. 445 468 471 479 ff. 487 488 489 ff. 517 519 532 538 f. 557 562 f. 567 f. 572 583
– der Freiheit 26
– der Metaphysik, – der Religion 95
–, Gottes Handeln 146 f. 191 290
– Israels 180
–, der persönliche 195
–, sein Heilswille 209
–, der Friede Gottes 256 260 261 ff.
–, Gottes weibliche Seite 284 583
–, Menschwerdung 341
–, Gottes Gesetz 493
– in moderner Literatur 522
–, Tod Gottes 535 562
Gottesbegriff 191
Gottesbild 494 574
Gottesdienst 105 151 343 389 ff. 446 478 518 538
–, ökumenischer 104 f.
–, priesterloser 151 152 388
–, Gruppengottesdienst 153
– im Protestantismus 285 f. 323
– und Politik 485 488 495 499
–, Ort des „Schalom“ 495
– und Religionsunterricht 497 516
–, reformierter 507
–, Mitwirkung von Laientheologen 509
–, lutherischer 532
–, Musik 550 ff.
– als Fest und Feier 554
Gottesdienstbesuch 195 235 289 388
– in Skandinavien 137
– in Österreich 381
– in Spanien 402
– in Großbritannien 419
– in der Schweiz 505
– von Frauen 574
Gottesfrage 89 140 445
Gottesfreunde 210
Gotteslehre 174 ff. 418
Gotteslob 552 554
Gradualität, Gesetz der 493
Grenzwissenschaft 206 210
Grundgesetz der Kirche 133
Grundrechte 96
– im neuen Codex 131 ff.
Grundwerte 251 f. 270 316
Grünen, Die 115 161 f. 212 ff. 253 255 268 ff. 438 579 f.
‚Gruppe der 77‘ 529
Gruppendynamik 38
Guerilla
– in Guatemala 149

H

Haben und Sein 493
Handlesen 207
Hare-Krishna 65
Heidelberger Thesen 499
Heil 147 170 341 356 559 f. 563 582
Heilen 8 192 369 404 416 436
Heilig(e) 82 379 385 480 489 ff.
Heiligenverehrung 188 282 f. 339 490 f. 558
Heiliger Geist 8 15 74 177 238 337 368 371 383 385 512 519 f. 532 534
Heiliger Stuhl 4 f. 59 69 73 96 101 122 130 282 295 345 387 528
–, Frieden 189 318
– und Österreich 254
–, Ostpolitik 310
–, Personalpolitik 349
–, UNCTAD 530
Heilige Schrift 177 286 383 385 413 419 f. 517 f. 545
– und Tradition 536
– und Luther 544
Heiliges Jahr 6 91 f. 139 197 f. 232 236 246 334 336 388 485
Heiliges Offizium 294
Heiligsprechung 188 f.
Heilsgeschichte 178 f. 584
– und Maria 284
Heilung 490
Hellseher 211
Hermeneutik 25 422 f.
Herrenmahl 415
Hervormde Kerk 298
Heteronomie 80 f.
Hexen 208
High Church 408
Hilfswerk der Evangelischen Kirchen der Schweiz (HEKS) 504

Hilfswerke 341
– der Schweiz 141
Himmelfahrt 287
Hinduismus 42 66 446
–, hinduistische Mission 65
Hirtenbriefe 76
Hochkirchliche Bewegung
– in Schweden 136
Hochschule 444 555
Hochschulgemeinde 469
Hoffnung 2 74 145 ff. 171 176 290 327 ff. 336 466 516 567
Hoffnungslosigkeit 522
Holocaust 182
–, atomarer 438 486
Homelands 229
Homöopathie 208
Homosexualität 114 329 422 502
Homosexuellenliteratur 565
Hörfunk 328 358
Horoskop 209
Humanae Vitae 134 422 468 475 492 f.
Humanismus 21 75
Hunger 319 495

I

Identität 75 404
Ideologie 23 29 72 148 355 489 569
–, kommunistische 243 301
–, totale Emanzipation 496
– und Religion 541
–, marxistisch-leninistische 542
Imago Mundi 211
Imperialismus 355
Inaestimabile donum 576
Indianer 149 354 f. 403
Indifferentismus 336 339
Indigenisierung 42
Individualisierung 194 505
Industriegesellschaft 76 99 116 291 336 490
Industrieländer 396 ff. 404 492 527 ff.
Inflation 41
– in Namibia 230
Information 142 169 240
–, Informationsfreiheit 61 169 171 204 444
Initiation 209 f.
Inkarnation 15 25 76 ff. 418
Inkulturation 19 ff. 24 ff. 65 74 ff. 166 279 529 569 573
Innerlichkeit 68 163 206 210 371 446 490
Inquisition 126
Institut für Sozialethik 504
Institution 99
Instituto per le Opere di Religione 4 f.
Integralismus 34 143 379
Integrierte Gemeinde 537
Intellektuelle 50 574
Interdependenz 528
Inter insignores 576 f.
Interkerkelijk Vredesberaad (IKV) 296 ff.
Interkommunion 104 237 411
Intermediate-Range Nuclear Forces (INF)-Verhandlungen 321 490
Internationale christliche Friedenskonferenz 259
Internationaler katechetischer Rat 436
Internationaler Gerichtshof 228 f.
Internationaler Währungsfonds (IWF) 530
Internationales Jahr der Frau 576
Internationale Theologenkommission 140 245 340 356 569
Interesse 110
Islam 29 40 113 143 235 303 327 445 476 536
– und Christentum 183 192 238 467 584
– in China 218 f.
– in Thailand 280
– und Sozialismus 308
– in Polen 335
– in der Sowjetunion 433
– im Libanon 436
–, Muslime in Europa 449 ff.
– in Indonesien 525 f.

J

Jesuiten 126 202 278 346 436 488 533
–, Generalkongregation 540 ff.
Jesus Christus 23 25 46 69 75 77 78 79 90 f. 92 93 95 104 119 ff. 123 139 140 141 170 f. 197 244 f. 284 287 316 f. 328 331 ff. 337 f. 342 346 369 374 383 391 402 ff. 412 ff. 431 f. 441 467 479 f. 488 504 f. 509 514 ff. 520 532 553 559 ff. 577 582 583 584
–, Ursakrament 129
–, Auferstehung 145 ff. 211 261
–, der Gott Jesu Christi 174 ff. 327
–, der Jude Jesus 180
–, Ethik Jesu 232 ff. 518 ff.
–, Gewaltlosigkeit 260
–, Kreuz 261
–, der neue Adam 263
–, der Gottessohn 293
–, Anspruch Jesu 522 f.
–, Frau 576
Jobsharing 512
Journalismus 78 169
Judentum 18 252 445 450 f. 476
–, Jahwe-Glaube 177
– und Christentum 178 ff. 238 327 445 466 584
– in Polen 336
–, Versöhnung mit dem 569
Jugend 22 f. 37 149 153 310 319 336 373 401 415 467 474 479 f. 502 515 574
–, geistlicher Aufbruch 163
– und Verteidigung 243
Jugendarbeit 298 ff. 370 468 505
Jugendarbeiter 510
Jugendarbeitslosigkeit 141 151 341 472
Jugendpastoral 46 190 192 194 379
Jugendreligionen 64 ff. 289 446
Jugendsekten 65 ff. 342
Jugendpolitik 140 f.
Jugendprotest 145 380
Jugendverbände 194
Jugendkultur 194
Jugendschutz 485
Jungfrauengeburt 420
Justicia et Pax 94 189 285 311 340
– der USA 311
Justiz
– in Frankreich 223 ff. 549

K

Kabbala 207 210
Kampf und Kontemplation 390 491
Kanonisches Recht 59 128 ff.
Kanonistik 133 f.
Kanzelgemeinschaft 545
Kardinäle
–, Ernennungen 52 f. 187
Kardinalsversammlung 4 ff. 197
Karfreitag 419
Katechese 8 27 46 50 76 78 192 298 ff. 348 385 341 479 516 570
– in Frankreich 144 154 ff.
–, Judentum 180 182
–, Gemeindekatechese 194
– auf den Philippinen 206
–, Bußkatechese 244 570
– und Religionsunterricht 515
Katechet 510 513
Katechismus 278 414
–, litauischer 88
– in Frankreich 154 ff.
–, holländischer Katechismus 155
– in Spanien 533
Katechisten 25 42
Katharer 210
Katholikentag 98 390 473 539
–, Österreichischer 236 327 ff. 377 382 465 ff. 470 473 ff.
Katholikentag 1982 49 150 246 f. 323 f. 550 f. 554

Katholikentag 1984 246 f.
Katholikentag 1986 246
Katholikentag von unten 328
Katholische Aktion 377 379 469
Katholische Arbeitnehmer-Bewegung (KAB) 247
Katholische Charismatische Gemeinde-Erneuerung (CGE) 22 337 368 ff.
Katholische Kirche 103 179 204 286 434 436 437 450 f. 516
– und Luther 532 556
Katholischer Arbeitskreis Entwicklung und Frieden (KAEF) 285 527
Katholische Rundfunkarbeit 288
Katholisches Bibelwerk 536
Katholische Sozialakademie Österreichs 330
Katholische Universität Eichstätt 536 539
Katholisch-Theologischer Fakultätentag 344
Katholizismus 96 436 496 512 539 540 574 582
– in Frankreich 144 155 582
–, deutscher 156 300 498
– in Polen 202 f. 302
– und Esoterik 208 f.
– in China 218 223
–, Antikatholizismus 239
– in Österreich 327 377 379 466 478
– in den USA 258 260 346
– in den Niederlanden 348 f. 582
–, gegenreformatorischer 384 f.
– in Spanien 401
–, englischer 423
– und Luther 556
–, Religion des Sakramentes 559
–, soziale 575
–, Frauenbild im 575 577
Kernenergie 270 437 f. 458
Kernwaffen 10 56 107 ff. 120 296
Kerygma 421
KGB (sowjetischer Geheimdienst) 88 109 111 f. 425 f. 434
Kindergarten 299 539
Kinder Gottes 65
Kirche(n) 74 292 403 473 481 519 558
– als Sakrament 129 244
–, Priester 198 ff.
–, Marienverehrung 282 ff.
–, Bedeutungsverlust 341 ff.
– als Kultur 537 ff.
–, Zeichen der Versöhnung 569
– in Brasilien 7
– in Afrika 9 24 74 ff.
– in Burma 24
– in Polen 52 62 184 ff. 202 ff. 302 ff. 331 ff. 334 ff.
– in der DDR 56 304 426 ff.
– in Jugoslawien 59 304
– in den Baltischen Republiken 84 ff.
– in Skandinavien 134 ff.
– in Frankreich 144 154 ff. 460 f.
– in Mittelamerika 148 ff. 358 ff.
– in Südafrika 158
– in China 218 ff.
– in der Schweiz 189 f.
– in Lateinamerika 190 355 ff. 435
– auf den Philippinen 190 204 ff. 485
– in Chile 200 ff. 454 f.
– in Namibia 229 f. 231 f.
– in der Tschechoslowakei 236 f. 246 304 307
– in Simbabwe 237 f.
– in Österreich 254 377 ff. 465 ff. 474
– in El Salvador 276 364 ff.
– in Thailand 278 ff.
– im Ostblock 301 ff. 305 ff.
– auf Malta 387
– in den USA 311
– in Polen 334 ff. 372 ff. 398 ff.
– in Spanien 400 ff.
– in Großbritannien 418 ff.
– in der Sowjetunion 424 ff.
– in den Niederlanden 347 ff.
– und Kultur 4 13 ff. 537
– und Friedensdiskussion 9 ff. 189 255 ff. 271 286
– und Medien 23 49 f. 170 f. 442 ff.
– und Staat 28 135 f. 144 192 204 f. 294 302 308 315 344 f. 380 384 537
– und Welt 31 479 537
– und Literatur 51
– und Trinität 91
– und Entwicklungspolitik 92
– und NS-Zeit 102 f. 179
– und Judentum 178 ff.
– und Politik 192
– und Esoterik 209 ff.
– und Ausländerpolitik 235
– und Theologie 238
– und Gesellschaft 239 252 342 f. 446 537 555
– und Umweltproblematik 271
– und Sozialdemokratie 274
– und Religion 291
– und Sozialismus 303 503
– und Gewalt 357
– und Arbeiterschaft 380
– und Religionslehrer 498
– und Parteien 537
– und Kunst 537 ff.
– und Wissenschaft 539
Kirchenaustritt 93 235 381
Kirchenbau 16 279
Kirchenbeitrag (Österreich) 93 340
Kirchendistanzierte 512
Kirchengeschichte 155 422 534
Kirchenjahr 50 391 553
Kirchenmusik 279 389 ff. 538 f. 550 ff.
Kirchenrecht 4 432
–, Reform des Kirchenrechts 122
–, neues Kirchenrecht 151 236 240 409 486 f. 488 494 531 533 577
–, Pfarrgemeinderäte 284 f.
–, Bischofssynode 572
Kirchensprache 49 ff.
Kirchentag(e) 98 139 240 390 502 539
– in der DDR 500 ff.
Kirche von unten 98
Klassenkampf 549
Klerikalismus 460 508
Kleriker 58
Klugheit 1
Koalition
–, sozialliberale 158 212 f. 215 251 ff. 267 f. 447
–, konservativ-liberale 159 162 239 249 447 459
Koalitionsfreiheit 392 f. 399
Kodex für die unierten Ostkirchen (CICO) 131
Kollegialität der Bischöfe 31 410 572
Kolonialismus 29 75 f. 450
Kolping 469
Kommentierung 169
Kommissariat der Bischöfe 388
Kommission für Erziehung und Schule der Deutschen Bischofskonferenz 497 ff.
Kommission für Zeitgeschichte 103
Kommission Weltkirche der Deutschen Bischofskonferenz 496
Kommunikation 17 27 191
–, religiöse 68
–, öffentliche 168 ff.
– Gottes 170
–, personale 172
–, von Medien vermittelte 194 f.
–, Ordnung der 240
Kommunikationsmittel
–, Welttag der sozialen 240
Kommunion 152 f. 194 381 479 577
Kommunismus 96 206 285 301 351 361
– in den Baltischen Ländern 84 ff.
– und Religion 308 f.
Kommunistische Partei
– Thailands 280
– Italiens 349 ff.
Kompetenz
– und Autorität 487
Konferenz der Vereinten Nationen für Handel und Entwicklung (UNCTAD) 285 396 ff. 527 ff.

Konferenz für Sicherheit und Zusammenarbeit in Europa (KSZE) 109 189 241 301 f.
–, Schlußakte von Helsinki 19 308
Konfessionsverschiedene Ehe 532
Konfirmation 235 419
Konfliktethos 518
Konfuzianismus 526
Kongregation für das Katholische Bildungswesen 46 58 344 f. 488
Kongregation für den Klerus 58 f. 156 189 436
Kongregation für die Bischöfe 48 53 122
Kongregation für die Evangelisierung der Völker 46
Kongregation für die Glaubenslehre 100 102 154 ff. 288 294 388 408 410 440 ff. 461 473 531 569 572 576
Kongregation für die katholischen Ostkirchen 46
Kongregation für die Orden und Säkularinstitute 46 122 347
Kongregation für die Sakramente 51 144 388
Kongregation für die Selig- und Heilig-Sprechung 189
Königsteiner Erklärung 492
Konkordienformel 558
Konsensbildung
– in der Kirche 520
Konservativismus 214
Konsum 239 519 523 564
Kontemplation 207 210 289
Kontextualisierung -tät 27 76
Konzil 16 419 543 559 f. 583
–, Schwarzes 77
–, Trienter 75 143 282 421 423 461 463 465 531 557 571 f.
–, Ökumenisches 488
–, erstes Konzil von Konstantinopel 520
–, Unfehlbarkeit 558
KOR (Komitee für soziale Selbstverteidigung) 62 184
Korruption 26 46 78 94 190 204 356 366 f.
Kosmos 208 210 f. 387 416 570
Kosmologie 490
Krankensalbung 239 328
Kreuz 140 290 302 338 371 383 385 432 467 483 502 520 539
Krieg 11 70 72 100 f. 416 439
–, gerechter 11 56 100 120 151 257 f. 312 314 f. 317 433 502
– und Frieden 151 256 ff. 262 322 467
–, Koreakrieg 241
–, Vietnamkrieg 241
–, Yom-Kippur-Krieg 241
–, Falklandkrieg 243
–, Kriegsverhütung 265 f.
Kriegsdienstverweigerung 54 f. 141 311 f. 315
Kriminalität 142 225 227 350 356 f.
Kritik
– an der Kirche 497
Kult 143 390 446
Kultur 13 ff. 26 50 336 429 446 455 519
–, Kirche und 13 ff.
–, europäische 20 375
–, Dialog mit anderen Kulturen 76
– und Glaube 330 466
–, nachindustrielle 523
–, politische 579 ff.
Kulturkampf 506
Kulturkatholizismus 539
Kunst 13 f. 98 290 336 431 471 476 481 ff. 491 562 f.
–, christliche 20
– und Religion 330
–, Kirche und 537 ff.
Kurie 79 91 409 f. 569
Kurienreform 4 ff. 52

L

Laborem Exercens 336 392
Laie(n) 25 46 77 79 134 340 344 348 368 f. 381 393 433 472 479 577 584
– im Opus Dei 125
– im neuen Codex 131 f.
– als Gemeindeleiter 167
– und Geistliche 194
– Mitverantwortung der 199
–, Ausbildung 236
–, Weltauftrag 517
– und Buße 570
Laienapostolat 20 284 472 478
Laienbewegung
– in Polen 202
Laienpredigt 131 135
Laienrat 139
Laienseelsorger
–, Spiritualität 509
Laientheologen 153 165 508 ff. 522
Laizismus 450 506
Lamaismus 223
Landtagswahlen 160 216
Lateinamerikanischer Bischofsrat (CELAM) 53 149 f. 190 360 386
–, Rio de Janeiro 1955 360
–, Medellín 1968 355 f. 360
–, Puebla 1979 7 f. 149 355 f. 360
Lateinamerikanischer Rat der Kirchen (CLAI) 46
Leben 189 323 ff. 438 f. 482
–, Recht auf 102 563
–, Schutz des Lebens 329 581
–, ungelebtes 567
Leben nach dem Tod 207 211 293
Lebenshilfe 169 207 209
Lebensphilosophie 207
Legalität 459 580
Legenden 290
Legitimität 459 580
Lehramt 239 344 347 387 408 487 519 536
–, bischöfliches 22 151 315
–, in der evangelischen Kirche 144
– und Theologie 239
–, päpstliches 318
Lehre 344 349
–, theologische 441
Leibfeindlichkeit 124
Leiden 483 563 567
– Gottes 140
Leistung 191 239 250
Lernen 513
–, ökumenisches 414
Leuenberger Konkordie 545
Lex Fundamentalis 409
Liberalismus 162 251
–, religiöser 505
–, Frauenfrage 575
Liebe 2 46 121 178 257 262 284 290 317 374 385 415 432 493 516 563
Liebesgebot 519
Lieder, geistliche 50
Literatur 17 50 f. 476 482 522 539 561 ff.
–, religiöse 85 87
–, politisierende 98
– in Schweden 137
–, esoterische 211
–, Menschenbild 561 ff.
Liturgia 516
Liturgie 16 50 134 136 140 144 210 291 348 368 371 422 482 511 539 553 573
–, Tanz und 25
–, Experimente 32
–, Osterliturgie 146
–, Gemeinsamkeiten mit Judentum 179
– von Taizé 507
Liturgiekonstitution 494 496
Liturgiereform 15 31 389 ff. 550 ff.
Liturgische Bewegung 370 407 410 421
Lokalkirchen 53
Lüge 83
Lumen Gentium 89 125 441
Luther 92 f. 192 282 286 338 382 ff. 413 495 500 503 543 ff.
– und die Einheit der Kirchen 555 ff.
– und die katholische Kirche 555
Lutheraner 46 383 408 411 419 543 557
Lutherforschung, katholische 557
Lutherische Kirchen 288
– in Estland und Lettland 85 f.
– in Skandinavien 134 ff.

Lutherischer Weltbund 10 282 286 338 383 385 436 502
Lutherisch-katholische Kommission 139 286 382 ff.
– in den USA 532
Lutherjahr 92 f. 192 326 382 387 495 500 503 532 543 ff. 555 582
Lyrik
–, religiöse 51

M

Mafia 46
Magie 207 f. 210 289
Malerei 330
Männlichkeit 493
Märchen 211 290
Maria 46 92 139 294 331 ff. 337 339 436 466 473
– und das Heilige Jahr 197
– in der katholischen Theologie 583
Mariendogmen 408 420 423 583
Marienverehrung 282 ff. 558
Mariologie 574
Marktwirtschaft 250 271 326 488 530
Maroniten 53 436
Martyria 516
Marxismus 9 99 239 264 308
– in Sambia 9
– und Religion 218 ff. 238
– in Österreich 379
– und Christentum 446 500
– in Chile 453
Marxismus-Leninismus 264 503 542
Massenmedien 414 434 570
Mäßigung 1
Materialismus 211 336
Medien 23 49 f. 73 f. 194 240 477
–, Papier der Schweizer Kirchen 168 ff.
–, Kriminalität 356 f.
–, Video 485
Medienarbeit 189 f. 343
Medienerziehung 169
Medienfreiheit 169
Medienökologie 173
Medienpolitik 442 ff.
Meditation 66 f. 207 f. 289 323 469 538 f.
Medizin 422 536
Medizinkritik 492
Meinungsfreiheit 169 171
Mensch 480 481
Menschenbild 39 384 494 496 561 574
–, christliches 22 491
–, biblisches 173
–, islamisches 449
Menschenrechte 57 72 92 128 142 257 262 264 301 ff. 308 310 328 333 338 341 356 398 404 436 471 490 495 569 575
– in Guatemala 94 149
– in Chile 94 201 f. 455
– auf den Philippinen 94 190 205
– in Südafrika 157
– im Medienbereich 169
– in Namibia 232
– in El Salvador 275 f.
Menschenwürde 102 177 204 235 375 402 f. 464 471 493 520
Menschwerdung 419 539
Meßbuch 552
Messe 384
Metaphysik 89 91 207 583 f.
Methodisten 46 335 411 420 472 506 f.
Militär 73
Militärdiktatur
–, Polen 60 ff.
Militarismus 404
Minderheiten 40 96 173 191 219 f. 222 f. 269 329 388 450 468
–, Chinesen in Südostasien 524
Mischehe 104 132 409
Misereor 92 94 157 f. 192
Missio canonica 514 f.
Mission 24 42 75 f. 180 239 278 ff. 338 346 381 403 407 411 446 505
Missionare 27 42 75
Missionswissenschaftliches Institut „Missio" 23
Mitarbeitervertretungsordnung (MAVO) 392
Mitbestimmung 329
Modell 489
Moderne 143 490
Modernismus 34 423
Mönchtum 558 584
Monotheismus 177 183
Moral 13 f. 315 330 341 344 364 f. 464 486 491 570
–, Ehe und Familie 149
–, „neue Moral" 238 f.
– und Geschichte 287
– und Politik 318 f.
Moralpädagogik 489
Moraltheologie 142 238 487
–, Normbegründung 79 ff.
–, Ethik im Neuen Testament 232 ff.
mundialisación 53
Musik 290 323 330 372 389 f. 482 538 f.
Mystik 90 206 ff. 289
– spanische 126
Mythologie 207 210 289 436
Mythos 91 207 211 238 287 291 390 421 460

N

Nachfolge Jesu 15 68 82 142 147 191 234 260 261 290 325 f. 499
Nachricht 171
Nächstenliebe 484 518
Nation 333
Nationalismus 143 354 424 f. 429
Nationalsozialismus 102 f. 254 378 ff. 427
NATO 107 143 258 276 312 320 338 374
NATO-Doppelbeschluß und -Nachrüstung 150 242 253 259 f. 297 f. 325 429 437 f. 456 486 488 495 579
Natur 190 f. 208 210 287 480 490 563
–, Bedrohung der 326 387 395 f. 523
Naturheilkunde 207
Naturrecht 72
Neoklerikalismus 342 395
Neokonservativismus 350
Neomarxismus 99 381
Neopositivismus 422
Neue Medien 49 170 172 442 ff.
Neue Rechte 435 f.
Neue Soziale Frage 114
Neues Testament 88 146 232 ff. 283 388 421 423 536 577
Neuer Römischer Meßordo 31
Neuscholastik 28 283
Neuthomismus 421 f.
Neutralität 457 460
Neutronenbombe 107 297 429
Neuzeit 175 288 382
Nicht-Chalzedonensische Kirchen 43 ff.
Nihilismus 336
Nihil obstat 345
Nordelbische Kirche 144
Nord-Süd-Konflikt 71 73 157 172 244 277 287 355 396 f. 485 523 529 ff. 542
Normen 489 518 f. 539
Nostra aetate 179
Nukleare Katastrophe 35
Nuntien 52

O

Obdachlose 151 319
Offenbarung 14 28 48 140 196 238 239 244 287 289 446 534 583
Öffentliche Meinung 22 f. 70 73 110 306 308
– und Justiz 225
Öffentlichkeit 97 342
–, Kirchensprache und 49 ff.
–, Kirche und Medien 168 ff.

Ohnmacht 523
Okkultismus 206ff. 289
Ökologie 66 163 207 216f. 324 395 416 491 502
Ökologiebewegung 208 459 492 522 565 580
Ökonomie
– und Ökologie 395
Ökumene 19 22 47 132 149 236 285 286f. 305 326 330 338 339 340 348 370 372 382ff. 402ff. 407ff. 412ff. 434 446 495 502 532 582
–, Ostkirchen 43ff.
– in der Schweiz 103ff. 337
– in Skandinavien 139
–, Lima-Erklärungen 144 339 403 405 407 411f. 417 434 442 495 545
– und Heiliges Jahr 197
– in Frankreich 237
–, Maria 282ff.
– in Österreich 327 472
– in Polen 336
–, Kompromiß 521
–, innerprotestantische 545
– in Großbritannien 420
–, Filmarbeit 430
–, Apostolizität 442
–, Exegese 536
–, Frau in der Kirche 576
Ökumenische Bewegung 402 420 495 503f. 507
–, Rolle der Katholischen Kirche 407ff.
– aus der Sicht des ÖRK 412ff.
–, Fortführung der Reformation 544
Ökumenische Konzilien 44
Ökumenischer Gottesdienst 104
Ökumenischer Patriarch von Konstantinopel 388
Ökumenischer Rat der Kirchen (ÖRK) 96 139 360 395 412ff. 476 495 507 544f.
– und Katholische Kirche 286f. 406 411 413
–, Antirassismusprogramm 341 403
–, Vollversammlung 402ff. 407 412 436 499f.
–, Kommission für Glauben und Kirchenverfassung 403 405f. 411f. 504 561
Ökumenische Vereinigung von afrikanischen Theologen (AOTA) 29
Ökumenische Vereinigung von Dritte-Welt-Theologen (EATWOT) 26 29
Ökumenismus 31 92 403 570
Ökumenismusdekret 43 132
Ölkrise 437 488
Opus Dei 32 48 122ff. 533f. 537
Orden 46 77 79 122 330 340 368f. 411 433 479 540ff. 575
– in Burma 42
– in Guatemala 149
–, Mangel an Berufungen 150 289 340
– in Chile 201
–, Papstbrief 345ff.
– in den USA 345ff. 575
– in Österreich 378f. 381
– in Frankreich 582
Ordo Paenitentiae 143 531 570f.
Organization for Economic Cooperation and Development (OECD) 287 529
Orientierungskrise 67
Orthodoxie 24 43ff. 46 132 303 403 406 411 420 442 472 475
–, koptische 23f. 44 240
–, rumänische 44 404
–, Dialog mit der Katholischen Kirche 44 288 388 408 436
–, russische 85 303f. 305 402 424 434 472
–, griechische 240
–, Marienverehrung 284
– in Polen 335
– in Bulgarien 335
–, altorientalische Kirchen 402 472
–, Thomaschristen 436
Orthodox-Katholische Kommission 48 91 540 541
Ortskirche(n) 410 461 569
Osservatore Romano 386
Ostern 145ff. 244 419
Österreichischer Rundfunk (ORF) 301 308ff. 477
Österreichische Volkspartei 253 255 379f.
Ostkirchen 91 283 382 540
Ostpolitik 250f. 268 272
–, vatikanische 55 303 310
Ost-West-Verhältnis 21f. 71 99 110 241ff. 244 251 277 301ff. 351 357 361ff. 364f. 429 438 456 466 470 485 486 501 543

P

Pacem in terris 428 576
Pädagogik 515
Pädagogische Hochschulen 344
Papst, Papsttum 4 78 122 125 337 345 384 408 419 434 488 557f.
–, Primat 44 47 408
– und Ökumene 532
Papst Hadrian VI. 557
Papst Johannes XXIII. 56 120 288 305 310 428 475 492
–, Neues Kirchenrecht 128ff. 134
–, Frauenfrage 576
Papst Johannes Paul I. 409 492
Papst Johannes Paul II. 4ff. 21 31f. 34 52f. 55 56 57 85 91f. 96 100f. 144 155 237 271 278 285 288 294 303 305 310 318 320 340 356 371 388 407 409 424ff. 434 436 540f.
–, Österreich-Besuch 45 236 246 327f. 330f. 377f. 465ff. 470ff. 473ff. 478ff.
–, Sizilien-Besuch 45f.
–, Attentat (13. 5. 1981) 48 112 185 189 310
–, Botschaft zum Weltfriedenstag 69ff. 317
–, neues Kirchenrecht 128f. 133
–, Heiliges Jahr 139 197f.
–, Zweiter Polen-Besuch 144 186ff. 246 302 331ff. 358 372ff. 386 398ff. 484
–, Mittelamerika-Reise 148ff. 187f. 190 192 358ff.
–, Priesterbild 166
–, Judentum 181
–, Bedeutung für Polen 184
–, Erster Polen-Besuch 185 187f. 376
–, „Divinus perfectionis Magister" 188
–, Schweiz-Reise 189f. 246 337
–, Gründonnerstagsschreiben 197
–, Kommunikationsmittel 240
–, Bischofsernennungen 240 340 347 582
–, Krieg und Frieden 243 257 265f.
–, Reise nach Großbritannien 243 418
–, Reise nach Argentinien 243
–, Redemptor hominis 245
–, Besuch in Mailand 336
–, Bischofssynode 569 572
–, „Sapientia Christiana" 344f.
–, Orden 345ff.
–, USA-Reise 346 409 573
–, und Jesuiten 346 488 540f.
–, Besuch der Benelux-Länder 348
–, Ökumene 383
–, UNCTAD 398 530
–, Spanien-Besuch 400 433f.
–, Lourdes-Besuch 436
–, Empfängnisverhütung 492ff.
–, Catechesi tradendae 516
–, Reformation 556 559 582
–, Frau in der Kirche 574
Päpstliche Bibelkommission 576
Päpstliche Kommission für Lateinamerika (CAL) 53 144
Päpstlicher Rat für die Familie 4 388
Päpstlicher Rat für die Kultur 4
Papst Paul VI. 31f. 52 56 71 74 92 121 265 303 306 309f. 318 340 347 371 386 388 406 409 428 536
–, neues Kirchenrecht 129 133
–, Heiliges Jahr 197f.
–, Marialis Cultus 282f.
–, Humanae vitae 492
–, Evangelii nuntiandi 516
Papst Pius V. 32 285
Papst Pius VI. 378 470f. 475
Papst Pius XI. 34 197 336 344
Papst Pius XII. 34 53 197 316 407 437
Päpstliche Kommission für Wanderung und Tourismus 436
Paramedizin 207
Parapsychologie 207 211 289

Parteien 97 212ff. 529
– Italiens 350ff.
–, Kirche und 537
Parteinahme, politische 149
Partizipation 110 403 405
Partnerschaft 502
– in der Kirche 141
Pastoralassistent(in) 153 163 479 508 510f.
Pastoralinstitut(e) 27
Pastoralrat 131 139 284 432f.
Pastoralreferent(in) 393 510 512
Pastoralteam 510
Pastoraltheologie 422 508 521
Patriarchat 395
Patrologie 420 422
Pax Christi 297f. 429
Pazifismus 56 120 143 236 237 285 312 314 438 457 543 579
Person 191
Personalismus 492f.
Persönlichkeit 110
Personalprälatur 122
Personenwürde 46 72 84 518
Pfarrei 46
Pfarrermangel 504
Pfarrgemeinde 362
– und Religionsunterricht 497
Pfarrgemeinderat 131 284f. 341 381 479 554
Phantasie 563 568
Pfingstkirchen 42 46 138 368f. 402 418 434 435
Philologie, klassische 422
Philosophie 47 89 91 207 482f.
–, afrikanische 24 76
–, Moralphilosophie 79ff.
– und Religion 95
–, hermetische 207f.
–, politische 339
Pietismus 134 505f.
Pluralisierung 348 354 564
– der Glaubensweisen 489
Pluralismus 98f. 204 380 537
–, kirchlicher 163 349
– in der Theologie 238 423
–, politischer 506
– in der Bibel 523
– in der Kirchenmusik 552
Pluralität 518
Pneumatologie 370
Poesie 211 291 432 491
Polarisierung 97ff.
Politik 13f. 48 387f. 395 438ff. 446 482 491 519 565
– und Überlebensängste 37f
– und Religion 142
– und Kirche 192
– und Justiz 224
– und Glaube 315 433
– und Moral 318
– und Bergpredigt 486
– und Protestantismus 506
– und Kompromiß 520
– und Frau 578
Politisierung der Kirche 7
Polnisch-Katholische Kirche 335
Populorum progressio 355
Präexistenz 140
Präkognition 211
Praktische Theologie 238
Praxis, kirchliche 538
– und christliche Botschaft 523
Predigt 46 50f. 76 134 338 385 483 535 538f.
Presse 170 328 358
– auf den Philippinen 205
–, islamische 449
Priester 31 46 59 77 79 140 189 368f. 433 479
–, afrikanische 26 75
–, Laisierungen 31
–, politische Betätigung 32 59 363
–, Kleidung 32
– in Burma 42
– in Guatemala 149
–, Mangel an Berufungen 150 163
– und Gemeinden 152ff.
– in Chile 201
– in Polen 203
–, Spiritualität 509
–, die ihr Amt aufgegeben haben 329 570
Priesteramt 144 440ff.
–, Zulassung der Frau 329 576f.
–, neue Zugänge 330
Priesterausbildung 25 141 163ff. 236 344 348f. 522
– in Frankreich 582
Priesterbild 163ff. 508
Priesterbruderschaft St. Pius X. 30ff. 285 340 386
Priesterehe 424
Priestermangel 42 152f. 340 441f. 508 511 515 570f.
Priesternachwuchs 163ff. 289 526
– in der CSSR 189
– in Österreich 381
– in Vietnam 533
Priesterrat 284 432
–, Treffen der Priesterräte 198ff.
Priestertum, allgemeines 288 371 385 412 414f. 440 532
Priestervereinigungen 59 189
Priesterweihe 441
Progressismus 23
Pro Oriente 43ff.
Prophetie 369
Prophezeiungen 207f.
Prostitution 82
Protestantismus 323ff. 378 450f. 467 485 486
– in Afrika 24
– und NS-Zeit 102
– in Skandinavien 135
–, Synoden 144
– und Esoterik 209
– in China 218f. 223
– in Namibia 231
– in Thailand 278f.
–, Maria 282
– in der Schweiz 285f. 503ff.
– in Ungarn 303
–, reformierter 419
– in Deutschland 460
– in Österreich 474f.
–, kultureller 505
– in der Bundesrepublik Deutschland 544f.
–, Sektenbildung 556
–, Religion des Wortes 559
– und Frauenbewegung 575
–, Frau in der Kirche 577
Psychoanalyse 35ff. 290
Psychisch Kranke 114
Psychokinese 211
Psychologie 66 76 91
–, populäre 207
Psychoanalyse 209
–, Religionskritik 238
Publizistik 531
–, kirchliche 194
Publizistische Kommission der Deutschen Bischofskonferenz 485

Q

Quidam episcopi 189
Quod nuper 197

R

Radikalität 518f.
Radio 74 170ff.
Randgruppen 346
Rassismus 29 404
Rat der europäischen Bischofskonferenzen 20 496
Rat für die öffentlichen Angelegenheiten der Kirche 344
Rationalität 211 486 490 521
Recht
– in der Kirche 330

Rechtfertigung 92 282 286 383f. 446 532 535 558f.
Redemptor hominis 6 91 197 245 246
Reformation 15 134 210 382ff. 419 503 505 507 532 545 556 582
Reformierte 46 420 543
Reformierter Bund 10
Reformierter Weltbund 325 404 507
Regimini Ecclesiae universae 4 133
Regionalismus 352
Reich Gottes 46 146 261 284 296 312 319 322 480 541
Reichskonkordat 344
Reinkarnation 208 211
Reklerikalisierung 432
Religion 14 21ff. 38f. 47 51 68f. 208ff. 302 309 378 432 444ff. 482 491 513 567
– und Politik 28 66 142 451
– in Burma 41f.
–, indische 66
– und Psychologie 66
– in Afrika 78
– und Philosophie 95
–, neue religiöse Bewegungen 143 446
– und Okkultismus 206ff.
–, östliche 208
– im Sozialismus 219
– und Staat 220
–, religiöses Leben in China 221
– als Bedürfnis 289ff.
– und Kunst 330
– in Großbritannien 418
–, Privatisierung 418
–, Funkkolleg 444ff.
– und Frau 574
Religionen 289f. 407 418 423 445f. 468
–, Weltparlament der 65
–, nicht-christliche 179
– in China 218ff.
– in Thailand 278ff.
–, asiatische 571
Religionsfreiheit 31 132 189 240 333 370 385 436 452
– in Litauen 87
– in China 219f.
– im Ostblock 301ff. 305ff.
– in Polen 375
– in der Sowjetunion 426
– im Libanon 436
Religionsgeschichte 91
Religionskritik 238 290 560
Religionskunde 196 445
Religionslehrer 497f. 513ff.
Religionspädagogik 515
Religionsunterricht 49 289 445 479 513ff.
–, entkonfessionalisierter 136
–, Judentum im 181
–, Glaubensvermittlung 193ff. 298ff. 497f.
– auf den Philippinen 206
– in Ungarn 295 310
– in Großbritannien 422
–, islamischer 449ff.
–, Papier der Bischöfe 497
–, katechetische Dimension 497 515
– in der DDR 502
– in der Sowjetunion 584
Religionswissenschaft 26 207 422 445
Religiosität 46 207 289ff. 336 342 445f. 516 567
–, afrikanische 24 28
–, östliche 65 209 289
–, asiatische 69
–, neoorientalische 143
–, indianische 208
–, charismatische 368f. 371
– und Glaube 523
– Luthers 582
Renouveau Catholique 53
Revolution 15 48 534 556
– in Nicaragua 148
–, chinesische 527
Rigorismus 521
Ritus 26 45 96 390 435
–, tridentinischer 31ff.
–, afrikanischer 76
–, slawischer 424
–, armenischer 540
Rosenkreuzer 207 210
Rotes Kreuz 365
Rundfunk 288 358 442ff.
Rundfunkanstalten 443f. 446
Rundfunkfreiheit 444
Rüstung 268 324 338 367 439 487 498 502 564 580
Rüstungskontrolle 313 321 338
Rüstungswettlauf 56 72f. 92 110 112 120 150 242 259 265 296 318 322 323 458 499 569
Russisch-orthodoxe Kirche 85 88

S

Sakrament(e) 129 134 136 154 196 282 328 384f. 446 514 518 538 559
– der Versöhnung 143 559
– der Kranken 239
– und Ökumene 421 436 558
Sakramentenkatechese 298ff.
Sakramentenpastoral 508
Sakramentenspendung 289 509 511
Sakramententheologie 420 441f.
Säkularinstitut 122 346
Säkularisierung 21 68 139 199 389 401 452 562
Säkularismus 309 336
Salesianer 583
SALT (Strategic Arms Limitation Talks) 109f. 241 311
Sapientia Christiana 344f.
Schallplatten 172
Scheidung 574
Scheidungsrecht 217
Schmalkaldische Artikel 558
Schöpfung 90 155 163 176 325 387 394ff. 446 480 490 495 521 539 583 584
Schulbücher 47
Schuld 438 463f. 466 472 563f. 583
Schuldbekenntnis 571
Schule 17 21 23 67 193 298f. 497 513ff.
– in Afrika 76
– in Frankreich 93f. 105ff.
– in Nicaragua 148
– in Thailand 278
– in Spanien 400f. 533
–, islamische 449
– und Kirche 497 513
Schule, katholische 393 539
– in Burma 42
– in Frankreich 93f. 105ff. 543
– in Österreich 254 473
– in Thailand 279
– auf Malta 387
– in Spanien 400f. 533
– in Großbritannien 422
– in Belgien 449
Schwangerschaft 45
Schweizerischer Evangelischer Kirchenbund 103 141 337 503f. 507
Schweizerische Evangelische Synode 285 504 507
Schweizerische Radio- und Fernsehgesellschaft (SRG) 173
Schweizerischer Verband evangelischer Arbeitnehmer (SVEA) 506
Scientology Church 65 67
SEDAC (Mittelamerikanischer Bischofsrat) 190
Seele 302
– und Leib 28
Seelsorge 152ff. 163ff. 302 378 433 479 574
–, Laien in der 508ff.
–, pluralistische 522
Sehnsucht 562f. 567f.
Sein 583
Sekretariat für die Einheit der Christen 179 240 347 407 409 411 495 536 544 556 582
Sekretariat für die nichtchristlichen Religionen 52 179
Sekretariat für die Nichtglaubenden 52

Sekten 23 289 418 434f.
–, Jugendsekten 65
– in Lateinamerika 150 189
– in China 222
Selbsterfahrung 66f. 289 576
Selbsthilfe 113ff.
Selbstmord 82 563
Selbstwerdung 491
Selbstzerstörung 522 565
Seligsprechung 188f.
Semantik 421
Sendung 392ff.
Sexismus 404
Sexualethik 419 487
Sexualität 330 574
– in den Medien 170
–, eheliche 493
Sicherheit 120 490
–, nationale 365f. 453
– in Europa 428
Sicherheitspolitik 141 264 311 325 457 498 502 543
– und Kompromiß 521
Sinn 290
Sklaverei 82
Sodepax (Ökumenische Arbeitsgemeinschaft für Gerechtigkeit, Frieden und Entwicklung) 406 412
Solidarität 1 92 141 157 169 357 375 435 472 482 523
–, afrikanische 79
– und Recht auf Arbeit 95
Solidarność 60ff. 111 113 184ff. 202f. 302f. 373ff. 399 429 473
Sonntag 152
–, Sonntagsgebot 387
Soteriologie 95 190 283
Sozialarbeit 192 346 381 479
Sozialarbeiter 510
Sozialdemokratie 460
Sozialdemokratische Partei Deutschlands (SPD) 98 156f. 159ff. 212ff. 247 252 255 267ff. 337 529 579
– Italiens (PSDI) 350ff.
Sozialethik 142
–, evangelische 251
–, christliche 506
Sozialismus 39ff 57 214 502
–, afrikanischer 46
– in Polen 61
– in Frankreich 107 545ff.
–, Religion im 219 307 336
–, Kirche im 303 426ff. 503
– und Islam 308
–, Frauenfrage 575
Sozialistische Einheitspartei Deutschlands (SED) 426ff. 501
Sozialistische Partei
– Österreichs (SPÖ) 253ff. 379f. 466 470
– Italiens (PSI) 349ff.
Sozialkommission der Deutschen Bischofskonferenz 496
Soziallehre, katholische 5 142 149 190 205 249 251 288 392 472
Sozialpastoral 355f.
Sozialpolitik 113ff. 272 455
–, Ehrenamtliche Arbeit 248f.
– in Frankreich 546
Sozialwesen
– in Burma 42
Soziologie 76
Spiritismus 208 435
Spiritualität 69 76 93 206ff. 289 416 446 491 517
– des Opus Dei 123f. 534
– im Islam 143
– und Priesterberuf 165 199f. 509
–, esoterische 206
–, ökumenische 284
–, Kirchentag 323
–, charismatische 369 371
– des Religionslehrers 497f. 513ff.
– der Laientheologen 508f.
Sport 142 191 548
Sprachanalyse
–, Religionskritik 238
Sprache 15f. 372 390 539
–, Kirchensprache 49ff.
– der Theologie 78
– des Gottesdienstes 389
Sprachengabe 369
Sprachfähigkeit 532
Spuk 208
Staatshaushalt 529
Staat und Kirche 315 344f. 537
– in Skandinavien 135f. 192
– in Polen 144 376
– in der DDR 503
– in der Bundesrepublik Deutschland 516
Strategic Arms Reduction Talks (START) 321
Streikrecht 61 392
Studentenbewegung 116
Stundengebet 136
Subjektivität 289 391 559
Subsidiaritätsprinzip 114 117f. 128 130 249 251 273
Subversion 190 204 276 281 357 436
Sühne 95
Sukzession 288
Sünde 74 95 119 139 143 151 190f. 192 197 236 244f. 256 319 464f. 472 531 532 545 569ff.
–, soziale 355 357
–, strukturelle 570
Sündenvergebung 535
Symbol 14 146 210ff. 238 289 291 368 372 390 564 574
Synode 77
–, Diözesansynoden 96 131 381
– in der evangelischen Kirche 135 144 288 499f.
–, Synode '72 (Schweiz) 189
–, Österreichischer Synodaler Vorgang 381
Syrisch-orthodoxe Kirche 45

T

Taizé 68 289 507
Talismane 207
Tantrismus 66 208
Tanz 323
Taoismus 218f. 223
Tapferkeit 1f. 102
Tarifpolitik 536
Tarot 207 209
Taufe 47 104 144 152 191 235 263 328 338 368ff. 381 413 419f. 441 479 532 577
–, Erneuerung der 239
–, Sakrament der Umkehr 245
– und Ökumene 403 405 495 504 545 561
Taufvorbereitung 508
Technik 73 251 325 330 336 458 471 482
Technologie 487f. 522
Teleologie 80
Telepathie 211
Terrorismus 67
Teufel 294
Theodizee 177
Theologenkommission der Deutschen Bischofskonferenz 496
Theologie 17 50 140 163 209 238 245 403 445 481 489f. 505f. 513f. 535
–, Pluralismus in der 22
– in Afrika, afrikanische 23ff. 74ff.
–, Schwarze 26
–, orthodoxe 43
–, altorientalische 43
–, inkarnierte 75
–, europäische 76
–, Moraltheologie 79ff.
–, Trinitätstheologie 89ff.
– der Arbeit 95f.
–, protestantische 135 183 287
–, entkonfessionalisierte 136
–, politische 142
–, systematische 142 420 539
–, Gottesfrage 174ff.
– des Judentums 181
–, jüdisch-christlicher Dialog 182

– und Kirche 238
– und Lehramt 239
–, Mariologie 282 ff. 583
–, natürliche 287
– des Friedens 315
– der Befreiung 355 381
– der Natur 396
– in Großbritannien 418 ff.
–, biblische 421 ff.
– Luthers 558
– und Heidegger 583
Theologiestudenten 79 163 ff. 344 508
Theologische Fakultät(en) 344 f. 504 f. 539 555
Theonomie 560
Theosophie 207 f. 210
Thomaschristen 436
Tiefenpsychologie 36 91
Tod 39 145 ff. 329 339 420
– Jesu 146 523
– Gottes 535 562
Todesstrafe
– in Frankreich 225 f. 549
Toleranz 518 520
Totalitarismus 259
Totenbuch, tibetanisches 207 212
Tradition(en) 9 47 50 300 304 378 478
–, afrikanische 9 26 46 75 f.
–, indische 65
–, esoterische 143
–, religiöse 195 289 418
–, kirchliche 402 558
–, islamische 449 452
– und Schrift 536
–, jüdisch-christliche 574
Traditionalismus 23 30 ff. 285 389
Transsubstantiation 420
Transzendenz 46 289
Transzendentale Meditation 64 ff.
Transzendenz 211 290 562
Träume 207 290
Trauung 96 152 235 240 381 577 584
Trinität 89 ff. 140 175 183 283 293 487 520
Tugend(en) 1 ff.
– des Dialogs 70

U

Ufologie 207
Ujamaa-Ideologie 28
Umkehr 140 197 244 323 ff. 346 369 413 463 f. 466 570
Umkehrliturgie 368
Umwelt 99 143 163 174 236 325 329 f. 336 394 437 f. 481 502
Umweltbewegung 163
Umwelttheologie 394 ff.
UNCTAD (Konferenz der Vereinten Nationen für Handel und Entwicklung) 285 396 ff. 527 ff.
UNESCO (Sonderorganisation der Vereinten Nationen für Erziehung, Wissenschaft und Kultur) 172
Unfehlbarkeit 44 408 f. 558
Ungehorsam, ziviler 579 f.
Ungerechtigkeit 357 365 ff. 416 433 541 572
Unierte Kirchen 43 569
–, Ukrainische Kirche 304 424 ff. 584
Union(sparteien) 98 159 ff. 213 ff. 251 268 f. 274 437 446 ff. 496
Universitätstheologie
–, in Afrika 27
Unterentwicklung 404 527 531
Unternehmer 72
Urgemeinden 523
Urkirche 283

V

Vatikan 4 ff. 53 148 239 294 341 348 386 425 429 582
–, Kurienreform 4 ff.
–, Finanzen 4 ff. 197
–, Bank IOR 4 f.
–, Ostpolitik 55 303 305 f.
–, Bischofsberatungen über Abrüstung 100 ff. 257 259 311 f. 315
–, Bibliothek und Archiv 144
–, Katechese 155
–, Kommission für die Beziehungen zum Judentum 179
–, Beziehungen zu Israel 182
–, Friedenspriester 237
– und Orthodoxie 240 426
–, Staatssekretariat 340
–, ökumenischer Dialog 410
–, UNCTAD 530
Verantwortung 290 464 471 481 492 519 570
Verbände 531 575 582
Verbandskatholizismus 575
Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands (VELKD) 282 284 338 495 532
Vereinigung der Vatikanangestellten im Laienstand 6
Vereinigungskirche 65 67 f.
Vereinte Nationen (UNO) 41 73 87 101 121 228 ff. 257 265 281 308 318 327 453 468 471
Vereinzelung 522
Vergangenheit 564 f.
Vergebung 192 263 385 463 f. 571
Verhaltensforschung 584
Verkündigung 46 49 f. 57 76 81 149 151 170 200 245 291 371 391 505 f. 541 570
– und Ökumene 104
– des Heils 142
– und Osterglauben 147
–, kirchendistanzierte 166
– und elektronische Medien 173
–, Judentum 180 182
–, Religionsunterricht 497 513 ff.
Vermögen 581
Vermögenspolitik 532
Vernunft 72 302 315 396 439 471 491 544 583
Versöhnung 170 f. 197 204 236 237 244 f. 316 328 374 ff. 385 416 463 f. 466 468 485
–, deutsch-polnische 428 484
–, Bischofssynode 461 531 f. 568 ff.
Verteidigung 542
–, Recht auf 263 316 433
Verteidigungspolitik 456 ff.
Vertrauen 377 387 500 f.
Verwaltung 565
Verwaltungsgerichte 133
Veterum Sapientia 134
Video 485
Viri probati 167 511 513
Volk 359 405
– und Justiz 224
–, Kirche des Volkes 360
Völkermord 82
Volk Gottes 239 286 385 415 479
Volksfrömmigkeit 28 209 368 389
–, protestantische 505
Volkskirche 144 148 190 269 505 f.
Volkskultur 539
Volksmission 370
Volksreligiosität 419
Vollkommenheit 123
Vorbild 489 ff.
Vorurteil 502

W

Wachstum, wirtschaftliches 247 250 268 271 325 337 435 532 546
Wahlen 97 529
–, Bundestagswahlen 140 212 ff.
– in Namibia 230
– in Österreich 236 253 ff. 380
– in Italien 349 ff.
– in El Salvador 362 367
– in Polen 373
Wahlrecht 62

Wahrheit 121 143 191 257 377 435 445 479 482 561 580
–, Geschichtlichkeit der 520
–, Toleranz und Kompromiß 521
Wandel
– staatliche Strukturen 95
Wahrheit 31 169 284 290 374 414
–, religiöse 557
– des Glaubens 560
Waldsterben 217 325
Warschauer Pakt 240 258 306 428 500 583
Wehrdienstverweigerung 54 f.
– in der DDR 120 236 502
– in der Bundesrepublik 142
– in Nicaragua 583
Wehrersatzdienst
– in der DDR 120
Wehrerziehung 502
Weiblichkeit 493 573 f. 578
Weihe 328
Weihnacht(en) 74 75 419
Weimarer Republik 102 216 218
Weisheit
–, östliche 207
Welt 123 330 479 537 f.
Weltbank 530
Weltfriedenstag 69 ff. 119
Weltgeist 563
Welthandel 530
Weltinformationsordnung 171 f.
Weltkirche 495 f. 511 540 573 f.
Weltkrieg(e)
–, Zweiter 56 70 72 85 102 228 241 333 415 428 457 460 564 566
–, Erster 85 208 376 450 457 575
Weltmuslimliga 449
Weltuntergang 564
Weltverantwortung 93 532
–, christliche 173
Weltwirtschaft 142 396 ff. 404 530
Weltwirtschaftsordnung 530
Werbung 83 169 ff. 548
Werte 51
Wertfreiheit 482
Westintegration 272
West-Ost-Politik 241 ff. 301 ff.
Wettbewerb 239 532
Widerstand 103 325 356 459 499 578 ff. 581
Wiedergeburt 207
Wiedervereinigung 457
Wirklichkeit 89 92 146 207
– und Medien 171 431
Wirtschaft 72 f. 330 518 565
– in der Sowjetunion 110 f.
–, Wiederbelebung der 140 145
– in Chile 201
– in Namibia 231
– und Ausländerfeindlichkeit 235
–, Krise der 239 337
– in Polen 373
–, Vermögensbeteiligung 532
Wirtschaftspolitik
– in Frankreich 549
Wirtschaftsverfassung 529
Wissenschaft 73 191 210 f. 302 395 471 476 481 ff. 539
– und Waffen 535
Woche der Brüderlichkeit 181
Wohlfahrtspflege 114 ff. 252 341
Wohlfahrtsstaat 564
Wort 559
– Gottes 560
– der Schrift 583
Wunder 211 234

Y

Yoga 65 f. 207 f.

Z

Zeichen der Zeit 171 318 576
Zeit 566
Zeitungen 74
Zen 65 207
Zensur 130
Zentralismus 345 384 410 495
Zentralkomitee der deutschen Katholiken 140 245 ff. 285 442 f. 448
–, Frieden 150 259
–, Judentum 179 f.
–, Religionsunterricht 517
–, Vermögensbeteiligung 532
–, Widerstand 581
–, Abtreibung 581
Zentralstelle Medien 443 f. 485 496
Zivildienst 53 f. 296
Zivilisation 75 336 458 490
Zölibat 152 ff. 164 167 200 204 442 509
Zukunft 395 438 564
Zukunftsangst 145
Zukunftslosigkeit 522
Zungenreden 8 420
Zwei-Reiche-Lehre 384 544
Zweites Vatikanisches Konzil 20 22 23 f. 30 f. 42 53 55 74 77 81 f. 92 98 101 128 f. 178 f. 181 189 192 198 ff. 246 256 263 269 282 f. 285 286 288 305 316 f. 340 345 347 385 388 389 f. 407 ff. 413 422 f. 428 433 446 461 472 f. 484 516 534 550 ff. 557 561 576 583

Länder

A

Afghanistan 110 241 f. 406 429 449 583
Afrika 8 f. 141 f. 342 370 404 449 f. 542 582
–, Theologie in Afrika 23 ff. 74 ff.
–, Buße 570 f. 573
Ägypten 24 45 240 241
Albanien 304 f. 306 f.
Algerien 449 584
Amerika 24 584
Angola 53 109 232 241 f.
Argentinien 33 96 243
–, Beagle-Kanal 144
–, Papst-Besuch 243
Asien 320 370 450 571 584
Äthiopien 24 229 241
Australien 33 200 388 571 584

B

Bangla Desh 41
Belgien 33 f. 348 463
–, Theologie (Wallonien) 238
–, Islam 449 ff.
Belize
–, Papstbesuch 149
Benin 141
Brasilien 6 ff. 57 190 276 356 f. 435 453 584
Bulgarien 48 53 85 112 303 f. 471 536
Bundesrepublik Deutschland 33 41 53 f. 86 122 386 404 508
–, „seelische" Verhältnisse 36
–, Kriegsdienstverweigerung 54 f. 142
–, Polarisierung 97 ff.
–, Jahrestag der Machtergreifung 102 f.
–, Selbsthilfegruppen 113 ff.
–, Jugendprotest 140 f.
–, Friedensdiskussion 142 258 f. 260 ff. 437 ff. 456 ff. 578 ff. 581
–, Entwicklungspolitik 156 ff. 192 285 397
–, Bundestagswahl 158 ff. 212 ff. 239
–, Judentum 181
–, Ausländerpolitik 235 388
–, Linke 239
–, Ostpolitik 241 243
–, Ehrenamtliche Arbeit 248 f.
–, Regierungserklärung 249 336
–, Sozialdemokraten 267 ff.
–, Mittelamerika-Politik 278
–, CDU-Parteitag 336 f.
–, Staat und Kirche 344
– und DDR 428 f.
–, Medienpolitik 442 ff.
–, Familienpolitik 446 ff.
–, Islam 451 ff.
–, deutsch-polnische Beziehungen 484
–, Religionsunterricht 497 513 ff.
Burma 39 ff. 524 527
Burundi 75

C

Chile 57 192 200 ff. 230 355 429
–, Katholische Bischöfe 94 340 357
–, Beagle-Kanal 144
–, „Pinochetismo" 452 ff.
China 15 21 41 48 241 279 f. 281 301 306 529 541
–, Missionierung 21
–, Stellung der Religion 218 ff.
–, Außenpolitik 339
–, Chinesen in Südostasien 524 ff.
Costa Rica 190 276 355
–, Papstbesuch 149 358

D

Dänemark 134 ff.
Demokratische Volksrepublik Korea (Nordkorea) 237
Deutsche Demokratische Republik (DDR) 11 53 55 ff. 64 69 199 232 254 303 f. 535 541
–, evangelische Kirche 11 236 386 f. 500 584
–, katholische Bischöfe 55 ff. 119 ff.
–, Friedensbewegung 55 243
–, Wehrersatzdienst 56 142
–, Wehrkundeunterricht 56
–, Erziehungsrecht der Eltern 56 f.
–, Jugendweihe 96
–, Berliner Konferenz 426 ff.
–, Kirchentage 500 ff.
–, Kirchenpolitik 503
–, Lutherfeiern 544
Deutschland 419 468 542
– und Namibia 228 231

E

Ecuador 363 386
Elfenbeinküste 25 53
El Salvador 57 96 192 357 361 ff. 364 ff. 569
–, Papstbesuch 149 359
–, Beziehungen zu den USA 274 ff.
Estland 85 ff.
Europa 18 ff. 24 75 320 327 333 342 355 370 382 449 f. 456 460 467 ff. 471 477 502 541 571 575 584

F

Falkland-Inseln 583
Finnland 134 ff. 231 243
Frankreich 33 f. 54 171 218 318 370 386 428 449 510 545 ff. 582 584
–, Reform des Schulwesens 93 f. 105 ff.
–, Katechese 144 154 ff.
–, jüdisch-christlicher Dialog 179
–, Priesterräte 199
–, Justiz 223 ff.
–, Ökumene 237
–, Theologie 238
–, Kirche und Gesellschaft 239
–, Friedensdiskussion 315 456 ff. 542 f.
–, Neue Rechte 435 f.
–, Papst in Lourdes 436
–, Islam 450 452

G

Ghana 28 141
Griechenland
–, Orthodoxie 240

Großbritannien (England) 10 f. 33 172 228 301 318 456 584
–, Anglikanische Kirche 10 f. 107 ff. 418 ff. 584
–, Entwicklungspolitik 96 397
–, Papstbesuch 243 418
–, Theologie und Kirche 418 ff.
–, Islam 449 451 f.
–, Anglikanisch-protestantische Kirchengemeinschaft 545
Guatemala 94 96 277 340 362
–, Papstbesuch 149

H

Haiti 149
Honduras 96 276 f.
–, Papstbesuch 149
Hongkong 526

I

Indien 280 356 449 542 584
Indonesien 280 449 524 ff.
Iran 109 449 583
Irland 200 370 488
Island 382
Israel 179 182 254
Italien 33 138 218 370 428 441 458 584
–, Papst in Sizilien 45
–, Esoterik 208
–, Bischofskonferenz 237
–, Bischofsernennungen 240
–, Eucharistischer Kongreß 336
–, Papst in Mailand 336
–, Nach den Wahlen 349 ff.
–, Bußpraxis 462

J

Japan 41 172 540 584
Jugoslawien 53 57 ff. 138 199 254 303 f. 308 388 472

K

Kambodscha 41 280 f. 429 524
Kamerun 141
Kanada 33
–, Theologie (Quebec) 238
–, ÖRK-Vollversammlung 402
Kenia 340
–, Hirtenbrief der Bischöfe 46
Kolumbien 53 190 354 f. 363 573
Korea 241 404
Kuba 110 232 241 277 f. 363 f. 457

L

Laos 41 279 281 429 524
Lateinamerika 23 31 46 122 138 142 144 325 342 370 386 404 435 453 488 541 570 f.
–, Papstbesuch in Mittelamerika 148 ff. 358 ff.
– und die USA 277 f. 302
–, Marienverehrung 283
–, Gewalt in 354 ff.
Lettland 85 ff.
Libanon 53 436 494 540 569 583
Liberia 229
Libyen 280
Litauen 85 ff. 144 288
Luxemburg 348

M

Macao 526
Madagaskar 74
Malaysia 280 524 ff.
Mali 141
Malta 382 387
Marokko 449
Mexiko 6 48 276 278 355
Mittelamerika 96 241 340 341 354 406
–, Papstbesuch 148 ff. 192 358 ff.
–, CELAM-Vollversammlung 190
– und USA 274 ff. 460
–, Jesuiten 541 f.
Mittlerer Osten 320

N

Namibia 228 ff.
Neuseeland 53
Nicaragua 96 355 541 583
–, Papstbesuch 148 358 ff.
–, Beziehungen zu den USA 275 ff.
Niederlande 10 34 217 328 428 441 460 488 508 540
–, Reformierte Kirche 10 298
–, Katholische Bischöfe 10 144 296 ff. 347 ff.
–, Priesterräte 199
–, Frieden 296 ff. 458
–, Sondersynode 348 f. 582
–, Islam 449 451 f.
Niger 141
Nigeria 28 141 f.
Nordamerika 75 369 f. 560 571
Nordirland 243
Norwegen 134 ff.

O

Ostafrika 26
Österreich 33 301 386 428 457 536 573
–, Stiftung „Pro Oriente" 43 ff.
–, Katholikentag 45 141 236 327 ff. 377 465 ff. 470 473 ff.
–, Papstbesuch 45 236 377 465 ff. 470 ff. 473 ff. 478 ff.
–, Kirchenbeitrag 93 340
–, Pastoraltagung 93
–, Frau in der Kirche 141
–, Wehrdienstverweigerung 142
–, Judentum 181
–, Bischofskonferenz 236
–, Nationalratswahlen 253 ff.
–, Islam 451
–, Laientheologen 508 511
Osteuropa 22 242 301 ff. 328 334 424
–, sozialistische Ersatz-Riten 96
–, Stellung der Sowjetunion 109 ff.
–, Religiosität 336
Ozeanien 584

P

Pakistan 449 452
Panama 276
–, Papstbesuch 149
Paraguay 190 340
Philippinen 94 204 ff. 472 485 584
–, Hirtenbrief der Bischöfe 190
–, Chinesen in Südostasien 524 526 f.
Polen 52 55 60 ff. 84 ff. 138 199 202 ff. 241 243 307 327 341 370 382 386 424 426 428 f. 470 473 477 541 f. 583
–, polnische Krise 111 f.
–, Beziehungen zum Vatikan 144
–, Kirche in 184 ff. 305 334 ff. 398 ff.
–, Zweite Papstreise 144 186 ff. 246 302 331 ff. 372 ff. 398 ff. 484
–, Kirche und Staat 302 304 398 ff.
Portugal 31 228 ff. 278 382

R

Rumänien 85 241 304
–, deutsche Minderheit 246

S

Sambia 8
–, der Fall Milingo 8 f. 436
Saudi-Arabien 536
Schweden 134 ff. 192 253 333
–, Christliche Weltkonferenz 286
Schweiz 30 ff. 53 218 337 340 368 386 436 490
–, Ökumene 103 ff.
–, Entwicklungshilfe 141
–, Wehrdienstverweigerung 142
–, Kirchen zu Massenmedien 168 ff.
–, Bußfeier 189
–, Papstbesuch 189 337
–, Medienarbeit 189 f.
–, Priesterräte 199
–, Theologie (Westschweiz) 238
–, Bistumseinteilung 337 507
–, Bußpraxis 462
–, Protestantismus 503 ff.
–, Laientheologen 508 ff.
Simbabwe 237 f.
Singapur 524 526
Skandinavien 134 ff. 419 560
Sowjetunion (UdSSR) 53 64 107 f. 109 ff. 172 230 232 241 ff. 254 257 281 301 ff. 305 ff. 317 f. 320 f. 339 438 456 471 527
–, Lettland 84 ff. 304
–, Litauen 84 ff. 304 305 338 424 426 429 584
–, Estland 84 ff.
–, Ukraine 85 424 ff.
–, Weißrußland 85
–, Sibirien 86
–, Kasachstan 86
–, Armenien 86
–, Rußland 87
–, nach dem Machtwechsel 109 ff.
–, Expansionismus 277 f. 312
–, Religionspolitik 305 ff. 434 584
–, Juden 382
Spanien 31 33 53 138 275 428 458 540
–, Opus Dei 122 ff. 240
–, Bischofsernennungen 240
–, Kirche und Regierung 400 ff. 533
–, Papstkollekte 433 f.
Südafrika 11 76 78 157 f. 325 406 540 584
– und Namibia 228 ff.
Südamerika 511
Südostasien 524 ff.
Südwestafrika 228 f.

T

Taiwan 220
–, Chinesen in Südostasien 524 ff.
Tansania 75
–, Katholische Kirche 27
Thailand 41 53 524 f. 527
–, Religionsgemeinschaften 278 ff.
Togo 141
Tschad 141 457
Tschechoslowakei (CSSR) 53 64 85 96 138 199 243 309 f. 338 373 382 425 428 f. 468 471 473 583
–, Friedenspriester 58 60 237 426
–, Prager Frühling 1968 63
–, Brief an die Bischöfe 189
–, Gespräche Vatikan-CSSR 189
–, Franziskaner 236 f. 436
–, Kirche 246 304 305
–, Religionspolitik 306 f.
Tunesien 449
Türkei 44 48 113 388 449 451 471 f.

U

Uganda 388
Ungarn 85 112 138 192 199 254 303 327 378 382 468 473 476 488 541
–, Friedenspriester 60 427
–, Basisgruppen 294 ff. 304 309 f.
–, Kirche in 305 436 470
Uruguay 355

V

Vatikanstaat
–, Beziehungen zu Polen 144
Venezuela 53 278 355 363
Vereinigte Staaten von Amerika (USA) 10 ff. 33 53 65 96 108 109 f. 112 172 241 f. 281 302 318 f. 339 340 346 374 397 429 455 456 458 492 542 571
– Katholische Bischöfe 10 ff. 50 57 92 311 ff. 316 ff. 584
– Militärhilfe Guatemala 94
– und Nicaragua 148
– Sekten 149
– und El Salvador 149 361
–, Nord-Süd-Politik 157
–, Judentum 181
–, Friedensdiskussion 258 260 296 311 ff. 437
–, Mittelamerika-Politik 274 ff.
–, Orden 345 ff. 575
–, Pfingstler 369 f.,
–, Ökumene 532
–, Frau in der Kirche 575 f.
–, Bürgerrechtsbewegung 580
Vietnam 41 109 192 241 279 ff. 311 429 460 472 541
–, Religionspolitik 306 436
–, Chinesen in Südostasien 524 527

Z

Zaire 25

Personen

A

Abs, Hermann-Josef 5
Achternbusch, Herbert 430 565
Adler, Gerhard 211
Adorno, Theodor W. 211
Adoukonou, Barthélémy 25
Aganbegjan, Abel 111
Agca, Ali 48 112
Agudelo, Maria 573
Aktisaari, Marti 230
Albrecht, Ernst 324
Aliew, G. 112
Alt, Franz 433 439 486
Altermatt, Urs 506
Altner, Günter 325 522
Ambrosio, Gianni 464
Amery, Carl 394
Andropow, Jurij W. 109 112 434 584
Androsch, Hannes 255
Antonov, Ivanov 48
Anzévui, Jean 31 35
Apel, Hans 325
Arbatow, Georgij A. 110 112
Arnauld, Gabriel 396
Arns, Paulo Evaristo Kardinal, Erzbischof von São Paulo 7 570 584
Arrieta Villalobos, Román, Erzbischof von San José (Costa Rica) 190
Arrupe, Pedro 540
Aulagnier, Paul 33
Averkamp, Ludwig, Weihbischof in Münster 569
Aymanns, Winfried 494

B

Baasner, Wilfried 474
Bacher, Gerd 301 469
Bachmann, Ingeborg 17
Bader, Erik Michael 61 f.
Badinter, Robert 225 549
Baer, Ronald P., Weihbischof in Rotterdam 298 348 582
Baggio, Sebastiano Kardinal 53 127
Bahrdt, Hans Paul 337
Bajsić, Vjekoslav 60
Baker, John Austin, Bischof von Salisbury 107
Balaguer, Josemaria Escrivá de 122
Balleydier, M. 465
Bankowski, S. 88
Barclay, William 421
Bärenz, Reinhold 388
Barr, James 421
Barrett, David 27
Barta, Jan 96
Barta, Richard 254 377
Barth, Karl 432
Baumert, Norbert 368 372
Bayerlein, Walter 581
Beckermann, Thomas 522 568
Beese, Friedrich 35
Beinert, Wolfgang 282
Bell, George 422
Bender, Hans 211 f.
Bengsch, Alfred Kardinal, früherer Bischof von Berlin 427
Benitez, Felipe, Bischof von Villarica (Paraguay) 190
Benelli, Giovanni Kardinal, früherer Erzbischof von Florenz 240
Berglar, Peter 533
Bergman, Ingmar 429
Berg, Karl, Erzbischof von Salzburg 93
Bernal, Salvador 125
Bernhard, Thomas 566
Bernardin, Joseph Kardinal, Erzbischof von Chikago 53 192 256 311 315 570 584
Bernini, Dante, Bischof von Albano 100
Berthelet, Yves 287
Bertrams, Wilhelm 128
Bettazzi, Luigi, Bischof von Ivrea 100
Bettscheider, Heribert 30
Bevilacqua, Giulio 53
Beyer, Jean 125
Bialer, Seweryn 113
Biedenkopf, Kurt 337
Biemer, Günter 181
Bimwenyi-Kweshi, D. 25
Binder, Heinz-Georg 388
Bingen, Dieter 64 188 377 400
Biser, Eugen 329
Bismarck, Klaus von 325
Bissig, Josef 33
Bitter, Gottfried 299
Bittlinger, Arnold 368
Blättel, Irmgard 247
Blecha, Karl 465
Bleicher, Siegfried 235
Blüm, Norbert 325 388
Bluyssen, Johannes, Bischof von 's-Hertogenbosch 348
Bociurkiw, B. 424 f.
Böckenförde, Werner 284
Böckle, Franz 233 246
Bocklet, Paul 388
Bodner, Friedrich 536
Boesak, Allan 325 404
Böhme, Gernot 535
Böhme, Jakob 210
Bohnet, Michael 157 529
Böll, Heinrich 427 564
Bomers, Hendrik Joseph A., Bischof von Haarlem 582
Bommer, Josef 463
Borresen, Kari Elisabeth 583
Botha, Pieter W. 228
Bourdeaux, Michael 303
Boventer, Hermann 191
Bowin, Alexander 112
Brandt, Willy 157 325 396
Braun, Hans 249
Brazda, Jaroslav 436
Breschnew, Leonid I. 87 109
Breuel, Birgit 325
Bryne, Aloysius 488
Buber, Martin 491
Buch, M. 111
Büchele, Herwig 329
Buchheim, Hans 246
Büchner, Georg 563
Buchner, Werner 395
Bühring, Marga 436
Bujo, Bénézet 26 79
Bulányi, György 294 f 488
Buñuel, Luis 429
Burchardt, Gabriele 358 402 455
Burger, Hermann 567
Burjan, Hildegard 141
Bürkle, H. 30
Burlackij, Fjodor 110
Busdalow, W. I. 111
Busek, Erhard 474
Bush, Richard 48
Butenko, Anatolij P. 111

C

Cabral Duarte, Luciano José, Bischof von Aracaju (Brasilien) 190
Cakuls, Joannes, Weihbischof in Lettland 85
Calvi, Roberto 5
Câmara, Hélder Dom 372
Camio, Aristide 7
Cao, Diego 228
Cardenal, Ernesto 148 325
Carstens, Karl 544
Carter, Jimmy 110
Carvalho, Emilio de 28
Casariego, Mario Kardinal, früherer Erzbischof von Guatemala City 149 340
Casaroli, Agostino Kardinal 4 100 189 294 311 484
Casoria, Giuseppe Kardinal 52
Casper, Bernhard 329
Castrillón, Davio, Bischof von Pereida (Kolumbien) 190
Castro, Juan de 201
Celebi, Musar Cadar 48
Centurio, Alexander 209 212
Charbonnier, J. 526
Charrière, François, früherer Bischof von Lausanne, Genf und Fribourg 30
Chauvet, L. M. 465
Chilton, Bruce 423
Christiansen, Rolf 239
Cieslack, Johannes 501
Clark, William 11 255 275
Clayton, Geoffrey 422
Clerck, Paul de 143
Coleman, John 143
Cone, James 28
Congar, Yves 35 53 369
Cooke, Terence James Kardinal, Erzbischof von New York 536
Cordeiro, Joseph Kardinal, Erzbischof von Karachi 569 584
Corral, Luis 583
Coventry, John 423
Craxi, Bettino 352
Cserháti, József, Bischof von Pécs (Ungarn) 192
Csoklich, Fritz 13 ff. 93 243 255 382 470
Cuilinane, Peter, James, Bischof von Palmerston North (Neuseeland) 570
Cywinski, Bogdan 302

D

Dallago, Andrea 354
Dams, Theodor 531
Danneels, Godfried Kardinal, Erzbischof von Mecheln-Brüssel 53 154 571
Dantine, Johannes 144
Dautzenberg, Gerhard 577
De Clerck, Paul 463
Decourtray, Albert, Erzbischof von Lyon 154
Deedy, John 346
Deffner, Jakob 337
Defois, Gérard 542
Dogenhardt, Johannes Joachim, Erzbischof von Paderborn 497
De Halleux, André 48
Dellsperger, Rudolf 506
Delors, Jacques 546
De Mita, Ciriaco 350
Deniau, F. 465
Desczyk, Gerhard 428
Dethlefsen, Thorwald 207 212
Dezza, Paolo 540
Díaz Merchán, Gabino, Erzbischof von Oviedo 401
Dick, Alfred 395
Dick, Klaus, Weihbischof in Köln 235
Dickson, Kwesi 29
Diop, Alioune 24
Dirks, Marianne 284
Dirks, Walter 239
Dodd, Christopher H. 277 421
Doherty, Edward 311
Dollfuß, Engelbert 379
Dom Mintoff 387
Domsch, Kurt 503
Donders, Josef G. 27
Döpfner, Julius Kardinal, früherer Erzbischof von München und Freising 427
Doré, Joseph 239
Dovranov, Bogdan Stefano, Bischof von Sofia und Plovdiv 536
Drews, Peter 42 281 527
Drimmel, Heinrich 43
Dubček, Alexander 63
Dumont, C. J. 436
Dunn, James 423
Dupny, Pierre-Marie 583
D'Souza, Henry Sebastian, Erzbischof von Cuttack-Bhubaneswar (Indien) 570
Duden, Anne 566
Duprey, Bernard 183
Dürrenmatt, Friedrich 489
Dyba, Johannes, Erzbischof von Fulda 340 484 495 f.

E

Eagleburger, Lawrence 256
Ebeling, Gerhard 51
Ebert, Theodor 580
Ebon, Martin 212
Eckert, Jost 233
Eggerath, Jürgen 427
Ehrlich, Ernst Ludwig 179 ff. 445
Eid, Volker 518
Ejerfeldt, Lennart 139
Ela, Jean-Marc 25 77
Elchinger, León Arthur, früherer Bischof von Straßburg 179
Eliade, Mircea 208 210
Elochukwu, Uzukwu E. 29
Elsässer, Antonellus 81
Engelhardt, Klaus, badischer Landesbischof 326
Enrique y Tarancón, Vicente Kardinal, früherer Erzbischof von Madrid 240
Enzensberger, Magnus 564
Eppler, Erhard 324 438 501
Ernst, Hubertus C. A., Bischof von Breda 297

Esip, R. S. 426
Esquivel, Adolfo 243
Etchegaray, Roger Kardinal, Erzbischof von Marseille 569 584
Evers, Georg 23
Exeler, Adolf 299 436

F

Fanon, Franz 78
Fashole Luke, Edward 24 28
Faßbinder, Klara-Maria 427
Feher, Ferenc 143
Feild, Reshad 207 212
Felici, Pericle Kardinal 128
Fernandes, Angelo, Erzbischof von Delhi 569
Figueiredo, João 6
Fihey, Jacques 542
Finck, Ulrich 55
Fink, Ulf 113 ff.
Fischer, Fritz 528
Fischer, Gerhard 427
Fischer, Hermann 287
Fjodortschuk, Witolij W. 112
Flatten, Heinrich 128
Fleckenstein, Franz 550 ff.
Fonde, Brendan 200
Forck, Gottfried, Bischof 502
Forrest, Tom 337 370
Forster, Karl 238 574
Fouda, B. J. 24
Fracchia, Emilio 340
Fragoso, Antonio, Bischof von Crateús (Brasilien) 7
Fremantle, Francesca 212
Fresno Larrain, Juan Francesco, Erzbischof von Santiago de Chile 340 455
Freud, Sigmund 563
Friedman, Milton 454
Fries, Heinrich 434 535
Frisch, Alfred 228 550
Frisch, Max 566
Fritz, Marianne 567
Fromm, Erich 438
Fuchs, Josef 487
Fuchs, Otto Hartmut 428
Fulcher, George A., Bischof von Columbus 311
Fuller, Reginald 421
Funcke, Lieselotte 235
Furger, Franz 83 233 330

G

Gaillot, Jacques, Bischof von Evreux 542
Gandhi, Mahatma 356
García Marquez, Gabriel 355
Geffré, Claude 339
Geißler, Heiner 48 54 447 579
Genscher, Hans-Dietrich 96
Gesché, Adolphe 387
Gestrich, Christof 535
Gijsen, Johannes Baptist, Bischof von Roermond 348
Ginters, R. 83
Glemp, Józef Kardinal, Erzbischof von Gnesen und Warschau 52 f. 62 184 f. 203 374 396 570
Glotz, Peter 579
Glück, Alois 395 582
Goritschewa, Tatjana 16
Görres, Albert 569
Gouriou, François 7
Grab, Amadeus 338
Graber, Rudolf, früherer Bischof von Regensburg 432
Grainger, Roger 435
Grass, Günter 564
Gratz, Leopold 328
Grelot, Pierre 47 442
Greshake, Gisbert 239
Grischin, W. W. 111
Gromyko, Andrej A. 111 373
Grosche, Robert 14
Grosser, Alfred 325
Grothues, Dirk 372
Guggenberger, Bernd 191
Gumbleton, Thomas J., Weihbischof in Detroit 311
Gyenge, Imre 472

H

Habermas, Jürgen 579
Hadrian VI. 557
Haeffner, Gerd 47
Hamao, Stephen Fumio, Bischof von Yokohama 569 584
Handke, Peter 18 567
Hannan, Philip M., Erzbischof von New Orleans 313
Hanselmann, Johannes 288
Harding, Harry 339
Hark, Edgar 86
Härle, Winfried 446
Hassauer, Friederike 487
Hastings, Adrian 27
Hättich, Manfred 439 486
Haushiku, Bonifatius 232
Havasy, Gyula 488
Healey, Joseph G. 27
Hearne, Brian 27
Heath, Edward 301
Hebblethwaite, Peter 100
Hebert, Gabriel 421
Hehir, Brian J. 311
Heinemann, Gerd 163 ff.
Heinemann, Heribert 133
Heitmann, Claus 372
Held, Heinz Joachim 436
Helbling, Hanno 104
Heller, Agnes 143
Hemmerle, Klaus, Bischof von Aachen 180 247
Hempel, Johannes, Landesbischof 387 436 500 502 544
Hengen, Jean, Bischof von Luxemburg 198
Henkys, Reinhard 303
Henning, Günther 47
Henrici, Peter 535
Herkenrath, Norbert 92 94
Hermaniuk, Maxim, Erzbischof von Winnipeg 584
Hertlein, Siegfried 27 75
Hertz, Anselm 142
Hild, Helmut 235 543
Hillman, Eugen 27
Hilpert, Konrad 521
Hoch, Marie-Thérèse 183
Hoffer, Klaus 567
Höffkes, Peter W. 579
Hoffmann, Paul 233
Höffner, Joseph Kardinal, Erzbischof von Köln 4 53 103 144 150 158 436 484 f. 494 550 557 569
Hollberbach, Alexander 129
Homeyer, Josef, Bischof von Hildesheim 103 484 496 584
Honecker, Erich 57 503
Hörl, Reinfried 445
Hough, Danie 228
Hough, J. 112
Huber, Wolfgang 325
Huizing, Peter 133
Hume, Basil Kardinal, Erzbischof von Westminster 126 584
Hummel, Nikolaus 472
Hummel, Reinhart 64 ff.
Hüssler, Georg 151 340
Hutten, Karl 434

I

Idowu, Bolaj 29
Illich, Ivan 325
Ilmfeld, A. 75
Isnard, Clemente, Bischof von Nova Friburgo (Brasilien) 190

J

Jachim, Miroslav 436
Jachym, Franz, Erzbischof-Koadjutor in Wien 141
Jadot, Jean, Erzbischof 52
Jagielski, Mieczysław 60
Janssen, Heinrich Maria, früherer Bischof von Hildesheim 96 324 484
Janssen, Hermann 23
Jaruzelski, Wojciech 185
Jetter, Werner 446
Johannes Paul II. 31 34 45 69 91 96 112 139 144 155 181 185 240 288 327 331 ff. 336 344 348 356 388 434 436 488 582
Journet, Charles 53
Jullien, Jacques, Bischof von Beauvais 542
Jungk, Peter Stephan 567
Jungk, Robert 325 438

K

Kádár, Janos 112
Kafka, Franz 562
Kagame, Alexis 24
Kaiser, Karl 314
Kaiser, Peter 127
Kalangula, Peter 228
Kalilombe, Patrick, Bischof von Lilongwe (Malawi) 27
Kall, Alfred 575
Kalmogo, G. M. 25
Kalnins, Harald 86
Kalu, Ogbu 29
Kamphaus, Franz, Bischof von Limburg 92
Kandinsky, Wassily 15
Kane, Theresa 346
Kangleon, Edgar 94
Kapellari, Egon, Bischof von Klagenfurt 13 330
Karrer, Leo 508 ff.
Karwatzki, Irmgard 582
Kaschnitz, Luise 17
Kasper, Walter 89 287 465
Katagaya, Eriya 388
Kato, Byang H. 28
Kaunda, Kenneth 9
Kavaciv, V. M. 426
Kayoya, Michel 75
Kelly, Thomas C., Erzbischof von Louisville 346
Kempf, Wilhelm, früher Bischof von Limburg 574
Kennan, George F. 242 314
Kerber, Walter 337
Khoraiche, Antoine Pierre Kardinal 53
Kibicho, Samuel 28
Kielmannsegg, Peter Graf 48
Kijanga, Peter A. S. 28
Kirchschläger, Rudolf 96 328 465 470
Kirima, Nicodemus, Bischof von Mombasa (Kenia) 8
Kirk, K. E. 421
Kirkpatrick, Jeanne 275 278
Kisielewsky, Stefan 302
Kitbunchu, Michael Michai Kardinal, Erzbischof von Bangkok 278
Ki-Zerbo, Joseph 24
Kleinert, Detlef 579
Klompé, Marga 328
Klostermann, Ferdinand 96
Knall, Dieter 96 472 475
Knoch, Otto B. 93 368
Knowles, Daniel 423
Knox, James Robert, früherer Kurien-Kardinal 388
Ko, Aye 40
Kofi, Appiah-Kubi 29
Kogon, Eugen 183
Kohl, Helmut 336
Kohlhagen, Norgard 575
Koja, Friedrich 95
Kolvenbach, Hans Peter 488 540
Komonchak, Joseph 130
Konde, Ntedika 30
König, Franz Kardinal, Erzbischof von Wien 18 ff. 53 240 301 305 ff. 327 380 466 470
König, Karl 37
Köpf, Gerhard 568
Kopfermann, Wolfram 337 368
Koppmann, Rudolf 232
Korff, Wilhelm 142 396
Korol'jow, W. 111
Kortzfleisch, Siegfried von 326
Kourouma, Philippe, Bischof von N'Zérékoré (Guinea) 570
Kovács, László 488
Krämer-Badoni, Rudolf 285
Krätzl, Helmut, Weihbischof in Wien 236
Kredel, Elmar Maria, Erzbischof von Bamberg 151 392
Kreisky, Bruno 301 ff. 328
Kretschmar, Georg 535
Krikorian, Mesrob K. 472
Krikščiúnas, Romualdas, Apostolischer Administrator in Panevežys 86
Kroh, Werner 142
Krohn, Fernandes 34
Krol, John Kardinal, Erzbischof von Philadelphia 311
Kronenberg, Friedrich 246 285
Krügers, Paul 228
Krusche, Werner, Bischof 501 544
Kubi, Appiah 26
Kubicek, Frantisèk 236
Kuharić, Franjo Kardinal, Erzbischof von Zagreb 53 59
Kühn, Ulrich 545
Küng, Hans 152 423 442
Kuroń, Jacek 61
Kutter, Hermann 505
Kyber, Manfred 208 212

L

Laestadius, Lars-Levi 135
Lafont, Ghislain 583
Lampe, Geoffrey 421
La Pira, Giorgio 427
Larentzakis, Gregor 91
Lash, Nicholas 423
Laurinavičius, Bronius 88
Lauro, Achille 351
Law, Bernard, F., Bischof von Springfield 315
Leber, Georg 257 314
Lebrún Moratinos, José, Bischof von Caracas (Venezuela) 53
Ledóchowska, Urszula 375
Lefèbvre, Marcel, Erzbischof 30 ff. 340 386
Legrand, Hervé 199
Lehmann, Karl, Bischof von Mainz 95 340 484 496 561 578 584
Leicht, Robert 323
Lékai, László Kardinal, Erzbischof von Esztergom 294 436
Lengsfeld, Peter 132
Lenz, Siegfried 564
Leonard, Graham, Bischof von London 108 f.
Leroy, Herbert 192
Lescrauwaet, Jan, Weihbischof in Haarlem 582
Lessard, Raymond W., Bischof von Savannah 346
Leuenberger, Hans-Dieter 206 212
Leuenberger, Robert 506
Levi, Virgilio 377 386
Lewis, F. 111
Liberman, Ewsej 111
Lissek, Vincens M. 246
Lohff, Wenzel 545
Lohfink, Gerhard 234 519 577
Lohse, Eduard, Landesbischof 192 324 499 f. 543 580

Łopatka, Adam 203
López Trujillo, Alfonso Kardinal, Bischof von Bogotá (Kolumbien) 53 190 584
Lorscheider, Aloisio Kardinal, Erzbischof von Fortaleza (Brasilien) 8 190 571 584
Lortz, Joseph 556
Löser, Werner 89
Löwe, Hartmut 288
Lozano Barragán, Javier Weihbischof in Mexiko 531 568
Lubac, Henri de Kardinal 52
Luf, Gerhard 330
Luneau, R. 77
Lusis, A. 88
Lustiger, Jean-Marie Kardinal, Erzbischof von Paris 53 101 105 154 181 571
Luther, Martin 582
Lutz, Heinrich 329
Luz, Ulrich 95

M

Mabutas y Lloren, Antonio Erzbischof von Davao (Philippinen) 94 205
Macharski, Frantiscek Kardinal, Erzbischof von Krakau 154 468
Mackey, James 423
Macmillan, Mona 77
Madelin, Henri 106
Magesa, Laurenti 28
Mahoney, John 199
Maier, Hans 246 581
Maire, Edmond 548
Makarakiza, André 24
Mamie, Pierre, Bischof von Lausanne, Genf und Fribourg 31 f. 337
Manfredini, Enrico, Erzbischof von Bologna 240
Manning, Adrian 427
Manning, Timothy Kardinal, Erzbischof von Los Angeles 569
Mansour, Marie-Agnes 340 346
Mantl, Wolfgang 329
Mappes, Alfons
Maravall, José 533
Marboe, Ernst Wolfgang 469
Marcinkus, Paul C., Erzbischof 5
Marcos, Ferdinand 205
Marranzini, Alfredo 461
Martensen, Hans-Ludwig, Bischof von Kopenhagen 139 286
Marti, Kurt 487
Martini, Carlo Maria Kardinal, Erzbischof von Mailand 53 531 569 572 584
Martino, Ernesto de 208 212
Marx, Karl 563
Mascall, Eric 420
Mattheus, Basil 436
Matulis, Janis 86
Mau, Carl 502
Mauer, Otto 14 43 379
Maximos von Antiochien, Patriarch 569
Mazanek, Georg 236
Mazanec, Jozef 436
Mbiti, John S. 28
McBundy, G. 314
Mc Cormick, R. A. 83
Mc Donell, Kilian 372
Mc Gillicuddy, Desmond 200
Mc Mahon, Brian 200
Mc Namara, Robert 314
Medwedew, Roy 111 f.
Meier, Gerhard 340
Meier, Reinhard 242
Meinrad, Joseph 474
Meisner, Joachim Kardinal, Bischof von Berlin 53 57
Ménudier, Henri 456 ff. 543
Merad, Ali 143
Merklein, Helmut 328
Mertes, Alois 257 314
Mesjaz, Walentin 110
Metz, Johann Baptist 183
Meyer, Hans Bernhard 328
Meyer-Abich, Klaus 325
Mieth, Dietmar 95 191 520
Miguez-Bonino, José 46
Mijere, Nsolo 28
Mikl, Hans 16
Milingo, Emmanuel, früherer Erzbischof von Lusaka (Sambia) 8 436
Mitterrand, François 93 106 436 543
Mitterauer, Michael 327
Moc, Aloys 236
Moingt, Joseph 387
Moltmann, Jürgen 90
Mondragón, Oswaldo 583
Montefiore, Hugh, Bischof von Birmingham 107
Montt, Efraín Ríos 94 149 340
Moro, Aldo 351
Mörsdorf, Klaus 128
Moser, Georg, Bischof von Rottenburg-Stuttgart 96 152 288 442 485 488 495
Mosis, Rudolf 536
Mudge, Dirk 228
Mugabe, Robert 237
Muggeridge, Malcolm Thomas 96
Mühlen, Heribert 337 368 372
Mulack, Christa 284
Mulago, Vincent 24
Müller, Alfons 247
Müller, A. M. Klaus 325
Müller, Manfred, Bischof von Regensburg 432
Müller-Goldkuhle, Peter 80
Mupagdsi, L. 77
Mussner, Franz 181 283
Mutale, Elias, Erzbischof von Kasama (Sambia) 9
Mutiso-Mbinda, John 28
Mwana 'a Nzeki Ndingi, Raphael, Bischof von Nakuru (Kenia) 340
Mutufungwa, Peter 9
Mwasaru, Dominic 28
Mysłek, W. 188

N

Nagel, Ernst J. 315
Nagy, Imre 112
Nascimento, Alexandro do Kardinal 53 340
Naumer, Helmut 472
Nell-Breuning, Oswald von 337 394
Neukamm, Karl Heinz 536
Nguyen Van Binh, Paul, Erzbischof von Ho-Chi-Minh-Stadt 192 533
Nguyen Van Hien 436
Niadoo, Stephen, Weihbischof in Kapstadt 584
Nicolon, Alexandre 487
Nientiedt, Klaus 35 183 291 372 491 508 ff. 578
Nkomo, Joshua 237
Noelle-Neumann, Elisabeth 191
Nolan, Albert 540
Nolan, Martin 488
Nowopaschin, Jurij W. 111
Nsubuga, Emanuel, Erzbischof von Kampala 388
Nyamiti, Charles 28

O

Obando Bravo, Miguel, Erzbischof von Managua 148
Oberhauser, Alois 448
Oberndörfer, Dieter 212 ff.
Obeso Rivera, Sergion, Erzbischof von Jalapa (Mexiko) 48
Obote, Milton 388
O'Connor, John J., Weihbischof in New York 311
Oduyoye, Amba 29
Oeing-Hanhoff, Ludger 90
Oesterreicher, Johannes 181
Offe, Claus 435
Offergeld, Rainer 156
Ogarkow, Nikolaj 110
Okolo, Chukwudum Barnabas 29
Oksenberg, Michael 48
Olszowski, S. 113
Ortega, Daniel 148
Orth, Elisabeth 474
Ortheil, Hanns-Josef 567
Osadczuk-Korab, A. B. 302
Oschlies, Wolf 303
Otunga, Maurice Kardinal, Erzbischof von Nairobi (Kenia) 8

P

Pacheco, José Maria 583
Pachowiak, Heinrich, Weihbischof, Kapitelvikar in Hildesheim 96 324
Panella, Marco 351
Pankert, Alfred 536
Papandreou, Damaskinos 288
Pappalardo, Salvatore Kardinal, Erzbischof von Palermo 46 571
Paragua, Federico, Bischof der Argentinischen Methodistenkirche 46
Passian, Rudolf 211 f.
Paul, Jean 562
Paul VI. 31
P'Bitek, Okot 28
Peichl, Gustav 469
Pereira, Moacyr Coelho 7
Perico, Giacomo 339
Perrin-Jassy, Marie-France 27
Pesch, Otto Hermann 192
Petri, Horst 37
Petuchowski, Jakob J. 181
Pfliegler, Michael 379
Phillips, Geoffrey John 472
Piffl-Perčevič, Theodor 43
Pimen, Patriarch 426
Pinochet, Augusto 94 201
Piovanelli, Silvano, Erzbischof von Florenz 240
Pipes, Richard 113
Pissarek-Hudelist, Herlinde 329
Pittau, Giuseppe 540
Pius XI. 197
Plasseraud, Yves 435
Ploier, Eduard 467
Plongeron, Bernard 34 f.
Pobee, John S. 29
Poggi, Luigi, Erzbischof 294
Pohl, Helga 39
Poma, Antonio Kardinal, früherer Erzbischof von Bologna 240
Pometto, František 236 436
Ponce, Juan Enrile 94
Portillo, Alvaro de 48 122
Pötter, Wilhelm 285
Potter, Philip 96 406 412 ff. 543
Poulat, Emile 35
Poupard, Paul, Erzbischof 52
Povilonis, Liudas, Apostolischer Administrator in Kaunas 86 288
Pronk, Jan 285 396
Prauß, Herbert 503
Puza, Richard 577
Pym, Francis 100

Q

Quarracino, Antonio, Bischof von Avellaneda (Argentinien) 190 360
Quinn, John R., Erzbischof von San Francisco 313 ff. 346
Quirmbach, Peter 337

R

Ragaz, Leonhard 505
Rahner, Karl 53 330 339 434 520
Raiser, Konrad 436
Rakósi, Mátyás 112
Rambosek, Leonore 45 331 473 523
Ramsey, Ian 422
Rapin, Hildegard 527
Rapp, Heinz 247
Ratzinger, Joseph Kardinal 32 54 100 128 144 154 288 311 388 441 531 569 572 584
Rauber, Karl Joseph, Pro-Nuntius in Kampala 388
Raupach, Wolfgang 580
Rathke, Heinrich 584
Rauscher, Wilhelm 392
Reagan, Ronald 110 242 274
Reblin, Klaus 323
Regamey, Pie 14
Reikerstorfer, Johann 329
Reilly, Daniel, Bischof von Norwich 311
Reingrabner, Gustav 327
Remmers, Werner 582
Rémond, René 107
Rendtorff, Trutz 142
Repgen, Konrad 103
Resch, Andreas 211
Reuss, Josef Maria, früherer Weihbischof von Mainz 522
Richardson, Alan 421
Richter, Horst Eberhard 38
Riemann, Fritz 209 212
Ringeling, Hermann 142
Rinser, Luise 17
Risse, Heinz Theo 55
Ritter, Sebastian 93
Rivera y Damas, Arturo, Bischof von San Salvador 149 357 364 ff. 569
Roach, John R., Erzbischof von Saint Paul und Minneapolis 192 311
Robert, Jean-Dominique 95
Robinson, J. A. T. 421
Rocard, Michel 547
Rock, Martin 395
Roepke, Claus-Jürgen 284
Rolly, Wolfgang, Weihbischof, Kapitelvikar in Mainz 96
Romanow, Guigoni W. 111
Rombold, Günter 330
Romero, Oscar, früherer Erzbischof von San Salvador 149
Roos, Lothar 288
Röpke, Klaus-Jürgen 580
Rossaint, Joseph 428
Rossi, Hans 35
Roth, Gerhard 565
Roth, Gottfried 329
Roth, Wolfgang 337
Rotzetter, Anton 490
Rucka, Peter 436
Rücker, Hans 28
Rudolph, Hermann 387 439
Rüegg, Walter 506
Ruf, Norbert 486 f.
Ruh, Ulrich 13 51 91 113 ff. 147 163 ff. 235 260 301 326 391 407 ff. 465 508 ff. 550 ff. 573
Runcie, Robert, Erzbischof von Canterbury 96 108 545 584
Russett, Bruce 312
Ryan, Dermot J., Erzbischof von Dublin 154

S

Sabattani, Aurelio Kardinal 52
Sabolo, Yves 388
Sachs, Nelly 17
Šagi-Bunić, Tomislav 59 f.
Saier, Oskar, Erzbischof von Freiburg 92 442
Sakransky, Oskar 96
Sales, Eugenio Kardinal, Erzbischof von Rio de Janeiro 7
Samorè, Antonio, früherer Kurien-Kardinal 144

Sanon, Tatianma Anselme, Bischof von Bobo-Dionlasso (Obervolta) 25
Saragat, Giuseppe 352
Sarpong, Peter, Bischof von Kumasi (Ghana) 25
Savary, Alain 93 105
Scott, Edward 403
Sebastián, Fernando 400
Sebott, Reinhold 134 240
Sedlmayr, Hans 15
Seeber, David A. 3 13ff. 39 64ff. 99 113ff. 162 196 253 305ff. 343 358ff. 432 440 478 539 581
Seitz, Beate 395
Semmelroth, Otto 128
Seng, Cordelia 64ff. 232
Serafim, Orthodoxer Erzbischof von Athen 240
Seybold, Michael 463
Shagari, Shehu 141
Shenouda III., Patriarch von Alexandria 44
Shorter, Aylward 27
Silva Henríquez, Raul Kardinal, früherer Erzbischof von Santiago de Chile 190 200 340 455
Sievernich, Michael 464
Silvestrini, Achille 311
Simon, Gerhard 88 303 426
Simon, Helmut 324
Simonis, Adrianus J., Bischof-Koadjutor von Utrecht 347
Sin, Jaime L. Kardinal, Erzbischof von Manila 204 485 569 584
Singleton, Michael 27
Sinowatz, Fred 253 465 470
Sinowjew, Alexander 301
Six, Jean-François 239
Skydsgaard, Kirsten E. 139
Sladkevičius, Vincentas, Apostolischer Administrator in Kaišiadorys 86 584
Slenczka, Reinhard 144
Slipyj, Josyf Kardinal 424
Smet, Walter 372
Smid, Anton 436
Smith, G. 314
Sokolowski, Iwan 192
Sölle, Dorothee 439
Sottas, Eric 528
Spadolini, Giovanni 350
Spaemann, Heinrich 491
Spaemann, Robert 84
Späth, Gerold 566
Späth, Lothar 448
Spital, Hermann Joseph, Bischof von Trier 569
Suenens, Léon-Josef Kardinal, früherer Erzbischof von Mechelen-Brüssel 337 372
Sundby, Olof, früherer Erzbischof der Kirche von Schweden 192 286
Suquia, Goicoechea, Angel, Erzbischof von Madrid 240
Suslow, Michail A. 111
Svarinskas, Alfonsas 144 338
Svidercoschi, Gianfranco 386
Sykes, Stephen 423
Szczepański, Jan 188 399
Szoka, Edmund C., Erzbischof von Detroit 315

Sch

Schade, Herbert 14
Schaeffler, Maria 249
Scharbert, Josef 394
Schasching, Johannes 141 329
Schätzler, Wilhelm 430 496
Scheffczyk, Leo 90
Scheit, Herbert 339
Schatz, Oskar 211
Scheele, Paul Werner, Bischof von Würzburg 326 337
Schenk, Herrad 575
Schenuda III., Koptischer Patriarch 240
Scheuer, Jacques 584
Schillebeeckx, Edward 423 441
Schipperges, Heinrich 490
Schlembach, Anton, Bischof von Speyer 484
Schmidberger, Franz 33 285 386
Schmidt, Heinrich 392
Schmidtchen, Gerhard 236 248
Schmitz, Heribert 131 345 494
Schnackenburg, Rudolf 433
Schneider, Josef 128
Schober, Gerhard 93
Schober, Theodor 248
Schoenborn, Ulrich 435
Schreiber, Hermann 207
Schreiber, Manfred 579f.
Schröffer, Joseph Kardinal 128 488
Schotte, Jan 311
Schtscherbickij, Wladimir W. 111
Schüller, Bruno 82 519
Schulte, Raphael 178
Schulze, Josef 314
Schürmann, Heinz 234
Schütte, Heinz 284
Schütz, Christian 93
Schwager, Raymund 190
Schweitzer, Alex 200
Schwendewein, Hugo 486f.

St

Stalder, Kurt 104
Staniszkis, Jadwiga 61
Staples, Peter 423
Stauber, Manfred 536
Stead, Christopher 423
Stecher, Reinhold, Bischof von Innsbruck 236 573
Stefen, Rudolf 432
Steger, Klaus 127
Stehle, Emil L., Weihbischof in Quito (Ecuador) 358ff. 386
Stehle, Hansjakob 303
Steidle, Luitpold 427
Steigleder, Klaus 533
Steponavičius, Julijonas, Apostolischer Administrator von Wilna 53 86
Sternberger, Dolf 433 439
Stier, Christoph 584
Stingl, Josef 247 532
Stirnimann, Heinrich 490
Strauß, Franz Josef 158 447
Stimpfle, Josef, Bischof von Augsburg 158
Stolpe, Manfred 502
Stutz, Ulrich 134
Stylianopoulus, Theodor 404

T

Tamkevicius, Sigitas 338
Tarnai, Imre 488
Teissier, Henri, Erzbischof-Koadjutor von Algier 584
Terelja, Josyf 426
Mutter Teresa 96
Tenhaeff, Willem H. C. 211
Tenhumberg, Heinrich, früherer Bischof von Münster 370
Teufel, Erwin 248 582
Thatcher, Margret 109
Thie, Günther 158
Thoma, Clemens 181
Tillard, Jean-Marie 339 407ff.
Tilumanywa, Cyprian 28
Tiryakin, Edward A. 207
Tocqueville, Alexis de 113
Tokarczuk, Ignacy, Bischof von Przemyśl (Polen) 203
Tomašek, František Kardinal, Erzbischof von Prag 189
Tomka, Miklos 96
Tomko, Josef, Erzbischof 531 569
Tönnies, Bernhard 304
Torrella Cascante, Ramon, Erzbischof von Tarragona 240
Torres, Camilo 355
Trin-Van-Can, Joseph-Marie Kardinal, Erzbischof von Hanoi 192
Tshibangu, Tshishiku, Weihbischof in Kinshasa 24f. 570
Tsiter, Chrysostomos, orthodoxer Metropolit von Austria 472
Tuma, Georg 236
Turčinovič, Josip 60
Türckman, Iltar 388
Turowicz, Jerzy 185 399
Tutu, Desmond, anglikanischer Erzbischof von Johannisburg 28

U

Ulrich, Hans G. 191
Ustinov, Dimitrij F. 111

V

Vachon, Louis-Albert, Erzbischof von Quebec 569
Vaičius, Antanas, Apostolischer Administrator in Telšiai 86
Vaivods, Julians Kardinal, Apostolischer Administrator von Riga und Liepaja 53 85 304
Valadier, Paul 287
Vanackere, Hans 199
Vardys, V. S. 88
Venetz, Hermann-Josef 522
Verschuren, Paul, Bischof von Helsinki 570
Villot, Jean Kardinal 31
Virata, Cesar 204
Vischer, Georg H. 47
Vivos Robelo, Bosco, Weihbischof in Managua 583
Vöcking, Hans 452
Vogel, Friedrich 325
Vogel, Hans-Jochen 267ff. 579
Vogt, Roland 579f.
Volk, Hermann Kardinal, früherer Bischof von Mainz 96 340
Volpini, Valerio 386
Voss, Gerhard 209 212

W

Wagner, Helmut 61
Waldenfels, Hans 28
Walesa, Lech 386
Walser, Robert 563f. 565
Wambutda, Daniel 29
Wandschneider, Dieter 583
Wanke, Joachim, Bischof von Erfurt/Meiningen 55 371
Warnke, Jürgen 156 192
Wassermann, Rudolf 579
Weber, Helmut 518
Weber, Johann, Bischof von Graz 330
Wehr, Gerhard 207
Wehrle, Paul, Weihbischof in Freiburg 299
Weinberger, Caspar 256
Weibel-Spirig, Rolf 507
Weiskirch, Willi 488
Weiss, Peter 564
Weizsäcker, Richard von 501
Welbourne, F. B. 27
Werkström, Bertil, Erzbischof der Kirche von Schweden 192
Wetter, Friedrich, Erzbischof von München und Freising 92 484
Whiteley, Denys 421
Wickert, Ulrich 283
Wiesse, Jörg 38
Wilckens, Ulrich 96 495 532
Wiles, Maurice 420 423
Willebrands, Jan Kardinal 297 347 406 441 536 543 556 570 582
Willeke, Rudolf 47
Wilson, Colin 210 212
Wirth, Paul 130
Wittler, Hermann, Bischof von Osnabrück 235 324
Wölber, Hans-Otto, Bischof 144
Wolf, Carola 578
Wolfinger, Hans-Dieter 443
Worlock, Derek, Erzbischof von Liverpool 569
Wrede, Ernst 337
Wüstenberg, Bruno, Pronuntius 582
Wyszyński, Stefan Kardinal, früherer Primas von Polen und Erzbischof von Gnesen und Warschau 62 184 203

Y

Yanes Alvarez, Elías, Erzbischof von Saragossa 401

Z

Zabłocki, Janusz 398
Zaccagnini, Benigno 351
Zahrnt, Heinz 326
Zak, Franz, Bischof von St. Pölten 93
Zauner, Wilhelm 328
Zayek, Francis, amerikanischer, maronitischer Bischof 436
Zenger, Erich 180
Ziegenaus, Anton 463
Zimmermann, Friedrich 430
Zink, Jörg 324
Zmijewski, Josef 536
Zoa, Jean, Erzbischof von Yaoundé 25
Zoungrana, Paul Kardinal, Erzbischof von Ouagadougou (Obervolta) 25 584
Zubeir Wako, Gabriel, Erzbischof von Khartoum (Sudan) 571
Zulehner, Paul Michael 200 381 463
Zwartkruis, Theodorus, früherer Bischof von Haarlem 582
Zych, Sylvester 204

Herder Korrespondenz

Heft 1
37. Jahrgang
Januar 1983

Gewiß ist es fast noch wichtiger, wie der Mensch das Schicksal nimmt, als wie es ist.

Wilhelm von Humboldt

Dankbarkeit

Tugenden haben wie alles, was vom Menschen abhängt, ihre Konjunkturen. Das gilt in zweifacher Hinsicht. *Kultur- und menschheitsgeschichtlich* ist es so, daß nicht jede Zeit und jede Bevölkerung der jeweils gleichen Tugenden bedarf, um ihr Leben zu organisieren und miteinander leben zu können. Jäger und Sammler, Seefahrer und Hirten bedurften anderer Verhaltensweisen und Einstellungen als Menschen in städtischen Hochkulturen. Tugenden sind aber in ihrer Einschätzung auch *von schwankenden Stimmungen und schwankenden Lebensphilosophien abhängig.* Einmal gilt es als gut und richtig, tapfer oder auch gehorsam oder auch leistungsbereit zu sein, ein andermal gilt sogar Trägheit als chic.

Es ist aber nicht so, daß *Tugenden* einmal allgemein akzeptiert wären und ein andermal in der privaten und öffentlichen Meinung völlig darauf verzichtet würde. Auch wenn man sich geniert, sich zu Tugenden zu bekennen oder gar tugendhaft zu sein, wie man sich geniert, *Moral* zu zeigen oder als besonders moralisch zu gelten, man postuliert schon „seine" Tugenden, jedenfalls wenn es sich um solche handelt, die andere oder einfach die Gesellschaft bzw. ihre Vertreter – Politiker, Funktionäre, Lehrer, Geistliche – haben sollen. Man hängt dann allerdings häufig ein Schamtuch davor in Gestalt eines Fremdworts. *Verantwortungsbereitschaft* heißt dann Engagement, auch wenn es nicht dasselbe ist und gerade den Grad von Unbestimmtheit hergibt, den man sich wünscht. Und statt Mitmenschlichkeit, weil es zu schlicht klingt, oder statt *Nächstenliebe,* weil diese zu christlich und zu wenig politisch ist, sagt man dann Solidarität. Dabei kann man sich davon immer noch ein wenig distanzieren, so daß Solidarität nicht in erster Linie als Eigenleistung, sondern als Bringschuld „der" Gesellschaft erscheint.

Es darf aber nicht übersehen werden, daß es auch Tugenden gibt, die niemals wirklich in Frage gestellt werden: von den Kardinaltugenden abendländisch-christlicher Tradition werden Tapferkeit und Mäßigung wohl durchaus unterschiedlich bewertet, aber daß Gerechtsein eine unumstößliche, wenn auch jeweils interpretierbare Pflicht ist und Klugheit als eine Haltung und Begabung verstanden wird, auf die – wenigstens objektiv – niemand wirklich verzichten kann und will, wie immer sie oder es sich subjektiv dazu verhält, ist, glaube ich, unumstritten. Auf jeden Fall aber ist es ein ziemlich vertracktes Problem mit den Tugenden, wie wir sie zu behaupten, zu beanspruchen pflegen, oder wir uns ihrer schämen und doch nicht auf sie verzichten mögen oder sie einfach loswerden möchten, freilich nie, ohne dabei ein irgendwie schlechtes Gewissen zu haben. Es bedürfte wohl einer Menge tiefenpsychologischer Sezierererei, um all den darin hineinspielenden Verknotungen menschlicher Interessen und Stimmungen auf den Grund zu kommen.

Dankbarkeit hat keine Konjunktur

Aber kommen wir zum besonderen Beispiel, um das allein es uns hier geht. Es fällt auf, daß *eine* Tugend, sehen wir einmal von den von der Gesellschaftsstruktur abhängigen, wie Gehorsam und ähnlichen ab, gegenwärtig so gut wie keine Konjunktur hat, auch wenn sie verbal, d. h. in unserer Alltagssprache fast ubiquitär vorhanden ist: ich meine *Dankbarkeit.* Es gibt keine Handreichung, für die wir nicht Danke sagen, und sei es auch nur das Öffnen einer Tür, das Aufheben eines Stückes Papier, die Erledigung eines Behördengangs oder die Einladung zu einem Glas Bier oder zu einer Tasse Kaffee. Wir bedanken uns wie selbstverständlich für das Ausrichten von Grüßen, für die Nachfrage nach unserer Gesundheit und für die Auskunft über den Nachbarn. Und wir unterzeichnen unsere Briefe, ohne viel nachzudenken, wenn es um Geschäftliches und um zu Erledigendes geht, je nach emotionaler Ferne oder Nähe zum geschäftlichen Partner mit freundlichem oder herzlichem Dank, je nach Geschäftslage sogar mit einem „im voraus".

Das ist auch kein bloßes Ritual. Jedenfalls nicht immer. Und es erfüllt seine *Funktion.* Es verhilft, wie ehrlich oder unehrlich es auch immer gemeint ist, zu menschlich erträglichem Umgang. Aber irgendwie ist solcher selbstverständlich geübter Dankbarkeit doch nicht recht zu trauen. Denn es gibt auch die andere Seite mit rauheren Sitten, wo selbst ein Danke ganz und gar nicht als chic gilt. Man beschränkt sich auf die kürzeste Formel, aber vermeidet, Dankbarkeit zu zeigen, und im Zweifel läßt man auch die Formel weg. Warum danken für etwas, was mir der an-

dere oder die andere ohnehin schuldet. Bekenne ich im Dank nicht auch *ein Stück Verpflichtung*, ja Abhängigkeit, in die ich mich unter Gleichen zu Unrecht oder überflüssigerweise begebe? Also wird geschwiegen oder über eine entsprechende Geste einfach hinweggegangen. Er (oder sie) muß ja nicht, wenn er nicht will, und, weiß Gott, vermutlich folgt er (oder sie) damit doch nur den eigenen Interessen. Also so ubiquitär, wie es den Anschein hat, ist das Danken gar nicht.
Und die *Wertschätzung* von Dankbarkeit? Sehr weit her scheint es auch damit nicht zu sein. Man spricht nicht darüber. Sie scheint kein besonderes Anliegen zu sein. Obwohl die Kirche sich in der Eucharistie selbst *als Dankgemeinschaft* verwirklicht, haben, wenn es schon um Tugenden geht, auch in ihr andere Vorrang: Gerechtigkeit vor allem, Friedfertigkeit natürlich und ganz besonders auch in ihr Fremdworttugenden: Solidarität, Engagement. Und natürlich die göttlichen Tugenden: Glaube, Hoffnung und Liebe. Vielleicht ist Dankbarkeit in der Liebe, in der „rein" menschlichen wie in der auf Gott gerichteten enthalten: denn wenn ich jemanden liebe, bin ich ihm wohl auch dankbar für den Umstand, daß ich ihn lieben darf und kann, sonst wäre es möglicherweise keine Liebe. Aber solches Miteinschließen macht die Sache nur undeutlicher, verschleiert, daß uns Dankbarkeit unangenehm ist. Doch ließe sich auch argumentieren: Wenn Dankbarkeit nicht etwas ist, das *als Anliegen* vertreten wird, wenn weder öffentlich noch privat viel darüber räsoniert wird, dann ist das noch kein Zeichen dafür, daß Dankbarkeit nicht vorhanden, als Haltung nicht gewünscht oder nicht gewagt würde. Vielfach ist es ja so, daß über bestimmte Güter, Werte, Errungenschaften dann am meisten geredet wird, wenn sie nicht vorhanden, aber dringend erwünscht oder vorhanden, aber *besonders gefährdet* sind.

Woran das wohl liegt?

Aber auch das kann man anders sehen: Etwas ist gerade deswegen nicht im Gespräch, weil man darauf so sehr vergessen hat, daß man seine Bedeutung nicht mehr erkennt, oder weil man es als störend empfindet oder weil man meint, endgültig darauf verzichten zu können. Auf Dankbarkeit etwa, weil in einer *Gesellschaft von Gleichen* oder wenigstens in einer, wo jedem das Seine zuzukommen hat und im übrigen alles per Tauschhandel im Sinne des „do ut des" geregelt wird, das Dankbarsein einfach *keine Funktion* mehr hat, eher lebensbehindernd wirkt, weil es das Gleichheitsprinzip stört oder überflüssig macht und Abhängigkeiten zementiert.
Aber Dankbarkeit scheint nicht nur aktuell, unmittelbar gegenwartsbezogen, als eine prägende menschliche Haltung nicht gefragt zu sein, da weder in den Groß- noch in einer der vielen Subkulturen irgend jemand irgendwie damit reüssieren kann. Es scheint mit ihrer Wertschätzung auch *historisch* seine Haken zu haben. Sie gehört zu keinem etablierten Tugendkatalog. Das muß etwas zu bedeuten haben, etwa, daß Dankbarkeit immer eine unsaubere, d. h. *ausnutzbare Tugend* war, verbunden mit sehr viel Zwang. Noch unsere Generation wurde im Kindesalter ziemlich viel und ziemlich nachdrücklich zu Dankbarkeit gezwungen, auch dort, wo es wenig des Dankes Wertes gab. Und weil Dankbarkeit eine von Grund auf ambivalente Haltung sein kann, die sich selbst als Tugend offenbaren muß, indem sie eine Menge andere Untugenden verdecken hilft: Schon mancher Sohn oder manche Tochter hat sich Eltern gegenüber seelisch zu Tode „gedankt", weil diese den Besitzanspruch an ihren Kindern bis an das eigene Lebensende nicht aufgeben wollten und meinten, dafür müßten ihnen diese auch noch ein Leben lang dankbar sein. Und mancher Arbeitgeber oder Kapitaleigner meinte noch bis in unser Jahrhundert herein, es sei eine Gnade, für knappes Salär in seinem Betrieb arbeiten zu dürfen. Für Gnadenerweise wird immer Dank erwartet.

Aber *ambivalent* in Intention und Wirkung sind auch Tugenden, die geschichtlich ehrenvoller abschneiden. Tapfer kann auch ein Soldat sein, der im Dienste eines unmenschlichen Regimes sein Leben wagt. Und klug ist unter Umständen auch ein Einbrecher, der mit Fleiß und Können einen Safe zu knacken versteht.
Es muß also mit der Dankbarkeit schon etwas Besonderes auf sich haben: geschichtlich und aktuell. Vielleicht liegt diese Sonderheit geschichtlich besonders an einer Eigenheit: Dankbarkeit ist *passiv* und *reaktiv*. Dank sage ich jemandem, von dem mir etwas zuteil wird, was für mich etwas bedeutet, oder dem, der mir etwas schenkt, was er mir nicht schuldet. Ich reagiere auf etwas, das vom anderen ausgeht. Solche reaktiven Haltungen mögen in auf Zukunft gerichteten, nach Eroberung und Expansion trachtenden Zeiten sekundär erscheinen, brauchbar in erster Linie, um willige Untertanen zu erhalten. Auf Aktivität gerichtete Haltungen haben deswegen natürlicherweise einen höheren Rang, wenigstens gesellschaftlich, wenn auch nicht religiös.

Für die Gegenwart kommt aber wohl noch einiges dazu: ihr *Zielbild vom Menschen* ist das emanzipierte, in voller Selbstverwirklichung sich entfaltende Subjekt. Die Gesellschaft soll eine von in größtmöglicher Unabhängigkeit lebenden Gleichen sein. Unter Gleichen gilt das staatlich garantierte Berechtigungsprinzip, und zwar weitgehend unabhängig von Leistungsfähigkeit und Leistungswilligkeit. Bei flächendeckenden einforderbaren Ansprüchen ergibt Dankbarkeit scheinbar keinen Sinn. Worauf ich Anspruch habe, dafür brauche ich nicht zu danken.

Eine Planierung, die keinem bekommt

Das ist auch nicht von Grund auf falsch. Es ist ein Fortschritt, *Gerechtigkeit* umfassender, als es einmal möglich war, auf dem Rechtswege einfordern zu können. Es entsteht dadurch nicht nur mehr Wohlfahrt, sondern mehr Wohlsein, wenngleich die Gefahren in bürokratisch-anonyme Abhängigkeiten staatlicher oder sonstiger Wohlfahrtsorganisationen zu geraten nicht zu übersehen sind.

Aber davon abgesehen, *allein* auf Verwirklichung von Gerechtigkeit zu setzen, wäre eine Planierung des Menschen, die keinem bekäme, nicht einmal dem durch Schicksal und Umwelt Benachteiligten. Ich kann *Menschsein* nicht auf einen so dünnen Strich Wirklichkeit reduzieren, ohne es in seinen Grundlagen anzutasten. Schon von der sozialen Struktur menschlichen Zusammenlebens her ist das Leben so eingerichtet, daß nicht alles in Ansprüchen geregelt werden kann. Menschliches Zusammenleben kann – die Realisierbarkeit dieses „kann" einmal vorausgesetzt – so organisiert sein, daß es *jedem das Seine* garantiert. Aber keine Gesellschaft bzw. kein Staat und auch keine Wohlfahrtsorganisation kann Ressourcen verteilen, die sie nicht produziert oder die sie, weil auch von anderen nicht produziert, nicht verwalten kann. Sie kann Wohlstand gerecht verteilen, im Katastrophenfall dafür sorgen, daß es nicht an Kleidung und Nahrung fehlt, aber sie produziert keine Mitmenschlichkeit jener Art, die seelische Erfüllung und Vertrauen in den anderen gibt.

Ich kann in meinem Betrieb einen gerechten Lohn einfordern und mich dafür einsetzen, daß ihn auch andere bekommen. Wenn aber kein ersprießlicher menschlicher Umgang gepflegt wird, wenn Antipathie und Mißtrauen herrschen und der eine dem anderen sich verschließt, wenn auch kein *Verständnis für Fehler* aufkommt, die ein jeder hat, geht da doch mehr als einer zugrunde.

Ich kann vom Partner Treue fordern und er kann es von mir, aber wenn er oder ich nichts über das Forderbare hinaus einbringen, kein spontanes gegenseitiges Sichannehmen, kein Zutrauen, keine Zuwendung, fehlt bald die Luft zum Leben. Wir sind auf vielerlei Weise angewiesen auf vielerlei Dinge, die sich durch keinerlei Paragraphen einfordern lassen, auch wenn wir moralisch darauf verpflichtet sind oder sie uns moralisch geschuldet sind. Und wir leben sehr viel mehr, als wir ahnen oder uns eingestehen wollen, von Dingen und aus „Gütern", die ihrer Natur nach *weder rechtlich noch moralisch* geschuldet sind, ohne die aber menschliches Leben nicht einmal eine Wüste wäre. Wir sind schlicht darauf angewiesen, daß wir sie uns gegenseitig schenken. Liebe z. B. kann ich nur schenken oder empfangen, ich kann sie weder verordnen noch einfordern. Und dennoch oder gerade deswegen kann ohne sie niemand wirklich leben. Freundschaft kann sich nur entwickeln, wenn sich Menschen jenseits von Rechten und Pflichten aufeinander einlassen, indem der eine gibt, was der andere nicht hat, ohne daß der eine es vom anderen verlangen kann.

Damit ist ein *Grundmuster menschlichen Daseins* angesprochen. Menschen sind verschieden. Gerade in der Annahme der Verschiedenheiten liegt der Reichtum menschlichen Lebens. Aber es gehört zur Freiheitsstruktur menschlichen Daseins, daß wir Vieles geben können, nicht müssen, worauf der andere angewiesen ist, und daß wir selbst darauf angewiesen sind, daß der andere gibt, was er nicht schuldet. Menschliches Dasein ist auch als zwischenmenschliches *geschenktes Dasein.* Wer sich dem entzieht, lebt wider seine Natur. Zum Geschenkten aber gehört der Dank und Dankbarkeit als Ausdruck der Gesinnung. So hängt an dieser Tugend zwar nicht die Weltordnung, aber sie ist ein Weg, diese verständlich zu machen und sie als lebenswert zu erfahren.

So schwingt bei dem, der sich Dankbarkeit nicht als Ritual, sondern als Haltung versperrt, wohl *zweierlei* mit. Einmal ein *existentielles Mißtrauen* angesichts der Nöte und Widersprüche des Lebens. Wer die Welt und das eigene Leben absurd findet, wofür soll der danken? Denn um Dankbarkeit empfinden und zeigen zu können, muß ich als Geschenk empfinden, was ich bin und was mir in meiner Existenz zuteil wird. Wer sein Leben nicht als sinnvoll erfährt, kann auch keinem *Geber des Lebens* danken. Zum andern: ein das eigene Seelenleben unfrei machendes, nicht prinzipielles, aber allerorts latent wirksames Mißtrauen gegen Mitmenschen. Genauer: die Unfähigkeit oder einfach der Unwille, sich auf das Anderssein des andern einzulassen, aus Angst sein eigenes Selbst opfern oder sich eingestehen zu müssen, daß wir auf andere angewiesen und auch von deren Fähigkeit zu „geben" abhängig sind. Verleugnung des Danks ist somit nichts anderes als ein Stück Sich-Verschließens in sich selbst, in einem grundlegenden Sinne *Zeichen der Verweigerung von Mitmenschlichkeit,* ein Nicht-zur-Kenntnis-Nehmen grundlegender Daseinsbedingungen.

Im Danken werden wir frei

Warum wir uns aber gerade unter heutigen Lebensbedingungen so gern, wenn auch unreflektiert so verhalten, läßt sich vielleicht daraus erklären, daß wir uns in der kulturell-gesellschaftlichen Entwicklung in einer Zwischenphase befinden, zwischen der Befreiung aus alten Fesseln sozialer Abhängigkeit und dem Empfinden, die gewonnene Unabhängigkeit an neue Formen technischer und mitmenschlicher Zwänge zu verlieren. Auch das ist verständlich, versperrt aber den Zugang zu einem Daseinsverständnis, das Dasein eigentlich erst bejahen läßt: daß alles, was ist, trotz seiner unergründlichen Doppeldeutigkeiten, geschenkt ist bzw. einen Schenker hat, der uns nichts schuldet, aber alles gibt, und daß das, was wir Menschen in freier Zuwendung einander schenken oder voneinander dankbar annehmen, einen Widerschein göttlichen Sich-Einlassens auf den Menschen unter Menschen ist.

Hängt also gar der *Glaube* am recht verstandenen Dank? Insofern ja, als ich nur einem Gott glauben kann, dem ich Dasein und Rettung *verdanke.* Ein Gott, dem ich mich nicht verdankte oder der mir alles schuldete, wäre kein Gott. Das sagt mir nicht erst die christliche Gnadenlehre, sondern schon der „natürliche" Glaube an den Schöpfergott. Vor allem aber hängt daran der Glaube an den Menschen und damit auch das Vertrauen in sich selbst und die eigene geglückte Existenz. Wenn ich wirklich danke, bange ich nicht um mich, und nur einem Menschen, der nicht um sich bangt, wenn er dem anderen gibt oder vom anderen empfängt, kann ich wirklich vertrauen. So gesehen macht Danken frei.

David A. Seeber

Vatikan: Kardinalsversammlung über Kurienreform und Finanzen

Als Johannes Paul II. vor drei Jahren erstmals alle Kardinäle zu einer Vollversammlung im Vatikan zusammenrief, begründete er diesen unerwarteten Schritt damit, daß dem Kardinalskollegium neben der Bischofssynode besondere Bedeutung als *Ausdruck der bischöflichen Kollegialität* zukomme. In seiner Eröffnungsansprache zur zweiten Kardinalsvollversammlung, die jetzt vom 23. bis 26. November stattfand, knüpfte der Papst ausdrücklich an das damals Gesagte an und hob wieder die besondere Beziehung des Kardinalskollegiums zum Dienst des Bischofs von Rom und den damit verbundenen Problemen hervor. Im Herbst 1979 hatten sich die Kardinäle mit Fragen der Kurienreform, mit der finanziellen Situation des Vatikan und mit den Beziehungen von Kirche und Kultur befaßt (vgl. HK, Dezember 1979, 594–596). Die beiden erstgenannten Themen standen diesmal wieder auf der Tagesordnung. Als weitere Beratungsgegenstände kamen hinzu der Stand der Arbeit am neuen Codex iuris canonici und die Beziehungen zwischen der Vatikanbank IOR und dem „Banco Ambrosiano". Die Kardinäle, die wie bei der Bischofssynode teilweise in Sprachgruppen tagten, wurden außerdem noch über die Arbeit der neuen Päpstlichen Räte für Familie und für Kultur informiert.

Kurienreform und Vatikanfinanzen

In der Eröffnungsansprache wies der Papst darauf hin, daß bei der ersten Vollversammlung nur einzelne Fragen der Kurienreform besprochen worden seien, während diesmal das Gesamtproblem behandelt werden solle. Als wichtigstes Anliegen nannte er eine stärkere *pastorale Orientierung der Kurie* im Sinne des Konzils. Der Dienst an der Einheit der Kirche müsse sich entsprechend den pastoralen Notwendigkeiten und Aufgaben vollziehen. Über den tatsächlichen Stand der Bemühungen um eine nochmalige Neuordnung der Kurie war einiges aus dem Bericht von Kardinalstaatssekretär *Agostino Casaroli* vor der Vollversammlung zu erfahren, der zusammen mit der päpstlichen Eröffnungsansprache veröffentlicht wurde (Osservatore Romano, 24. 11. 82). Demnach wurden die während und nach der ersten Vollversammlung geäußerten Vorschläge von der seit längerem bestehenden Arbeitsgruppe für die Revision der Apostolischen Konstitution Pauls VI. „Regimini Ecclesiae universae" (vgl. HK, Oktober 1967, 460–463) bearbeitet. In der Kurie wurde inzwischen ein Schema für diese Revision ausgearbeitet, die den Kardinälen vorlag. Dazu kamen Berichte der einzelnen Dikasterien und der anderen Kurienbehörden über die Prioritäten ihrer jeweiligen Arbeit.

Im Schlußkommuniqué werden *vier Gesichtspunkte* zur Kurienreform genannt, die sich aus den Beratungen der Vollversammlung ergaben. Angeregt wird zunächst eine „angemessenere theologische Definition der Funktion der Kurie im Dienst des Papstes zum Wohl der Universalkirche". An zweiter Stelle steht der Wunsch nach einer „stärker pastoralen Inspiration". Die Kardinäle wünschten außerdem eine klarere Kompetenzabgrenzung der einzelnen Organe, verbunden mit einer Verbesserung der Koordination und größerer Effizienz, die durch verschiedene Formen der gegenseitigen Konsultation erreicht werden soll. Schließlich wird mehr Zusammenarbeit zwischen der Kurie und den Bischofskonferenzen gefordert wie auch eine klare Umschreibung des Verhältnisses von Kurie und Bischofssynode.

Konkretere Angaben darüber, wie diese Forderungen verwirklicht werden sollen und wann mit ersten Schritten zu rechnen ist, lassen sich den Informationen über die Arbeit der Vollversammlung nicht entnehmen. Über manche *Grundlinien* dürfte allerdings der neue Kodex Aufschluß geben, auf den Johannes Paul II. in seiner Eröffnungsansprache nur sehr kurz zu sprechen kam. Ein Datum für die Promulgation des neuen Kirchenrechts nannte er auch in der Schlußansprache nicht. Er beließ es bei dem Hinweis, die Bedeutung des Unternehmens erfordere noch eine gewisse Zeit der Überprüfung und des Nachdenkens; er habe diese Aufgabe einer kleinen und qualifizierten Arbeitsgruppe anvertraut.

Bei der ersten Vollversammlung wurden die Kardinäle ausführlich über die *finanziellen Schwierigkeiten des Heiligen Stuhls* informiert; offiziell bekanntgegeben wurde aber nur die Höhe des für das laufende Haushaltsjahr zu erwartenden Defizits. Einen wichtigen Schritt, um die Finanzprobleme besser in den Griff zu bekommen, tat Johannes Paul II. dann mit der Errichtung eines fünfzehnköpfigen „Kardinalsrates für das Studium der organisatorischen und wirtschaftlichen Situation des Heiligen Stuhls" im Frühjahr 1981. Dieser Rat, dem unter anderen der Kölner Erzbischof, Kardinal *Joseph Höffner,* angehört, tagte unmittelbar vor der zweiten Vollversammlung der Kardinäle.

Diesmal blieb es im Schlußkommuniqué nicht bei der dürren Mitteilung, die Kardinäle seien über den Haushalt des Vatikans unterrichtet worden; vielmehr wurden darin erstmals *Rahmendaten des Haushalts* der Öffentlichkeit zugänglich gemacht. Demnach konnte der Vatikan 1981 Einnahmen in Höhe von 99 Milliarden Lire und Ausgaben von 94 Milliarden Lire verzeichnen. 58 Prozent der Ausgaben wurden zur Deckung der Personalkosten verwendet: im vatikanischen Dienst stehen 3395 Personen, für weitere 1567 müssen Ruhegehälter gezahlt werden. Daß diese Bilanz nicht nur ausgeglichen ist, sondern sogar einen Überschuß von etwa fünf Milliarden Lire ausweist, ist allerdings nur den Einnahmen aus dem „Peterspfennig" zu danken, der zur Deckung des beträchtlichen Defizits in Anspruch genommen wurde. Die Gesamtsumme des Peterspfennigs zusätzlich weiterer Zuwendungen an den Papst wird für 1981 mit über 28 Milliarden Lire angegeben. Solche summarischen Angaben bedeuten zwar gegenüber der bisherigen Praxis einen Fortschritt; immerhin

hatten zahlreiche Bischöfe und Kardinäle in den vergangenen Jahren immer wieder eine umfassende Offenlegung der vatikanischen Finanzsituation gefordert. Man muß jetzt abwarten, ob in den kommenden Jahren – auch unabhängig von einem Ereignis wie der Vollversammlung der Kardinäle – genauer aufgeschlüsselte Haushaltspläne vorgelegt werden.

Der Fall IOR und seine Folgen

Daß es überhaupt zur Veröffentlichung der Haushaltszahlen kam, hat in jedem Fall auch mit den noch längst nicht aufgeklärten Verwicklungen des „Istituto per le Opere di Religione" in die Geschäfte des in Konkurs gegangenen Mailänder „Banco Ambrosiano" zu tun (vgl. HK, September 1982, 465), durch die das Geschäftsgebaren des Vatikan ins Zwielicht geriet. In das Schlußkommuniqué der Vollversammlung wurde der *Bericht von Kardinalstaatssekretär Casaroli* aufgenommen, den er den Kardinälen über die Beziehungen zwischen dem IOR und der Bank von *Roberto Calvi* vorgetragen hatte. Der Bericht zitiert zunächst die schon Mitte Oktober im „Osservatore Romano" veröffentlichte Stellungnahme der Rechtsberater des IOR, die nach Untersuchung der gesamten Unterlagen zum Ergebnis kamen, das IOR habe weder von der Gruppe Ambrosiano noch von Roberto Calvi irgendeinen Betrag erhalten und brauche deshalb auch nichts zurückzuerstatten. Die auswärtigen Gesellschaften, die bei der Gruppe Ambrosiano Schulden hätten, seien zu keiner Zeit vom IOR geführt worden; alle Überweisungen der Gruppe Ambrosiano an diese Gesellschaften seien vor der Ausstellung der sogenannten „Garantiebriefe" getätigt worden.
Allerdings zeigt der Bericht Casarolis selber, daß es sich nicht ganz so einfach verhalten dürfte, wie es die knappe Fünf-Punkte-Erklärung der IOR-Rechtsberater vermuten läßt. Er gibt eine Darstellung der Vorgänge, die *etliche Fragen offenläßt,* und ist in den entscheidenden Punkten eher vage. Das gilt etwa für die Darstellung der Verbindung zwischen dem IOR und den südamerikanischen Gesellschaften, deren „rechtliche Kontrolle" das IOR besaß. Der Bericht stellt fest, daß der Name des Instituts „zur Verwirklichung eines undurchsichtigen Planes" mißbraucht worden sei, der „ohne Wissen des Instituts selbst Operationen zu einem einzigen Zweck zusammenfügte, die – einzeln betrachtet – regulär und normal erschienen".

Erst im Juli 1981 habe das IOR erkannt, daß ihm durch direkte und indirekte Verbindung die rechtliche Kontrolle der genannten Gesellschaften zugefallen sei. Noch genauer zu klären ist auch noch der Stellenwert der *„Garantiebriefe"*, die der Chef des IOR, Erzbischof *Marcinkus,* Roberto Calvi ausstellte. Das geht aus dem Passus im Casaroli-Bericht hervor, der über die Ergebnisse der Untersuchungen der im Juli eingesetzten Kommission von drei Bankfachleuten informiert, zu denen inzwischen noch *Hermann-Josef Abs* gestoßen ist: Nachdem diese Fachleute „die besondere Art und Tragweite der sogenannten Garantiebriefe in rechtlicher Hinsicht erkannt hätten", hätten sie eine italienisch-vatikanische Zusammenarbeit empfohlen, die „auf der Grundlage der auf beiden Seiten vorhandenen Dokumente" die Wahrheit ermitteln soll. Dafür gab nun Johannes Paul II. in seiner Schlußansprache grünes Licht. Der Heilige Stuhl, so der Papst, sei dazu bereit, alle Schritte zu tun, die für das Zusammenwirken beider Seiten erforderlich seien, um die ganze Wahrheit ans Licht zu bringen.

In dieser Ansprache bezog sich der Papst nochmals auf seinen Brief an Kardinal Casaroli, der zu Beginn der Kardinalsvollversammlung veröffentlicht wurde und der den Titel trägt: *„Über die Gemeinschaft derer, die im Dienst des Apostolischen Stuhls arbeiten"*. Dieser Brief (vgl. Osservatore Romano, 24. 11. 82) markiert Grundpositionen bezüglich des *Finanz- und Wirtschaftsgebarens* des Heiligen Stuhls und zum *Vatikan als Arbeitgeber.* Johannes Paul II. betont als Grundlage aller konkreten Weisungen den spezifischen Charakter des Apostolischen Stuhls. Der Vatikanstaat sei souverän, habe aber nicht die normalen Eigenarten einer politischen Gemeinschaft. Deshalb könne der Apostolische Stuhl auch nicht die ökonomischen Aktivitäten eines Staates entfalten. Der Papst stellt fest: „Neben dem eigenen Einkommen des Staates der Vatikanstadt und den begrenzten Einnahmen aus den verbliebenen Fonds, die bei Abschluß der Lateranverträge ... gebildet wurden, wird die primäre Basis für die Unterhaltung des Apostolischen Stuhls geschaffen durch Spenden, die Katholiken aus aller Welt und vielleicht auch andere Menschen guten Willens spontan zur Verfügung stellen." Damit entspreche man einer im Evangelium und in der Lehre der Apostel verwurzelten Tradition. Es folgen Mahnungen: Der Heilige Stuhl dürfe nicht zu Finanzierungen greifen, die seinem besonderen Charakter weniger entsprechen könnten; Spenden dürften nur *in Übereinstimmung mit den Absichten der Spender* verwendet werden. Es brauche ein „tiefes Vertrauen in die Vorsehung", die durch die Spenden der Gutwilligen niemals die Mittel ausgehen lassen werde, die der Apostolische Stuhl brauche, um seine Aufgaben erfüllen zu können. Solche Aussagen bedeuten zwar eine klare, wenn auch verklausuliert ausgesprochene Absage an fragwürdige Methoden wie die des IOR; es bleibt allerdings die Frage, ob die Orientierung am „Scherflein der armen Witwe" und der Appell an die Vorsehung als Grundlage für ein solides, den vatikanischen Aktivitäten angemessenes Finanzgebaren ausreichen. Man wird zumindest auf entsprechende *Ausführungsbestimmungen* warten müssen.
Auch die Äußerungen Johannes Pauls II. zu *Rechten und Pflichten der Kleriker und Laien im Dienst des Vatikans* betonen den spezifischen Charakter des Heiligen Stuhls: Alle Beschäftigten bräuchten die tief verwurzelte Überzeugung, daß ihre Arbeit die Verantwortung enthalte, im Geist eines authentischen Glaubens zu leben. Gleichzeitig wird unterstrichen, daß Kleriker und Laien entsprechend den Grundsätzen der katholischen Soziallehre Anrecht auf eine angemessene Entlohnung hätten; bei den Laien solle man sich an den entsprechenden

italienischen Tarifregelungen orientieren. Ausdrücklich erkennt der Papst die seit etwas mehr als zwei Jahren bestehende „Vereinigung der Vatikanangestellten im Laienstand" an; solche Initiativen könnten einen wertvollen Beitrag „zur Förderung des Geistes der Gerechtigkeit" leisten. Diese Vereinigungen dürften aber nicht den Klassenkampf propagieren oder Parteiinteressen vertreten.

Ein Heiliges Jahr

In seinen beiden Ansprachen vor der Vollversammlung verzichtete Johannes Paul II. darauf, große theologische oder pastorale Perspektiven zu entwerfen, sondern beschränkte sich auf die erörterten Sachthemen. Die Kardinäle können im übrigen bis einen Monat nach Ende der Versammlung zur Ergänzung ihrer Beiträge schriftlich weitere Vorschläge und Voten einreichen. Dennoch hatte der Papst zum Schluß mit der *Ankündigung eines außerordentlichen Heiligen Jahrs* für 1983 noch eine Überraschung parat. Er erinnerte an Pius XI., der 1933 mit einem Heiligen Jahr des Todes und der Auferstehung Jesu Christi vor 1900 Jahren gedacht habe. Daß ein Heiliges Jahr zur 1950igsten Wiederkehr von Tod und Auferstehung sinnvoll sei, begründete der Papst mit der zentralen Stellung dieses Glaubensereignisses. Außerdem stellte er eine Verbindung zum Thema der Bischofssynode im Herbst 1983; „Buße und Versöhnung im Sendungsauftrag der Kirche" her: Das Jubiläum könne das Thema vertiefen helfen und die Gläubigen zum Bußsakrament hinführen. Sowohl der Hinweis auf die Antrittsenzyklika „Redemptor hominis" wie auf die Bedeutung des Bußsakraments zeigt, daß der Papst *Schwerpunktthemen seiner Verkündigung* in den Mittelpunkt des Heiligen Jahres stellen will. Ob und wie ihm die Gläubigen dabei folgen, wird sich zeigen. *U. R.*

Brasilien: Verschärfter Dissens Kirche – Staat

Die wichtigsten Parlaments-, Gouverneurs-, Distrikt- und Gemeindewahlen seit der Machtübernahme der Militärs im Jahre 1964 haben der brasilianischen Opposition am 15. November einen beachtlichen Stimmenzuwachs und der Welt einen weiteren Nachweis erbracht, daß es dem Regime unter Präsident João Figueiredo mit der „demokratischen Öffnung" ernster ist, als bei seinem Amtsantritt 1979 erwartet. Stärkste Partei aber blieb die Regierungspartei PDS.

Demokratisierung als kalkulierte Konzession

Daß die *Demokratisierung* des brasilianischen Regimes kalkuliert und eher eine Konzession zum Zweck des Machterhalts als ein Selbstzweck ist, zeigen die näheren Umstände und Bedingungen, unter denen gewählt wurde. Was Präsident Figueiredo als krönenden Abschluß einer Reihe von zweifellos positiven Demokratisierungsmaßnahmen (Amnestie für Regimegegner, Rückkehr der Exilierten, Zulassung neuer oppositioneller Parteien und die Wiederherstellung der Pressefreiheit) darstellte, war ein raffiniertes manipulatives Wahlmanöver, an dem die Opposition wenig mehr tun konnte als teilnehmen. Die Wahlgesetze garantieren lediglich den demokratischen Anschein: Wahlbündnisse der eingetragenen Parteien und die Aufstellung gemeinsamer Kandidaten waren untersagt. Der Wähler mußte für Gemeinde-, Provinz- und Bundesparlament dieselbe Partei wählen, andernfalls war die Stimme ungültig. Auf dem Stimmzettel waren die Namen der Parteien und der Kandidaten nicht aufgedruckt, sie mußten von den Wählern selbst eingetragen werden. Die Wahlgesetze benachteiligten die *Industrieregionen* (in denen die Opposition die größte Anhängerschaft hat) zugunsten der traditionell regierungsfreundlichen ländlichen Gebiete im Norden. So kam in São Paulo ein Abgeordneter auf 219 000 Stimmen, im Nordosten genügten 58 000 Stimmen für einen Deputierten. Erschwert wurde der Opposition der Wahlkampf auch durch das bewährte Falcao-Gesetz von 1977, das den Parteien die Werbung in Rundfunk und Fernsehen während der zwei letzten Monate vor dem Wahltag verbietet: davon ausgenommen ist die Regierungsmannschaft. Als zusätzliche Sicherung setzte Figueiredo im alten Parlament im Hinblick auf den Modus der nächsten Präsidentschaftswahlen noch ein Gesetz durch, das für Verfassungsänderungen nicht nur die absolute, sondern die Zweidrittelmehrheit vorschreibt. Es versteht sich von selbst, daß den Oppositionsparteien, vor allem den kleinen, weder der Propagandaapparat noch die Mittel für Wahlgeschenke zur Verfügung standen, die der PDS als Regierungspartei nutzen konnte.

Die *politische Bedeutung der Wahlen* nimmt noch ab, wenn man die konstitutionellen und tatsächlichen Machtverhältnisse ins Licht rückt. Die Machtbefugnisse des Präsidenten sind so groß, daß seine Regierung sich in weiten Bereichen nicht vor dem Parlament zu verantworten braucht. Die Gouverneure der Bundesstaaten sind in ihrem mit an sich weitreichenden Kompetenzen ausgestatteten Amt dadurch wirksam an Brasilia gebunden, daß alle *finanzpolitischen Entscheidungen* zentral gefällt werden. Das Militär ist nach wie vor ein Faktor von solchem Gewicht, daß selbst Oppositionelle ihren begrenzten Erfolg bei diesen Wahlen einem Wahlsieg vorziehen, weil sie sonst ein Eingreifen der Armee fürchteten. Der Rat für nationale Sicherheit nimmt den Ministerien die Zuständigkeiten willkürlich, seit kurzem obliegt ihm zum Beispiel die konfliktreiche Grund- und Bodenpolitik.

Es ist aber vor allem die *miserable wirtschaftliche Situation* Brasiliens (und ihre sozialen Folgen), die das Wahlergebnis bald in den Hintergrund drängen wird. Brasilien ist heute nach Mexiko das am höchsten verschuldete Land der Welt mit einer jährlichen Inflationsrate von mehr als 100 Prozent, schrumpfendem Pro-Kopf-Einkommen und steigender Arbeitslosigkeit. 1960 verfügten fünf Prozent der Brasi-

lianer an der Spitze der Einkommenspyramide über 28 Prozent des nationalen Einkommens, 1980 bereits über mehr als 38 Prozent, während der Anteil der ärmsten 20 Prozent der Bevölkerung von 3,9 auf 2,8 Prozent sank.

Die Bischöfe fordern sozialere Wirtschaft

Diese fortschreitende Verarmung großer Teile des 120-Millionen-Volks war für die katholische Kirche Brasiliens in den vergangenen Jahren ein ständiger Anlaß zu Ermahnungen, das Regime solle eine Wirtschaftspolitik betreiben, die auch der Masse der Armen zugute komme. Obwohl die in sozialen Fragen hellhörigste Ortskirche Lateinamerikas immer wieder betont, sie könne keine Lösungen für wirtschaftliche Probleme anbieten, läßt sich aus der Vielfalt ihrer Erklärungen erkennen, daß sie sehr wohl recht konkrete Vorstellungen über eine Wirtschafts- und Sozialordnung hat, die aber von Regierung und Wirtschaft keineswegs geteilt werden.

In ihrer Erklärung vom 27. August zur Wahl forderten die Bischöfe als vordringlichste Maßnahmen den Abbau der gewaltigen Auslandsverschuldung und eine pragmatische Wirtschaftspolitik mit dem Ziel größerer sozialer Gerechtigkeit. Es sei zu einfach, schreiben die Bischöfe, an der Staatsmaschinerie und den bestehenden wirtschaftlichen Kräfteverhältnissen festzuhalten. Für völlig verfehlt hält der Episkopat die Agrarpolitik der Regierung, die volltechnisierte Agro-Industrien fördert, deren Produkte hauptsächlich für den Export bestimmt sind. Die Bischöfe treten dagegen seit Jahren für eine *Landverteilung* unter den besitzlosen Bauern und deren genossenschaftlichen Organisationen ein, auch mit dem Ziel, die katastrophale Landflucht einzudämmen. Der Wirtschaftspolitik der Regierung ebenso diametral entgegengesetzt ist die Auffassung der Bischöfe, Brasilien müsse mehr für den eigenen Bedarf, d.h. zur *Befriedigung der Grundbedürfnisse,* und weniger Luxusgüter für die Reichen im Land und den Export produzieren.

Hinter diesen konkreten ökonomischen Vorstellungen, deren Richtigkeit und Realisierungsmöglichkeiten diskutabel sind, steht der immer deutlicher hervortretende Anspruch der Kirche, Bürgerrechte und soziale Gerechtigkeit überall da zu predigen und einzufordern, wo es an ihnen mangelt. Dabei zeigt sich, daß die von den lateinamerikanischen Bischöfen in Puebla getroffene „vorrangige Entscheidung für die Armen" da, wo sie in die pastorale Praxis umgesetzt wird, zwangsläufig zu politischen Konflikten führt. Ob diese beabsichtigt sind oder sich nur ergeben, ist angesichts dieser Zwangsläufigkeit mehr eine sophistische Frage, die allerdings in der innerkirchlichen Auseinandersetzung etwa um die Theologie der Befreiung und ihre Pastoral nicht ohne Bedeutung ist. In Brasilien hat der bewußt vollzogene *Standortwechsel der Mehrheit der kirchlichen Hierarchie* an die Seite der armen Bevölkerung dazu geführt, daß die Bischöfe alle Umstände und politischen Maßnahmen öffentlich anklagen, die nach ihrer Ansicht der Bevölkerung schaden. Immer mehr Priester und Bischöfe machen ihre Gläubigen auf Mißstände und die Ursachen von Armut und Elend aufmerksam. In den Monaten vor der Wahl zeigte sich, daß das autoritäre Regime diese ständigen „Einmischungen" nur noch schwer erträgt und die Kirche unter Druck zu setzen versucht. Trotz zahlreicher in- und ausländischer Proteste hat Präsident Figueiredo den zu 10 und 15 Jahren Haft verurteilten französischen Priestern *Aristide Camio* und *François Gouriou* bisher die erhoffte Begnadigung und Ausreise verweigert. Die von rechtsgerichteten Kreisen initiierte *Verleumdungskampagne gegen Kardinal Paulo Evaristo Arns* von São Paulo und andere Bischöfe mittels gefälschter kirchlicher Publikationen blieb ohne wirksame polizeiliche Nachforschungen. Ende September warf der Divisionsgeneral *Moacyr Coelho Pereira* in einer Rede vor Militärgeistlichen weiten Teilen des brasilianischen Klerus vor, sie schürten den Klassenkampf und wollten das Regime stürzen, um es durch einen „utopischen Sozialismus" zu ersetzen.

Die Kirche als einzige reformerische Kraft

Zur gleichen Zeit äußerten sich die Bischofskonferenz sowie einige prominente Bischöfe ebenso grundsätzlich wie kritisch zum *Verhältnis von Kirche und Politik.* Dabei traten die konträren Standpunkte von Regierung und Kirche klar hervor. Anfang Oktober forderte die Bischofskonferenz die *Aufhebung des Gesetzes über die nationale Sicherheit.* Das Sondergesetz sei ein wirksames Unterdrückungsinstrument, um „gerechte Streiks zu unterbinden, die legitime Opposition zu unterdrücken und die pastorale Arbeit der Kirche zu behindern". Im Namen dieses Gesetzes seien alle Arten von Ungerechtigkeit verübt worden. Der als gemäßigt konservativ geltende Erzbischof von Rio, Kardinal *Eugenio Sales,* betonte vor Offizieren der Militärakademie, die Bischöfe bemühten sich während des Wahlkampfes ganz besonders, die Politisierung der Kirche zu verhindern. Gleichzeitig müsse er aber erwähnen, daß die Kirche gegenwärtig die einzige Kraft in Brasilien sei, die sich für eine echte, alle Bereiche des Menschen umfassende gesellschaftliche Veränderung einsetze (NC, 3. 9. 82).

Der Bischof von Crateús im brasilianischen Nordosten, *Antonio Fragoso,* fordert in einem in der Zeitschrift „Vozes" (Oktober 82) erschienenen Aufsatz über die politische Dimension des Glaubens den gewaltlosen „revolutionären" Kampf gegen Elend und Unterdrückung als wesentlichen Bestandteil christlicher Existenz. Die im Licht des Glaubens und mit den Mitteln der Gesellschaftswissenschaften analysierte Wirklichkeit besteht nach Auffassung des Bischofs für die Masse des brasilianischen Landproletariats in einer Gesellschaftsstruktur, die dem Willen Gottes zutiefst widerspricht: „Wir können nicht friedlich in solchen Strukturen und mit den Ideologien, auf denen sie gründen, leben und uns weiter als Christen betrachten ... Es waren Menschen, die dieses Elend schufen, andere Menschen werden es abschaffen ... Heute ist ein Bauer, der sich seiner Situation bewußt geworden ist, nicht wirklich gläubig, wenn er

sich nicht politisch betätigt. Sein Glaube ist tot, weil der Glaube ohne Werke tot ist ...".
Der langjährige Vorsitzende der Bischofskonferenz und ehemalige Präsident des Lateinamerikanischen Bischofsrats CELAM, Kardinal *Aloisio Lorscheider,* umschrieb in einem Vortrag vor dem Deutschen Katecheten-Verein in Augsburg 1980 die Position der Kirche und des brasilianischen Christen in ähnlicher Weise („Die soziale Dimension der Katechese" in Adveniat: Zeugnisse/Berichte/Kommentare Nr. 6). Solche Äußerungen, die von entsprechenden pastoralen Aktivitäten begleitet werden, lassen für die Zukunft härtere Auseinandersetzungen zwischen Kirche und Regierung erwarten. Dabei wird die brasilianische Kirche innerkirchlich und von staatlicher Seite zu spüren bekommen, wie schwierig und riskant die Umsetzung der Puebla-Beschlüsse ist. Schon heute wird von manchen Kirchenführern in Rom als Obstruktion und „Demokratisierung der Kirche" denunziert, was viele in der lateinamerikanischen Kirche nur als eine notwendige Akzentverschiebung zur tieferen Gemeinschaft der Gläubigen verstehen, das Leben von Priestern und Bischöfen mit dem Volk, von dessen Glauben sie lernen wollen. *G. B.*

Afrika: der Fall Milingo

Als *Emmanuel Milingo* 1969 mit 39 Jahren zum *Erzbischof von Lusaka* ernannt wurde, schien er allen Erwartungen zu entsprechen, die der Vatikan an einen jungen afrikanischen Bischof stellen konnte: er war energisch, hatte eine ausgezeichnete Ausbildung genossen und war bei der Bevölkerung bekannt und beliebt. Bereits damals hatte er sich einen Namen gemacht durch seine Art, den Rundfunk als Medium der Seelsorge einzusetzen, und kirchliche Sozialarbeit unter den Armen von Lusaka.
Daß er im *April 1982 nach Rom gerufen* wurde und seither dort in einem Passionisten-Kloster in unfreiwilliger Klausur lebt, hat die Katholiken Sambias in einige Verwirrung gestürzt (vgl. La Croix, 16. 11. 82). In einem Brief des deutschstämmigen Apostolischen Pronuntius von Sambia, *Georg Zur,* hatte es geheißen, man verlange von Milingo, „eine gewisse Zeit theologischen Studien und stiller Reflexion nachzugehen sowie medizinischen Rat von seiten der Ärzte zu suchen" und, „wenn nach Ablauf dieser Zeit die Ärzte Sie für gesund erklären und wenn der Heilige Stuhl von Ihrer Exzellenz all die notwendigen Garantien erhält, die es Ihnen ermöglichen könnten, die Erzdiözese in positiver und fruchtbarer Form zu führen, wird es Ihnen gestattet werden, das Amt wieder aufzunehmen. Ansonsten müßte die Erzdiözese einem neuen Ordinarius anvertraut werden" (zit. nach The Tablet, 7. 8. 1982, S. 787; deutsche Übersetzung in Missio Korrespondenz 5/1982, S. 5).

Charisma und Inkulturation

Dieser Brief folgte auf eine apostolische Visitation durch Kardinal *Maurice Otunga* von Nairobi und Bischof *Nicodemus Kirima* von Mombasa, von denen man eigentlich erwartet hatte, daß sie Milingo nicht belasten würden. Obwohl der Inhalt des Berichtes nicht veröffentlicht wurde und auch die zugrundeliegenden Kriterien für die Beurteilung nicht feststellbar sind, geht man davon aus, daß Milingos *Einstellung zum Heilen und zur Verkündigung des Heiligen Geistes* den Hauptpunkt des Anstoßes bildet. Milingo leugnet den Tatbestand der Heilung durch geistige Kräfte und den vollzogenen Exorzismus nicht, verwahrt sich aber gegen den Vorwurf der Hexerei. Heidnische Hilfsmittel, wie sie zum Handwerkszeug afrikanischer Zauberer gehörten, habe er stets verabscheut. „Was ich getan habe, das habe ich durch die Kraft des Gebetes getan."
Daß Techniken wie Geist-Heilung und Zungenreden nicht nur von Anhängern der Naturreligionen praktiziert werden können, hatte Milingo erstmals vor neun Jahren in Rom erfahren, als er gemeinsam mit italienischen Priestern in der vom Vatikan nicht für anstößig befundenen katholischen *charismatischen Bewegung* mit Trancezuständen experimentierte (vgl. Time, 25. 10. 82). Zurück in Afrika begann er mit öffentlichen Sitzungen zur Heilung Kranker, und bald häuften sich die Meldungen über wunderbare Genesungen.

Gläubige gerieten während des Gottesdienstes in Ekstase – ein Phänomen, das allerdings in Afrika nicht selten beobachtet werden kann. Heilung Suchende aus anderen afrikanischen Ländern strömten nach Lusaka, und Milingo heilte auch während seiner Reisen in den USA und in Europa. Wenn er an einer Konferenz der afrikanischen Bischöfe teilnahm, versammelten sich Kranke vor dem Tagungsort. Milingos Kritiker bezeichnen ihn als „Medizinmann" und beschuldigen ihn, den Glauben an magische Praktiken wiederzubeleben, statt die Ärzte zu unterstützen. Vorgeworfen wird ihm auch, daß er seine administrativen Pflichten vernachlässige.
Die *Sambische Bischofskonferenz* forderte Milingo bereits 1978 auf, diese *zweimal wöchentlich stattfindenden öffentlichen Heilungssitzungen zu unterlassen;* Milingo verlegte sie daraufhin in seine Residenz. Nachdem der Vatikan ihm vor zwei Jahren weitere Geistheilungen ganz untersagt hatte, stellte er sie ein, wurde aber von seinen Anhängern so sehr bedrängt, daß er sich gezwungen sah, sich versteckt zu halten.

Die englische Zeitschrift „The Tablet" wirft die Frage auf, warum die Kranken nicht ins Krankenhaus gingen, sondern zu Milingo und welcher Art die von ihm geheilten Krankheiten waren. Zwar sei die medizinische Versorgung in Sambia recht gut, „aber überarbeitete Ärzte haben ebenso wie überarbeitete Priester keine Zeit zuzuhören, was ganz wesentlich ist ... Auch ist ein Großteil der Krankheiten nicht zu erklären; dies rührt von einem schweren Leiden her, das weitgehend Frauen befällt, die am meisten unter den Entbehrungen der Armut zu leiden haben und keine Erleichterung finden" (The Tablet, a. a. O., S. 787). Milingo selbst bestätigt, daß viele al-

leinstehende Frauen mit aus Einsamkeit und Entwurzelung entstandenen Beschwerden in seinen Sitzungen Heilung suchten und erläutert: „Es wird uns verboten zu heilen, weil die meisten unserer Patienten an *psychosomatischen Krankheiten* leiden, die nach der Argumentation unserer Kritiker keine Heilbehandlung nach unserer Methode bräuchten ... sie versäumten aber, uns Alternativen anzubieten ...“
Der Fall Milingo muß im *Kontext der gesamten afrikanischen Kirche* und der Missionen betrachtet werden, und auch wenn es übertrieben ist, ihn zum „Testfall für Afrika“ zu deklarieren, befindet er sich doch *als Afrikaner und Christ in einem Schnittpunkt.* Milingo selbst spricht von sich als einem „am stärksten der Gehirnwäsche ausgesetzten Katholiken“, einem, der nie Gelegenheit hatte, afrikanische Praktiken zu lernen. Den offenen Konflikt zwischen afrikanischen Traditionen und westlichen katholischen Werten hält er für nicht erstrebenswert, was er sucht, ist vielmehr eine mögliche Synthese. Der katholischen Kirche gegenüber ist Milingo absolut loyal. Um so schmerzlicher empfindet er, wie er in seinem Buch „Demarcations“ ausführt, die Trennungslinie, die nach seinen Erfahrungen von der Kirche zwischen Schwarzen und Weißen gezogen worden ist. Eine Synthese von afrikanischer und westlicher Tradition müßte nach Milingos Ansicht eben auch die Offenheit der Europäer und Amerikaner für afrikanische Formen der Vermittlung des Geistes enthalten – zumal als charismatische Übungen auch von weißen Christen praktiziert werden und eine christliche Annäherung der afrikanischen Auffassung von Geist und Welt das Odium des unheilvollen Zaubers nehmen könnte.

Ein sambisches Schisma?

Zwei Gruppen katholischer Laien haben im Oktober mit der *Abspaltung von Rom* und der Errichtung einer „wahrhaft sambischen Kirche“ gedroht, wenn der Vatikan nicht „bald“ Milingo wieder in sein Amt einsetze oder „autoritativ“ erkläre, warum er in Rom „festgehalten und von der Außenwelt isoliert“ wird. Erzbischof *Elias Mutale* von Kasama als Verweser des Erzbistums nach Lusaka geschickt worden ist, sieht sich zunehmendem Druck ausgesetzt.

Peter Mutufungwa, der Sprecher einer Gruppe protestierender Laien, hat nicht nur Erzbischof Mutale, sondern auch Pronuntius Zur aufgefordert, etwas für die „Freilassung“ Milingos zu unternehmen. Er hat angekündigt, die Katholiken würden die Angelegenheit „selbst in die Hand nehmen“, wenn der Pronuntius „nichts“ tue. Mutale hat dieses „Ultimatum“ als „Unverschämtheit“ öffentlich gerügt und Mutufungwas Gemeindepfarrer aufgefordert, sich mit ihm zu befassen. Er könne es nicht dulden, daß sich jemand „gegen die Autorität des Heiligen Vaters“ auflehne. Darauf reagierte die Gruppe um Mutufungwa mit der Forderung, Mutale, der „Schande über die katholischen Christen gebracht“ habe, indem er sich „auf die Seite der weißen Priester“ und des Pronuntius gestellt habe, müsse abgelöst werden (vgl. Frankfurter Allgemeine Zeitung, 16. 10. 82). Andere Katholiken haben eine „*Christliche Aktionsgruppe*“ gegründet, die ebenfalls die Ablösung Mutales und die Wiedereinsetzung Milingos fordert, „falls dieser nicht zu Recht in Rom festgehalten wird“. Beide Gruppen haben der Kirche mit der Möglichkeit einer Kirchenspaltung gedroht, die ihnen vom Pronuntius „aufgedrängt“ werde.
Die Rückberufung Milingos wurde, davon sind seine Anhänger, darunter nicht nur Katholiken, überzeugt, durch sein gespanntes Verhältnis zum Pronuntius zumindest beschleunigt. Milingo hatte nie verhehlt, daß er paternalistische Formen der Missionierung und die dazugehörige Haltung für überholt hielt. So hatte er bereits 1973 in einem Interview klargestellt: „Bestimmte Missionare halten uns immer wieder die Vergangenheit vor: ‚Ohne uns wärt Ihr nicht das, was Ihr heute seid.‘ Während langer Jahre haben wir unter der Bevormundung der Europäer gelitten, jetzt wollen wir als gleichwertig eingestuft werden“ (D.I.A., 13. 10. 73).
Man vermutet aber auch *politische Gründe,* denn seine Suspendierung dürfte dem Staatspräsidenten *Kenneth Kaunda* sehr gelegen kommen, auch wenn er dementiert, etwas damit zu tun zu haben. Kaunda, der Sambia seit 1964 beherrscht und das Land in den wirtschaftlichen Ruin geführt hat, wurde 1979 von der Katholischen Bischofskonferenz, dem Christlichen Rat von Sambia und der Sambischen Evangelischen Gemeinschaft in einem Dokument *„Marxismus, Humanismus und Christentum“* angegriffen (vgl. HK, März 1980, 144ff.). Darin verurteilten die Autoren die von Kaunda verkündete Lehre der von ihm „Humanismus“ genannten Variante des Marxismus und sprachen sich gegen den „wissenschaftlichen Sozialismus“ als verbindliche Weltanschauung aus. Milingo, der auch öffentlich die Korruption in Sambia anprangerte, erwies sich dabei und auch bei anderen Gelegenheiten als einer der deutlichsten Kritiker des Staatschefs. *C. S.*

Die Kirchen und die Abschreckung

Zu neueren kirchlichen Beiträgen zur Friedensdiskussion

Kirchliche Stellungnahmen zu Rüstung und Frieden im Atomzeitalter gibt es nicht erst seit den letzten Jahren: Man braucht nur an die Pastoralkonstitution „Gaudium et spes“ des Zweiten Vatikanums zu erinnern, an die „Heidelberger Thesen“ von 1959 oder auch an die Kernwaffendenkschrift der Niederländischen Hervormde Kerk aus dem Jahr 1962. Allerdings markieren die ausgehenden siebziger Jahre einen *Einschnitt.* Seither ist die kirchliche Friedensdiskussion vielerorts in ein neues Stadium getreten. Auf dem Hintergrund einer veränderten weltpolitischen Situation, für die das Stichwort vom vorläufigen Ende der Entspannung steht, und weithin paral-

lel zur Entstehung der Friedensbewegung haben die Fragen nach dem Wettrüsten, der Friedenssicherung durch Atomwaffen und der besonderen christlichen Verantwortung für den Frieden in zahlreichen Kirchen neue, oft recht unerwartete Brisanz erhalten. Das gilt für die evangelische Kirche in der DDR ebenso wie für die katholische Kirche in den USA, für den deutschen Katholizismus und Protestantismus ebenso wie für die Church of England, nicht zu vergessen die Kirchen in den Niederlanden.

Es hat sich inzwischen gezeigt, wie sehr die Diskussion und die einschlägigen Stellungnahmen in den einzelnen Kirchen vom konkreten politisch-gesellschaftlichen Kontext im jeweiligen Land und von spezifischen konfessionellen Vorgaben und Traditionen bestimmt werden. Es haben sich aber auch *Gemeinsamkeiten* herauskristallisiert: Gleich von welcher Seite der weitverzweigte Fragenkomplex jeweils angepackt wird und welche speziellen Akzente man setzt, es treten immer dieselben Probleme in den Vordergrund: Ist das System der nuklearen Abschrekkung ethisch zu legitimieren? Welche konkreten Forderungen an die staatliche Außen- und Sicherheitspolitik wie an das Verhalten der einzelnen Christen ergeben sich aus der Situationsbeurteilung im Licht des christlichen Glaubens? Dahinter stehen Grundfragen nach Recht und Grenzen politischer Stellungnahmen der Kirche wie nach den Faktoren, die in eine ethische Urteilsbildung eingehen müssen.

Drei Stellungnahmen sorgen für Aufregung

Eine Vorreiterrolle in der neueren kirchlichen Friedensdiskussion spielten die niederländischen Reformierten. Die *Generalsynode der Hervormde Kerk* legte im Sommer 1979 eine umfangreiche Handreichung „Kernbewapening" vor, der ein Jahr später ein kurzer Pastoralbrief zur Frage der Kernwaffenrüstung folgte (beide Texte sind in deutscher Übersetzung zugänglich in: Kirche und Kernbewaffnung, Neukirchener Verlag, 1981). Im Herbst 1981 erschien die *Friedensdenkschrift der Evangelischen Kirche in Deutschland* mit dem Titel „Frieden wahren, fördern und erneuern" (vgl. HK, Dezember 1981, 603–605). Auf katholischer Seite sind sowohl in den Niederlanden wie in der Bundesrepublik bischöfliche Stellungnahmen zum Thema Frieden und Rüstung in Vorbereitung: Die niederländischen Bischöfe haben nach einer längeren Anlaufphase jetzt den Entwurf für einen Hirtenbrief in Auftrag gegeben, der im kommenden Frühjahr verabschiedet und veröffentlicht werden soll. Etwa um diese Zeit ist auch mit dem seit längerer Zeit in Aussicht gestellten *Hirtenbrief der deutschen Bischöfe* zu rechnen.

Aus den letzten Monaten sind vor allem drei kirchliche Stellungnahmen zu verzeichnen, die einiges Aufsehen erregt haben. Das gilt besonders vom zweiten Entwurf für einen Hirtenbrief der katholischen Bischöfe der USA zum Thema Krieg und Frieden, der nicht nur in den Vereinigten Staaten hohe Wellen schlug, sondern auch in der deutschen Öffentlichkeit sehr kontrovers aufgenommen wurde (vgl. HK, Dezember 1981, 580f.). In England legte eine Arbeitsgruppe des Ausschusses für gesellschaftliche Verantwortung der anglikanischen Staatskirche Mitte Oktober den 180 Seiten starken Bericht *„The Church and the Bomb"* vor (vgl. HK, November 1981, 569), der im nächsten Februar von der Generalsynode verhandelt werden wird. Der Bericht, dessen Grundthesen schon im Sommer an die Öffentlichkeit kamen, stieß in der Kirche auf einigen Widerspruch und verschärfte die gegenwärtigen Spannungen zwischen der Church of England und Teilen der Konservativen Regierungspartei. Schließlich ist die kurze *Erklärung des Reformierten Bundes* „Das Bekenntnis zu Jesus Christus und die Friedensverantwortung der Kirche" zu nennen (vgl. HK, Oktober 1981, 518), die mit ihren steilen Thesen zwar in offiziellen Gremien des deutschen Protestantismus auf wenig Gegenliebe stieß, zumindest aber die bestehenden Gegensätze heraustreten ließ.

Wichtige kirchliche Stellungnahmen zu Rüstung und Frieden:
Kirche und Kernbewaffnung. Als Handreichung vorgelegt von der **Generalsynode der Nederlandse Hervormde Kerk,** Neukirchener Verlag, 1981.
Wort an die Gemeinden zur Kernbewaffnung. Vorgelegt von der **Generalsynode der Nederlandse Hervormde Kerk,** Neukirchener Verlag, 1982.
Frieden wahren, fördern und erneuern. **Denkschrift der EKD,** Gütersloher Verlagshaus 1981.
Das Bekenntnis zu Jesus Christus und die Friedensverantwortung der Kirche. **Erklärung des Moderamens des Reformierten Bundes,** Gütersloher Verlagshaus 1982.
The Church and the Bomb. Nuclear Weapons and Christian Conscience. The Report of a working party under the chairmanship of the Bishop of Salisbury, Hodder and Stoughton, London 1982.
Pastoral Letter of the National Conference of Catholic Bishops on War and Peace. Second Draft. The Challenge of Peace: God's Promise and Our Response, Washington D.C. October 1982.

Mit Recht umstritten ist dabei gerade das Spezifikum der reformierten Erklärung, daß sie nämlich aus dem christlichen Glauben an Schöpfung und Erlösung unmittelbar ein bedingungsloses Nein nicht nur zum Einsatz, sondern auch schon zur Entwicklung, Herstellung und Bereithaltung von Massenvernichtungsmitteln ableitet. Durch die Friedensfrage, so heißt es, sei der „Status confessionis" gegeben, weil es in der Stellung zu Massenvernichtungsmitteln um *Bekennen und Verleugnen des Evangeliums* gehe. Damit wird ein Begriff aufgenommen, der schon in der Atomwaffendiskussion der fünfziger Jahre im deutschen Protestantismus herangezogen wurde und den die Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes 1977 in Dar-

essalam auf die Situation im südlichen Afrika anwandte. So nimmt es auch nicht wunder, daß die Kontroverse über die reformierte Erklärung neben der Kritik an ihren teilweise fragwürdigen politischen Positionen weithin zu einem Disput um Grundfragen einer protestantischen Ethik des Politischen wurde. Der Rat der EKD bezog die Gegenposition, wenn er feststellte, Fragen des innerweltlichen Überlebens dürften, so wichtig sie seien, nicht mit Fragen des Glaubens verwechselt und zu Bekenntnisfragen gemacht werden. Unter den gleichen Vorzeichen verläuft auch die Diskussion in den evangelischen Kirchen der DDR: Auf der Bundessynode Ende September wurde die Konferenz der Kirchenleitungen unter anderem darum gebeten, „zur Klärung des Begriffs ‚status confessionis' in Verbindung mit den Fragen des Friedens eine Untersuchung in Auftrag zu geben".

Solche Spezifika einer konfessionellen Tradition spielen im *Bericht der Arbeitsgruppe der Church of England*, an dem im übrigen auch ein katholischer Moraltheologe mitarbeitete, keine Rolle. Vielmehr stützt sich „The Church and the Bomb" bei der ethischen Urteilsfindung primär auf die „gemeinsame, auf christlichen wie nichtchristlichen Quellen beruhende ethische Tradition" der Lehre vom gerechten Krieg. Erst in einem zweiten Schritt wird vom biblischen Befund her argumentiert, vor allem um deutlich zu machen, daß und warum sich Christen auf die Probleme von Krieg und Frieden konkret einlassen müßten, nicht um daraus Rezepte für die Gegenwartsprobleme zu entnehmen. Den Ausführungen über ethische Probleme sind ausführliche Kapitel vorangestellt, die über die Wirkungen von Atomwaffen, über die strategischen Planungen der Atommächte, die Risiken des Systems der nuklearen Abschreckung und die Ost-West-Spannungen informieren.

Ist Abschreckung mit Atomwaffen moralisch vertretbar?

In Rückgriff auf die *Kriterien für einen gerechten Krieg* trifft sich das englische Dokument weitgehend mit dem zweiten Entwurf für den amerikanischen Hirtenbrief; die beiden Texte liegen auch in den Folgerungen, die sie daraus für die Haltung der Kirche zu den Atomwaffen ziehen, sehr nahe beieinander. Allerdings gehen die Verfasser methodisch unterschiedlich vor: „The Church and the Bomb" trennt stärker zwischen der strategisch-politischen Analyse und den ethischen Problemen und konkreten Empfehlungen, während der amerikanische Entwurf die verschiedenen Ebenen immer miteinander abhandelt. Ein weiterer Unterschied besteht darin, daß der Hirtenbrief im Schlußteil auf pastorale Fragen eingeht, die der englische Arbeitsbericht (ein anderes Genus!) nicht behandelt. Schließlich sind auch die konkreten politischen Empfehlungen an der besonderen Situation der USA oder Großbritanniens orientiert. So lautet die wichtigste Forderung von „The Church and the Bomb", das Vereinigte Königreich solle auf seine *unabhängige nukleare Abschreckungsstreitmacht* vollständig verzichten, um damit ein Zeichen zu setzen.

In den beiden Gretchenfragen, wie es die Kirche mit dem Einsatz von Atomwaffen einerseits und ihrer Verwendung als Mittel der Abschreckung andererseits halte, kommt der englische Bericht zu klareren Antworten als der Entwurf der US-Bischöfe. Während ersterer jeden Einsatz von Nuklearwaffen als unmoralisch verurteilt („Unserer Ansicht nach kann vernünftigerweise nicht daran gezweifelt werden, daß die Lehre vom gerechten Krieg den Einsatz von Nuklearwaffen ausschließt"), spricht das amerikanische Dokument zwar an mehreren Stellen ein entschiedenes, kategorisches „Nein" zum Atomkrieg, läßt bei der *Beurteilung der einzelnen Szenarios* aber offen, ob ein nuklearer Vergeltungsschlag gegen militärische Ziele nicht doch erlaubt sein könnte. Größer sind die Differenzen allerdings beim zweiten Punkt: „The Church and the Bomb" kommt zu dem Ergebnis, *auch die Abschreckung mit Nuklearwaffen* sei nicht mehr moralisch zu rechtfertigen. Die trotz dieser klaren Entscheidung differenziert-abwägende Argumentation – sie erkennt z. B. ausdrücklich an, daß die Entscheidung für wie gegen die nukleare Abschreckung beträchtliche Risiken in sich berge – hebt sich allerdings wohltuend von dem Pathos der Erklärung des reformierten Moderamens ab. Der amerikanische Entwurf steht dem englischen Dokument an Skepsis im Blick auf die Risiken und Dilemmata der Abschreckung in nichts nach; dennoch spricht er ein bedingtes Ja zur nuklearen Abschreckung, wobei ihm die Argumentation allerdings ersichtliche Schwierigkeiten bereitet.

Nicht umsonst ernteten gerade diese Passagen des Entwurfs bei der Vollversammlung der Bischofskonferenz Mitte November sehr viel *Kritik*, während sich ein Großteil der Bischöfe sowohl mit dem Text als ganzem wie mit anderen inhaltlichen Schwerpunkten einverstanden erklärte. Bedenken kamen dabei aus zwei einander entgegengesetzten Richtungen: Etliche Bischöfe setzten sich für eine noch kritischere Position der atomaren Abschrekkung gegenüber ein oder verlangten genauere Aussagen zu einzelnen umstrittenen Rüstungsmaßnahmen innerhalb des Systems der Abschreckung, etwa zur MX-Rakete. Andere dagegen plädierten für eine positivere Haltung im Blick auf die *friedenssichernde Funktion* der Abschreckung.

Während der Vollversammlung erreichte die Bischöfe ein siebenseitiger offener Brief des Sicherheitsberaters von Präsident Reagan, *William Clark*. Darin kritisierte Clark namens der US-Regierung, daß der Entwurf die amerikanischen Bemühungen um nukleare und konventionelle Abrüstung nicht genügend würdige und wies darauf hin, die Abschreckungsstrategie sei kein Ziel an sich, sondern diene dazu, Krieg zu verhüten und die „Werte, die wir hochhalten" zu bewahren.

Der Hirtenbrief der amerikanischen Bischöfe soll auf einer außerordentlichen Vollversammlung Anfang Mai 1983 verabschiedet werden; erst dann wird sich zeigen, für welche Position in Sachen Abschreckung sich die

Mehrheit schließlich entscheidet. Dagegen läßt sich schon jetzt mit einiger Sicherheit voraussagen, daß der englische Bericht mit seiner Absage an die nukleare Abschreckung und seinen Vorschlägen für eine einseitige britische Abrüstung *kaum offizielle Position der Church of England* werden wird. Die beiden Dokumente machen jedenfalls eine *Grundschwierigkeit* deutlich, der keine kirchliche Stellungnahme entgeht, die sich auf diesen Fragenkomplex einläßt: Ein „Nein" zur Abschreckung mit Nuklearwaffen läßt sich nicht unmittelbar aus theologisch-ethischen Prämissen ableiten, sondern setzt eine bestimmte militärisch-politische Situationsanalyse voraus. Das macht die grobschlächtige Argumentation des reformierten Memorandums ebenso klar wie die differenzierte von „The Church and the Bomb". Über viele Faktoren, die in eine solche Analyse eingehen, sind aber die Meinungen mit guten Gründen geteilt, beispielsweise darüber, inwieweit neue waffentechnische Entwicklungen und strategische Planungen einen Atomkrieg „führbar" und damit wahrscheinlicher machen oder die Chancen für Abrüstungsschritte verringern. Unter den gegebenen Umständen hat das entschiedene Nein zur atomaren Abschreckung zwar durchaus Gründe für sich, ist aber damit nicht schon zwingend oder gar die für den Christen einzig legitime Entscheidung. Im übrigen muß selbst die reformierte Erklärung eingestehen: „Wir wissen, daß ein solches ‚Nein' mühsam in politisches Handeln umgesetzt werden muß und daß seine Realisierung nur durch einen schwierigen Prozeß der Abrüstung denkbar ist."
Nun ist allerdings auch das Ja zur Abschreckung mit Atomwaffen, zu dem sich von einer jeweils verschiedenen Argumentationsbasis aus die Friedensdenkschrift der EKD und der Entwurf der US-Bischöfe durchringen, kein unverrückbarer Glaubenssatz, sondern *Ergebnis einer Güter- und Risikoabwägung.* Nicht umsonst wird dieses Ja in beidem Fällen an strenge Bedingungen geknüpft, wobei die Kirchen bei der Abwägung, ob konkrete Rüstungsmaßnahmen diesen Bedingungen genügen oder zuwiderlaufen, nur sehr begrenzt über eine spezifische Kompetenz verfügen. Keine Befürwortung der nuklearen Abschreckung als einer unter den gegenwärtigen Bedingungen für Christen akzeptablen politischen Option kann allerdings einem Dilemma entkommen, das immer wieder eingestanden wird: Abschreckung bedeutet gegenwärtig die Bereitstellung von Waffen, deren Einsatz unter keinen Umständen moralisch zu rechtfertigen wäre. „The Church and the Bomb" formuliert lapidar: „Wenn das Abschreckungsinstrumentarium funktionieren soll, muß der Feind davon überzeugt sein, daß man willens ist, es einzusetzen; muß man es aber einsetzen, hat die Abschreckung versagt."

Schwierigkeiten bei der Urteilsbildung

Es ist verständlich, daß sich die kirchliche Friedens- und Rüstungsdiskussion auf die Frage nach der Erlaubtheit der nuklearen Abschreckung zugespitzt hat. Schließlich zieht eine Entscheidung in die eine wie in die andere Richtung weitreichende Konsequenzen nach sich: für das Gespräch innerhalb der jeweiligen Kirche, für ihre Stellung in der Öffentlichkeit und zur jeweiligen politischen Führung des eigenen Landes mit ihrer Außen- und Sicherheitspolitik. Dafür lieferten die Reaktionen auf den Hirtenbriefentwurf der amerikanischen Bischöfe reichlich Anschauungsmaterial: In einem Kommentar der „Frankfurter Allgemeinen Zeitung", der den Bischöfen schlicht vorwarf, die westliche Abschreckungsstrategie nicht begriffen zu haben, hieß es: „Abschreckung ist nur möglich, wenn die beteiligten Bürger von der moraltheologischen Berechtigung einer beschränkten Abschrekkungspolitik im Sinne der sieben alten Kriterien des gerechten Krieges überzeugt sein dürfen" (FAZ, 23. 11. 82).

Nun sind aber die Aussagen des Entwurfs zur Bewertung der Abschreckung mehr ein Indiz für den in dieser Frage *innerhalb der Kirchen bestehenden Dissens* als eine eindeutige Positionsbestimmung. Dieser Dissens, wie er auch in der Diskussion im deutschen Protestantismus über Friedensdenkschrift und reformierte Erklärung zum Ausdruck kommt, ist kein Zufall. Er ist vielmehr der bezeichnendste Beleg für die Probleme, die sich zwangsläufig bei der kirchlichen Urteilsbildung zu Rüstung und Frieden ergeben. Nachdem inzwischen eine ganze Reihe von Stellungnahmen vorliegt, treten ihre Möglichkeiten wie Grenzen deutlicher hervor.
Das gilt schon für den jeweils gewählten *Ansatz:* Während die EKD-Denkschrift anmerkt: „Die Kirchen müssen sich sowohl in der Bundesrepublik wie in der Ökumene fragen, ob und inwieweit sie gut daran tun, sich in eine detaillierte Erörterung der Beschaffenheit und der Qualität von atomaren und konventionellen Waffensystemen und militärischen Strategiekonzeptionen zu verwickeln", und das Defizit an politischem Gehalt der kirchlichen Diskussion moniert, schlagen „The Church and the Bomb" und der amerikanische Entwurf gerade den anderen Weg ein, indem sie die ethische Problematik von Nuklearwaffen und -strategien in den Mittelpunkt rücken. Beide Zugangswege sind legitim und ergänzen einander in gewisser Hinsicht; allerdings besteht im zweiten Fall die Gefahr, die militärischen Faktoren gegenüber dem *politischen Kontext* zu isolieren und sich an hypothetischen Szenarios festzubeißen.

Ein weiterer wichtiger Gesichtspunkt ist zu nennen. Der amerikanische Entwurf stellt mit Recht fest: „Keine zu früheren Zeiten entworfene moralische Position kann sich der fundamentalen Herausforderung durch die gegenwärtige Nuklearstrategie entziehen." Die Schwierigkeiten, ethische Orientierungen in der gegenwärtigen Friedens- und Rüstungsdiskussion zu gewinnen und die verschiedenen Gesichtspunkte gegeneinander abzuwägen, sind allen Stellungnahmen gemeinsam und werden meist auch ausdrücklich reflektiert. Die Bandbreite im einzelnen reicht von der reformierten Erklärung mit ihren apodiktisch-direkten Ableitung politischer Optionen aus der christlichen Botschaft bis zum englischen Bericht, der

jeden Argumentationsschritt auf dem Weg der ethischen Urteilsbildung sorgfältig überprüft und auch die jeweiligen Alternativen zu würdigen versucht. Sowohl „The Church and the Bomb" wie der amerikanische Entwurf legen allerdings verhältnismäßig wenig Gewicht auf die *biblisch-theologische Fundierung;* auch schon in der EKD-Denkschrift war der Passus über das Verhältnis des Friedens Christi zu den menschlichen Friedensanstrengungen nicht besonders aussagekräftig.

Wirkungen in Kirche und Öffentlichkeit

Nicht zuletzt solche *Schwierigkeiten einer ethischen Urteilsbildung* in der Spannung zwischen christlicher Verkündigung, ethischen Modellen und konkreter politischer Situationsanalyse führen zu der Frage, welchen Stellenwert offizielle kirchliche Äußerungen zur Friedensproblematik in Kirche und Öffentlichkeit haben bzw. haben können und sollen. Hier ist zunächst das *unterschiedliche literarische Genus* zu beachten, das von der Struktur der jeweiligen Kirche abhängt wie von den spezifischen Formen, die sie für öffentliche Äußerungen kennt: Denkschrift, Hirtenbrief, Handreichung für die Gemeinden. Die einzelnen Texte geben auch selber über ihre *Intention* und ihre *Zielgruppen* Rechenschaft: So war die Handreichung der Hervormde Kerk ausdrücklich als Diskussionsgrundlage für die Gemeinden gedacht; nach Auswertung ihrer Stellungnahmen wurde dann von der Generalsynode der Pastoralbrief verabschiedet, in dem es heißt: „Wir setzen uns deshalb für einen intensiven Dialog auf allen Ebenen unserer Kirche ein, damit diejenigen, die sich unserer Entscheidung anschließen, und diejenigen, die unsere Entscheidung ablehnen, voreinander über ihre tiefsten Motive Rechenschaft ablegen". Der amerikanische Entwurf richtet sich ausdrücklich an die katholischen Gläubigen wie „an alle Menschen guten Willens". Er stellt fest, daß es gegenwärtig innerhalb der Kirche sehr unterschiedliche Positionen in der Friedensfrage gebe; der Hirtenbrief solle eine gemeinsame Grundlage aufzeigen, auf der ein Konsens möglich sei. „The Church and the Bomb" unterscheidet zwischen Schlußfolgerungen, die konsensfähig seien und weiteren Empfehlungen, für die die Verfasser keine ungeteilte Zustimmung erwarten. So viel läßt sich festhalten: Beschränkt sich eine kirchliche Stellungnahme zur Friedensdiskussion auf allgemeine Appelle oder Grundprinzipien, zeigt sie nur wenig Wirkung; bemüht sie sich, wie die EKD-Denkschrift, ausdrücklich um einen Konsens zwischen divergierenden Positionen, erntet sie Kritik von fast allen Seiten; geht sie sehr ins Detail, wie der amerikanische Entwurf, wird sie leichter angreifbar und ruft entsprechend Widerspruch hervor.

Ein politischer Faktor sind offizielle kirchliche Äußerungen auf jeden Fall, auch wenn sie in der eigenen Glaubensgemeinschaft nicht widerspruchslos akzeptiert werden. Dafür lieferten die massiven Interventionen der Regierung Reagan und ihr ideologisch nahestehende Kreise in den Auseinandersetzungen um den Entwurf der US-Bischöfe mehr als deutlich den Beweis. Auf den Kirchen lastet damit eine *schwere Verantwortung:* Gerade bei Stellungnahmen zu Rüstung und Frieden hängt viel davon ab, daß sie ihre Argumente sorgfältig prüfen, sich der politischen Implikationen bewußt sind, und ihre spezifische Kompetenz benutzen, aber auch nicht überschreiten. *Ulrich Ruh*

„Und haben fast die Sprache verloren ..."

Ein Interview mit Bischof Egon Kapellari über Kirche und Kultur

Seit einiger Zeit sind gesamtkirchlich und im deutschen Sprachraum Bemühungen im Gange, das Verhältnis der Kirche zur Kultur als ganzer und speziell zur Kunst und Literatur neu zu bedenken. Einer, der als langjähriger Studentenpfarrer in Graz und in seiner noch kurzen Zeit als Bischof sich besonders dieser Aufgabe angenommen hat, ist der Bischof von Klagenfurt, Egon Kapellari. Wir sprachen mit ihm darüber, was dabei menschlich und christlich eigentlich auf dem Spiel steht. Die Fragen stellten Fritz Csoklich und David Seeber.

HK: Herr Bischof Kapellari, in der manchmal recht oberflächlichen Debatte des Tages wird davon gesprochen, daß über uns alle in den vergangenen Jahren eine Kulturrevolution hinweggegangen sei. Die Sitten, auch die Bräuche hätten sich verändert, die früher viele Menschen geprägt haben; Theater, Kino und Fernsehen sind von Brutalität beherrscht und zeigen vorwiegend das Böse, die sogenannte heile Welt ist oft nur noch ein Gegenstand des Spottes. Wie beurteilen Sie diese Entwicklung unserer Kultur im weitesten Sinn des Wortes?

Kapellari: Ich kann mich nicht zum Richter über eine Epoche aufschwingen, und ich wage keine Generaldiagnosen oder Generalwertungen. Die Kirche hat heute dieselbe Aufgabe wie immer, sei es in ruhigen Zeiten oder auch in Zeiten des Umbruchs: Sie muß das Evangelium den Zeitgenossen als verstehbare Herausforderung verkünden. Dieser Aufgabe wird sie schwer gerecht werden, wenn sie voreilig moralisiert. Auf Kultur angesprochen wird die Kirche ihren Auftrag am ehesten erfüllen können, wenn sie in sich selbst eine glückliche Spannung, eine kreative, produktive Balance zwischen Kultur als Ethos, Moral, Politik einerseits und Kultur als Kunst zuwege bringt und so der jeweiligen Gesellschaft ein Modell anbietet.

HK: Sie beschreiben Kultur einschließlich der gesellschaftlichen, ja sogar der politischen Lebensäußerungen.

Angesichts des spezialisierten Kulturbetriebes bei uns drängt sich da nochmals das Stichwort Kulturrevolution auf, bei aller Oberflächlichkeit dieses Begriffs: Ist es nicht möglich, daß bei uns ein Prozeß in Gang gekommen ist, der über die traditionelle bürgerliche Kultur hinweggreift, und der Kultur im engeren Sinn und Volkskultur auf einer neuen Ebene wieder zusammenführen könnte?

Kapellari: Viele, vor allem junge Christen, wollen das. Sie engagieren sich aber zunächst einmal vor allem ethisch-politisch oder glauben wenigstens, man sollte dies mit aller Kraft tun, weil sie den Weltuhrzeiger sozusagen bei dreiviertel zwölf stehen sehen im Blick auf die Gefahr eines Atomkriegs, auf Elend und Massenhunger in der Dritten Welt. Eine stärkere Zuwendung zur Kultur als Kunst wird demgegenüber leicht als verbotener Luxus empfunden. Man erinnert sich in diesem Zusammenhang an ein Wort von Bertolt Brecht: „Was sind das für Zeiten, wo ein Gespräch über Bäume fast ein Verbrechen ist." Und man ist versucht, das derbe Brecht-Wort „Erst kommt das Fressen, dann die Moral" in sanfterer Diktion abzuwandeln: Erst kommt die Moral als Politik, dann erst die Kunst. In einer durch politische Mittel befriedeten Gesellschaft werde die Kunst ihren Platz und ihre Leuchtkraft wie von selbst wieder gewinnen. Auf dem Weg dorthin wird dann Protestkunst akzeptiert, aber das Schöne wird in Umkehrung des Märchens vom Aschenbrödel zur ungeliebten Prinzessin. – Als langjähriger Studentenpfarrer habe ich diese Haltung in den Jahren nach 1968 reichlich erlebt.

„Wir brauchen viele Energien zur Minderung von Weltproblemen"

HK: Auch in der Kirche?

Kapellari: Auch in der Kirche. Wir brauchen heute besonders viele Energien für Ethik–Moral–Politik, für einen spezifisch christlichen Beitrag zur Lösung, zur Verminderung der Weltprobleme. Die Kraft dazu können wir auch aus der Kunst gewinnen, insofern sie eine Chiffre von Transzendenz ist, den Himmel über uns offen hält, aus dem wir atmen können, aus dem wir Hoffnung und Energie für den Alltag beziehen können. Würden Kirche oder Gesellschaft auf Kunst als prophetischen, moralischen Impuls verzichten, dann beraubten sie sich einer Quelle moralischer, auch politischer Energie, auf die man in einer Zeit wie der unseren erst recht nicht verzichten kann. Damit soll aber Kunst nicht als Magd der Politik mißverstanden werden, wie man Kunst früher manchmal mißverstanden hat als Magd der Religion. Kunst ist niemandes Magd. Sie kann nur helfen, wenn sie nicht gut- oder böswillig instrumentalisiert wird, wenn man mit ihr einen freien Dialog führt.

HK: Wie sehen Sie in dieser Beziehung die Rolle der Kirche als Auftraggeberin?

Kapellari: Man muß das Verhältnis zwischen Kirche und Kunst in einer bestimmten Epoche auch daran messen, ob es der Kirche gelingt, die großen Künstler dieser Epoche zur Übernahme von Aufträgen zu gewinnen. Große Künstler lassen sich nicht ohne profundes Gespräch in Dienst nehmen, sie sind auf das Geld meist nicht so angewiesen, daß sie billige Kompromisse machen. – In unserer Epoche haben die besten Künstler sicher zuwenig für die Kirche gearbeitet. Dies nicht nur, weil die Gegenwartskunst zum größten Teil Abstraktion und zum kleinen Teil auch Protest ist und so nur einen Teil der christlichen Offenbarung darstellen kann oder will.

HK: Aber das allein kann es nicht sein. Teile lassen sich im Raum des Glaubens in ein Ganzes fügen. Selbst wenn der „Dialog" darüber schwer zu führen sein dürfte ...

Kapellari: Werke religiöser Kunst sind auch deshalb ausgeblieben, weil auf seiten der Kirche Dialogpartner vom Format des französischen Dominikaners und Architekten Pie Regamey sehr selten waren. Regamey hat mit Corbusier, Matisse und Léger geredet, und so sind einige herausragende Werke entstanden, die christliche Inhalte in einer heutigen Sprache ausdrücken, bewegend für Christen wie Nichtchristen.

HK: Aber wo sind die Leute und die Ansätze dafür?

Kapellari: Es gibt gegenwärtig in der Kirche wenig Aussicht darauf, daß Theologen wie Pie Regamey, Robert Grosche, Otto Mauer, Herbert Schade nachkommen. Die Lehrpläne der theologischen Fakultäten sind mit Stoff überladen, aber da ist meist kein Platz für die Deutung von Symbol, von alter und neuer Kunst. So wird man wohl sagen dürfen: Die Kirche ist heute im Ganzen sehr sensibel für moralische Probleme, aber zu wenig sensibel für Fragen der Kunst. Man kommt aber bei solchen Voraussetzungen leicht unter einen moralischen Leistungsdruck und tut dann das Gute sozusagen mit heraushängender Zunge.

„Eine Revolution ist von ihrem Wesen her maßlos"

HK: Angesichts der Ängste, der Endzeitängste unserer Zeit ist an das Wort des Intendanten Everding zu erinnern, der während des Papstbesuches in München meinte, daß Künstler der Gegenwart das „de profundis" sehr wörtlich nehmen. Ist das nicht ein sehr entscheidender Hinweis? Vielleicht auch ein Ansatz für die Kirche?

Kapellari: Wenn die Kunst in einer bestimmten Epoche vor allem oder nur „de profundis" sagen kann und will, so kann doch die Kirche ihre Gesamtbotschaft nicht darauf reduzieren. Sie muß im ganzen doch ein gelasseneres Verhältnis zu einer noch so aufgeregten und katastrophisch-apokalyptisch fühlenden Zeit haben. Ihr ist das Christuswort: „Seid getrost, ich habe die Welt überwunden" mit auf den Weg gegeben.

HK: Otto Mauer hat einmal gesagt, das Verdienst der zeitgenössischen Kunst bestehe darin, daß sie öde Klischees und eine banausische Vorstellung über das Kunst-

werk zerstört hat. Wenn man nun nochmals anknüpft an die Frage der Kulturrevolution, bei aller Verschwommenheit des Wortes, so muß man sich doch fragen: Sind nicht in den letzten Jahren tatsächlich Klischees zerstört und banausische Vorstellungen zerschlagen worden? Und so sehr dies Ängste erzeugt und Beunruhigung hervorruft – sollte sich der Christ dieser Entwicklung nicht auch gelassener stellen, als dies oft geschieht?

Kapellari: Eine Revolution ist von ihrem Wesen her maßlos. Sie zerschlägt nicht nur das Banausische, das Kleinbürgerliche, das Kleinkarierte, dem kühnere Geister aus guten Gründen nicht nachtrauern werden, sie zerschlägt und verbrennt viel mehr als das. Das Urmodell für das Wort Kulturrevolution kommt, wenn ich es recht sehe, aus China. Dort ist wehtuend viel Kultur unwiederbringlich vernichtet worden, die kein sensibler Mensch, Christ oder Nichtchrist, missen möchte. Man muß sich also hüten, mit dem Wort Revolution zu kokettieren. Natürlich, aus der Voyeurposition des weit entfernten Westeuropäers, etwas müde geworden an der eigenen Erbschaft, ist das relativ leicht möglich. Wenn aber das Feuer niedergebrannt ist, wenn der Preis sichtbar wird, wenn man der Ruinen ansichtig wird – denkt man etwas differenzierter darüber. Mittel und Zweck klaffen hier jedenfalls unverhältnismäßig auseinander.

HK: Ist die gegenwärtige Veränderung unserer Gesellschaft, unserer Kultur nicht doch mehr als ein Phänomen der Oberfläche, mehr als eine voyeurhafte Mode, die heute kommt und morgen wieder verschwindet?

Kapellari: Ich bin kein Prophet. Ich weiß nicht, und niemand weiß es wohl, was alles sich wandeln darf unter Wahrung der Identität. Man lebt mit einem bescheidenen Instrumentarium an Wissen, an Hebeln, die man bewegen kann. Man muß seinem Gewissen folgend das Mögliche tun in Liebe zum Geerbten und in Unbefangenheit für das Kommende. – Wer glaubt, zittert nicht.

„Die Kirche leidet an der Krise des Symbolverständnisses"

HK: Schon vor drei Jahrzehnten hat Hans Sedlmayr das Wort „Verlust der Mitte" geschaffen, das rasch zum Schlagwort geworden ist. Damit ist gemeint, daß sich die Kunst von der Reformation über die Aufklärung bis zu den „Ismen" unserer Zeit immer weiter von der Mitte, von Gott entfernt hat. Die Versuchung der zeitgenössischen Kunst bestehe nun eben darin, sich aus der harmonischen Hierarchie von Himmel, Erde und Hölle immer weiter zu entfernen, und dies mache den kategorialen Unterschied der Kunst unserer Epoche im Vergleich zu allen anderen Zeitaltern aus. Sehen Sie auch diesen „Verlust der Mitte", oder halten Sie diese Akzentuierung für zu einseitig?

Kapellari: Ich bin nicht kompetent, Sedlmayr zu beurteilen. Wenn aber „Verlust der Mitte" bedeuten sollte, daß Kunst heute nicht auch das Zerbrochene, das Häßliche und Böse darstellen darf, dann wäre von ihr mehr verlangt als von der alten Kunst, die das sehr wohl getan hat, freilich in Perspektive auf eine Aufhebung in die Harmonie einer höheren Synthese. Man denke an den Isenheimer Altar und seine Gegensätze zwischen Karfreitag und Ostern, zwischen Versuchung des heiligen Antonius und dem Engelskonzert. – Die Christen müssen sich mit der klagenden, anklagenden Kunst auseinandersetzen, was nicht heißen muß, sich damit zu begnügen.

HK: Stellt aber die Kunst unserer Gegenwart nicht häufig das Böse, das Brutale, das Häßliche ganz besonders, wenn nicht allein in den Vordergrund?

Kapellari: Wo der Glaube an einen guten Ausgang der Geschichte als Frucht von Inkarnation und Erlösung fehlt, bleiben Einzelthemen ohne die synthetische Kraft des Meisters vom Isenheimer Altar; absichtslose Schönheit oder Klage, Anklage, Demaskierung der Welt, Aufdeckung ihrer vermeintlichen Absurdität. Eine selten bemerkte Beziehung zwischen abstrakter Kunst und Evangelium hat aber der Maler Wassily Kandinsky 1912 in einem Brief aufgedeckt. Er wollte seine eigenen Bilder, besonders seit er ungegenständlich malte, als christliche Bilder begreifen. Bisher hätte man über der Lehre der Nachfolge Christi die Lehre vom Heiligen Geist vernachlässigt. Nun gelte es, das fließende Licht der Gottheit malend zu verkünden.

HK: Gibt es aber nicht auch eine Banalisierung der Kultur, der Kunst in unserer Zeit, die hineinreicht bis tief ins kirchliche Leben, bis in die Liturgie der Gottesdienste?

Kapellari: Manès Sperber hat zeitkritisch angemerkt, unsere Epoche, „die redseligste von allen", äußere sich unaufhörlich und bringe sich dennoch nicht zu Wort. Die Kirche leidet heute mit an der verbreiteten Sprachnot, am Verderb der Sprache, an der Krise des Symbolverständnisses, an einer allgemein geringen Fähigkeit qualitätsvoll zu bauen. Die Kirche hat dieses Leiden ungewollt verstärkt, weil sie akkurat in einer solchen epochalen Situation das Jahrhundertewerk einer großen Liturgiereform auf sich genommen hat. Die Defizite dieses Werkes werden auch durch Leiden und Schweigen abgetragen werden.

HK: Die Liturgiereform hat in einer fast puristischen Form Altes bloßgelegt. Gesamtkulturell kam jedoch die Nostalgiewelle erst viel später. Ergibt sich nicht auch dadurch ein gewisser Zwiespalt?

Kapellari: Die Liturgiereform wurde zwar etwas zu stark von Historikern bestimmt. Im Ergebnis allerdings liegt keineswegs bloß qualitätsvolles Altes vor. Die als Provokation schöpferischer Freiheit geschaffenen Leerräume wurden teilweise mit sprachlichem und symbolischem „Kunststoff" gefüllt, aus bestem Willen zweifellos. Dies verletzt nicht nur die Anhänger Erzbischof Lefèbvres, sondern auch gar nicht konservative, aber sensible Katholiken, auch Suchende am Rande. – Man hat bei der Reform wohl zuwenig auf die Dichter, die Künstler überhaupt gehört.

„Priester sollten Werkstättenbesuche machen"

HK: Künstler als Fachleute und Berater – das wäre ein Vorgriff auf das nächste Konzil ...

Kapellari: Künstler und Dichter auf Konzilien und ähnlichen Großveranstaltungen könnten kaum mehr tun als prophetisch reden. Ich meine, es wäre wichtiger gewesen, wenn die Künstler von jeher an der sogenannten Basis der Gemeinden und Diözesen mehr zu reden gehabt hätten. Dann wären sie auch im Ergebnis deutlicher anwesend als jetzt ...

HK: Läuft nicht gerade im Gottesdienst als Glaubenskultur so manches schief, weil eine befruchtende Symbiose an der Basis, im Kleinen, ebenso fehlt wie im Großen und an der Spitze? Und liegt nicht oft einfach eine verdünnte Anthropologie zugrunde, die meint, Aktionismus und Wortreichtum sei auch schon sinnstiftende Lebensnähe?

Kapellari: Dem kann ich nicht widersprechen. Die russische Dissidentin Tatjana Goritschewa, die als Kind die Liturgie der Ostkirche überhaupt nicht kannte, sondern sie erst als bekehrte Erwachsene erlebte, hat wiederholt gesagt, daß ihr die jetzige Liturgie der katholischen Kirche in Westeuropa einfach zu karg erscheint. Der Rhythmus zwischen Stille und Reden sei zu wenig ausgeprägt, die Liturgie zu wenig schön. Dieser Vorwurf ist ernst zu nehmen, weil Schönheit nicht einfach Luxus ist, sondern der splendor vitae aeternae. Gott ist schön, nicht nur gut. Da haben wir noch vieles zu lernen. Das wird aber wahrscheinlich nicht auf Konferenzen geschehen können, sondern die Kirche sollte sich insgesamt zur Kunst hin öffnen in einem Hinhören und Hinschauen. Sensible Christen aller Alters- und Berufsgruppen sollten das tun, was Otto Mauer den Studenten meiner ehemaligen Hochschulgemeinde empfohlen hat: Katholische Studenten müßten wissen, so hat er gesagt, was die Gleichaltrigen – ob Christen oder nicht – schreiben, malen und komponieren. Christen müßten wissen, was Kunst im ganzen tut. Sie wissen es zum guten Teil nicht. Sie haben Vorurteile, verschließen Türen und Augen.

HK: Ist es richtig, daß Sie die Priester Ihrer Diözese aufgefordert oder gebeten haben, wenigstens ein zeitgenössisches Bild im Original zu Hause zu haben?

Kapellari: Nein. Ich habe nur einmal den künftigen Priestern gesagt, sie sollten sich nicht mit aufgezogenen Kunstdruckikonen usw. als Raumschmuck begnügen. Sie sollten Werkstättenbesuche machen bei jungen und alten Künstlern und für ein Original sparen oder sich etwas schenken lassen. Anders wird jemand, dem später vielleicht eine schöne alte Kirche oder ein baulich bedeutsames Pfarrhaus, ein Kloster anvertraut sind, der bauen oder umbauen muß, nicht dafür vorbereitet werden.

HK: Hat es Reaktionen auf Ihre Anregung gegeben?

Kapellari: Jedenfalls keine statistisch wahrnehmbaren. Ich werde mich aber nicht begnügen, einmal davon geredet zu haben. Ich werde immer wieder davon reden und vor allem selber versuchen, Begegnungen zwischen Künstlern und jungen Priestern herbeizuführen. Das bringt mehr als Appelle.

HK: Der bekannte Wiener Maler Hans Mikl sagte kürzlich in einem Vortrag, die Künstler, ob sie nun Maler oder Architekten sind, hätten heute in der Regel viel zu wenig mit ihren Auftraggebern zu kämpfen. Die kunstsinnigen Mäzene von einst, die mit den Künstlern über künstlerische Probleme gestritten haben, gibt es kaum mehr, an ihre Stelle sind Banken oder große Institutionen getreten, die ein- oder ungebildete Einkäufer schicken und Sammlungen anlegen, die wahre Schreckenskabinette sind. Mikl meint, in der Kirchenkunst sei eine ganz ähnliche Entwicklung zu vermerken. Priester, die mit Kirchenbauten zu tun haben, hätten kaum eine andere Einstellung als die Repräsentanten der Banken, der Gewerkschaften usw. Der Kirchenbau, der in unserer Zeit quantitativ eine ungeheure Fülle hervorgebracht hat, sei auf diese Weise der allgemeinen Banalisierung zum Opfer gefallen. Teilen Sie dieses herbe Urteil?

Kapellari: Rückblickend auf den Kirchenbauboom nach dem Zweiten Weltkrieg im gesamten deutschsprachigen Raum kann man sagen, daß eine Zeitlang der Auftraggeber, also der Pfarrer, dem Architekten oft nicht mehr sagen konnte, was eine Kirche ist. Das ging so weit, daß man überhaupt eine spezifische Qualität eines Kirchenhauses abgestritten hat. Mit dem Hinweis darauf, daß die Christen in der Frühzeit keine eigenen Kirchen gehabt haben, wollte man aus der Not eine bleibende Tugend machen. Das war die Zeit der Apologie des Mehrzweckbaues. Inzwischen ist langsam wieder deutlicher geworden, daß der Mensch, glaubend oder nichtglaubend, nicht dauernd in einem homogenen Raum leben will. Er braucht Räume verschiedener Qualität, er braucht den Alltagsraum und einen Raum des Enthobenseins aus dem Alltag.

„Schweigen wir genug?"

HK: Kann das nicht auch Flucht aus dem Alltag sein?

Kapellari: Nein, wir sind nur wieder unbefangener für den Anspruch auf Pluralität von Räumen und von Zeiten. Feiertag und Arbeitszeit – das will nicht ineinander übergehen ohne Schwelle. Von daher gibt es wieder ein unbefangeneres Verhältnis zu einem künftigen Kirchenbau, der natürlich seltener sein wird als bisher, weil der Bedarf ja ziemlich abgedeckt worden ist. Der Kirchenbau der Zukunft wird nur gelingen, wenn der Auftraggeber nicht nur aus einem historischen, sondern aus einem breiter angelegten anthropologischen Wissen dem Architekten sagen kann, was er unter Kirche versteht. Wenn ein produktives Gespräch, das auch ein Streitgespräch sein kann, zwischen Architekt und bildendem Künstler einerseits und dem Auftraggeber andererseits (Priester, Gemeinde, Pfarrgemeinderat) entsteht. Dazu muß es kommen, damit

wieder Kirchen entstehen, in denen einem das Herz und der Mund aufgehen, wie das z. B. in Ronchamp der Fall ist. Aber wie wenig derartige Räume gibt es unter den vielen hundert Kirchen, die nach dem Krieg in Deutschland, in der Schweiz und in Österreich entstanden sind!

HK: In der Literatur der Gegenwart wird immer wieder die Sprachlosigkeit der Jetztzeit geschildert. Tatsächlich fehlt häufig hinter der medialen Inflation von Wörtern die wirkliche Kommunikation zwischen den Menschen. Dieses Phänomen wird auch in der Kirche sichtbar: In der Armseligkeit der theologischen Ausdrucksweise, in der Kargheit der liturgischen Sprache, in dem Klischeehaften innerkirchlicher Verlautbarungen. Schlägt sich darin bloß die allgemeine Sprachlosigkeit nieder, oder werden da auch andere Faktoren wirksam, etwa die Abkehr der Kirche von der Literatur?

Kapellari: Die Kirchenväter haben über Gott gesagt, er sei Gespräch zwischen Vater zu Sohn im Heiligen Geist. Die Kirche soll das vorlebend verkündigen. An diesem Anspruch gemessen scheint die heutige verbreitete Sprachkrise nicht nur der Gesellschaft, sondern auch der Kirche besonders beklemmend zu sein. Ich erinnere mich an eine Äußerung von Luise Rinser über sich selber. Sie sagte, daß sie seit Jahren täglich ein Gedicht von Hölderlin lese. Das hat nicht dazu geführt, daß sie wie Hölderlin schreibt, aber es ist für sie eine Läuterung ihrer Sprache. Sie setzt also den Pegel hoch an. So was ähnliches sollten auch Leute, die mit dem Wort besonders ringen müssen, etwa die Prediger, sich abverlangen. Bei Hölderlin findet man eine ungeheure Hymne, die auch unsere Situation zum Ausdruck bringt. Da heißt es: „Ein Zeichen sind wir deutungslos, schmerzlos sind wir, und haben fast die Sprache in der Fremde verloren."

HK: „Deutungslos" und „schmerzlos", hat das eine mit dem anderen zu tun?

Kapellari: Ich bin kein Germanist, aber als unbefangen Hörendem scheint mir da ein Bezug zwischen Sprachlosigkeit und Leidlosigkeit ausgesagt zu sein. Schmerzlos sind wir und haben fast die Sprache verloren. Kann sein, daß der, der dem Schmerz ausweichen will, einen Sprachverlust erleidet. Theologen, Prediger müßten dorthin hören, wo Menschen am stärksten um die Sprache ringen. Das sind Dichter wie Celan, Trakl, Kaschnitz, Nelly Sachs, Ingeborg Bachmann. Manchmal, wenn ich eine Stunde Zeit habe, nehme ich eines ihrer Bücher, schlage irgendwo auf und hoffe, daß da ein Wort für mich ist. Rainer Kunze wurde einmal im Rundfunk gefragt, warum er nicht mehr so politisch engagiert rede wie früher. Er antwortete: „Ich muß wieder einmal schweigen, damit das Wort in mir wachse." Das hat auf mich einen starken Eindruck gemacht. Schweigen wir selber genug?

HK: Wie kann man diesem Übel in einer Gesellschaft entkommen, die uns alle sehr nachhaltigen direkten oder indirekten Zwängen unterwirft?

Kapellari: Man soll wissen, daß es ein Übel ist. Dann findet man wohl immer wieder die Türen, die zu Freiräumen hin wenigstens zeitweise aufgehen.

„Wir brauchen mehr Lebe- als Lesemeister"

HK: Ergibt sich daraus nicht auch eine Rückfrage an die Theologie als Ganzes und an die theologische und kirchliche Ausbildung: Werden Theologie und theologische Ausbildung nicht viel zu funktionalistisch verstanden? Gehört nicht zur theologischen Ausbildung das Lernen des Umgangs mit verschiedenen kulturellen Strömungen und Bewegungen, mit vielfältigen Seins- und Entwicklungsweisen, das Lernen des Umgangs mit der Sprache usw.?

Kapellari: Ich möchte dazu ein Wort von Meister Eckhart aufgreifen, der gesagt hat, man brauche viel mehr Lebemeister als Lesemeister. Der theologische Betrieb ist oft zu sehr ein Betrieb von Lesemeistern und nicht von Lebemeistern. Auch die Priesterseminare haben da ihre Defizite.

HK: In der Kirche ist in den letzten Jahrzehnten ungemein viel geschehen, was die pastoral-seelsorglichen Aktivitäten betrifft. Zahllose Kirchen wurden gebaut, Pfarreien gegründet. In der Kirche herrschte die Meinung vor, sie müsse jedem einzelnen, auch dem letzten noch, jedes Angebot an Seelsorge machen. Das alles war aber eher quantitativ verstanden worden. Ist da zu viel auf Kosten der Qualität geschehen?

Kapellari: Als Konsequenz einer sogenannten flächendekkenden Pastoral mit ihrem Versuch, ein gleichermaßen engmaschiges Netz von pastoralen Bemühungen über ein ganzes Land zu legen, haben wohl Zeit und Kraft gefehlt, fehlen jetzt noch mehr, um sich intensiv mit oft unbequemen, schwer verstehbaren Künstlern aller Art einzulassen. Besser wird es nicht werden, wenn man ein „Kunstamt" den schon vorhandenen diözesanen Ämtern hinzufügt, sondern wenn das ganze System durchlässiger wird für unerwartete, spontane Kreativität.

HK: Es ist bemerkenswert, daß wir jetzt schon so lange über Kultur reden, aber die beiden alten Kulturkampf-Themen Ehe und Schule, die Generationen von Katholiken in Atem gehalten haben, sind bisher überhaupt nicht erwähnt worden. Ist das Zufall? Oder spielen diese Fragen in der öffentlichen Diskussion keine solche Rolle mehr?

Kapellari: Lebensbereiche wie Ehe und Schule können für die Kirche, für die Christen nie aus dem prüfenden und inspirierenden Anspruch des Glaubens entlassen werden. Die theologische und die anthropologische Reflexion darüber war in den letzten Jahrzehnten doch sehr engagiert, ebenso die lehramtlichen Aussagen. All das klingt oft weniger sicher wie früher. Es liegen ja auf dem Tisch der Kirche und der Gesellschaft viele kontroverse Meinungen dazu. Manches davon hat den Christen zeitweise

die Sprache verschlagen. Aber nicht jedes Schweigen ist betreten und defensiv. Man braucht Zeit zum Sichten und Denken und zum Praktizieren schöpferischer und nicht bloß defensiver Alternativen zu den Bestreitungen des Christentums.

HK: Sie, Herr Bischof, haben kürzlich einen Artikel geschrieben unter dem Titel „Meine Dörfer", der sich an ein Buch Peter Handkes anlehnt. Sie fragen darin, wieviel Himmel und wieviel Erde der Mensch braucht. Sie erinnern sich an Ferienerlebnisse als Kind auf einem Bauernhof und meinen schließlich, daß Sie dazu beitragen wollen, daß die Kirche im Dorf bleibt. Ist das eine pastorale Aufgabe oder auch eine symbolhafte Umschreibung des kirchlichen Kulturauftrages?

Kapellari: Wir müssen nach unseren Kräften dazu beitragen, daß der Mensch seine Identität bewahren oder wiederfinden kann, gleichviel ob im Dorf, wo die Kirche teilweise noch tiefe Wurzeln hat, oder in der Stadt, von wo das Christentum ausgegangen ist. Wir müssen dazu beitragen, daß die kleinen sozialen Organismen nicht an Auszehrung zugrunde gehen, ohne in einen unkatholischen Partikularismus zu verfallen.

Selbstevangelisierung Europas

Ihre Voraussetzungen, ihre Notwendigkeiten, ihre Chancen

Auf dem 5. Sympsion europäischer Bischöfe vom 4. bis 8. Oktober in der Nähe von Rom (vgl. HK, November 1982, 524f.) hielt der Erzbischof von Wien, Kardinal Franz König, eines der vier großen Referate vor dem Plenum der Bischofskonferenz. Wir geben dieses hier (unter Weglassung der Anmerkungen) im Wortlaut wieder. (Die Hervorhebungen sind von der Redaktion.)

Wir haben uns hier zusammengefunden, um zu überlegen, wie heute eine *Evangelisierung Europas in Angriff genommen werden* soll. Meine Aufgabe ist es, im Rahmen dieses Gesamtthemas einige Aspekte vorzulegen, die Voraussetzungen, Ausgangspunkte sein sollen für ein großes, europaweites pastorales Ziel.

Welches Europa meinen wir?

Die erste Frage, die sich gleich eingangs stellt, lautet: Um *welches Europa* handelt es sich eigentlich, wenn wir dessen Evangelisierung als unsere gemeinsame Aufgabe betrachten? Europa ist ein geographischer, ein kultureller, ein politischer Begriff. 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 bildete – von Portugal bis zum Ural, von Island bis Malta. Für uns kann sich Europa weder mit militärischen noch mit politischen, noch mit gesellschaftlichen Grenzen decken. Auch der schillernde Begriff des Abendlandes kommt hier nicht in Frage; auch dann nicht, wenn man von einem christlichen Abendland spricht. Für Christen ist Europa das Europa des Westens und das Europa des Ostens, also ein religiös-kultureller Begriff. Heute ist dieses Gebiet noch immer zerrissen von Streit und Konflikten, verwundet von zahlreichen Kriegen, bedroht von der Gefahr, nochmals Kriegsschauplatz eines letzten, das heißt atomaren Infernos zu werden ...

Dieses Europa ist aber auch 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 der Kirche verwirklichen wollten. Diese Kirche ist geprägt vom heiligen Franziskus ebenso wie von Savonarola, von Albertus Magnus wie von Galilei, von Cyrillus und Methodius wie von Hus, von Augustinus wie von Luther.

Geschichtlich gesehen ist Europa heute weniger denn je *eine geistige Einheit,* weniger als etwa Afrika, Lateinamerika, Nordamerika. Europa ist anthropologisch eine Mischung von Rassen, ethnisch eine Vielfalt von großen und kleinen Völkerschaften, kulturell eine Summe unterschiedlich nationaler und regionaler Kulturen, politisch ein Kontinent ständig wechselnder Staatsgebilde und sich ständig verschiebender Grenzen. Dieses Europa ist durch nationale, sprachliche, kulturelle Grenzen auch heute eine Einheit, die noch lange nicht selbstverständlich ist. Der Boden, in den die ersten Wurzeln des Christentums sich hineinsenkten, war kein geistiges Niemandsland, sondern es war jene Ökumene des römischen Imperiums, das um das Mittelmeer durch römische Soldaten, römische Gesetze, römische Beamte geeint und regiert wurde. Dieses Imperium war geistig durchsäuert vom Hellenentum. Griechische Philosophie, griechische Literatur, griechische Kunst, das war das geistige Flair, das damals über dieser Welt lagerte. Und zu dieser Welt gehörten aber auch damals schon die Juden – Gottes erste Liebe und wie wir Christen heute bekennen müssen – Gottes letztes Leid. In diesem kleinen, immer aufsässigen Volk der Juden, das sich nicht einordnen wollte, das sich immer als etwas besseres dünkte, da es immer Gottes Hand auf sich spürte – auch wenn es diese Hand immer abschütteln wollte –, in diesem Volk hat Gott sich inkarniert.

Ohne die *Juden* gäbe es heute kaum eine europäische Literatur, kaum eine europäische Kunst. Vieles, was es in Europa an großer Anregung, aber auch an großer Versuchung gab und gibt, kommt von den Juden. Auch

dann, wenn diese nicht mehr den Glauben ihrer Väter bekennen: in der Philosophie Wittgensteins, der Psychoanalyse Freuds, dem Sozialismus eines Karl Marx.

Die Kirche Christi kann diese geschichtlichen Einflüsse nicht ignorieren oder sich von ihnen absentieren, sie muß und will diese geistigen Kräfte zur Kenntnis nehmen. Dieses Europa, so müssen wir – aus einer anderen Sicht – gleich hinzufügen, ist ein Gebiet, von dem in der Vergangenheit viele missionarische Initiativen ausgegangen sind, die weit über die Grenzen des Kontinents hinausreichen. Es ergibt sich die Frage: Ist eine Evangelisierung dieses Kontinents heute so notwendig, daß sie *neu* in Angriff genommen werden muß? Hat Europa nicht bereits 2000 Jahre christlicher Geschichte hinter sich, die das Antlitz zutiefst geprägt haben? Sind nicht die Völker Europas immer noch in ihrer Seele christliche Völker? Sind nicht diese Menschen dieses Kontinents in ihrer Mehrheit Christen, wenn auch ihre Existenzform in den verschiedenen Teilen des Kontinents verschieden ist? Wird nicht das Bild unserer Städte noch von den christlichen Kathedralen, religiösen Kulturdenkmälern und einer großen Zahl von großen und kleinen Kirchen geprägt? Finden wir nicht in vielen Ländern an den Straßenrändern Wegkreuze und christliche Zeichen? Sind unsere Plätze und Märkte nicht oft noch mit Skulpturen und Heiligen geschmückt? Zeugen nicht die unzähligen Kreuze auf unseren Friedhöfen davon, daß auf diesem Kontinent ein Geschlecht lebt, das seine existentielle Hoffnung auf Jesus Christus setzt? Pilgern nicht Millionen Menschen in die großen christlichen Wallfahrtsorte Europas? Nehmen nicht Millionen Menschen Sonntag für Sonntag an den Gottesdiensten teil?

Die „Zeichen der Zeit" sprechen aber trotz allem eine andere Sprache. Ein solches Zeichen – indirekter Art – ist einmal die Tatsache, daß Europa *auf der Suche ist, eine verlorengegangene kulturelle Einheit wiederzufinden.* Seit dem Zweiten Weltkrieg sind zahlreiche Kräfte am Werk, die eine wirtschaftliche und politische Zusammenarbeit zunächst im westlichen Teil Europas schrittweise zu verwirklichen trachten. Daß seitens der kommunistisch geeinten Länder und Regierungen des Ostens eine Zusammenarbeit zwischen Osteuropa und Westeuropa möglich ist, zeigen die wirtschaftlichen Verhandlungen, die Handelsabkommen zwischen Ost und West. Das zeigt vor allem die Akte von Helsinki, die unter anderem den Willen bekundet, die europäische Bruchlinie zwischen Ost und West schrittweise oder allmählich zu überwinden. Die Akte von Helsinki, das sei gleich hier angemerkt, hat auch seelsorglich ein sehr beachtliches Faktum gebracht. Die Verbindung der katholischen Kirche im westlichen Europa mit der katholischen Kirche im östlichen Europa ist vor allem im Osten selber ein Wunsch, den man im Westen oft nicht zur Kenntnis nehmen will. Die Kirche in Osteuropa braucht das besondere Interesse der Mitchristen im Westen. Sie braucht nicht die Neugierde des Westens, auch nicht die Meinung, es handle sich um ein touristisch interessantes Gebiet – sondern sie braucht Besuche aus dem Westen, Hilfe nicht nur wirtschaflicher, sondern auch vor allem moralischer Art. Die Fragen der Religionsfreiheit müssen immer noch den Vorrang vor den Fragen der Wirtschaft haben. Die Akte von Helsinki ist für uns ein Anhaltspunkt, um das Bewußtsein eines christlichen Europas vom Ural bis zum Atlantik zu unterstreichen, ist aber auch ein Anhaltspunkt, um in der Öffentlichkeit immer wieder auf menschliche Freiheitsrechte hinzuweisen.

Auf Seite der Kirche begann der Prozeß engerer Zusammenarbeit in Westeuropa und soweit als möglich auch im Osten beim Zweiten Vatikanischen Konzil. Anfangs waren es nur die nichteuropäischen Bischöfe, die als *Kontinent* zu Informationskonferenzen und Aussprachen zusammenkamen (z. B. Südamerika, Nordamerika, Australien, Afrika – frankophon und anglophon). Die Bischöfe Europas kamen nach Sprachgruppen zusammen, aber nie als europäische Gemeinschaft. Als ein europäisches Ereignis wurde allerdings empfunden, als die polnischen und deutschen Bischöfe einen demonstrativen Akt der Aussöhnung und der Überbrückung nationaler Gegensätze setzten. Die großen Schwierigkeiten, denen die polnischen Bischöfe in ihrer Heimat ausgesetzt waren, haben den Wert und die Bedeutung dieses Versöhnungswortes noch erhöht.

Und nach dem Konzil war es die Kirche nichteuropäischer Kontinente, die sich ihrer Unabhängigkeit von Europa immer mehr bewußt wurde. Die Bischöfe Europas haben zum Teil mit Staunen und Respekt wahrgenommen, daß die Bischöfe außerhalb Europas – nicht nur in Nord- und Südamerika – die Geschicke ihrer Kirche selbst in die Hand nehmen und das Problem der Inkulturation als gesellschaftliche Aufgabe der Kirche diskutierten, wobei es immer darum geht, die notwendige Einheit zu wahren und die mögliche Vielfalt zu sehen. Das haben nicht zuletzt auch römische Bischofssynoden der nachkonziliaren Zeit deutlich gezeigt.

Die Besinnung auf eine gemeinsame christliche Vergangenheit in Europa wurde während und vor allem nach dem Konzil noch gefördert durch zahlreiche *ökumenische Kontakte,* die über die Lokalkirche und sprachliche Gemeinschaft hinausreichten und bald eine europäische Basis erreichten.

Die auf dem Konzil gemachten Erfahrungen, die zahlreichen Kontakte, die über die nationalen Grenzen in Europa hinausgingen, die Erkenntnis der Notwendigkeit, übernationale und überregionale Zusammenarbeit zu fördern, wurde „als Zeichen der Zeit" gesehen. Als Zeichen und Ausdruck einer europäischen Zusammenarbeit unter den Bischöfen waren zwei von den europäischen Bischöfen veröffentlichte Aufrufe: „Ein Wort zu Europa", erschienen am Fest Peter und Paul 1977, mit einer damals noch stärker westeuropäischen Tendenz. Die Bischöfe aus dem Osten haben diesen Appell nicht mitunterzeichnen können. In diesem ersten Wort zu Europa stand bereits der wichtige Satz: „Heute ist Europa politisch geteilt, religiös und weltanschaulich zerrissen. Es steht im Schatten mächtiger politischer Kräfte. Aber die Menschen in Europa haben erkannt, daß sie nicht nur Verwalter der

Vergangenheit, sondern auch Gestalter ihrer gemeinsamen Zukunft sind" (Nr. 1). Diesem Dokument geht es noch nicht um ein Konzept der Evangelisierung, sondern um den Glauben an die gemeinsamen Kräfte in Europa und Grundrechte und Grundpflichten, die aus der christlichen Vergangenheit Europas stammen. Ein Stück weiter ging die Europa-Erklärung der Bischöfe vom 28. September 1980 aus Anlaß des 1500. Geburtstages des Patrones Europas, des heiligen Benedikt: „Mit vielen unserer Zeitgenossen stellen wir in Europa reiche Gabe und für die Zukunft Versprechendes, aber auch Schwierigkeiten und Probleme fest" (Nr. V). Des weiteren wird darauf hingewiesen, daß das christliche Menschenbild die europäische Kultur in besonderer Weise geprägt habe. In der Folge geht es auch in diesem Schreiben nicht um spezielle Probleme der Evangelisierung des Kontinentes, sondern um allgemeine pastorale Anliegen (Gewalt, Terrorismus, Menschenrechte, Recht auf Leben, Ehe und Familie, religiöse Freiheit).
Unabhängig davon wurden Impulse des Konzils durch die Bildung eines „Rates der europäischen Bischofskonferenzen", Symposien europäischer Bischöfe aufgegriffen. Es war das persönliche Interesse des Heiligen Vaters, den Dienst der Evangelisierung nicht nur auf der Ebene der Ortskirchen und Weltkirche, sondern auch auf europäischer Ebene neu zu überlegen und zu planen. Dabei hatte er zwei Ziele im Auge: die gemeinsame *Selbstevangelisierung* des Kontinentes und zu diesem Zweck eine *organisierte Zusammenarbeit* aller Episkopate des europäischen Kontinentes.
Auch katholische Laienorganisationen sind gefolgt, um europäische Kontakte wahrzunehmen, die Zusammenarbeit fortzusetzen, die von den Bischöfen begonnen worden war. Die Aufgaben des Laienapostolates als europäische Aufgabe wahrzunehmen scheint besonders für die Jugend nahezuliegen. Warum können nicht Wallfahrten wie in der Vergangenheit – denken wir an Santiago de Compostela – eine neue Anziehungskraft erhalten?

Die Notwendigkeit einer gemeinsamen Selbstevangelisierung

Es geht aber nicht nur um eine europäische Zusammenarbeit der katholischen Bischöfe. Es gibt eine zusätzliche pastorale Notwendigkeit, *gemeinsam* die Evangelisierung Europas heute zu überlegen.
Eine solche Überlegung erhält nicht nur neue Impulse, sondern auch spezifische Anregungen durch die Feier des 1500. Geburtsfestes des heiligen Benedikt als Patron Europas (12. August 1980). Der Blick auf den heiligen Benedikt und die Missionierung des Kontinents durch seinen Orden legt – ex origine – die Frage nahe, wie es *heute* um die geistige und moralische Einheit dieses Kontinentes bestellt sei. Wenn die römischen und germanischen Stämme sowie die Slawen – durch die Missionsarbeit von Cyrillus und Methodius – zu einer europäischen Gemeinschaft, zu einem *Corpus Christianum,* zusammengefunden haben, ohne ihre sprachliche und nationale Eigenart aufzugeben, so ist das damit gewachsene christliche Europa von großer Bedeutung für die Entwicklung der übrigen Kontinente geworden.

Europa war der erste Kontinent, der sich mit seinem vorchristlichen Erbe ganz vom Christentum erfassen ließ und damit eine Voraussetzung schuf für christliche Einheit und Kultur. *Davon zeugen* die Dome Europas, die Motive christlicher Kunst – wie sie als große Schätze die Museen Europas uns zeigen –; davon zeugt die christliche Literatur, wie sie in den Klosterbibliotheken Europas und ihren weltlichen Erben gehütet wird. Das gleiche gilt vom antiken Erbe der Römer und Griechen – vermittelt durch die Klöster –, wodurch die geschichtliche Kontinuität gewahrt werden konnte. Für den byzantinisch-orthodoxen Bereich mit seinen Ikonen verweise ich nur auf die seit Jahrhunderten angesammelten Schätze von Manuskripten und Inkunabeln im Kloster von Sinai, Schätze, die in der ganzen Welt nicht ihresgleichen haben.
Die Patrone Europas, das heißt der heilige Benedikt, die heiligen Cyrill und Methodius, laden uns zu einer Rückbesinnung auf die geistigen Grundlagen und historischen Anfänge Europas ein. Die wirtschaftlichen und politischen Entwicklungen der Gegenwart weisen in die Richtung einer immer engeren Zusammenarbeit auf diesem Gebiet. Die postkonziliare Entwicklung der Lokal- und Weltkirche fördert ein *europäisches Bewußtsein.* Die nichteuropäischen Kontinente sind im Begriff, die traditionelle Missionierung durch Europa immer mehr umzuwandeln in eine *Selbstevangelisierung* des eigenen Kontinentes und aus eigenen Kräften. Dazu kommt das politische Bewußtsein der eigenen Identität. Europa wird dadurch genötigt, sich auf sich selbst zu besinnen, seine zukünftige Aufgabe in der Weltkirche zu erkennen. Es geht dabei um eine Neubesinnung der Kirche Europas auf ihre gemeinsame Geschichte, auf ihre geistige Einheit und gemeinsame Zukunft. Daß wir diese Neubesinnung mit allem Ernst in Angriff nehmen, dazu zwingen uns eine Reihe von Gründen.

Wir wissen, daß die katholische Kirche, durch die Geschichte Europas und außereuropäische Faktoren bedingt, ein europäisches Kleid, europäische Gesichtszüge trug, obwohl sie *Weltkirche* ist. Auf dem II. Vatikanischen Konzil sind diese Aspekte, das heißt das europäische Gepräge und die weltweite Mission, in eine heilsame Konfrontation geraten. „Es dürfte von zunehmender Bedeutung sein, daß die Gesamtkirche in voller Bewahrung der Einheit im Glauben, in den Sakramenten und in der Kirchenleitung die vorwiegend europäische Prägung überwindet", so die zweite Europaerklärung der Bischöfe (Europaerklärung der Bischöfe von 1980, Nr. 42).
Groß und reich war das, was die Kirche diesem Europa schenkte. Reich und bedeutsam das, was dieses Europa wieder in diese Kirche einbrachte. Es war daher kein Wunder, daß viele Jahrhunderte hindurch Kirche und Europa, europäische Kirche und Weltkirche, weitgehend als identisch betrachtet wurden. Es hat lange gedauert, bis

die Kirche selbst einsah, daß sie mehr ist als eine nur europäische Institution; daß es nicht richtig ist, gegen den Geist des Christentums ist, daß sie dort, wo sie über Europa hinausgriff, als europäische Kirche in Erscheinung trat. Daß sie, wo sie missionierte, als europäische Kirche missionierte, daß sie mit der Frohen Botschaft europäische Kultur, europäisches Denken, europäische Lebens-, Wirtschafts- und Herrschaftsform mitbrachte. Sie hat für diesen Irrtum bitter bezahlt. Vielleicht hat sie in entscheidender Stunde die *Missionierung Chinas* versäumt, weil sie nicht bereit war, einer chinesischen Kirche ein chinesisches Kleid zu gestatten. Die Kirche muß heute noch den Vorwurf ertragen, sie sei eine kolonialisierende Kirche, weil in ihrem Gefolge die Kolonisatoren gekommen sind.
Die *außer*europäischen Kontinente werden sich ihrer Eigenständigkeit bewußt. Sie suchen ihre *Eigenständigkeit* im liturgischen Ausdruck ihrer Kultur, in der Inkulturation des Christentums. Das Problem der inneren Einheit der katholischen Kirche und die äußere kulturbedingte Verschiedenheit ist die große Aufgabe in dieser Zeit. Das alles zwingt Europa, sich auf sich selbst zu besinnen und seine Rolle als eigenständiger Kontinent in der Gesamtkirche neu zu überdenken.
Europa war das Missionsland für alle anderen Kontinente. „Europa ist noch immer", so Papst Johannes Paul II., „die Wiege des schöpferischen Denkens, der pastoralen Initiativen, der organisatorischen Strukturen, und sein Einfluß reicht weit über seine Grenzen hinaus. Zugleich stellt sich dieses Europa mit seiner großartigen missionarischen Vergangenheit an verschiedenen Punkten seiner derzeitigen ‚Kirchlichen Geographie' selbst in Frage" (Homilie vom 20. Juni 1979).
In den letzten Jahrzehnten tritt die Schwäche Europas in moralischer und religiöser Hinsicht spürbar in Erscheinung. Pierre Chaunu und Georges Suffert, die Autoren von „La peste blanche" (Paris 1976), weisen auf Grund weitreichender Untersuchungen darauf hin, daß zum Beispiel der *Wille zum Leben* im westlichen Europa entscheidend geschwächt sei. An Stelle des natürlichen Willens zum Leben trete die Angst vor dem Leben, damit die Angst vor der Zukunft. Unsicherheit und Orientierungslosigkeit sind die Folge. Solche Analysen scheinen ihre Gültigkeit bald für viele Teile Europas zu haben. – Der Glaube an den Fortschritt der Wissenschaft und Technik hat sich gewandelt in Angst vor dem Ergebnis der Wissenschaft, das heißt der Atomwaffen. Diese Angst reicht weiter und richtet sich gegen die vielfältigen Auswirkungen der Chemie im Bereich des Lebens, im Bereich von Grund und Boden. Man ruft nach ethischen Normen für Wissenschaft und Forschung. Der Glaube an die Wissenschaft wird nicht korrigiert, sondern zerstört. In das damit geschaffene Vakuum dringen Ideologien, religiöse Ersatzformen, ein Wirrwarr von Sekten usw. ein. Das ist eine andere *Schwachstelle* Europas, die nur eine neue religiöse Erneuerung unserer Zeit beheben kann.
Die politischen und gesellschaftlichen Institutionen in Europa haben sich – auf je verschiedene Weise – vom christlichen Erbe gelöst oder sind dabei, durch „wertfreie Gesetze für Schule, Ehe und Familie" zum Beispiel – die Vergangenheit und die Bindungen an eine Wertordnung der Vergangenheit zu löschen. Das geht an die Substanz der Kirche, die sich behaupten muß in einem Klima europäischer Skepsis als philosophisches Erbe in einem Klima der Glaubensspaltung, in einem politischen Klima der Ost-West-Spannung, in einem Klima nationaler oder nationalistischer Sensibilität von Nation, Tradition, Sprache und Kultur, in einem Klima von Freiheit *ohne* Verantwortung. Das weist auf den Prozeß europäischer Säkularisierung mit spezifisch europäischem Gepräge, in dem nicht nur die katholische Kirche dieses Kontinents, sondern auch alle nichtkatholischen Christen in gleicher Weise herausgefordert werden zu einer Neubesinnung auf Selbstevangelisierung unter dem Zeichen ökumenischer Zusammenarbeit.
Es gibt weite Zonen eines postchristlichen Europas – nicht in geographischer, sondern in geistiger Hinsicht: Heißt das, daß das Salz der Erde schal geworden ist und nicht mehr brauchbar ist? Bedeutet solches, daß das Licht auf dem Berge nicht mehr sichtbar ist und keine Orientierung mehr gibt?

Wo liegen die Ansatzpunkte?

Mit dieser skizzenhaften Aufzählung von Gründen für die Notwendigkeit einer Selbstevangelisierung Europas stellt sich jetzt die Frage: Welches sind die spezifischen Ansatzpunkte für eine solche neu zu beginnende Evangelisierung Europas? Im folgenden versuche ich, einige Ansatzpunkte aufzuzählen, die in der späteren Aussprache zu ergänzen und zu präzisieren sein werden.
Der europäische *Humanismus* als Gefahr und neuer Ansatzpunkt: Humanismus europäischer Prägung (verschieden etwa USA) stammt aus der christlichen Tradition, wie ihn z. B. ein Pico della Mirandola beschrieben hat in seinen „Discorsi". Er meinte, der Mensch ist ein unvollendetes Wesen, immer wieder von Zweifeln befallen, unsicher auf Grund seiner Freiheit und seines freien Entscheidungsvermögens. – In der Spätphase gerät der Humanismus in die Gefahr, die christliche Sicht des Menschen zu verlieren, d. h., er wendet sich nicht nur gegen das christliche Menschenbild, sondern gegen den Menschen, gegen das Humanum (Kolakowski). Daraus erwächst das postchristliche Zeitalter, wie es vom Atheismus oder Antitheismus angestrebt wird. („Postchristlich" hat eine ganz verschiedene Bedeutung im östlichen und im westlichen Bereich Europas.) Andererseits führt dies zur westeuropäischen Säkularisierung, einer religiösen Gleichgültigkeit materialistischer Prägung.
Die negativen Erfahrungen mit einem solchen Welt- und Menschenbild schaffen eine neue *Bereitschaft für das Wort Gottes.* Es ist die junge Generation, die verletzt und enttäuscht durch eine sinnleere Gesellschafts- und Lebensordnung (durch eine Zerstörung der natürlichen Lebensgrundlagen) sich auf die Suche macht nach nicht-materiellen Zielen – ohne zunächst zwischen Religion und Pseudoreligion unterscheiden zu können. Hier sind die

Gruppen religiöser Erneuerung ein neuer Ansatzpunkt in einer postchristlichen oder säkularisierten Welt, z. B. Familiengruppen, Focolarini, charismatische Erneuerung, Cursillistas usw., die aber eine klare Führung und solides religiöses Wissen brauchen.

Die postchristlichen Zonen Europas verlangen eine *Intensivierung der ökumenischen Arbeit.* Denn das Christentum als solches und nicht nur die katholische Kirche ist herausgefordert. Das ökumenische Klima hat sich in Europa seit dem Konzil vollkommen geändert. Die junge Generation sehnt sich nach einer ökumenischen Zusammenarbeit, nach einer sichtbar werdenden christlichen Zusammenarbeit und einer größeren Einheit.
Der sogenannte Ost-West-Konflikt ist eine ernste Schwierigkeit für eine gesamteuropäische Evangelisierung. Eine Ost-West-Spannung gibt es nicht erst in dieser Generation. Sie hat in verschiedenen Formen schon seit langem existiert. Jalta zum Beispiel hat nur eine Teilung neu bekräftigt, die im Grunde auf die Spannung von Rom – Byzanz zurückgeht. Aber gerade deswegen ist dieser Gegensatz eine der größten Herausforderungen für unsere gemeinsame Aufgabe. Die Einheit des *christlichen* Europas muß die Voraussetzung sein für eine gesellschaftliche und politische Überwindung der Gegensätze.
Osteuropa als Beispiel für religiöse Erneuerung: Es wäre andererseits töricht, *nicht* sehen zu wollen, daß mit den Grenzen der Gesellschaftssysteme auch der Evangelisation Grenzen gesetzt sind, zumindest Grenzen in der bisherigen Art der Evangelisation. Die Christen im kommunistischen Machtbereich haben es in sehr vielen Dingen viel schwerer als wir. In manchem aber können wir von ihnen lernen. Vieles, was wir für wichtig halten, ist bei ihnen weggefallen. Wir müssen von ihnen immer wieder hören: Diese Sorgen haben wir Gott sei Dank nicht, nämlich: Geld, Macht, Einfluß, Dinge, ohne die wir nicht meinen leben zu können, auch als Kirche nicht.

Im kommunistischen Machtbereich wächst eine Jugend heran, die von Gott, Christus und seiner Kirche nichts mehr weiß, auch nichts mehr hört. Was sie hört, sind Angriffe gegen Religion und Christentum. Sehr oft erleben sie verschiedene Mittel und Wege, um Religion und Glauben aus dem Leben der Gesellschaft zu eliminieren. Der bessere Teil dieser Jugend fragt sich, was es denn für Gründe gibt, daß man Religion und Christentum so bekämpfe. Die Jugend ist neugierig, sie will wissen, was das ist, was es eigentlich nicht geben dürfe. Und in der atheistischen Literatur kommen sie auf die Spuren Gottes, gegen den dort polemisiert wird, und in den atheistischen Museen ist sie ergriffen vom Blick der Heiligen in den Ikonen, die man dort ausstellt, um sie lächerlich zu machen. Manch einen von ihnen führt der Kampf gegen Gott zu Gott (vgl. Horaz, I, 10,24: Naturam expellas furca, tandem usque recurret).
Mißtrauen gegen areligiöses oder antireligiöses Menschenbild: Menschliche und ethische Orientierung werden heute viel ernster genommen als früher. Der Grund hierfür sind die Gefahren, die aus dem technischen Fortschritt, Kriegsrüsten und Atomwaffen für den Menschen entstanden sind. Daß eine menschliche und ethische Orientierung im religiösen Bereich wurzle, ist heute viel naheliegender als früher. Europa als Ursprungsland wissenschaftlicher Erfindungen und technischer Entwicklung ist dafür besonders sensibel geworden. In diesem Sinne haben die letzten Enzykliken über die menschliche Arbeit und die Ehe eine besondere Bedeutung. *Christentum als „Neuheitserlebnis"* wird abgelöst durch negative Erfahrungen in einer Welt ohne Sinn und geistige Werte.
Europa als Ursprungsland falscher Ideologien (übertriebener Nationalismus, zwei Weltkriege, irrige Philosophien, Gesellschaftslehre, Anthropologie) hat eine moralische Verantwortung, an ihrer Überwindung mitzuarbeiten in Verbindung mit anderen Kontinenten. – Daher ist das christliche Menschenbild ein europäisches Leitbild für eine politische und moralische Erneuerung im Sinne einer Einsicht und Korrektur europäischer Fehlentwicklungen.
Rückgewinnung verlorener Glaubwürdigkeit. Für viele Menschen gerade in Europa ist der Eindruck entstanden, religiöse und kirchliche Lehre im Sinne des Evangeliums sei nicht so ernst zu nehmen wie früher. Diesen Eindruck gewinne man aus Verkündigung der Lehre und der Moral. Der Kirche fehle es an Mut, gegen die öffentliche Meinung unbekümmert für ihre Wahrheit einzutreten. Unter Bezug auf Pluralismus in der Theologie wisse die Kirche nicht mehr so genau wie früher, was sie eigentlich wolle. Es ist daher für unseren *Kontinent* so wichtig, darauf zu bestehen, daß die Kirche keine Abstriche mache, daß das Christentum je nach den Strömungen der öffentlichen Meinungen nicht zu billigeren Preisen angeboten werden kann. Daher kommt der Ausübung des bischöflichen Lehramtes gerade in Europa eine besondere Bedeutung zu. Vom Klerus wird man daher erwarten, nicht nur Forderungen aufzustellen, sondern in erster Linie selber das zu tun, was man verlangt. Wenn die Kirche zu Opfern aufruft, dann muß sie, d. h. sie oder kirchliche Vertreter, auch zu Opfern bereit sein.
Die Evangelisierung Europas soll nicht zuerst mit der Evangelisierung von Institutionen beginnen, sondern beim einzelnen, bei Menschen in führender Position: Wie wir aus der Geschichte wissen, sind früher einmal Völker getauft worden, weil sich zuerst die Fürsten taufen ließen. Als Grundherren haben sie nicht nur den Zehent eingetrieben, sondern auch den Glauben gelehrt.
Unsere Zeit gleicht in vielem der Spätantike. Damals hat es bereits Macht, Luxus, Laster, Verschwendung und Korruption gegeben. Daneben aber auch seelische und leibliche Not vieler Menschen. In diese Situation ist das Christentum hineingepflanzt worden. Die Religion der ersten christlichen Generation war die Religion des städtischen Proletariates. Die Bauern, die auf dem Lande wohnten, die pagani, waren noch die Heiden. Die Proletarier der antiken Städte sind nicht durch philosophische Überlegungen, nicht durch ideologische Einsichten Christen geworden. Das überzeugende Motiv war das Beispiel der anderen Christen, war deren tätige Hilfe und ihre An-

teilnahme. Die Theologie und Philosophie kamen erst später. Auch in diesem Sinne können wir von der Antike manches lernen: Wir können den Menschen unserer Zeit das Christentum nicht nur durch philosophische Überlegungen, nicht nur theologisch durch noch so schlüssige Beweise näherbringen, sondern in erster Linie durch das Beispiel, durch die Liebe, durch den Dienst der Caritas ...

Dabei muß gerade in Europa zum Ausdruck kommen, daß die Kirche für alle da ist. Darauf hat das Konzil hingewiesen. Die Kirche ist kein Verein mit einem Service nur für ihre Mitglieder. Sie ist Dienst, Evangelisation *für alle.* Erfolg darf nicht von vornherein maßgebend sein. Nicht den Erfolg, das Scheitern hat sie der Herr gelehrt.
Anknüpfen bei der diffusen religiösen Sehnsucht des europäischen Menschen: Die europäische Landschaft ist im Westen religiös ausgetrocknet, im Osten durch den Atheismus schwer behindert. Im westlichen Bereich scheinen die Menschen von materiellen Interessen und Sorgen beherrscht zu sein, blind und taub für jeden Anruf von jenseits ihres Horizonts. Und doch schlummert in allen diesen Menschen eine Sehnsucht, ein Verlangen nach etwas, das über ihr bisheriges Leben hinausreicht. Diese Sehnsucht ist nicht schon von vornherein einem religiösen Verlangen gleichzusetzen. Sie beweist aber, daß der Mensch ein fragendes Wesen ist. Und ein fragender Mensch ist immer auch offen. Er will die Wahrheit suchen und sie nicht fix und fertig verpackt vorgesetzt erhalten. Man soll daher dem europäischen Menschen unserer Zeit den Zweifel nicht rauben, man soll ihn aber dazu führen, daß er an seinem eigenen Zweifel zu zweifeln beginnt. Umkehren auf dem bisherigen Weg, in seinem bisherigen Leben, das heißt ja Bekehrung – dieses entscheidende Erlebnis jeder Evangelisation wird eben nicht so sehr durch theoretische Überlegungen, sondern – um es noch einmal zu sagen – nur durch das Beispiel seiner Mitmenschen, der Mitchristen, nahegelegt.

Die Medien sind für den Menschen in Europa die moderne Kanzel geworden. Die Macht dieser modernen Kanzeln, ihren Wirkungsbereich richtig einzuschätzen, ist für die Evangelisation Europas von Bedeutung. Und vor allem hat immer noch das Fernsehen eine große Macht. Viel Gutes kann auch für die Kirche von dort kommen. Aber auch viele negative Einflüsse von dorther müssen zur Kenntnis genommen werden. Die sogenannte öffentliche Meinung und die Maßstäbe des Urteils in der öffentlichen Meinung spielen heute auch im religiösen Bereich eine große Rolle. Daher ist die Überzeugung des einzelnen wichtig, daß der Glaube stärker sein muß als die Macht der öffentlichen Meinung.

Sich aus nationaler und sprachlicher Isolierung befreien

Abschließender Gedanke: Uns ist es also aufgegeben, die Evangelisierung dieses Kontinentes unter Bedingungen unserer Zeit und unseres Erdteiles in Angriff zu nehmen. Wir müssen uns aus nationaler und sprachlicher Isolierung befreien und durch eine weitgespannte Gemeinsamkeit mehr Mut und Zuversicht haben. Wir müssen uns der gemeinsamen Verantwortung bewußt werden. Dieses Bewußtsein müssen wir wecken und vertiefen. Unsere gemeinsamen Sorgen haben zahlreiche Berührungspunkte mit anderen Kontinenten, unterscheiden sich aber wieder in zahlreichen Aspekten. – Daher ist es notwendig, daß wir für unseren Kontinent etwas tun, was andere für ihren Kontinent bereits in Angriff genommen haben.
Unsere europaweiten Sorgen sind: Jugend, Ehe und Familie, Geschiedene und Alleinstehende, Sekten, Ideologien, Schule und Erziehung, Gastarbeiter, alte Menschen.
Unsere europaweite Hoffnung: aus einem postkonziliaren rigorosen Progressismus und rigorosen Traditionalismus zeichnen sich neue Synthesen ab. Der Priestermangel zwingt uns zu neuen Formen des Laienapostolates und kirchlicher Mitarbeit. Vor allem aber sind neue Gruppen religiöser Erneuerung am Werk (religiöse Renaissance bei Jugend und Intellektuellen in Osteuropa; postkonziliare Erneuerung verschiedener Gruppen im Westen).
Gott ist bei uns und wirkt durch uns. Was er mit uns vorhat, wissen wir nicht. Aber wir wissen, daß wir sein Werk tun, wenn wir an ihn glauben und seinen Auftrag erfüllen. Sein Auftrag ist es, die Frohe Botschaft von Jesus Christus, die Gottesliebe und die Menschenliebe zu verkünden. Überall und nicht zuletzt auch hier in Europa.

Theologie in Afrika – Afrikanische Theologie

Chancen und Grenzen eines eigenständigen Weges

Nicht nur in Lateinamerika hat die Theologie vorwiegend als Theologie der Befreiung nach dem Zweiten Vatikanum eine relativ eigenständige Entwicklung genommen. Auch in Schwarzafrika sucht die Theologie nach eigenständigen Ansätzen. Wie weit solche bisher gediehen sind und wo ihre Probleme liegen, untersuchen hier Georg Evers und Hermann Janssen (beide Missionswissenschaftliches Institut „Missio", Aachen). Ihr Bericht will vor allem Grundinformationen vermitteln. Im nächsten Heft ergänzen wir diesen Bericht durch eine Stellungnahme eines bekannten afrikanischen Theologen.

Eine kurze Beschreibung des Kontextes, in dem in Schwarzafrika Theologie getrieben wird, ist notwendig, um der Entwicklung dieser Theologie annähernd gerecht werden zu können. Zunächst fällt auf, daß die christlichen Kirchen in Schwarzafrika junge Gemeinschaften sind, die rapide wachsen. Mit Ausnahme der koptischen

und orthodoxen Christen Ägyptens und Äthiopiens ist *keine dieser Kirchen älter als 100 Jahre.* Im Zeitraum von 1900 bis 1980 wuchs die Zahl der Katholiken von einer Million auf 56 Millionen oder 12,4% der Gesamtbevölkerung; die der Protestanten von ebenfalls einer Million auf 31 Millionen oder 6,8% der Gesamtbevölkerung. Zur gleichen Zeit stieg die Zahl der *Anhänger der Unabhängigen afrikanischen Kirchen* von Null auf 10 Millionen.

Die Abrechnung mit der kolonialen Vergangenheit brachte zwar eine kritische Auseinandersetzung mit der Missionsgeschichte und der bleibenden Abhängigkeit in Personal, Finanzen und Leitung der Kirchen, führte aber nicht zu einer generellen Ablehnung des Christentums als einer fremden Religion. Daß dies nicht geschah, hat nicht zuletzt mit der Entstehung einer eigenständigen afrikanischen Theologie zu tun. Voraussetzung dieser Entwicklung war wiederum, daß aus den vielen Missionsgebieten, aus denen die katholische Kirche in Afrika lange bestanden hatte, *eigenständige Ortskirchen* wurden. Vorangetrieben wurde die Entwicklung durch das Zweite Vatikanische Konzil, auf dem sich die wenigen afrikanischen Bischöfe zusammenfanden und anfanghaft so etwas wie eine theologische afrikanische Solidarität entwickelten. Die Vermehrung der Diözesen und ihre Besetzung vorwiegend mit afrikanischen Bischöfen trug zur *„Afrikanisierung" der afrikanischen Kirche* erheblich bei.

I. Afrikanische Theologie im frankophonen Bereich

Schon geographisch und sprachlich ist es schwer, einfach von Afrikanischer Theologie zu sprechen. Denn zwischen West und Ost bzw. zwischen frankophonem und anglophonem Afrika gibt es beträchtliche Unterschiede im Denken, in den theologischen Methoden, im kirchlichen Verhalten. Überdies ist das frankophone Afrika, soweit es christlich ist, fast rein katholisch geprägt, während im anglophonen Bereich der Protestantismus vorherrscht und das theologische Klima insgesamt stärker von diesem her geprägt ist. Deswegen ist es sinnvoll, hier beide Bereiche getrennt zu behandeln.

1. Die Problematik einer afrikanischen Theologie

Will man nicht die „afrikanische Theologie" mit den großen Theologen Nordafrikas (Cyprian, Augustinus sowie den ägyptischen Vätern) beginnen lassen – was geschichtsbewußte Afrikaner in zunehmendem Maße gerne tun –, dann ist eine Bemühung um eigenständige afrikanische Theologie im frankophonen Afrika etwa 25 Jahre alt. 1956 veröffentlichten afrikanische Priester in Europa zur Zeit der Erlangung der politischen Selbständigkeit der afrikanischen Staaten das Buch „Des Prêtres Africaines s'interrogent" (Collect. Rencontre, No. 47, Paris 1956), in dem sie eine kritische Bestandsaufnahme der afrikanischen Wirklichkeit am Ende der Kolonialzeit versuchten. Die eigentliche Diskussion um die Legitimität einer „afrikanischen Theologie" wurde während der 60er Jahre geführt, angestoßen durch *Tshishiku Tshibangu* an der theologischen Fakultät von Kinshasa. Im einzelnen ging es bei dieser Diskussion um das Problem von universaler Theologie in einer Weltkirche und der *Berechtigung von partikulärer Theologie,* die sich um den Kontext, um Inkulturation in Afrika bemüht. Die grundsätzliche Frage, ob es eine afrikanische Theologie geben kann und soll, kann wohl als positiv abgeschlossen betrachtet werden. Problematisch ist und bleibt, inwieweit es eine gemeinsame inhaltliche Bestimmung dessen geben kann, was zur „Afrikanität" als Kennzeichnung des großen Kontinents Afrika notwendig gehört. Aus dieser Schwierigkeit, allgemein verbindlich für Schwarzafrika zu sprechen, hat sich die Richtung durchgesetzt, die von *„afrikanischen Theologien"* spricht. Allein vom sprachlichen Medium her ergibt sich fast zwangsläufig eine Trennung von „frankophoner" und „anglophoner" afrikanischer Theologie. Bei der Diskussion, welche Elemente denn eigentlich „authentisch afrikanisch" seien, spielte die *junge afrikanische Philosophie* eine wichtige Rolle. Seit dem Erscheinen des epochemachenden Buches des belgischen Missionars *Placide Tempels* „Bantu-Philosophie" (1945) hatte sich um die Publikation von „Présence Africaine" *(Alioune Diop)* eine Reihe junger afrikanischer Philosophen um die Grundlegung einer afrikanischen Philosophie bemüht. Die Angehörigen der „Tempels-Schule" – *Alexis Kagame, André Makarakiza, B. J. Fouda, J. Bahoken, Vincent Mulago* – haben die Anstöße von Tempels korrigiert und weitergeführt. (Vgl. die Jahrbücher „Recherches Philosophiques Africaines" der katholischen Fakultät von Kinshasa seit 1977.)

Sucht man die Komponenten einer afrikanischen Theologie zusammenzustellen, werden die *Bantu-Philosophie* und die *afrikanische Anthropologie* sicher zu den wichtigsten gehören. Gemeinsam ist weiter die afrikanische traditionelle Religiosität, die bei aller Verschiedenheit in der Ahnenverehrung, der Achtung vor dem Leben, der Bedeutung der Initiation Gewichtiges zum Spezifikum der afrikanischen Theologie beiträgt. Zu nennen sind ferner die geographischen und ethnischen Komponenten in der Beschränkung auf das Gebiet und auf die Völker Schwarzafrikas. Auch die ethischen Gemeinsamkeiten in der Ehevorstellung, der Gastfreundschaft u. a. gehören zu den gesamtafrikanischen Elementen. Zu nennen waren schließlich die gemeinsame Geschichte der kolonialen Abhängigkeit zu nennen und die Versuche afrikanischer Historiker, die verschiedenen Stammesgeschichten zu einer Geschichte Afrikas zu bündeln *(Joseph Ki-Zerbo).* Dieses *gemeinsame afrikanische Erbe* stellt in seiner Gesamtheit die erste und wichtigste Quelle ihrer Theologie dar. O. Bimwenyi-Kweshi spricht von Afrikanität als konstitutivem Element der Offenbarung (op. cit. 55 f.). Als weitere Quellen werden genannt: die Bibel, die Erfahrungen des gelebten Glaubens in den Kirchen und das theologische Erbe Europas und Amerikas. Diese Rangfolge wird z. B. von *Edward Fashole Luke,* aus Sierra Leone, genannt. Andere stellen die Bibel an die erste Stelle und geben dem afrikanischen Erbgut den zweiten Platz.

Wie auch immer die Akzente gesetzt werden mögen, gemeinsam ist allen afrikanischen Theologen, daß sie die Hauptaufgabe in der „Afrikanisierung des Christentums" sehen, um eine gängige Formel aufzugreifen, die eine Entscheidung für eine *Inkarnationstheologie* darstellt. Die afrikanischen Bischöfe haben 1974 bei der Vollversammlung der Gesamtafrikanischen Bischofskonferenz diese Linie gutgeheißen und einer Adaptationstheologie eine Absage erteilt (vgl. Kardinal *Paul Zoungrana,* Bibel und Kirche [1980] 3, S. 78–89).

2. Orte der Theologie

An den zahlreichen Priesterseminarien wird sicher eine „Theologie in Afrika" betrieben, aber wohl kaum eine „afrikanische Theologie" im Sinne einer Inkulturations- oder Inkarnationstheologie. In den meisten Fällen wird diese Theologie nach Lehrplänen und Textbüchern gelehrt, die in Europa erstellt wurden. Bezüge zur afrikanischen Wirklichkeit werden sich nur selten ergeben. Theologische Fakultäten, die ein Studium über die zur Priesterweihe notwendige theologische Ausbildung hinaus ermöglichen, gibt es im frankophonen Afrika nur zwei: die theologische Fakultät von Kinshasa (Zaire), die dieses Jahr ihr 25jähriges Jubiläum feiern konnte, und die theologische Fakultät in Abidjan (Elfenbeinküste). Vor allem in Kinshasa wird das Anliegen einer „afrikanischen Theologie" gesehen und durch *Grundlagenforschung* (Studienzentrum für die Erforschung afrikanischer Religionen), durch *Konferenzen* (jedes Jahr eine Philosophische und Theologische Woche) und durch viele *Publikationen* vorangetrieben. Beide Institutionen leiden darunter, daß immer noch ein großer Teil der Dissertationen gerade auch in afrikanischer Theologie von afrikanischen Studenten in Europa gemacht werden, weil sich dort die besseren Bibliotheken befinden.

Bleibt man nicht auf die Vorstellungen akademischer Theologie europäisch-amerikanischer Prägung beschränkt, dann kann man viele Ansätze für eine afrikanische Theologie in den *Katechistenschulen,* den Pastoralinstituten und den Basisgemeinschaften finden. In den Augen vieler afrikanischer Theologen liegt gerade hier die Stärke einer afrikanischen Theologie, die in erster Linie eine „orale Theologie" ist, die davon lebt, daß sie gesungen, getanzt, in Sprichwörtern und Geschichten erzählt wird. Es gibt natürlich Bücher und vor allem eine Reihe Zeitschriften zur afrikanischen Theologie.

3. Wer betreibt die Theologie?

Aus dem bisher Gesagten ist schon deutlich, daß die junge afrikanische Kirche nur wenige Theologen hat, die für theologische Arbeit im klassisch-europäischen Sinn freigestellt sind. Die Zahl der Absolventen von theologischen Spezialstudien wächst zwar ständig, aber es herrscht doch ein *großer Mangel an Fachkräften.* Es besteht schon ein gewisses Dilemma darin, daß man einerseits von dem Bild des Theologen als des wissenschaftlich qualifizierten Fachmanns weg will, sich andererseits doch wieder diesem Erbe verpflichtet weiß und durch den Nachweis entsprechender Studien und Diplome sich ebenbürtig neben die Theologen aus der „Ersten Welt" stellen will. Der Anteil der Laien und Katechisten an der „oralen Theologie" ist sicher sehr groß, nur ist er schwer zugänglich. Auffallend ist dagegen der große Anteil von Bischöfen an der theologischen Arbeit. Dies hängt wohl zunächst damit zusammen, daß eine Reihe von Theologen zu Bischöfen gemacht wurde *(Peter Sarpong, Anelme Titanma Sanon, Laurent Monsengwo Pasinya, Isidore de Souza, Tshishiku Tshibangu, Jean Zoa ...);* zum anderen zeigt sich hier auch das Selbstverständnis der afrikanischen Bischöfe, die sich im Gefolge einer afrikanisch-patriarchalischen Denkweise als Verantwortliche ihrer Kirchen in allen Bereichen verstehen. Von seiten einiger afrikanischer Theologen wird hier eine saubere *Trennung der Bereiche theologische Forschung und kirchliche Leitung* verlangt. Da aber die afrikanische Theologie sich gerade durch ihre Praxisnähe auszeichnen will, durch die sie sich von der akademischen Theologie Europas unterscheidet, werden die Grenzen einer solchen Forderung deutlich.

4. Hauptthemen einer frankophonen afrikanischen Theologie

Das Hauptanliegen der afrikanischen Theologie – die Inkulturation bzw. die Inkarnation des Christentums in afrikanische Kultur und Gesellschaft – wirft notwendig eine Reihe *hermeneutischer Fragen* auf. Die Problematik der Hermeneutik spielt daher eine Rolle in den verschiedenen Versuchen einer Grundlegung afrikanischer Theologie (vgl. O. Bimwenyi-Kweshi, Alle Dinge erzählen von Gott, Freiburg 1982, *Barthélémy Adoukonou,* Jalons pour une théologie africaine, Paris 1980). Ein Schwerpunkt dieser hermeneutischen Überlegungen sind Fragen der Übersetzung der Bibel in verschiedene afrikanische Sprachen. Wie kann z. B. eine biblische Aussage zu Christus in Verbindung gebracht werden mit einem afrikanischen Ausdruck, der sich auf eine afrikanische Gegebenheit bezieht und zu einem afrikanischen Ausdruck umgeformt werden soll, der sich auf Christus bezieht? (vgl. Monsengwo Pasinya, D. Wambutda).

Ausgangspunkt für eine Beschäftigung mit den *traditionellen afrikanischen Religionen* ist oft die Frage nach dem Schicksal der Ahnen, deren religiöse Vorstellungen im Licht des eigenen christlichen Glaubens (und der Theologie der Religionen) auf ihren Heilswert geprüft werden. Dabei geht es um Untersuchungen des Gottesbegriffes, von Gebets- und Opfertexten, des Geisterglaubens und der religiösen Weltsicht gewöhnlich für einen einzelnen Stamm oder Stammesverband, z. B. für die Moose in Obervolta *(G. M. Kalmogo),* die Vodun in Dahomey *(Barthélémy Adoukonou).* Andere versuchen mehr, die gesamtafrikanischen Elemente der traditionellen Religiosität zusammenzutragen *(O. Bimwenyi-Kweshi).*
Die Kontroversen um den Gebrauch von Trommeln, afrikanischen Gewändern und Tanz innerhalb der *Liturgie*

sind weitgehend ausgestanden. Kritik wird aber an den bisher erfolgten Versuchen einer afrikanischen Liturgie geübt, der vorgeworfen wird, im wesentlichen *afrikanische Folklore* als Beiwerk zu einer weitgehend unveränderten europäischen (römischen) Liturgie zu sein. Intensiv diskutiert wird die Frage, inwieweit in die Feier der Eucharistie afrikanische Symbole aufgenommen werden können, die den Platz von Brot und Wein als Spezies der Eucharistie einnehmen könnten. Vorgeschlagen werden Hirse und Palmwein, die im Gegensatz zu Brot und Wein, die importiert werden müssen, überall in Afrika als „Frucht der afrikanischen Erde und der afrikanischen menschlichen Arbeit" anzutreffen sind.

Ohne eine Darstellung der *„Schwarzen Theologie" Südafrikas* in diesem Rahmen geben zu können, soll hier auf eine Gruppe von afrikanischen Theologen verwiesen werden, die sich um die Probleme der *Humanisierung der Lebensverhältnisse der schwarzen Menschen* kümmern *(Appiah Kubi, Jean-Mare Ela, Bénézet Bujo).* Sie sehen die Notwendigkeit, daß afrikanische Theologie sich mit Fragen der politischen und wirtschaftlichen Abhängigkeit beschäftigt, die Tatsachen von Folter, Korruption und Gewalt in Afrika anspricht und sich nicht allein auf die Beschäftigung mit Riten, Traditionen und Kulturen beschränkt. „Es gibt keinen Gegensatz zwischen einem Engagement für den Erhalt der traditionellen Kultur und den Kampf um ein menschlicheres soziales, ökonomisches und politisches Leben, sondern es gilt, die beiden Enden zusammenzuhalten. Nur wenn dies geschieht, kann die „traditionelle" afrikanische Theologie vor einer vorzeitigen Verkalkung bewahrt und eine neue Theologie für Afrika geschaffen werden als eine Voraussetzung für eine neue afrikanische Kirche mit einer neuen Sprache" (B. Bujo, SELECT No. 7, Juni 1982, S. 15).

II. Theologie im anglophonen Ost-Afrika

1. Grobskizze der Gesellschaft und Theologie

Als Vorbereitung auf die fünfte Konferenz der *Ökumenischen Vereinigung von Dritte-Welt-Theologen (EATWOT)* (vgl. HK, November 1981, 556–559) fertigte eine ökumenisch zusammengesetzte Theologenkommission 1981 eine kontrovers diskutierte Grobskizze der Situation von Gesellschaft und Theologie in Ostafrika an. Die Theologen stellten heraus, daß sich die ostafrikanischen Freiheitshelden während der Unabhängigkeitskämpfe nicht nur gegen den wirtschaftspolitischen Kolonialismus wenden, sondern auch gegen ein kolonialistisches Christentum, das die Bibel verwendet, um Unterwürfigkeit zu predigen, anstatt den Gott der Freiheit zu verkünden, wie ihn die Bibel und die afrikanische Religiosität kennen. Die vom Westen geprägte und bezahlte Theologie hat den Individualismus gefördert und nicht die Entwicklung einer neuen afrikanisch-christlichen Gemeinschaftsform inspiriert, so daß eine effiziente Auseinandersetzung mit heutigen gesellschaftlichen, politischen und wirtschaftlichen Problemen ausgeblieben ist. Viele Afrikaner sind ihrer Kultur entfremdet; sie wenden sich entweder den Unabhängigen Kirchen zu oder dem Säkularismus. Eine *Rückbesinnung auf die religiöse Tradition* Afrikas, auf die Bibel und auf die heutige religiöse Erfahrung an der Basis wird von den Theologen positiv bewertet. Sie fordern neben den schon begonnenen Inkulturationsbemühungen eine intensive sozio-ökonomische Analyse der vielfältigen Abhängigkeiten als Voraussetzung für die Entwicklung einer befreienden Theologie. (Vgl. Voices from the third World 4 [1981] 1, S. 27–30.)

2. Institutionelle Ebenen der Theologie

Theologie wird in Ostafrika auf verschiedenen Ebenen betrieben: als Seminartheologie, Universitätstheologie, Institutstheologie, Konferenztheologie, Episkopaltheologie und Basistheologie. Die Priesterseminare haben von Europa zunächst auch hier jene Theologie übernommen, die sich seit dem Tridentinum als Vermittlung der Lehre der Kirche und als Abweisung von häretischen Meinungen entwickelt hat. Nach Aussagen von katholischen Priestern und protestantischen Pfarrern im anglophonen Afrika bedeutet es ohne Zweifel einen erheblichen Prestigezuwachs, in die spekulative Theologie des Westens initiiert zu werden. Gleichzeitig wird jedoch der passive Nachvollzug der Theologie von Thomas und Luther, von Barth und Rahner, von Moltmann, Metz und Lonergan als wenig relevant empfunden. Bemerkenswerte Ansätze zur Berücksichtigung des afrikanischen Kontextes zeigen sich schon früh in dem lutherischen Theological College von Makumira, Tansania, die sich auch niedergeschlagen haben in der Zeitschrift „Africa Theological Journal".
Es kann nicht übersehen werden, daß die bisher noch überwiegend von westlichen Missionaren vertretene *Seminartheologie* gegenwärtig größeren Veränderungen ausgesetzt ist. Das Bemühen der Seminardozenten, sich den kulturellen und gesellschaftlichen Herausforderungen ihrer Länder zu stellen, wird auf jüngsten Theologenkonferenzen deutlich. Die Themen der ersten (1981) und der zweiten geplanten (1983) nationalen theologischen Woche von Masaka, Uganda, umfassen z. B. die Problematik der politischen Instabilität, der pastoralen Inkulturation als auch des ökumenischen Dialogs. In protestantischen Theologenkreisen wird seit einigen Jahren die Möglichkeit einer *praxisbezogenen nicht-institutionellen theologischen Ausbildung* (TEE – Theological Education by Extension) mit dem Ziel diskutiert, eine theologische Führungsschicht heranzubilden, die basisnäher ist.

In den 70er Jahren hat sich die Mehrzahl der Priesterseminare und Colleges mit den Lehrstühlen für afrikanische Religionswissenschaft an den staatlichen Universitäten zu einer Vereinigung von theologischen Institutionen in Ostafrika (ATIEA – Association of Theological Institutions of Eastern Africa) zusammengeschlossen. Auf jährlichen Arbeitstagungen werden Lehrpläne und Examensverfahren abgestimmt, aber auch *Fragen der Kontextualisierung* diskutiert. Die erste katholische Universität in Ostafrika

(CHIEA – Catholic Higher Institute of Eastern Africa) wird erst in diesem Jahr (1983) in Nairobi eröffnet. Sie soll vornehmlich der Ausbildung von afrikanischen Seminardozenten und der theologischen Forschung dienen. Da die kirchliche Universität in einen schon bestehenden, abgelegenen Komplex von Priesterseminaren eingegliedert und nicht der staatlichen Universität angeschlossen wird, bleibt abzuwarten, ob diese Universitätstheologie eine eher klerikale oder eine vorwiegend interdisziplinäre, gesellschaftsoffene Entwicklung nimmt.

Eine weitere Ebene der theologischen Ausbildung und Reflexion entstand mit der *Gründung von Pastoralinstituten.* Das heute weniger bekannte Pastoralinstitut von Tabora führte in den Jahren 1967–1969 eine großangelegte Selbstanalyse (self-study) der katholischen Kirche in Tansania durch (Pro Mundi Vita Special Notes, No. 13, 1970). Es publiziert weiterhin die Zeitschrift „Pastoral Orientation Service". Besser entwickelt ist da 1967 von der Vereinigung ostafrikanischer Bischofskonferenzen (AMECEA – Association of Member Episcopal Conferences in Eastern Africa) gegründete *Gaba-Pastoralinstitut.* „Gaba" veranstaltet jährlich Fortbildungskurse für kirchliches Führungspersonal. Das angegliederte Forschungsinstitut hat bislang Untersuchungen zu katechetischen, familienpastoralen und ökumenischen Fragen durchgeführt. Ein ebenso angeschlossenes religionspädagogisches Institut entwickelt afrikanische katechetische Modelle und Hilfsmittel. Weit über Afrika hinaus sind die Zeitschrift „AFER" und die Kleinschriftenreihe SPEARHEAD bekannt geworden. Als Themenschwerpunkte lassen sich erkennen: Gemeindetheologie (vgl. SPEARHEAD No. 56–64), Kommunikation, Entwicklung und Befreiung. Dem überwiegend aus Europäern bestehenden Team wird auch von Afrikanern bestätigt, daß es wesentlich zur Inkulturation von Theologie und Pastoral in Ostafrika beiträgt, was gelegentlich zu innerkirchlichen Spannungen führt.

Verschiedene *Konferenzen* haben in den letzten 20 Jahren die Theologie in Ostafrika dynamisiert (vgl. Jb. van der Neut und L. Lagerwerf, Theological Meetings in Africa: A Survey [1960–1980], in: EXCHANGE 9 [1980] 25, S. 49–60). Veranstalter der Konferenzen sind die Religionswissenschaftler der Universitäten, der Gesamtafrikanische Rat der Kirchen (AACC – All-Africa Conference of Churches), die AMECEA Bischofskonferenzen oder auch einzelne Gruppen von Priestern und Pfarrern. Überwiegend befassen sich die Konferenzen mit historischen, ethnologischen und theologischen Aspekten der afrikanischen Religionen; nur vereinzelt problematisieren ostafrikanische Sympathisanten der nordamerikanischen und südafrikanischen Schwarzen Theologie oder der lateinamerikanischen Befreiungstheologien die Rassenvorurteile und die Konsequenzen der wirtschaftlichen Dependenz.
Die *nicht immer problemlose Symbiose von Episkopaltheologie und Institutstheologie* hat auf den AMECEA-Studienkonferenzen zu einer besseren Kommunikation in Fragen der Katechese, der Familienpastoral und der Basisekklesiologie geführt. 1976 haben 82 ostafrikanische Diözesen den Aufbau von „Kleinen Christlichen Basisgemeinschaften" zur pastoralen Priorität erklärt. Was zunächst nur als Lippenbekenntnis der „Kirche von oben" aussah, entwickelte sich zu einer theologischen Vision und zu einem pastoralen/sozialen Aktionsmodell, das anscheinend von immer selbstbewußter werdenden Basisgruppen übernommen worden ist (vgl. MISSIO-pastoral 1982/4). Das wachsende Kirchenbewußtsein („Wir sind Kirche"), das z. B. schon in der erwähnten Selbstanalyse der Kirche in Tansania offenbar wurde, erhielt durch systematische Reflexionen (z. B. von Bischof *Patrick Kalilombe* aus Malawi und von *Brian Hearne* vom AMECEA-Pastoralinstitut) über eine afrikanische Orts- und Basiskirche eine *breitere theologische Fundierung.* In die werdende Basistheologie münden auch die Ergebnisse der Untersuchungen über afrikanische Unabhängige Kirchen und über die christliche Volksfrömmigkeit.

3. Theologen und Theologien

Die Grobskizze von Gesellschaft und Theologie in Ostafrika sowie die Übersicht über die verschiedenen institutionellen Ebenen der Theologie bilden ein *Koordinationssystem* für die Ortung der Theologen und Theologien. An der Theologie in Afrika als auch an dem Entstehen einer afrikanischen Theologie sind westliche und afrikanische Theologen beteiligt. Während sich die westlichen Theologen (Missionare) fast ausschließlich mit Einzelfragen der Adaptation oder Inkulturation befassen, wendet sich ein Teil der afrikanischen Theologen der sog. Afrikanischen Theologie zu, und eine andere wachsende Gruppe ist bestrebt, eine *afrikanische Befreiungstheologie* zu entwickeln. Den Lutheraner *Bruno Gutmann* zitieren afrikanische Theologen als ein Ausnahmebeispiel für einen westlichen Theologen mit einer positiven Einstellung zur afrikanischen Kultur. Weitere herausragende protestantische Theologen sind *F. B. Welbourne* (Christliche Initiation) und *David Barrett* (Religionssoziologie, Statistik, Unabhängige Kirchen). Als namhafte katholische Missionare, die in Ostafrika als Theologen tätig sind oder waren, können u. a. aufgeführt werden: *Siegfried Hertlein* (Mission, Pastoral), *Adrian Hastings* (Afrikanische Kirche, Familienpastoral), *Eugen Hillman* (Polygamie), *Michael Singleton* (Religionsethnologie, Afrikanische Theologie), *Marie-France Perrin-Jassy* (Unabhängige Kirchen, Basisgemeinden), *Joseph G. Healey* (Afrikanische Religiosität, Basisgemeinden), *Brian Hearne* (Ekklesiologie, Ökumene) und *Josef G. Donders* (afrikanische Anthropologie und Spiritualität).

Der britische Pastoralanthropologe *Aylward Shorter W. V.* ist durch seine Lehrtätigkeit am AMECEA-Pastoralinstitut sowie durch eine lange Liste von Publikationen über Afrika hinaus bekannt geworden. In einer zusammenfassenden Studie („African Christian Theology – Adaptation or Incarnation") unternimmt er eine systematische Untersuchung der *religionsethnologischen und theo-*

logischen Voraussetzungen sowie der wissenschaftlichen Methodik für die dialogische Erarbeitung einer afrikanischen Theologie. Shorter fordert u. a., daß die ideologisch-begrifflich ausgerichtete Theologie von der Inkarnation des Glaubens in Afrika ausgehen und sich an der funktionalen Theologie des Volkes orientieren muß. Einige afrikanische Kritiker (z. B. *Emilio de Carvalho* und *Edward Fashole-Luke*) halten den universalistischen Anspruch seiner katholischen Theologie für unvereinbar mit dem bewußt partikulären Charakter der afrikanischen Theologien.

Die Möglichkeit, daß westliche Theologen an dem Werdeprozeß der afrikanischen Theologie aktiv teilnehmen, wird heute von vielen Afrikanern in Frage gestellt. Ungewöhnlich zynisch ist die Kritik des Religionsanthropologen und Schriftstellers *Okot P'Bitek.* In seinen Schriften („African Religions in Western Scholarship" und „Africa's Cultural Revolution") greift er schonungslos alle „westlichen" Theologen an. Seine geistreiche Polemik richtet sich besonders gegen Augustinus, Thomas und Tempels, aber auch gegen Mbiti. Er versucht nachzuweisen, daß es schon vor der Missionierung durch das Christentum eine sinnstiftende afrikanische nichtchristliche Theologie gab. Grundsätzlich hält er das dualistische Denken des Westens für unvereinbar mit der ganzheitlichen Schau der Afrikaner. P'Bitek zieht daraus die Konsequenz, daß er sich persönlich zum „afrikanischen Atheismus" bekennt.

Das Grundanliegen des Nestors der christlichen afrikanischen Theologie, *John S. Mbiti,* liegt in der Problematik der methodischen und inhaltlichen Relation der jüdisch-christlichen Offenbarung und der traditionellen sowie der heutigen afrikanischen Religiosität. Seine Veröffentlichungen (z. B. „Afrikanische Religionen und Weltanschauung" und „New Testament Eschatology in an African Background") gehen besonders auf den *afrikanischen Zeit- und Gottesbegriff* ein, auf die Riten des Lebenszyklus und die Sakramente, auf Formen der oralen Theologie in der Volksfrömmigkeit und auf Prinzipien biblischer Hermeneutik. Wie Shorter hält auch Mbiti deutlich Abstand von allen *gesellschaftskritischen Theologien,* was ihm die Kritik von *James Cone* und *Desmond Tutu* einbringt. Er selbst kritisiert die mangelnde biblische Orientierung der „afrikanischen Theologie" von *Samuel Kibicho,* einem P'Bitek-Sympathisanten, und von *Charles Nyamiti,* dessen katholische Theologie als afrikanische Neuscholastik gekennzeichnet worden ist (vgl. die kritische Biographie von *Hans Rücker* in: *Hans Waldenfels,* Theologen der Dritten Welt). Auf der anderen Seite ist Mbiti den Anschuldigungen des evangelikalen Theologen *Byang H. Kato* („Theological Pitfalls in Africa") ausgesetzt, der seinen generalisierenden afrikanischen Religionsoptimismus als eine ernsthafte Bedrohung des biblischen Christentums in Afrika apostrophiert. Nach seiner Lehrtätigkeit an der Makumira-Universität in Kampala und am Ökumenischen Institut in Bossey (Genf) scheint sich Mbiti jetzt von der theologischen Öffentlichkeit in die schweizerische Gemeindepastoral zurückgezogen zu haben.

Im Bereich der gesellschaftskritischen Theologie sind bisher aus dem ostafrikanischen Raum keine umfangreichen Untersuchungen und Buchveröffentlichungen bekannt geworden. Aus zahlreichen Zeitschriftenbeiträgen wird deutlich, daß die Problematik der Schwarzen Theologie und der *Befreiungstheologie* durch persönliche Kontakte mit südamerikanischen und nordamerikanischen Theologen und durch die Konferenzen der Ökumenischen Vereinigung von Dritte-Welt-Theologen in Dar-es-Salaam und Accra intensiver bekannt geworden ist. Mit diesen Anregungen sowie mit den Schriften lateinamerikanischer Theologen hat sich vor allem der katholische Priester *Laurenti Magesa* engagiert auseinandergesetzt. Seine Versuche, die gesellschaftliche Situation Ostafrikas in die Diskussion miteinzubringen, sind nach lateinamerikanischer Terminologie eher der Theologie als der Theo-praxis zuzuordnen. Dasselbe gilt wohl auch von den Reflexionen der kenianischen Harambee-Staatsideologie und des sambesischen Humanismus durch *John Mutiso-Mbinda* bzw. *Nsolo Mijere.*

Praxisbezogener und basisnäher sind die theologischen Auseinandersetzungen mit der tansanischen *Ujamaa-Ideologie,* wie die veröffentlichte Dissertation des Lutheraners *Peter A. S. Kijanga* („Ujamaa and the Role of Church in Tanzania") und die Überlegungen des katholischen Bischofs Christopher Mwoleka („Ujamaa and Christian Communities") erkennen lassen. Kijanaga und Mwoleka wie auch die Priester *Dominic Mwasaru* aus Kenia und *Cyprian Tilumanywa* aus Tansania haben ein Grundproblem der afrikanischen Theologie aufgedeckt, das schon bei Okot P'Bitek angeklungen ist, und das immer deutlicher an der Basis, d. h. in den Kleinen Christlichen Gemeinschaften erspürt wird. Es handelt sich um die spannungsreiche Polarität von Kirche und Staat, Religion und Politik, Glaube und Leben, Seele und Leib, Geist und Materie.

In der Diskussion über die Beziehungsverhältnisse zwischen diesen Begriffspaaren prallen das afrikanische Streben nach Einheit und Harmonie mit dem westlichen Dualismus aufeinander. Von daher wird die Aufforderung afrikanischer Theologen verständlich: „In der traditionellen afrikanischen Kultur gibt es keine Dichotomie des Heiligen und des Säkularen. Im Gegenteil, das Heilige wurde im Kontext des Säkularen erfahren. Diese gesunde Art, unsere afrikanische Gesellschaft zu verstehen, muß von der Kirche ernst genommen werden" (EATWOT-Konferenz, Accra 1977).

III. Die Theologie im anglophonen Westafrika

Diese entwickelt sich mehr oder weniger isoliert von den frankophonen Ländern; gelegentliche Kontakte bestehen zu Ostafrika und zu der nordamerikanischen Schwarzen Theologie. Zahlreiche katholische Priesterseminare von Ghana und Nigerien sowie protestantische Colleges und einige religionswissenschaftliche Fakultäten von staatlichen Universitäten haben sich zu der *Westafrikanischen*

Vereinigung von theologischen Institutionen (WAATI – West African Association of Theological Institutions) zusammengeschlossen. Die Theologiedozenten in dieser Vereinigung bemühen sich um die Kontextualisierung der theologischen Ausbildung, um wissenschaftliche Bibelübersetzungen und um eine kirchliche Geschichtsschreibung aus afrikanischer Sicht. Daneben gibt es noch eine evangelikale Vereinigung (ACTEA – Accrediting Council for Theological Education in Africa), die für Gesamtafrika zuständig ist. Eine katholische englischsprachige Universität (Catholic Higher Institute of Western Africa) ist im Aufbau begriffen; sie wird wahrscheinlich 1983 in Port Harcourt, Nigeria, angesiedelt. In Ibadan besteht das Pastoralinstitut Bodija, das sich mit praktischen Pastoralfragen, islamisch-christlichem Dialog und mit Problemen der gesellschaftlichen Entwicklung befaßt. An der Thematik der westafrikanischen theologischen Konferenzen lassen sich die Schwerpunkte der theologischen Reflexion während der letzten zwanzig Jahre ablesen. Überwiegend ging es um die *theologische Ausbildung* und um Ansätze einer theologischen Inkulturation; die Begegnung mit dem Islam und die Auseinandersetzung mit Problemen der Rassenvorurteile und der wirtschaftspolitischen Abhängigkeiten treten erst in den letzten Jahren mehr in den Vordergrund. Der Patriarch der methodistischen Kirche von Nigeria, *Bolaji Idowu* hat sich schon 1965 mit scharfen Angriffen auf die präfabrizierte importierte Theologie zum Sprecher einer afrikanischen Theologie gemacht. Weitere Vertreter der Inkulturationstheologie sind u. a. die Nigerianer *Ogbu Kalu* (Historiker), *Daniel Wambutda* (Religionswissenschaft und „Savannentheologie") und *Uzukwu E. Elochukwu* (Liturgie, afrikanische Gotteslehre) ebenso die Ghanesen *Appiah-Kubi Kofi* (Soziologie, Unabhängige Kirchen), *Kwesi Dickson* und *John S. Pobee* (afrikanische Theologie). Einer der wenigen katholischen Theologen, die sich mit Fragen des Kolonialismus, der politischen Ideologien und der radikalen Inkulturation durch Befreiung engagiert auseinandersetzt, ist *Chukwudum Barnabas Okolo* von der Universität Nsukka in Nigeria. Westafrika hat schließlich auch eine namhafte Vertreterin der feministischen Theologie; sie ist die Vizepräsidentin der Ökumenischen Vereinigung Afrikanischer Theologen, *Amba Oduyoye* von Ghana. Wohl auf ihre Initiative hin, fand 1980 in Ibadan das erste Treffen afrikanischer Frauen-Theologen statt, an dem 33 Delegierte aus elf afrikanischen Staaten teilnahmen. Das Thema der Konferenz lautete: „Weibliche Theologen – Partner in der Gemeinschaft von Männern und Frauen in Gesellschaft und Kirche."

IV. Afrikanische Theologie als Theologie in der Dritten Welt

Afrikanische Theologen, die seinerzeit in Löwen studiert haben (Bimwenyi-Kweshi u. a.), gehören mit zu den Initiatoren der „Ökumenischen Vereinigung von Theologen der Dritten Welt" (EATWOT), die 1976 in Dar-es-Salaam gegründet wurde. Der große Einfluß der lateinamerikanischen Befreiungstheologie auf die theologische Ausrichtung dieser Gruppierung stieß jedoch von Anfang an auf Widerspruch seitens der afrikanischen Theologen. Auf der pan-afrikanischen Konferenz in Accra 1977 wurde dieses Bemühen um afrikanische Akzente innerhalb der Dritte-Welt-Theologie durch die Gründung einer eigenen *ökumenischen Vereinigung von afrikanischen Theologen (AOTA)* auch äußerlich sichtbar gemacht. Es wurde eine Theologie für Afrika gefordert, die die afrikanischen Wirklichkeiten des andauernden Kolonialismus, des Rassismus und der sozio-ökonomischen Abhängigkeit berücksichtigt und unter Anerkennung der Werte afrikanischer Religion und Kultur sich um eine kritische Theologie bemüht. Bei der Konferenz in Neu Delhi 1981, bei der Lateinamerikaner, Asiaten und Afrikaner zusammen den Versuch unternahmen, eine *gemeinsame Plattform für eine Theologie der Dritten Welt* zu finden, haben die afrikanischen Theologen einen wichtigen Beitrag geleistet, um gewisse Einseitigkeiten zu vermeiden. Sie trugen dazu bei, daß unter den Faktoren der Gesellschaftsanalyse neben den sozio-ökonomischen Faktoren auch die Gesichtspunkte der Religiosität und der Kultur aufgenommen wurden. Bei der Diskussion um die Armut trugen sie die Elemente der *kulturellen und politischen Armut* in die Debatte ein. Für die afrikanische Theologie ist es wichtig, daß sie ihre Eigenständigkeit auch innerhalb der Dritte-Welt-Theologie darstellen kann. Beim Zusammenschluß der afrikanischen Theologen in der AOTA ist ferner bedeutsam, daß es sich um eine ökumenische Vereinigung handelt, in der katholische und protestantische Theologen zusammenarbeiten.

Es ist sicher viel zu früh, schon jetzt zu versuchen, die afrikanische Theologie irgendwie bewerten oder einordnen zu wollen. Es soll nur ein Ausblick auf einige Tendenzen, Spannungen und Probleme gegeben werden, die unter den afrikanischen Theologen diskutiert werden. Da ist einmal der Vorwurf einer *„ethnologischen Archäologie"* gegenüber Theologen, die Sitten und Bräuche zu erforschen suchen, die längst ihre Funktion verloren haben. Mit diesen Fragen ist das Problem angesprochen, inwieweit die Afrikanität die rapiden Wandlungen in wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Bereichen überdauern kann. Auch wenn der „Busch" immer noch für 80% der Afrikaner die vorherrschende Lebenssituation darstellt, ist der Fortgang der Verstädterung doch rapide. 1920 lebten 3% der Afrikaner in Städten, 1981 waren es schon 20% (P. Vennetier, SPIRITUS [1982] No. 23, S. 3–16).

Auch vor einer *Verklärung des „Afrikanischen"* wird gewarnt, wenn ohne große Unterscheidung der Geister alles „Afrikanische" gleich auch als „gut" bezeichnet wird. Mit einem Hinweis auf die „Lügen der Ahnen" (mensonges des ancêtres) wird auf die Notwendigkeit eines kritischen Umgangs mit der afrikanischen Tradition aufmerksam gemacht. Jean-Mare Ela, Tokombéré, Kamerun, beklagt, daß einige Theologen durch die Betonung der Afrikanisierung des Christentums in Wirklichkeit von den Schwierigkeiten und Nöten auf wirtschaftlichem, politischem

und kulturellem Gebiet ablenkten. Die Komplimente an die Afrikaner von seiten der Europäer und Amerikaner, daß sie doch einen Schatz an geistigen Werten (Achtung vor dem Leben und dem Heiligen) hätten, wird so zum Vorwand einer fortgesetzten Ausbeutung Afrikas *(J.-M. Ela,* From Assistance to Liberation, Lumen Vitae 36 [1981], S. 313–339). Auf der gleichen Linie liegt die Warnung vor einer *„Verbürgerlichung"* der afrikanischen Theologie, wie sie durch Theologen geschieht, die in Sachen „afrikanischer Theologie" überall auf der Welt bei theologischen Konferenzen mitwirken und den Kontakt zum „Busch" und damit zur Basis ihrer Theologie schon lange verloren haben (B. Bujo, op. cit.).

Auch das Problem der *afrikanischen Unabhängigen Kirchen,* die zu Hunderten im schwarzafrikanischen Raum entstanden sind und entstehen, hat einen ambivalenten Charakter. Auf der einen Seite wird es von Gegnern einer afrikanischen Theologie als abschreckendes Beispiel verwendet, wohin eine zu starke Betonung der Afrikanität führen kann; für andere ist es gerade ein Nachweis der Notwendigkeit einer verstärkten Afrikanisierung des Christentums, weil nur so die Bedürfnisse des Afrikaners nach Heilung, mystischer Erfahrung und Wissen befriedigt werden können. *Georg Evers / Hermann Janssen*

Literaturhinweise:
Ntedika Konde, La Théologie Africaine, Bibliographie sélective (1925–1975) in: Revue Africaine de Théologie, Octobre 1977 – Octobre 1981 (wird fortgesetzt).
Theologie im Kontext. Informationen über theologische Beiträge aus Afrika, Asien und Ozeanien, seit 1980, Herausgeber: Missionswissenschaftliches Institut Missio e.V., Aachen.
Bürkle, H. (Hrsg.), Theologie und Kirche in Afrika, Stuttgart 1968.
Bettscheider, Heribert (Hrsg.), Das Problem einer afrikanischen Theologie, Göttingen 1981.
Waldenfels, Hans (Hrsg.), Theologen der Dritten Welt. Elf biographische Skizzen aus Afrika, Asien und Lateinamerika, München 1982.
Bimwenyi-Kweshi, O., Alle Dinge erzählen von Gott. Grundlegung einer afrikanischen Theologie, Freiburg 1982.

Ein Stück versäumter Vergangenheitsbewältigung

Die Traditionalistenbewegung um Erzbischof Lefèbvre

Zur Rezeptionsgeschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils gehört auch die Geschichte der Verweigerung einer Anwendung der Beschlüsse, des Widerstands gegen sie. Daß mehr oder minder große Teile der Kirche Konzilien oder einigen ihrer Beschlüsse nicht folgen, ist nicht außergewöhnlich. Auch im Fall von Vaticanum II wäre es wohl eher ungewöhnlich gewesen, hätten die Beschlüsse, die immerhin eine fundamentale Wende im Verhältnis von Katholizismus und Neuzeit darstellen, einhellige Zustimmungen gefunden. Dennoch: Was in historischer Perspektive als der Normalfall erscheinen mag, muß in einer Kirche, die sich gerade auf dem letzten Konzil zu einem dialogischen Miteinanderumgehen in Kirche und Welt bekannt hat, als eine dauernde Wunde empfunden werden.

Symbolfigur des Widerstands gegen das Konzil

Das Konzil wollte die Abkehr von einer theologisch wie politisch restaurativ geprägten Epoche der Kirchengeschichte. Die Zeit nach dem Konzil ließ Gruppen entstehen, die in dieser Abkehr eine Gefährdung des spezifisch Christlichen sehen, die den Typ von Katholizismus, in den sie hineingeboren und hineinsozialisiert wurden, für einen nicht mehr überholbaren Standard an Christentum halten.

Symbolfigur dieses Widerstands gegen das Konzil ist der vom Hl. Stuhl suspendierte Erzbischof *Marcel Lefèbvre,* Generaloberer der von ihm gegründeten Priesterbruderschaft St. Pius X. Trotz beträchtlicher Meinungsunterschiede zwischen den verschiedenen traditionalistischen Gruppen und Richtungen kommt der Priesterbruderschaft St. Pius X. in diesem Felde die zentrale Rolle zu. Ist sie es doch immerhin, die in der Lage ist, das vorkonziliare Priestertum fortzuführen und in der Person Lefèbvres eine Verbindung zur „Kirche der letzten 19 Jahrhunderte" herzustellen, die traditionalistische Gruppierungen gerne als Kronzeugen für ihre Weigerung heranziehen, dem Konzil und der nachkonziliaren Entwicklung zu folgen.

Der heute 77 Jahre alte Lefèbvre gründete, nachdem er 30 Jahre lang in Afrika als Missionar, Apostolischer Delegat und Erzbischof (von Dakar) tätig gewesen war, für wenige Monate ein kleines französisches Bistum geleitet und sechs Jahre der Kongregation der Väter vom heiligen Geist als Generaloberen vorgestanden hatte, 1969 ein Konvikt für Priesteramtskandidaten im westschweizerischen Freiburg i.Ue. und 1970 ein Priesterseminar in Ecône/Kanton Wallis. Der damalige Bischof von Lausanne, Genf und Freiburg, *François Charrière,* unterzeichnete am 1. November 1970 die Gründungsurkunde der *Priesterbruderschaft St. Pius X.,* dessen Generaloberer Lefèbvre bis heute ist. Ihre vorrangige Aufgabe: die Ausbildung von Priestern. Das Haus in Freiburg ließ Lefèbvre schon bald schließen, da er meinte, es nicht länger verantworten zu können, die Seminaristen an den Lehrveranstaltungen der Universität Freiburg i.Ue. teilnehmen zu

lassen. Während des Konzils gehörte Lefèbvre dem sogenannten „Coetus Internationalis Patrum" an, einem Zusammenschluß von Konzilsteilnehmern, die sich mit den Beschlüssen der Konzilsmehrheit nicht abfinden wollten. Den Konzilsbeschlüssen über die Religionsfreiheit und der Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute verweigerte er seine Unterschrift. Mit der Gründung der Priesterbruderschaft verband er die Absicht, in einer Zeit des Verfalls kirchlicher Lehre und Autorität – so jedenfalls interpretierte er die damalige Lage der Kirche – zu retten, was noch zu retten war. Das Jahr 1968 als ein wichtiger Einschnitt im Leben der Kirche in Frankreich dürfte hier ein letzter Auslöser gewesen sein. Die Leitung der Väter vom heiligen Geist gab er 1968 vorzeitig auf, da er die Richtung, in der sich seine Kongregation entwickelte, nicht mittragen wollte.

Zur Auseinandersetzung mit Rom kam es, als Lefèbvre im Sommer 1971 den Seminaristen von Ecône eröffnete, daß er nicht gewillt sei, den *Neuen Römischen Meßordo Pauls VI.* anzunehmen. Nach und nach nahm der öffentliche Protest gegen das Konzil und die nachkonziliaren Reformen zu. Im November 1974 erklärte Lefèbvre: „Keine Autorität, selbst nicht die höchste in der Hierarchie, kann uns zwingen, von unserem katholischen Glauben, wie er seit 19 Jahrhunderten vom Lehramt der Kirche erklärt und gelehrt wurde, abzuweichen oder denselben abzuschwächen" (*Jean Anzévui,* Das Drama von Ecône, Sitten 1976, 90). Im Jahr darauf zog der Bischof von Lausanne, Genf und Freiburg, *Pierre Mamie,* die von seinem Vorgänger ausgesprochene Genehmigung zur Errichtung der Priesterbruderschaft zurück. Als nach der endgültigen und verpflichtenden Einführung des *Neuen Römischen Meßbuches* (HK, April 1976, 176ff.) Lefèbvre wie gewohnt eine *Priesterweihe im tridentinischen Ritus* vornahm, erfolgte am 22. Juli 1976 seine Suspendierung durch Rom (HK, September 1976, 482). Dennoch kam es überraschend im September 1976 zu einem Treffen zwischen Paul VI. und Lefèbvre (HK, Oktober 1976, 496ff.). Die von Paul VI. mehrfach wiederholte Aufforderung zur Unterwerfung befolgte Lefèbvre jedoch nicht. Die Priesterbruderschaft machte auch ohne den Segen Roms unbeirrt auf dem von ihr eingeschlagenen Weg weiter und errichtete in Mitteleuropa sowie in Nord- und Südamerika eine Vielzahl von Niederlassungen.

Vom gegenwärtigen Papst irritiert

Daß Paul VI. nicht schärfere Grenzziehungen Lefèbvre gegenüber vornahm, brachte ihm den Vorwurf ein, er handele zu unentschlossen. Aus heutiger Sicht scheint eine Entscheidung Roms in dieser Angelegenheit schon *wegen der Fakten,* die Lefèbvre geschaffen hat, weniger leicht möglich, aber auch weniger drängend als noch Mitte der siebziger Jahre. Inzwischen dürfte man sich auch deutlicher bewußt geworden sein, daß es nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil schwerer fallen muß, in Fragen von Lehre und Autorität für klare Verhältnisse zu sorgen, will die Kirche selbst nicht unglaubwürdig werden in ihrem Bekenntnis zu mehr Pluralität und Dialogbereitschaft. Der Fall Lefèbvre hat die Rezeptionsgeschichte von Vaticanum II zur Nagelprobe werden lassen für eine Kirche, die sich für eine größere katholische Vielfalt – auch in der Liturgie – ausgesprochen hat.

Im Falle einer der Lefèbvre-Bewegung nachgebenden Einigung mit Rom dürfte diese Vielfalt allerdings arg strapaziert werden. Die Liste der Fragen, in denen Lefèbvre Rom und den Bischöfen die Gefolgschaft verweigert, liest sich immerhin wie eine Liste der zentralen Anliegen des Konzils: Religionsfreiheit, Ökumenismus, Kollegialität der Bischöfe, das Verhältnis von Kirche und Welt, Liturgiereform, Priesterbild u. a. Die Linien der Kirchenkritik Lefèbvres laufen zusammen in einem *ungeschichtlich-statischen Wahrheitsbegriff,* der dem Versuch entstammt, das durch Aufklärung und Französische Revolution ins Wanken geratene Denkgebäude durch Autoritätsstützen restaurativ zu sichern. Daß ein solcher Wahrheitsbegriff letztlich eine Sackgasse bedeutete, sah die Mehrheit der Konzilsväter – nicht jedoch Marcel Lefèbvre. Um ihn scharten sich nach dem Konzil diejenigen, die der Ansicht waren, das Konzil habe sich mit dieser Wende lediglich dem trügerischen Zeitgeist angepaßt. Was sich als betont überzeitlich definierte, entpuppte sich jedoch als religiöser Ausdruck eines antiaufklärerischen Menschenbildes und der dazu zugehörigen Gesellschaftsauffassung. Seine *Sympathie für autoritäre Regime,* wie sie in Spanien und Portugal bestanden haben und in Lateinamerika noch bestehen, sowie seine Ansicht, das Prinzip der Volkssouveränität widerspreche der Verpflichtung, dem Willen Gottes zu seinem Recht zu verhelfen, zeigen eine *markant antidemokratische Einstellung* Lefèbvres und seiner Gefolgsleute.

Vom Amtsantritt eines aus Polen stammenden Papstes versprach man sich unter den Angehörigen Lefèbvres einiges für *eine Verbesserung der Beziehungen zu Rom.* Unter Paul VI. hatte man eine Zeitlang versucht, den Anschein zu erwecken, die Haltung Roms gehe gar nicht so sehr auf den Papst zurück als vielmehr auf das mangelnde Wohlwollen hoher Kurienvertreter in seiner Umgebung, vor allem des französischen Kardinalstaatssekretärs *Jean Villot.* Schon wegen des offensichtlichen persönlichen Einsatzes Pauls VI. in dieser Frage ließ sich dies jedoch nicht lange halten. Als dann Karol Wojtyła Papst wurde, rechnete man sich neue Möglichkeiten für das Gespräch mit Rom aus, zumal Johannes Paul II. Lefèbvre bereits wenige Wochen nach Amtsantritt in Privataudienz empfing (HK, März 1979, 108).

Bis heute ist jedoch das Verhältnis der Traditionalisten zu Johannes Paul II. *zwiespältig.* Die anfänglich in ihn gesetzten Hoffnungen will man einerseits nicht aufgeben, anderseits hat sich der Papst wiederholt so entschieden auf konziliare Positionen festgelegt, daß dies auf einen Traditionalisten Lefèbvrescher Prägung einigermaßen ernüchternd wirken muß. Zugleich hat es aber auch Hinweise aus Rom gegeben, von denen Lefèbvreianer sagen mußten, daß zumindest die Richtung stimme, so z. B. die Position des Papstes in Fragen der Laisierung von Prie-

stern, liturgischer Experimente, politischer Betätigung von Priestern, der Priesterkleidung etc. Ein scharfer Antikommunismus, wie ihn die Traditionalisten pflegen, hat es allerdings angesichts eines Papstes, der zum Symbol geworden ist für den Überlebenswillen seines Volkes in der Umklammerung durch die Staaten des Warschauer Paktes, schwer, sich hervorzutun. Johannes Paul II. irritiert die Traditionalisten. Manche ihrer Parolen greifen in einer wieder sehr traditionsbewußten Kirche mit starker päpstlicher Ausstrahlung nicht mehr. Die Zeiten scheinen nicht günstig zur Herausbildung eines klaren separatistischen traditionalistischen Profils.

Ratzinger als Vermittler

Mit der Vermittlung zwischen Lefèbvre und Rom hat der Papst inzwischen Kardinal *Joseph Ratzinger* beauftragt. Zweimal hat dieser sich mit Lefèbvre (vgl. HK, Dezember 1980, 640) bereits getroffen, 1980 und 1982. Für Mitte Dezember 1982 schien sich eine weitere Begegnung anzubahnen. Ratzinger hält eine Einigung offenbar für grundsätzlich möglich, wenn auch noch wesentliche Punkte nicht geklärt seien. Allen Anschein nach hat es Rom nicht sehr eilig. Eine Schwierigkeit der Gespräche soll darin bestehen, daß hinter Lefèbvre Gruppen und Personen stehen, die sich weniger konziliant geben als Lefèbvre selbst. Etwas voreilig dürften Bemerkungen von Lefèbvre gewesen sein, die dieser in einer Predigt nach der zweiten Unterredung mit Ratzinger machte. Lefèbvre behauptete dort, Ratzinger habe ihm gesagt, daß Rom daran denke, „ein Dekret über die freie Benützung der Messe des hl. Pius V. erscheinen zu lassen" (Mitteilungsblatt der Priesterbruderschaft St. Pius X. für den deutschen Sprachraum, Nr. 47, S. 7). Jedenfalls bekräftigte Ratzinger im Sommer 1982 in einem Brief an *Pierre Mamie,* den Bischof von Lausanne, Genf und Freiburg, auf dessen Anfrage hin die Suspendierung Lefèbvres durch Rom (vgl. NC News, 16. 7. 82), wohl um damit Gerüchten entgegenzutreten, Rom nehme es mit der Suspendierung Lefèbvres nicht mehr so genau.

Die Priesterbruderschaft betont schon seit langem, daß man nicht grundsätzlich das Konzil ablehne und die Messe Pauls VI. für ungültig halte. Für Rom dürften diese beiden Punkte den Charakter von Vorbedingungen haben, ohne die eine Versöhnung kaum möglich wäre. Eine Einigungsformel wird vermutlich darin bestehen, daß Lefèbvre das Konzil anerkennt, wenn es „im Licht der Tradition und des beständigen Lehramtes der Kirche ausgelegt werde" – so eine Formulierung Lefèbvres von 1980 (KNA, 21. 11. 80). Darüber hinaus gesteht Lefèbvre zu, daß die von ihm vorgenommenen Priesterweihen und Firmungen nicht voll den kirchenrechtlichen Erfordernissen entsprechen, wenn dies auch an ihrer Gültigkeit nichts ändert. Auch soll er bereit sein, im Fall einer Einigung mit Rom Häuser der Priesterbruderschaft zu schließen, wenn dies von einem Ortsbischof gewünscht werde. Seine Forderungen an die Adresse Roms: die Wiederzulassung des Meßritus und der Sakramentenspendung in ihrer vorkonziliaren Form, die Zurücknahme der Suspendierung und die Wiederzulassung der Priesterbruderschaft, besser noch ihre päpstliche Anerkennung als Personalprälatur nach dem Vorbild der Laienbewegung *Opus Dei* (vgl. HK, Oktober 1982, 472f.). Außerdem bittet man Rom, der Priesterbruderschaft nach Absprache einen Bischof zuzugestehen, sollte Lefèbvre einmal seine Aufgaben nicht mehr erfüllen können. Eine spätere Koexistenz von traditionalistischen und sogenannten „neomodernistischen" Gemeinden stellt man sich so vor, daß die Priesterbruderschaft und andere Gruppen Kirchen im Stil von Personalgemeinden übernehmen. Es bleibt dann dem einzelnen Gottesdienstbesucher überlassen, welcher Meßfeier er den Vorzug gibt, derjenigen von Pius V. oder derjenigen Pauls VI.

Bei den Gesprächen mit Lefèbvre dürfte es für Rom schwierig sein, einzuschätzen, welche Haltung die Priesterbruderschaft dem Konzil und der Liturgiereform gegenüber wirklich einnimmt. Mit einer bloßen *verbalen Anerkennung* der Gültigkeit von Konzil und neuer Liturgie könnte man sich im Vatikan kaum zufriedengeben. So etwas ist leicht gesagt und ebenso leicht vergessen, wenn in Predigten und Veröffentlichungen der Kirche ihre vermeintlichen konziliaren Todsünden vorgehalten werden. Eine vieldeutige Einigungsformel mit einem Hinweis auf die kirchliche Lehrtradition als Maßstab der Beurteilung der Konzilsbeschlüsse wäre ebenso richtig wie auslegungsbedürftig. Denn schon bei der Frage, welcher Tradition im Einzelfall zu folgen ist, in welchen Fragen die Heilige Schrift ihrerseits ein kritisches Korrektiv für die übrige kirchliche Lehrtradition zu sein hat, stößt man wieder auf die alten Fronten. Oder im Streit um den „richtigen" Meßritus: Die (wenn auch beschränkte) Wiederzulassung des tridentinischen Ritus stellt für die konziliare Kirche theologisch kein Problem dar. Hat sie doch im Konzil eine *Vielfalt liturgischer Ausdrucksformen* verschiedener Kultur- und Sprachräume bejaht. Was Rom jedoch eine legitime Vielfalt nennt, kann Lefèbvre aus seiner Warte allenfalls dulden, da er sich theologisch auf die sogenannte „Messe aller Zeiten" festgelegt hat und für ihn jede andere Form, zumal eine, die ökumenisch als Schritt der Annäherung gewertet wird, von vornherein Abfall und Häresie bedeutet. Solange sich daher auf traditionalistischer Seite nichts bewegt, ja jede Entwicklung bereits als Verlassen einer sich immer gleichbleibenden Wahrheit denunziert wird, dürfte Rom eine Einigung schwer fallen.

Nicht mehr spektakulär, aber konsolidiert

Lefèbvres öffentliche Auftritte sind heute nicht mehr so spektakulär wie noch vor Jahren. Seine „Rebellion" ist zur Institution geworden. Das *geringer werdende publizistische Echo* ist jedoch nicht als ein Signal dafür zu lesen, der Widerspruch Lefèbvres gegen Rom erlahme. Das Gegenteil dürfte der Fall sein: Die Priesterbruderschaft baut seit Jahren das pastorale Versorgungsnetz bestehend aus Prioraten, Seminaren, Meßzentren, Schulen u. a. aus. Der

Stand (Herbst 1982): Rund 50 Häuser mit 100 Priestern, 200 Studenten, 60 Ordensschwestern und 30 Laienbrüdern gehören nach eigenen Angaben zur Priesterbruderschaft. Allein im deutschsprachigen Raum gibt es ein Priesterseminar, acht Priorate, eine Internatsschule sowie 20 Kapellen und Meßzentren.
Für weite Teile der Bundesrepublik Deutschland ist das *Etappenziel* erreicht: Im Umkreis von rund 100 km finden die meisten deutschen Katholiken einen Ort, an dem sie die Messe im tridentinischen, vorkonziliaren Ritus mitfeiern können, und sei es nur in Sälen, die zu diesem Zweck regelmäßig angemietet werden. Exerzitien und Ferienlager werden angeboten, eigene Jugendgruppen organisiert. Zuverlässige Angaben über die Zahl der Traditionalisten, die mehr oder minder eng in Kontakt stehen zur Priesterbruderschaft, sind nur schwer zu machen. Man nimmt nicht selten weite Fahrten auf sich, um an Meßfeiern im alten Ritus teilnehmen zu können. Die Mühen rechtfertigt man mit der Verfolgung, unter der die Anhänger der Wahrheit ihrer Ansicht nach zu leiden haben.

Zur Priesterbruderschaft St. Pius X. gehören:
das **Mutterhaus** in Rickenbach (Schweiz);
Priesterseminare in Ecône (Schweiz), Ridgefield (USA), Zaitzkofen (Bundesrepublik Deutschland), Buenos Aires (Argentinien), Albano Laziale (Italien);
Distrikte für Deutschland (Sitz des Distriktoberen in Saarbrücken), die Schweiz (Villars-sur-Glâne), Großbritannien (Newbury), Frankreich (Suresnes), USA (Oyster Bay Cove/New York und Saint Mary's/Kansas), Südamerika (Buenos Aires);
Priorate in den Gebieten, in denen Distrikte bestehen, sowie in Australien, Belgien, Canada, Italien, Österreich und Spanien. Die deutschsprachigen Priorate befinden sich in der Bundesrepublik Deutschland: Essen-Bergeborbeck, München, Saarbrücken, Stuttgart-Feuerbach, Überlingen; in der deutschsprachigen Schweiz: Oberriet, Rickenbach; in Österreich: Wien.
Schulen in den USA (5 Schulen), in Frankreich (6) und in der Bundesrepublik Deutschland (Don-Bosco-Gymnasium in Brilon-Wald);
Hochschulen in den USA (1) und in Frankreich (1);
Kapellen und Meßzentren im deutschsprachigen Raum: 13 in der Bundesrepublik Deutschland und West-Berlin, je 3 in der Schweiz und in Österreich;
Brüder, Schwestern (Saint-Michel-en-Brenne/Frankreich), **Oblatinnen** und der **Karmel Sacré-Coeur** (Quiévrain/Belgien).

Nach Angaben der Priesterbruderschaft sollen in der Bundesrepublik Deutschland rund 10 000 Gläubige regelmäßig an Messen im alten Ritus teilnehmen, rund 100 000 leisten finanzielle Zuwendungen und/oder erhalten das Mitteilungsblatt für den deutschen Sprachraum. Einige Millionen sympathisieren angeblich mit den Anliegen Lefèbvres, sind aber aus verschiedensten Gründen daran gehindert, sich öffentlich dazu zu bekennen. (Auch wenn solche Zahlen auf allzu optimistischen Schätzungen beruhen, dienen sie Rom gegenüber doch als Beweis der eigenen Stärke.)
Von einer größeren Aussagekraft wäre die Zahl der Abonnenten der Mitteilungsblätter und Bulletins. Diese Zahl behält man jedoch für sich. Die materielle Prosperität der Priesterbruderschaft kann als Maßstab nicht herangezogen werden: Die stereotype Antwort auf die Frage nach der Finanzierung ist der Hinweis auf die vielen Spenden der kleinen Leute. Ohne das *Wohlwollen gerade auch wohlhabender Bevölkerungsteile* bis hinauf in den Adel dürfte es Lefèbvre jedoch nicht so leichtgefallen sein, innerhalb weniger Jahre ein so weit verzweigtes Netz von Stützpunkten zu errichten.
Ausbau der Priesterbruderschaft, Stabilisierung ihrer Struktur, Sicherung für die Zukunft – mit diesen Stichworten lassen sich die Bemühungen Lefèbvres der jüngsten Vergangenheit beschreiben. Man bereitet sich auf die Zeit nach Lefèbvre vor, will es denjenigen zeigen, die behaupten, ohne die charismatische Persönlichkeit Lefèbvres sei die Priesterbruderschaft schwer zusammenzuhalten. 1979 wechselte der Hauptsitz von Ecône nach Rickenbach/Kanton Solothurn (HK, Januar 1980, 52). Zum gleichen Zeitpunkt legte Lefèbvre die Leitung des Priesterseminars in Ecône nieder. Zum 1. September 1982 ging der Sitz des Schweizer Distriktes von Rickenbach nach Villars-sur-Glâne/Kanton Freiburg über. Mit dieser Strukturbereinigung soll deutlicher als bisher zwischen den verschiedenen Aufgaben unterschieden werden, die allesamt von Ecône aus wahrgenommen wurden.

Einen Deutschen zum Nachfolger bestimmt

Vom 13. bis 16. September 1982 kamen in Ecône 31 Mitglieder der Priesterbruderschaft zu einem Generalkapitel zusammen. Sein wichtigstes Ergebnis: Der in Saarbrücken ansässige Deutsche *Franz Schmidberger* wurde zum Generalvikar ernannt. Der Distriktobere für Frankreich, *Paul Aulagnier*, und der Regens des Priesterseminars in Zaitzkofen, der Schweizer *Josef Bisig*, sollen ihn in dieser Funktion unterstützen. Schmidberger erhielt zugleich das Recht der Nachfolge als Generaloberer der Priesterbruderschaft.
Durch die frühzeitige Benennung eines Nachfolgers im Amt des Generaloberen will Lefèbvre Schmidberger offenbar die Möglichkeit geben, sich nach und nach in die neue Aufgabe einzuarbeiten, um dann zu einem späteren Zeitpunkt, mit der nötigen Autorität ausgestattet, dessen Nachfolge antreten zu können. Offen bleibt derweil noch die Frage, ob Marcel Lefèbvre einen Bischof weihen wird, um so der Priesterbruderschaft auch in Zukunft die Möglichkeit zu erhalten, die von ihr ausgebildeten Seminaristen zu Priestern weihen zu können. In einem Interview vom Juli 1982 sagte Lefèbvre zu der Frage: „Gewiß, ich könnte kraft meines Amtes als Bischof einen neuen Bischof weihen, der auch gültige Priesterweihen vornehmen

könnte. Aber die Tradition erfordert dazu die Zustimmung des Heiligen Vaters. Ich respektiere diese Regelung. Es liegt keineswegs in meiner Absicht, Rom herauszufordern" (Schweizerische Depeschenagentur, zit. nach Kathpress, 21. 7. 82).
Daß ein Deutscher Nachfolger für Lefèbvre werden soll, hat überrascht. Besitzt die Priesterbruderschaft doch auch heute noch ein immerhin deutliches *relatives Schwergewicht in Frankreich,* sowohl was die „Anhängerschaft" als auch was die Seminaristen und Priester angeht. Ganz abgesehen davon, daß die Ziele Lefèbvres in engem Zusammenhang stehen mit der speziellen französischen Ausprägung der Auseinandersetzungen um Modernismus und Integralismus. Auf die vielfältigen Verbindungen zu Vorstellungen der von Papst Pius XI. verurteilten „Action Française" und ihrer politisch-religiösen Lehre, auf Verbindungslinien zu antirepublikanischem, rechtsradikalem bis hin zu faschistischem Gedankengut ist wiederholt hingewiesen worden (vgl. Yves Congar, Der Fall Lefèbvre, S. 24 ff.). Auch waren die Reaktionen der französischen Kirche und Gesellschaft auf Lefèbvres Bestrebungen weitaus heftiger als beispielsweise in Deutschland. Lefèbvre selbst hat 1976 in einem Pressegespräch die Lage in Deutschland deutlich von der in Frankreich, den Niederlanden, Belgien und anderen Ländern unterschieden, wenn auch mit der Einschränkung, daß er für Deutschland die von ihm angeprangerten Verfallserscheinungen des Katholizismus mit einer Phasenverschiebung von fünf bis fünfzehn Jahren eintreten sieht. Lange Zeit war Deutschland für Lefèbvre als Wirkungsbereich schon deshalb ausgesprochen schwierig, weil er hier so gut wie keine Priester zur Verfügung hatte. Noch 1976 war Franz Schmidberger einer von nur zwei deutschen Priestern, die der Priesterbruderschaft angehörten. Um so erstaunlicher, daß nun jemand zum Nachfolger Lefèbvres ernannt wurde, der aus einem für die Priesterbruderschaft insgesamt eher untypischen Land stammt. Lefèbvre könnte mit dieser Wahl den französischen Anteil an der Priesterbruderschaft zurückdrängen und ihr einen internationalen Anstrich geben wollen. Es fragt sich, ob er außerdem auch Rom gegenüber ein Zeichen setzen möchte, um eine Einigung zu erleichtern. Soll Schmidberger vielleicht einen eher pragmatischen Kurs andeuten, da dieser etwas weniger belastet scheint durch eine ideologische Nähe zu einem religiös-politischen Integralismus, wie er besonders in romanischen Ländern lebendig ist?

Partielle Identifikationen auch bei Traditionalisten

Gegenüber der eigenen Anhängerschaft hat Lefèbvre einige Mühe zu erklären, warum er einerseits gegen Konzil und nachkonziliare Entwicklung lautstark zu Felde zieht, anderseits aber weiterhin den Papst als rechtmäßig anerkennt, die Liebe zur Kirche predigt und für den gegenwärtigen Papst beten läßt. Bei der Priesterweihe am 29. Juni 1982 in Ecône versuchte er seine Haltung Rom gegenüber nach dem Modell der *Zwei-Naturen-Lehre* zu begründen: „Wir haben gedacht, die Kirche sei wahrhaft göttlich, sie könne sich nicht täuschen. Ja, es stimmt, die Kirche ist göttlich. Die Kirche kann die Wahrheit nicht verlieren. Aber sie ist auch menschlich, und zwar menschlicher als unser Herr Jesus Christus" (vgl. Mitteilungsblatt der Priesterbruderschaft St. Pius X. für den deutschen Sprachraum, Nr. 45, S. 9). Durch seine Unfehlbarkeit habe der Papst zwar an der Göttlichkeit der Kirche Anteil. Dennoch bleibe er Sünder und könne irren. Niemand sei verpflichtet, die Irrtümer, die sich in der Kirche ausbreiteten, anzunehmen.

Gegenstand öffentlicher Debatten war Lefèbvres Verhältnis zu Rom aus Anlaß des Attentatsversuchs auf *Papst Johannes Paul II.* im Mai 1982 im portugiesischen Marienwallfahrtsort Fatima (HK, Juni 1982, 308). Dort stürzte sich bekanntlich der 32jährige Spanier *Fernandes Krohn* mit dem Ruf: „Nieder mit dem Papst, nieder mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil" auf den Papst. 1978 war Krohn von Lefèbvre zum Priester geweiht worden, gehörte jedoch seit mehreren Jahren nicht mehr der Priesterbruderschaft an. Nach dem Attentat bezeichnete er sich dennoch als Anhänger Lefèbvres und drückte seine Bewunderung für dessen „Bemühungen um die Erhaltung der reinen katholischen Lehre" aus. Lefèbvre und der Priesterbruderschaft brachte dies den Vorwurf ein, sie würden Aktionen wie den Attentatsversuch von Krohn wenn schon nicht bejahen, so doch zumindest begünstigen. Die Priesterbruderschaft wies die Vorwürfe entschieden zurück. Den Verdacht, man bereite den geistigen Nährboden für Menschen wie Krohn, wollte man nicht auf sich sitzen lassen. Krohn soll einer französischen Traditionalisten-Gruppe angehört haben, die der Ansicht ist, der päpstliche Stuhl sei seit Pius XII. vakant.

Die Tat wirft die Frage auf, ob sich Lefèbvre und die Priesterbruderschaft eigentlich ausreichend darüber im klaren sind, *welche Gruppen* in ihrem Kielwasser fahren. Auch für eine spätere Lösung mit Rom dürfte es für beide Seiten ebenso wichtig wie aufschlußreich sein, hier Klarheit zu schaffen. Es zeigte sich ein weiteres Mal, daß die Gruppe derjenigen, die sich als Anhänger bezeichnen, eine alles andere als klar umrissene Größe ist. Sie reicht bis weit hinein in die Schichten Fernstehender und Nichtgläubiger. Es gibt verschiedenste *partielle* Identifizierungen. Der Jesuit *Bernard Plongeron* hat bereits 1976 in einem Aufsatz für die Zeitschrift „Etudes" diese überaus diffuse Anhängerschaft mit dem heute auch noch zu hörenden Ausspruch illustriert: „Ich bin nicht für Lefèbvre, aber mit einigen seiner Ideen bin ich durchaus einverstanden" (Etudes, Dezember 1976, S. 687). Plongeron wies darauf hin, daß damit gerade die politischen Ansichten des Generaloberen aus der Schweiz gemeint seien. So, wenn er beispielsweise bei einer Veranstaltung im nordfranzösischen Lille als Ursachen der Subversion in der Kirche die Französische Revolution, die Freimaurerei, die Protestanten, den Modernismus, den Liberalismus und den Kommunismus nannte. Für die Einigungsbemühungen zwischen Rom und Rickenbach heißt dies, daß es

nicht damit getan sein dürfte, den Gebrauch eines Ritus für einen begrenzten Bereich wieder zuzulassen. Die Auseinandersetzung mit dem Traditionalismus Lefèbvrescher Prägung wird gerade auch diesen politisch-gesellschaftlichen Kontext berücksichtigen müssen.

Der Kirche läuft ein Teil ihrer Vergangenheit nach

Auch wenn der Traditionalismus eines Marcel Lefèbvre zweifellos nicht die vorkonziliare Kirche als ganze widerspiegelt und das Konzil sehr viel mehr in der Kontinuität dessen steht, was vor dem Konzil Kirche und Theologie ausmachte, als Leute wie Lefèbvre dies wahrhaben wollen, so zeigen die Aktivitäten der Priesterbruderschaft St. Pius X., daß der Kirche in Form traditionalistischer Gruppen ein Teil ihrer Vergangenheit nachläuft. Eine tiefer gehende Auseinandersetzung unterbleibt weitgehend, da man befürchtet, diesen Gruppen damit eine der Sache nicht angemessene öffentliche Aufmerksamkeit zu verschaffen. Oder man hat das Gefühl: Lieber nicht daran rühren; mit der Zeit wird sich die Sache von selbst erledigen. Oder man hat Angst, durch eine verstärkte Aufmerksamkeit für den Traditionalismus denjenigen ein Alibi zu liefern, die ohnehin weitere Reformen in der Kirche verhindern möchten. Wieder andere meinen, es gäbe schlicht Wichtigeres als dies und wollen die Angelegenheit auf sich beruhen lassen. Die Traditionalisten ihrerseits fühlen sich totgeschwiegen: Daß man eine andere Meinung als sie vertritt, daran haben sie sich gewöhnt; daß man aber gar nicht erst mit ihnen redet, schmerzt sie.

Die Kirche wird eine umfassendere Auseinandersetzung mit ihnen als ein Stück bislang zu wenig geleisteter Vergangenheitsbewältigung nicht umgehen können. Als einer der vielen Fälle innerkirchlichen Ungehorsams wird sich die Sache nicht abtun lassen. *Klaus Nientiedt*

Literaturhinweise:
Jean Anzévui, Das Drama von Ecône. Analyse und Dokumente. Valprint, Sitten 1976.
Yves Congar, Der Fall Lefèbvre. Schisma in der Kirche? Mit einer Einführung von Karl Lehmann. Herder, Freiburg 1977.
Bernard Plongeron, Traditionalistes et traditionalisme des catholiques français, in: Etudes, Dezember 1976, S. 687–706.
Emile Poulat, Intégrisme et catholicisme intégral. Casterman Tournai 1969.
Hans Rossi, Ecône durchleuchtet. Lefèbvre und sein Werk. Rex, Luzern–München 1977.

Eine neue Qualität von Angst

Zu einem Psychoanalytikerkongreß in Berlin

Wenn Seelenkundler sich mit Ängsten befassen, ist daran nichts Besonderes. Sie sind es gewohnt, im täglichen Umgang mit ihren Patienten und den dabei zutage tretenden eigenen Ängsten sich damit auseinanderzusetzen. Das geschieht in der analytischen Praxis freilich von Subjekt zu Subjekt, gleichgültig, ob dieses ein einzelner oder eine Gruppe ist, ob der Therapeut sich damit in der Einzelanalyse oder in der Gruppenberatung oder -therapie abzugeben hat. Welche Schlüsse daraus *für den Zustand einer Gesellschaft* zu ziehen sind, ob sich in bestimmten Bevölkerungen, in bestimmten Zeiten oder bestimmten Kulturen Angstsymptome so sehr häufen und so verallgemeinert vorgefunden werden, daß eine Epoche oder eine Gesellschaft davon geprägt wird, ist damit noch nicht ausgemacht. Und wieweit diese Prägung auf das Verhalten von Gruppen und einzelnen, auf die dem Analytiker begegnenden Krankheitsbilder *zurückwirkt* und ob solche Schlüsse vom Besonderen auf das Allgemeine und – als Konsequenz daraus – auch vom Allgemeinen aufs Besondere mit den Erkenntnis- und Kunstmitteln der Psychoanalyse – oder gar mit diesen allein und ohne umfassende Berücksichtigung analoger Erkenntnisse verwandter und ergänzender Wissensbereiche – sich überhaupt ziehen lassen, ist damit ebenfalls noch nicht entschieden. Aber es liegt in der Natur der Sache und in der des eigenen Erkenntnisweges, daß sich der Analytiker als einzelner und in der Gemeinschaft seines Faches *auch darüber* Gedanken macht.

Angstbesetzt bis zur Panik

Es war deshalb nur natürlich, daß sich eine Vereinigung wie die Deutsche Psychoanalytische Gesellschaft, die vor allem Analytiker Freudscher Provenienz in sich versammelt, Angst zum Thema ihrer diesjährigen Jahresversammlung (in Berlin vom 25. bis 28. November) gemacht hat.

Nicht nur der Vorsitzende der Gesellschaft, der Stuttgarter Lehranalytiker *Friedrich Beese* konnte darauf hinweisen, daß die Frage nach Äußerungen von Angst gegenwärtig „in einem viel direkteren Sinne, als wir wahrhaben wollen, in der Luft liegt" – als Angst der Betroffenheit angesichts der die Menschheit (nach Beese die „Menschenart") bedrohenden Umweltzerstörung oder möglichen nuklearen Katastrophe. Schon Senatsdirektor *Busse,* der die Teilnehmer im Internationalen Congress-Centrum an Stelle des verhinderten Wissenschaftssenators mit einer launigen, dem Milieu empathisch angepaßten Rede begrüßte und sie aufforderte, trotz der Unwägbarkeit und Universalität des Themas ihrer aufklärerischen Tradition treu zu bleiben, weil „Hilfe zu Angstannahme" auch „ein Zeichen der Hoffnung" sei, entfaltete ein weitläufiges und zugleich nuancenreiches *Bild spezifisch gegenwartsbezogener Ängste.* Fast alle politischen Themen (von der Friedensfrage über die Ausländerpolitik bis zur „großen Wende") seien angstbesetzt. Angstbesetzte Verunsicherung „überkrieche" fast alle Le-

bensbereiche; manches sei sogar Ausdruck von Panik und in individuellen und kollektiven Reaktionen ein Hinweis auf nicht mehr rational bewältigte Zukunftsangst.

Busse gab überdies einen Hinweis, der, wenn er auch empirisch schwer zu unterbauen sein dürfte, ein bezeichnendes Licht auf die „seelischen" Verhältnisse in der Bundesrepublik wirft. Leider wurde dieser im späteren Verlauf der Beratungen, soweit sich das angesichts der vielen Parallelveranstaltungen überhaupt beobachten ließ, nirgends aufgegriffen. Busse meinte, *die Deutschen* neigten insgesamt stärker zu Ängsten, auch wenn andere Völker sozial unruhiger seien. Die Frage, ob Deutsche mehr als andere Bevölkerungen angstdisponiert sind – gegenwärtig und überhaupt –, wäre durchaus eine Diskussion wert gewesen. Für *die Gegenwart* gäbe es auch besonders plausible Gründe dafür: für die ältere Generation die psychologischen Wirkungen des Zweiten Weltkrieges und seiner Folgen; für die ältere und jüngere Generation die rational kaum bewältigte Katastrophe Drittes Reich, die besondere strategische Exponiertheit der Bundesrepublik im Konzept der militärischen Abschreckung wie im Blick auf den nuklearen Ernstfall. Und für das „überhaupt" möglicherweise auch: das besondere Harmoniebedürfnis der Deutschen, die im Verhältnis zu den europäischen Nachbarvölkern geringe Krisentoleranz, das immer noch angstbesetzte *Demokratiethema:* Wie oft wird bereits bei geringen Anzeichen von Parteien- oder Staatsverdrossenheit Weimar beschworen; zweifellos eine politische Zustandsäußerung von besonderer tiefenpsychologischer Bedeutung.

Aber für solche aufwendigen und letzten Endes doch nur Vermutungen produzierende Erörterungen war der Kongreß und seine Leitung wohl nicht präpariert. Die Medien, die – jedenfalls über Berlin hinaus und eigentlich erstaunlich – den Kongreß als ganzen eher stiefmütterlich behandelten, machten aus solchen Fragestellungen ebenfalls kein Thema. Dennoch brauchte sich die Kongreßleitung nicht zu beklagen. Der Andrang war beträchtlich: 860 Dauerteilnehmer auf einem Psychoanalytiker-Fachkongreß, der zwar für einen erweiterten Kreis unter Einschluß von Psychologen, Sozialmedizinern und von bei Psychoanalytikern nicht immer sonderlich geschätzten Verhaltenswissenschaftlern gedacht war, an dem aber doch ganz überwiegend nur Vertreter des engeren eigenen Fachbereichs mitmachten, das konnte sich sehen lassen. Und auch die *Zielsetzung* war klar: Im Sinne des Gesamtthemas des Kongresses „Angst: individuelle und kollektive Erscheinungsformen, Theorien, Therapie" wollte man nicht nur das ganze Repertoire krankheitsstiftender und krankheitsbegleitender Ängste (bezogen auf die verschiedenen Lebensalter und die unterschiedlichen Formen seelischer Erkrankungen) angehen und verdeutlichen, wo Angst Ursache, Symptom oder Folge von Krankheit ist, sondern das Blickfeld der eigenen Disziplin und Behandlungskunst ausdehnen und das individuumsbezogene Analysieren und Therapieren von Ängsten *auf deren kollektive Erscheinungsformen* erweitern.

Vom Individual-Ich zum Kollektiv-Ich

Am entschiedensten war dieser Versuch im Eröffnungsreferat von Beese angelegt. Beeses Grundthese war denkbar einfach. Er ging aus vom Begriff der realen äußeren Gefahr, auf die wir im psychoanalytischen Sinne in Form von Realangst (im Unterschied zur *neurotischen Angst*) reagieren. Seine Frage: Meinen wir mit Gefahr ausschließlich auf uns zukommende Ereignisse, die uns mit Leid, Schmerz oder gar physischer Vernichtung bedrohen oder gehören zu den Gefahren, auf die wir mit Angst reagieren gerade im Blick auf unser aktuelles, kollektiv geprägtes Angsterleben noch andere Momente? Seine Antwort: Auf jeden Fall gehöre dazu „ein Gefahrenmoment, welches ein Angstgefühl in demjenigen Teil unseres Inneren hervorruft, der nicht nur vom Zentrum des individuellen Ichs her reagiert, sondern als Angehöriger der Menschenart, sozusagen als kollektiver Ich-Anteil". Es sei „kein Zufall, daß wir mit Äußerungen von Angst, wahrscheinlich ganz realer Angst, in zunehmenden Maße zu tun haben ...", nachdem kollektiv immer mehr geschehe, „was nicht nur den einzelnen Menschen gefährdet, sondern in zunehmenden Maße *die ganze Menschenart*". Für Beese stand außer Frage, daß mit den zunehmend größer werdenden Gefahren für das Überleben der Menschheit auch die dadurch hervorgerufenen Ängste von einer *„neuen Qualität"* sind.

Aus dieser *Grundentscheidung,* die im Verlauf des Kongresses zwar mehrmals bestätigt, aber nicht im einzelnen erhärtet wurde, ergaben sich dann Fragen wie diese: Sind die jetzt beispielsweise in der *Friedensbewegung* aufbrechenden Angstsymptome nicht eher eine Reaktion auf jahrelange Angstverdrängung durch Nicht-zur-Kenntnisnehmen realer Menschheitsgefahren denn angsthafte Übertreibungen überschätzter Gefährdungen? Können wir uns damit begnügen, solche Ängste nur als *Gefahrensignale* für eine Menschheitsgefährdung wahrzunehmen, oder müßten nicht vielmehr Aktivitäten zum Abbau der Gefährdungen in Gang gesetzt werden? Sind so betrachtet „Aussteiger", die sich um ein alternatives Leben abseits von den Normen unserer Kultur und Zivilisation bemühen, nicht insoweit ein Stück voraus, als sie „eine wachere Wahrnehmung der kollektiven Gefahren für die Menschheit haben, daß ihnen diesbezügliche Angstsignale eher bewußt werden und sie Konsequenzen daraus ziehen"? Und schließlich: Sind viele Patienten, bei denen der Analytiker *struktuelle Ich-Störungen* diagnostiziert und sich um einen verläßlicheren Grad an Stärke und Ich-Integrität bemüht, so gesehen gar nicht so krank, wie allgemein angenommen wird? Sind nicht vielmehr gerade unter den an Entfremdungs- und Auflösungsängsten Leidenden „die Träger jener Signale, welche der Menschheit bewußt machen könnten, daß sie sich von einer gedeihlichen Entwicklung der Menschenart immer mehr entfernt und sich anschickt, ihr eigenes Grab zu schaufeln"?
Wenn diese Fragen, die immerhin provokativ genug formuliert waren, um jegliche Art wissenschaftlichen und politischen Eros' herauszufordern, den Verlauf des

Kongresses nicht so umfassend bestimmten, wie es offensichtlich geplant war, dann lag das wohl nicht nur an der *besonderen Eigenart des Kongresses,* der sich zwischen solcher Aktualisierung des Faches und solider schulmäßiger Bearbeitung von Einzelthemen (Die Bedeutung der Angst bei dissozialen Fehlentwicklungen, Ängste des Jugendlichen und ihre Bedeutung für die Psychoanalyse, Die Bedeutung der Angst bei neurotischen und psychosomatischen Krankheitsbildern, Familientherapeutische Ansatzpunkte bei Patienten mit schwerer Angstsymptomatik, um nur einige weniger zu nennen) hin und her bewegte. Auch die auf einem solchen Kongreß schwer aufzuarbeitende Problematik, wie denn *angeblich oder wirklich neuartige Angstphänomene* wissenschaftlich einzuordnen und klinisch zu bewerten seien, ist dafür kaum maßgebend gewesen. Vielmehr zeigte sich bereits in den ersten Referaten, daß der geforderte Sprung vom Ich zum Kollektiv mit den Erkenntnisinstrumenten des Analytikers nicht so einfach vollziehbar ist, wie es die Fragen von Beese nahelegten, sondern daß selbst grundlegende in der Psychoanalyse verwendete Begrifflichkeiten, sobald sie von der Beziehung Therapeut–Patient abgelöst werden, ein zu unsicheres Terrain bilden, um darauf eine tragfähige Deutung gesamtgesellschaftlicher Phänomene aufzubauen. Außer einer *positiveren Wertung der Angst als Signalfunktion* ging vom Referat Beeses in das Ergebnis des Gesamtkongresses nicht viel ein.

Angstabwehr als Selektionsvorteil

Es war wohl diese grundlegende Unsicherheit, die den Kongreß deutlich in *zwei Tendenzen* aufspaltete: Die eine bemühte sich mit den Mitteln des Faches möglichst ökonomisch umzugehen und vermied es sorgfältig, aus der Pathologie von Individuen auf Vorgänge im Großen zu schließen. Die andere ließ sich von den neu diagnostizierten Überlebensängsten unmittelbar in die Pflicht nehmen und verstand ihren psychoanalytischen Beitrag, wenn schon nicht als eine Funktion von Politik, so doch als Aufforderung, Politik im Blick auf die genannten Überlebensängste in einem bestimmten Sinn zu betreiben oder zu bekämpfen. In der Sache hatten beide fundierte Argumente für sich, auch soweit diese den unbefriedigenden Ertrag der eigenen Disziplin zur Aufdeckung der Manipulierbarkeit des einzelnen durch kollektive Psychosen oder auch durch wirtschaftliche, militärische oder politische Eliten meinten. Die Unterschiede bzw. Gegensätze lagen in der Kompetenzeinschätzung

Exemplarisch verkörpert wurden die gegensätzlichen Positionen durch die Referate des Göttinger Professors *Karl König* und des Berliner Privatdozenten *Horst Petri.* Auch König sprach wie Beese von neuen Dimensionen der Bedrohung, die eine Angst neuer Qualität erzeugten. Er spitzte Beeses Grundthese sogar zu: „Wenn ich mich über etwas wundere, so darüber, daß wir insgesamt so wenig Angst erleben und daß wir nur zeitweise Angst dieser neuen Qualität spüren." Und deutlicher noch als Beese sprach er die „primitiven Abwehrmechanismen" an, die Realität nicht nur reduzieren, sondern verfälschen, „die nicht nur unser Erkennen quantitativ reduzieren, ohne seine Qualität ganz zu verändern, sondern die die Qualität selbst betreffen, wenn sich durch Angstabwehr bedingte Aggressionen gegen die eigene Person oder gegen fremdartige Minderheiten wenden".

Als erfahrener Strukturanalytiker in der Individual- und Gruppentherapie kam König freilich zu einer sehr viel ausgewogeneren Einschätzung der *Lebensfunktion von Angstabwehr.* Es sei zwar schlecht, daß wir abwehren oder verschieben – die Angst vor einem vernichtenden Krieg, vor der möglicherweise ökologischen Totalkatastrophe – schlecht, „weil ein Handeln, das die realen Verhältnisse verändern soll, erst dann optimal ist, wenn wir die realen Verhältnisse auch in den *richtigen Dimensionen* sehen". Aber es sei eine Utopie anzunehmen, wir könnten auch wirklich so handeln. Die Angst, die wir bei optimaler Angepaßtheit bzw. bei optimalem Bewußtsein von den tatsächlichen Gefahren erlebten, lähmte unsere Handlungsfähigkeit. Wir handeln demnach zweckmäßiger, so Königs zentrale These, wenn wir die Gefahr etwas geringer einschätzen, als wenn wir sie voll anerkennen. Als das *beste realisierte Handeln* definierte König „dasjenige ..., bei dem ein gewisses Maß an Abwehr, sei es Verleugnung, Verdrängung oder Verschiebung unsere Vorstellung von Gefahr soweit reduziert, daß wir nicht in Panik ausbrechen und handlungsunfähig werden, daß uns anderseits aber noch genug Motivation bleibt zu handeln". In solcher Disposition zur Abwehr, die bei Menschen aller Kulturkreise nachzuweisen sei, sah König durchwegs einen *Selektionsvorteil.* Eine Strategie mäßiger Verdrängung würde demnach die Zukunft des Menschen besser sichern als eine totale Offenlegung aller realen und denkbaren Gefahren.

Aber König trug dies alles *in Form von Hypothesen* vor, für die es Anhalte auf dem fachlichen Erkenntnisweg des Psychoanalytikers gibt. Beweisen lasse sich das mit den Mitteln seines Faches nicht. Es gelte immer ein „vielleicht" oder ein „möglicherweise". Und zum Schluß schränkte er nicht nur im Blick auf das eigene Kompetenzverständnis, sondern auf das Vermögen des Menschen, sich richtig zu verhalten, selbst die Grundthese vom Selektionsvorteil der Angstabwehr nochmal ein: Offen bleibe natürlich „die bange Frage, ob wir durch die Komplexität und Mächtigkeit der Realität, die wir uns geschaffen haben, uns in unserer Ausstattung, die im Laufe unseres evolutionären Prozesses entstanden ist, nicht selbst überholt haben ..." Und auch das sei nur Hypothese.

Die Ich-Stärke der Friedensbewegung

Solche Bedächtigkeit lag *Horst Petri* als Vertreter des Gegenpols nicht. Bedenken wegen Kompetenzüberschreitung stellten sich bei ihm nicht ein. Sein Ziel war es, die Psychoanalyse für die *Anliegen der Friedensbewegung* zu gewinnen. Seine Position war die der „Ärzte gegen den Atomkrieg", die eine Woche zuvor an derselben Stelle ge-

tagt hatten und deren „Frankfurter Erklärung" über die Nichtbeteiligung an vorkehrenden ärztlichen Sicherheitsmaßnahmen für den Fall eines Atomkrieges auch auf dem Analytikerkongreß zur Unterschrift herumgereicht wurde. Er begann mit einer scharfen Kritik an Freud, der seine Ratlosigkeit in der Friedensfrage 1932 in einem Brief an Einstein ausdrücklich bekannte, setzte fort mit einer kräftigen Pointierung der Feindbilder politischer Machteliten und deren „krankhafter Selbstüberschätzung", attestierte unserer Gesellschaft insgesamt einen als Produkt lebensgeschichtlich erfahrener Angst aufgefaßten *Trend zur Entpolitisierung,* entdeckte in der Friedensbewegung eine qualitativ neue, durch das *Gruppen-Ich* gestärkte Ich-Identität und forderte seine Kollegen zur „identifikatorischen Teilnahme" an den Zielen der Friedensbewegung auf.

In all dem war die zentrale Frage Petris die, „mit welchen Methoden der Aufklärung in den entpolitisierten Bevölkerungsteilen ein Maß an Angst mobilisiert werden kann, das zu einer Neustrukturierung eines integrations- und politisch verantwortungsfähigen Ich führt". Angesichts eigener und Königs Hinweise auf die das Individuum beeinflussenden *Gesetze der Gruppendynamik* (König: „ein Mensch kann in einer Großgruppe ganz anders und viel primitiver reagieren") und angesichts der ebenfalls von König, aber auch von anderen herausgestellten Tendenz zu *regressiven Entwicklungen des Ich* in Form ideologischer Bindungen innerhalb der Großgruppe mußte man sich fragen, woher die neue Qualität von Ich-Stärke gerade einer Bewegung zuwachsen sollte, die nach Petris Konzept selbst auf Mobilisierung von Angst aufbauen muß.
Aber das focht den Referenten nicht an. Er hielt die Vertreter seines Faches auch durchaus für kompetent, „realitätsentfremdete Politiker" nicht nur über „strukturelle Gewaltprobleme" aufzuklären, sondern ihnen oder gegen sie Handlungsanweisungen zu geben oder wenigstens zu suggerieren. Bezüglich der atomaren Gefahr wollte Petri weg vom „mythischen" Konzept des „kollektiven Selbstmords". Es gehe „um wechselseitigen Mord, der jenseits der Bedürfnisse der Bevölkerung von Machteliten geplant und vorbereitet wird"!

Man konnte es am Klatsch-Pegel ablesen: ein nicht unbeträchtlicher Teil der Zuhörerschaft folgte dieser *Ablösung von Angstverdrängung durch Angstmobilisierung.* Das Präsidium der Gesellschaft aber hatte sich auf der unmittelbar nach dem Referat von Petri abgehaltenen Pressekonferenz vehement des Vorwurfs zu erwehren, sie verfolge mit dem Thema Angst nicht wissenschaftliche, die Politik höchstens begleitende Ziele, sondern *betreibe* schlicht Politik. Der Kongreß als ganzer folgte Petri dann auch nicht. Als am Schluß noch einmal eine Debatte über diesen von der Aktualität her zentralen Punkt aufkam, einigte man sich auf die Position: der Psychoanalytiker verfüge zwar über eine hohe interpersonale Kompetenz, aber er verfüge kaum über eine besonders hohe Handlungskompetenz im sozialen und politischen Bereich. Hilfe zu *Mobilisierung von Handlungsspielraum* traute man sich schon zu, aber das setze eine „sehr realistische Wahrnehmung der Handlungssituation" voraus. Und ein Teilnehmer meinte gar, vielleicht gehe es nicht einmal so sehr um Erhaltung oder Erwerb von Handlungsspielraum, sondern um die *Erhaltung der Ganzheit der Person.* Es gelte nicht einfach, etwas zu tun, sondern zu sehen, was man jeweils mit den zur Verfügung stehenden Kräften und Einsichten tun könne.

Angst vor den Turbulenzen der Adoleszenz

Charakteristisch für den Kongreß als wissenschaftlicher Fachveranstaltung war aber nicht nur die Frage von Angstverdrängung, Angstmobilisierung und Angstbewältigung angesichts einer möglichen Menschheitskatastrophe. Es kamen auch eine ganze Reihe von anderen, eine breitere Öffentlichkeit interessierenden Elementen zum Vorschein. Sie betrafen zum Teil das Selbstverständnis der Psychoanalyse, zum Teil hatten sie mit veränderten Symptom-Interpretationen oder mit neuen Schwerpunktsetzungen in Forschung und Therapie zu tun.

Auch wenn Beese mit seiner Forderung, das analytische Bemühen vom Individual-Ich gezielt auf das Kollektiv-Ich zu erweitern, nur begrenzt Zustimmung fand, so waren sich die meisten Referenten doch einig, daß in der psychoanalytischen Forschung und Praxis soziale Zusammenhänge bisher zu sehr vernachlässigt wurden: z. B. die Kränkungsangst, die als eine Form sozialer Angst das Produkt sozialen Abstiegs sein kann. Mehrmals gab es Hinweise auf die wachsende Arbeitslosigkeit als Quelle existenzieller und sozialer Ängste, ohne daß diese zum Thema wurden. Der Glaube an die Wunder wirkenden Heilungskräfte der Gruppendynamik, der einen psychoanalytischen Autor wie *Horst Eberhard Richter* so sehr bekannt gemacht hat, trat in Berlin nur noch in sehr reduzierten Formen auf. Und wieder einmal wurde eine Verschiebung im Gesamtspektrum seelischer Erkrankungen festgestellt. *Durch Verunsicherung und Orientierungslosigkeit auffallende Persönlichkeitsstrukturen* würden häufiger. Zwanghafte und depressive, auf ein autoritäres Über-Ich zurückgehende Erscheinungen würden hingegen teilweise durch narzißtische und phobische Persönlichkeitsanteile abgelöst.
Aufgefallen ist auch, daß mehrere Referenten eine *stärkere Berücksichtigung der Pubertät und des Jugendalters* in der analytischen Praxis forderten: Trennungs- und Individuationsängste der Adoleszenz seien dem Patienten lebensgeschichtlich näher und für ihn bedrohlicher als die der frühen Kindheit. Die Überschätzung der frühen Kindheit gegenüber dem Jugendalter führte *Jörg Wiesse,* Chefarzt für Jugendpsychiatrie am Klinikum in Nürnberg, einer Äußerung Anna Freuds aus dem Jahre 1960 folgend, auf emotionale Widerstände und Ängste beim Psychoanalytiker selbst (vor den emotionalen Krisen des Jugendalters) zurück.–
Religion spielte im Berliner Kongreßzentrum jedenfalls nach Plan nur eine Nebenrolle unter der Rubrik „Sublim-

verarbeitung" von Angst und wurde auf der gleichen Ebene wie Schauermärchen und Horrorgeschichten abgehandelt. Die religionsanaloge Funktion von Horrorgeschichten wurde von der zuständigen Referentin *(Helga Pohl,* München) allerdings recht hoch eingeschätzt (der Vampir als „Gegenchristus") und kulturgeschichtlich (emotionale Abwehr der Folgen der Aufklärung im 19. Jahrhundert) auf höchst anregende Weise verarbeitet. Das einzige, ausdrücklich religionsbezogene Referat („Religiöse Verarbeitung von Kränkungsangst") wurde von zwei Tagungsteilnehmern mit jeweils theologischen akademischen Titeln in einer Art Dialogreferat vorgetragen. Das Interesse schien – an der relativ schwachen Teilnehmerzahl gemessen – nicht übermäßig groß zu sein. Das Referat zeichnete sich allerdings durch einen klaren Religionsbegriff („Verhalten ... mit transzendentem Bezug") und durch das an Fallbeispielen erläuterte Eingeständnis aus, daß *mit Religion zusammenhängende Symptome* in der Analyse aus Scheu oder Unsicherheit ausgeklammert, wenn nicht gar als „therapieresistentes Ausweichverhalten" eingestuft würden.

Der Tod und die Bewältigung des Diesseits

Indirekt war Religion auf dem Kongreß, auf dem, wenn auch in einem technischen Sinne so viel von „Metapsychologie" die Rede war, auf mancherlei Weise präsent. König erinnerte in seinem Referat nicht nur an Horst Eberhard Richters *„Gotteskomplex"*, an die Schwierigkeiten des ohne Gott lebenden, ohne Gott zurechtzukommen, ohne sich selbst zu überfordern. Gerade aus dieser Überforderung („Ein Mensch von Gottes Allmacht und Güte steht nicht zur Verfügung") resultieren Vertrauensprobleme und Orientierungsängste. Er deutete auch auf den zentralen Bezugspunkt von Angst hin: den *Tod* als Trennung von Beziehungspersonen und als Verlust des Bewußtseins, den „viele Leute heute für endgültig halten". Beese hatte davon gesprochen, es komme auf das *Menschenbild* an, das der Psychoanalytiker habe. Kann aber das vollständigere Menschenbild, wie es Beese wohl vorschwebte, nur in der Erweiterung des Individual-Ichs um das Kollektiv-Ich bestehen? Bedarf es hier nicht anderer Erweiterungen? Könnte es nicht sein, daß *Überlebensängste* nicht nur deswegen zunehmen, weil die Menschheitskatastrophe eine reale Gefahr geworden ist, sondern auch weil eine Menschheit, für die mit dem Tode alles zu Ende ist, sich am Überleben festklammert, ja dazu verdammt ist, sich daran festzuklammern. Vermutlich ergäben erst beide Komponenten – *die reale Gefährdung des Diesseits und das ausweglose Angewiesensein auf dieses* – ein Gesamtbild der in Berlin beschworenen neuen Qualität von Angst.

Noch ein letztes: Der Chronist hat nie recht verstanden, wieso kirchlicherseits im Gefühl der Resignation sosehr darüber geklagt wird: der Psychoanalytiker bewerkstellige immer mehr das, was in religiöseren Zeitaltern die Kirche als Tröstung und Heil bringen, gewähren, spenden könnte. Der Mann (oder die Frau) mit der Couch konkurriere zunehmend den Geistlichen im Beichtstuhl weg. Nach dem Angst-Kongreß in Berlin versteht er dieses Wehklagen noch weniger. Er hat kaum einmal eine Berufsgruppe kennengelernt, die in so vielen uneingestandenen, halbeingestandenen oder auch einfach zugegebenen *Verlegenheiten* steckt. Auch wenn, wie es sich für Psychologen gehört, mit jedem Eingeständnis noch einmal gebührend kokettiert wurde. Das von *Wolfgang Lenzer* (Berlin) mit besinnlicher Hinterköpfigkeit vorgetragene Referat über „Ängste des Psychoanalytikers" (an der Ausarbeitung waren auch zwei Frauen beteiligt) löste Kaskaden entkrampfender Lachsalven aus. Die Verlegenheiten betragen das Handwerkliche des Berufs ebenso wie das Menschenbild und das Mitreden in interdisziplinären Fragen. Möglicherweise liegt das daran, daß die Psychoanalytiker trotz ihrer besonderen interpersonalen Kompetenz in der Bereitschaft zur Zusammenarbeit mit verwandten akademischen Berufen – weiß Gott, welche Untersuchung das mit welchen Methoden zutage gebracht hat – vor den Zahnärzten und den theoretischen Mathematikern an drittletzter Stelle stehen. Vielleicht täten Theologen und Kirchenleute etwas Gutes, wenn sie ohne falsche Scheu und Unterlegenheitsgefühle sich gerade solcher Verlegenheiten annähmen. Der interpersonalen Kompetenz täte es sicher auf beiden Seiten gut. *D. A. Seeber*

Zwischen Sozialismus und Buddhismus

Kurskorrekturen in Burma

Seit General Ne Win 1962 in Burma die Macht übernahm, versucht er einen Sozialismus eigener Art zu verwirklichen, ohne Bindungen an das Ausland. Die wichtigsten Wirtschaftszweige wurden verstaatlicht und die Kontakte zum Ausland auf ein Minimum reduziert. Zahlreiche Angehörige der indischen und chinesischen Minderheit, aber auch die meisten ausländischen Missionare waren zum Verlassen des Landes gezwungen. Hart trafen die christlichen Konfessionen auch die Verstaatlichung des Schul- und Sozialwesens, die rigorose Pressezensur und die weitgehende Beschneidung ihrer Auslandsbeziehungen. Diese Maßnahmen entsprechen im übrigen den Forderungen nationalistischer buddhistischer Kreise, womit diese wohl auch für den Verlust ihres politischen Einflusses entschädigt werden sollten (vgl. HK, Mai 1967, 234ff.). Nachdem die sozialistischen Experimente das Land fast an den Rand des wirtschaftlichen Ruins gebracht hatten, lockerte Burma aber seit Mitte der siebziger Jahre wieder etwas

seine *Politik der selbstgewählten Isolation.* Diese pragmatischere Linie führte zu einer gewissen innenpolitischen Stabilisierung, die auch einen relativ reibungslosen Machtwechsel in der politischen Führung zu gestatten scheint. Im November 1981 trat Ne Win vom Amt des Staatspräsidenten zurück, hauptsächlich aus Alters- und Gesundheitsgründen, er bleibt jedoch vorerst Vorsitzender der Burmesischen Sozialistischen Programm-Partei (BSPP).

Das Militär und die Einheit des Staates

Die politische Macht Burmas liegt in den Händen der BSPP, die als *Einheitspartei* auch das Parlament kontrolliert. Sie hat ihre Hauptstütze in der *Armee,* von deren 160 000 Soldaten über 140 000 der Partei angehören. Damit stellen die Militärs zwar nur 9% der (Anfang 1981) 1,5 Millionen Parteimitglieder, doch von den 260 Mitgliedern des Zentralkomitees sind 60 aktive Militärs, und im 15köpfigen Exekutivkomitee haben die aktiven und ehemaligen Offiziere sogar die Mehrheit. In anderen Bevölkerungskreisen ist der politische Rückhalt der Partei eher gering, zumal sich viele Mitglieder kaum aktiv engagieren. Insbesondere wird ein mangelndes Interesse unter den jungen Burmesen beklagt, da nur etwa 8% der Parteimitglieder aus den Reihen der Lanzin-Jugendorganisation kommen (The Guardian/Burma, 13. 9. 82). Deshalb wurden in letzter Zeit vor allem an den Universitäten erneut Werbekampagnen durchgeführt.
Die politische Führung selbst besteht aus einem kleineren Kreis von Personen, die vielfach Ne Win persönlich über die Armee verbunden sind. Da keiner seiner möglichen Nachfolger über einen genügend großen Rückhalt in Armee *und* Partei verfügt, ist Ne Wins Machtstellung vorerst weiter ungefährdet. Der neue Staatspräsident *San Yu,* der schon früher hohe Ämter in Armee, Partei und Regierung bekleidete, hat derzeit kein hohes Parteiamt inne und besitzt auch keine eigene Hausmacht. Ihm folgt in der Staatshierarchie *Aye Ko,* der als Sekretär des Staatsrates und Generalsekretär der Partei aber nicht in der Armee aktiv tätig sein kann. Chancen auf die Nachfolge werden auch dem Geheimdienstchef *Tin Oo* eingeräumt, doch auch dieser hat in der Armee wenig Rückhalt, da er nicht zum Kreis der kampferfahrenen Generäle zählt.
Armee und Partei verstehen sich als die wichtigsten Garanten der staatlichen Einheit, sie verkörpern aber auch den Anspruch der Burmesen auf die *Hegemonie* innerhalb der Burmesischen Union. Von den 36 Millionen Einwohnern Burmas sind nur etwa 70% Burmesen, hinzu kommen je 8% Karen und Shan, je 2% Mon und Chin sowie zahlreiche kleinere Bergstämme und nicht zuletzt indische und chinesische Minderheiten (Länderkurzberichte Wiesbaden 1979, S. 13 – mangels verläßlicher Statistiken gibt es keine genauen Angaben).
Um die Stellung der schon vor der Kolonialzeit in Burma beheimateten Nationalitäten zu festigen, insbesondere also der Burmesen, wurde im Oktober 1982 ein neues *Gesetz über die Staatsbürgerschaft* verabschiedet. Danach gelten nur Angehörige alteingesessener Nationalitäten als vollgültige Staatsbürger. Nachkommen von Einwanderern oder aus gemischtrassigen Ehen können zwar naturalisiert werden, soweit sie es nicht schon sind, doch sie besitzen nicht das passive Wahlrecht und dürfen keine hohen Ämter im Staatsdienst bekleiden – dies wird erst ihren Nachfahren in späteren Generationen zugestanden. Das Gesetz führte dazu, daß selbst einige Parlamentsabgeordnete gemischtrassiger Herkunft vorsorglich ihre Ämter niederlegten. (Far Eastern Economic Review, 4. 11. 82). Das Gesetz richtet sich in erster Linie *gegen die indischen und chinesischen Minderheiten,* die als Gewerbetreibende eine wirtschaftlich recht starke Position haben. Aber auch die Angehörigen anerkannter nationaler Minderheiten sind mit den ihnen zugestandenen Rechten meist nicht zufrieden. Sie besitzen zwar teilweise eigene Verwaltungsterritorien, doch befriedigt dies kaum ihre Autonomiewünsche, zumal die Territorien meist nicht dem tatsächlichen Siedlungsgebiet der Minderheiten entsprechen.

Große Teile der *Karen,* von denen viele protestantische Christen sind, führen bereits seit 1948 einen *Sezessionskrieg* gegen die Zentralregierung. Die *Nationale Union der Karen* (NUK) hat unter Führung des Generals *Bo Mya* nach eigenen Angaben in ihrer Nationalen Befreiungsarmee rund 10 000 Soldaten sowie 20 000 Milizionäre unter Waffen und kontrolliert etwa ⅓ des in Südost-Burma an der Grenze zu Thailand gelegenen Karen-Staates (vgl. Le Monde, 19. 3. 82). Nationaldemokratisch und antikommunistisch ausgerichtet, strebt sie einen wesentlich größeren *eigenen Karen-Staat* an. In letzter Zeit erregte sie wieder durch spektakuläre Terror-Aktionen Aufsehen, so durch einen Überfall auf Radio Rangoon im September 1982. Die NUK finanziert ihren Krieg vor allem durch Steuern, die sie in den von ihr beherrschten Gebieten erhebt, sowie durch den Schmuggel von Gebrauchsgütern über die thailändische Grenze, hat sich bisher aber nur wenig im Drogenhandel engagiert.
Seit 1976 bildet die NUK mit sieben kleineren Organisationen anderer Minderheiten eine *Nationale Demokratische Front* (NDF), die aber nicht allzu wirksam kooperiert. Zu ihr gehören Aufständische der *Muslime* unter den Arakanern in West-Burma, die einen wenig aussichtsreichen Kampf führen, zumal sie nur wenig Hilfe von außen erhalten. Ihnen geht es vor allem um die ungehinderte Glaubensausübung – seit 1962 wurden die Moscheen verstaatlicht, islamischer Religionsunterricht in den Schulen verboten, Muslime konnten nicht mehr nach Mekka pilgern, und die Publikation religiöser Schriften unterliegt strengen Restriktionen. Die Welle des islamischen Fundamentalismus hat diese Muslime bisher kaum erreicht (vgl. IDOC-Bulletin 1–2/1982, 25 ff.).

Weiterhin gehört der NDF die Shan-Staat-Fortschrittspartei an, die größte von mehreren Separatisten-Bewegungen in Ost-Burma. Sie war 1975 eine Allianz mit der KP Burmas eingegangen, hat sich aber mittlerweile wieder von ihr distanziert. Eine äußerst zwielichtige Rolle

spielt dagegen die Vereinigte Shan-Armee unter *Khun Sa*. An der Grenze zu Thailand operierend, engagieren sich ihre etwa 1500 Kämpfer fast ausschließlich im Drogenhandel, wobei sie mit Resten der ehemaligen Kuomintang-Armee zusammenarbeiten, die nach 1949 in Burma Unterschlupf gefunden haben.

Die kommunistische Rebellion

Obwohl längst aus den früheren Hochburgen in Zentral-Burma verdrängt, stellt die KP Burmas im Norden und Osten des Landes weiter die größte Bedrohung für die Regierung dar. Angesichts des derzeitigen militärischen Patts nahm Ne Win Mitte 1981 sogar Verhandlungen mit den Kommunisten auf, die aber an deren (wohl absichtlich) überzogenen Forderungen scheiterten (Autonomie der von der KP kontrollierten Gebiete, Übernahme der kommunistischen Verbände in die Armee bei weitgehendem Mitspracherecht).

Da China seine Militärhilfe für die KP seit 1979 stark reduziert hat, um das Verhältnis zu Burma zu entspannen, finanzieren die Kommunisten ihren Krieg zum großen Teil durch den *Drogenhandel*. Zusammen mit ihren Verbündeten kontrollieren sie 60–70% des Opium-Anbaus in Nord- und Ost-Burma, einem Gebiet, das etwa 50% des asiatischen Opiums liefert (vgl. Far Eastern Economic Review, 1. 10. 82). Die KP, die angeblich 70 000 Mitglieder zählt und etwa 10 000 Soldaten sowie 30 000 Milizionäre unter Waffen hält, setzt die Bevölkerung dabei mit z. T. brutalen Mitteln unter Druck und rekrutiert ihre Soldaten, darunter Kinder und Jugendliche, teilweise unter Zwang. Mit der KP verbündet sind neben einer Splittergruppe der Nationalen Fortschrittspartei der Karen-ni vor allem die rund 3000 Soldaten der Unabhängigkeitsarmee der Kachin in Nord-Burma. Diese Beherrschung weiter Teile Nord- und Ost-Burmas birgt insbesondere *Gefahren für Thailand*. Verschiedentlich griffen die Auseinandersetzungen mit anderen, ebenfalls im Drogenhandel tätigen Gruppen auf thailändisches Gebiet über. Zudem könnte die KP Burmas der thailändischen KP neue Nachschubwege nach China eröffnen, nachdem ihr die Wege durch Laos wegen der Präsenz der Vietnamesen abgeschnitten wurden.

Die Beziehungen Burmas zu den Nachbarstaaten haben sich erheblich gebessert. Einige Grenzprobleme mit Thailand und Bangla Desh wurden geregelt, und die 1978 nach Bangla Desh geflohenen Muslime sind größtenteils zurückgekehrt. Die Kontakte zu den ASEAN-Staaten sind freundlich-korrekt, und das Verhältnis zu China ist sogar recht freundschaftlich. Die Politik der strikten Blockfreiheit, derentwegen sich Burma 1979 sogar vom Gipfeltreffen der Blockfreien in Havanna zurückzog (wegen der Dominanz moskau-treuer Staaten), hat es bisher davon abgehalten, im *Kambodscha-Konflikt* eindeutig Stellung zu beziehen. Zwar wurde die vietnamesische Besetzung Kambodschas verurteilt, doch ansonsten hat sich Burma in den letzten Jahren von den Abstimmungen in der UNO über Kambodscha ferngehalten, und es ist derzeit auch nicht gewillt, zu vermitteln.

Der Schwerpunkt der *burmesischen Außenpolitik* liegt ohnehin auf den Handelsbeziehungen. Seit das Land wieder stärker ausländische Kredite in Anspruch nimmt, verzeichnet es sogar ein kleines Wirtschaftswunder. Um den Preis einer allerdings relativ hohen Auslandsverschuldung konnte die landwirtschaftliche Produktion so gesteigert werden, daß Burma neben *Holz* und (in bescheidenem Maße) *Erdöl* auch wieder *Reis* exportiert. Die wichtigsten Kreditgeber sind dabei neben internationalen Organisationen vor allem Japan und – mit Abstand – die Bundesrepublik Deutschland.

Von diesem *wirtschaftlichen Aufschwung* haben jedoch in erster Linie die privilegierten Schichten profitiert, die Masse der Bevölkerung lebt weiter in größter Armut, und Burma dürfte vorerst weiter zu den 25 ärmsten Ländern der Erde gehören. Da seine reichhaltigen Bodenschätze nur ungenügend erschlossen sind, die *Arbeitslosigkeit* in den Städten bei 20% liegt und die Inflation, obwohl nicht sehr hoch, gerade die ärmsten Schichten trifft, wird es schwerfallen, die Ziele des neuen Vierjahresplans zu erreichen: allen Einwohnern ausreichend Nahrung, Kleidung und Wohnraum zu verschaffen (vgl. Far Eastern Economic Review, 29. 10. 82).

Begrenzte Freiheit für die Religionen

Burma ist laut Verfassung ein säkularer Staat, der aber die freie Religionsausübung garantiert. Die Religion, die eher als Teil der Kultur der einzelnen Volksgruppen betrachtet wird, ist dabei streng vom politischen Leben geschieden. Hier dürfen die negativen Auswüchse gerade der Politisierung des Buddhismus vor 1962 nachgewirkt haben. Den Religionsgemeinschaften ist deshalb jede politische Betätigung verboten, und Amtsträger religiöser Organisationen haben weder das aktive noch das passive Wahlrecht – gleich, ob es sich etwa um buddhistische Mönche oder katholische Priester handelt. Gleichwohl nimmt der Hinayana-Buddhismus, zu dem sich etwa 85% der Bevölkerung bekennen (Burmesen, Shan, Teile der Karen) eine bevorzugte Stellung in der Gesellschaft ein, die auch seitens des Staates nicht in Frage gestellt wird. Allerdings versucht die Regierung um der innerstaatlichen Ordnung willen, das *Mönchswesen* staatlicher Kontrolle zu unterwerfen – ein Bestreben, das den Ordensführungen nicht in jedem Falle ungelegen kommt. Mit staatlicher Förderung bildeten die 110 000 buddhistischen Mönche, die neun anerkannte Richtungen des Buddhismus repräsentieren, im Mai 1980 eine aus 299 Mitgliedern bestehende Dachorganisation, das State Sangha Central Working Committee. Dieser Dachverband bemüht sich in Zusammenarbeit mit staatlichen Stellen, Auswüchse des Mönchswesens zu bekämpfen. So wurden in den letzten beiden Jahren einige hundert Mönche wegen Verstößen gegen die Ordensregeln, insbesondere wegen Geschäftemacherei, aus den Orden ausgestoßen.

Die *Christen* Burmas bilden mit 3% der Bevölkerung

ebenso eine Minderheit wie die Muslime (3%), Hindus (2%) oder Animisten. Die *Baptisten* stellen dabei mit etwa 500 000 Gläubigen die größte Gemeinschaft, dazu kommen auf protestantischer Seite kleinere Gemeinden vor allem der Adventisten und der Pfingstkirchen.

Die *katholische Kirche,* die zwar schon im 16. Jahrhundert in Burma Fuß faßte, aber erst seit Mitte des 19. Jahrhunderts ihren Aufschwung nahm, zählt heute ca. 375 000 Gläubige. Sie gliedert sich in zwei Erzdiözesen, sechs Diözesen und eine Apostolische Präfektur mit insgesamt 145 Pfarreien und etwa 400 Missionsstationen. Dem Klerus gehören fast ausschließlich Einheimische an – unter den Bischöfen gibt es nur einen Ausländer, und von den 209 Priestern sind 180 einheimische Weltpriester. Außerdem gehören zur Kirche in Burma ca. 90 Ordensbrüder und 660 Ordensschwestern (Päpstliches Jahrbuch 1982, Stand Ende 1980 – andere Quellen geben leicht abweichende Zahlen an, so zählt Fides [29. 10. 80] 225 Priester, darunter 20 ausländische Missionare). Die rasche Indigenisierung des Klerus in den beiden letzten Jahrzehnten ist z. T. eine erzwungene Folge der Vertreibung der ausländischen Missionare im Jahre 1966, sie zeigt aber, daß die Kirche auf jene Herausforderung recht gut zu antworten wußte.

Rückhalt der katholischen Kirche vor allem bei nationalen Minderheiten

Die katholische Kirche ist vor allem unter den *nationalen Minderheiten* tätig. Nur 10% der Gläubigen sind Burmesen, während der Anteil der Christen gerade unter den Bergstämmen recht hoch ist. So stellen die Katholiken in der Diözese Myitkina in Nord-Burma fast 8% der Bevölkerung, und in der Diözese Taunggyi (Shan-Staat) stieg die Zahl der Gläubigen insbesondere dank der *Missionserfolge unter den Bergstämmen* seit 1961 von 27 000 auf (1980) 59 000. Der Rückhalt der katholischen Kirche wird auch durch die hohe Zahl der Taufen in diesen Regionen dokumentiert. Registrierte man in Rangoon 1980 knapp über 1000 Taufen, waren es in Taunggyi über 3000, in der Erzdiözese Mandalay samt den Suffraganen Myitkina und Kengtung (an der laotischen Grenze) sogar 13 000. Die Missionserfolge sind umso bemerkenswerter, als die Kirche unter einem großen *Priestermangel* leidet, den auch die erfreulich hohe Zahl von Seminaristen (1980: 193 Große und 478 Kleine Seminaristen) nicht so schnell wird beheben können. Von großer Bedeutung ist deshalb die *Arbeit der Katechisten,* von denen es 1980 1320 gab (davon 300 hauptamtliche), und anderer Mitarbeiter verschiedener kirchlicher Vereinigungen. So werden in der Erzdiözese Rangoon *„Heim-Missionare"* eingesetzt, ledige Männer, die nach ihrer Ausbildung der Kirche mindestens drei Jahre zur Verfügung stehen sollen. Sie arbeiten meist in Dörfern und unter der Jugend, wo sie soweit wie möglich die Priester ersetzen. In der Diözese Taunggyi wiederum bildet man *Laien-Missionare* aus. Sie sollen unter den Bergstämmen den Boden für die eigentliche Glaubensverkündung vorbereiten.

Die kirchliche Missionsarbeit ist vielerlei Gefahren ausgesetzt, nicht zuletzt, weil sie sich hauptsächlich auf jene ländliche Gebiete konzentriert, in denen auch Aufständische operieren. Verschiedentlich wurden kirchliche Mitarbeiter von Kommunisten gefangengenommen und gefoltert, andere wiederum wurden unter dem *Vorwurf der Subversion* inhaftiert, einige mußten sogar ihr Leben lassen.

Das *Schul- und Sozialwesen* konnte wieder in bescheidenem Maße ausgebaut werden. 1980 unterhielt die Kirche 129 Bildungseinrichtungen, darunter – neben kirchlichen Seminaren – auch kleine Elementarschulen in entlegenen Gebieten, die das staatliche Schulprogramm noch nicht erfassen konnte. Derartige Schulen entstanden oft in Eigeninitiative der Gemeinden, wobei die Kirche nur begrenzte materielle Hilfe leisten konnte (vgl. UCA News 29. 9. 82). Ein großes Problem stellt jedoch die Erteilung des Religionsunterrichts dar – dieser darf seit der Verstaatlichung des Schulwesens im Jahre 1965 nur außerhalb der Schulstunden, gegebenenfalls am Wochenende, erteilt werden, was für Schüler wie Lehrer eine erhebliche Belastung bedeutet. Auch auf dem *sozialen Sektor* kann die Kirche, trotz der Verstaatlichung ihrer Krankenhäuser (ebenfalls 1965), weiter einen Beitrag leisten. 1980 gab es 200 Sozialeinrichtungen, darunter kleine Dorfkliniken, Leprastationen, Altenheime, Waisenhäuser und Kindergärten, meist wiederum in entlegenen Regionen unter den Bergstämmen. Da der Kirche oft die finanziellen Mittel fehlen, ist sie bei der Schaffung solcher Einrichtungen oder dem Bau von Kirchen weitgehend auf die Mithilfe der Gläubigen angewiesen, was sich allerdings auch sehr positiv auf den Zusammenhalt der Gemeinden auswirkt.

Wieder mehr Auslandskontakte

In ihren Beziehungen zum Staat ist die Kirche zu größter Zurückhaltung gezwungen. Ihre *Auslandskontakte* unterliegen, wie diejenigen anderer Religionsgemeinschaften, erheblichen Restriktionen. Immerhin konnten seit 1979 Bischöfe gelegentlich zu internationalen Kirchenkongressen ausreisen, und verschiedentlich wurde auch wieder Klerikern und Laien die Teilnahme an *Schulungskursen im Ausland* gestattet. Diese Kontakte sind umso wichtiger, als die katholische Kirche Burmas zwar in der langjährigen Isolation innerlich gefestigt wurde, sie aber dafür an der Entwicklung der gesamten katholischen Kirche nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil nur begrenzt Anteil nehmen konnte. So wird die Lockerung der staatlichen Isolationspolitik gerade auch auf dem *Bildungssektor* ausdrücklich begrüßt – die staatliche Aufwertung des Englischen als Unterrichtssprache etwa erleichtert auch den Eintritt von Studierenden in die Seminare und die Anhebung des Bildungsniveaus. Bei allen leidvollen Erfahrungen, die die Kirche machen mußte, sollte nicht übersehen werden, daß die staatlichen Restriktionen zumindest nicht auf einer bewußt antikatholischen Haltung beruhen. Sie sind eher Ausdruck eines gesteigerten nationalistischen Denkens, dem sich auch die anderen Religionsgemeinschaften unterwerfen müssen. *Peter Drews*

Ost-Ökumene in Österreich

Die Tätigkeit der Stiftung „Pro Oriente"

Wenngleich „das Anliegen der Wiederversöhnung aller Christen in der Einheit der einen und einzigen Kirche die menschlichen Kräfte und Fähigkeiten übersteigt" – so das Zweite Vatikanische Konzil (Dekret über den Ökumenismus 24) –, so erscheinen die Bemühungen der im Jahre 1964 in Wien gegründeten Stiftung „Pro Oriente" um die Ost-Ökumene von Ort und Zeitpunkt her doch besonders begünstigt. Auf dem Weg von den einleitenden Versöhnungsschritten hin zum theologischen Dialog mit den von Rom getrennten Ostkirchen hat „Pro Oriente" einen nicht unwesentlichen Beitrag zur Verwirklichung der Intentionen des Konzils gegenüber den Christen der östlichen kirchlichen Traditionen – unter anderem auch aufgrund der historischen, geographischen und geistigen Nähe Wiens zum Osten Europas – geleistet.

Die Chancen zum Osten genutzt

Im Kreise der Herausgeber der damals wohl bedeutendsten katholischen Kulturzeitschrift in Österreich „Wort und Wahrheit" wurde im Zuge der Überlegungen, für die Zeitschrift auch im europäischen Osten einen gewissen Verbreitungsraum zu schaffen, die Idee geboren, eine Institution zur Pflege der Beziehungen zum ostkirchlichen Bereich – mit dem Erzbischof von Wien, Kardinal *Franz König* an der Spitze – zu gründen. Die Sensibilität des Wiener Erzbischofs für die Lage der Christen in den östlichen Nachbarländern Österreichs war schon damals bekannt und trug ihm den Ruf ein, eine Art „päpstlicher Geheimdiplomat" für besondere Aufgaben zu sein. In der historischen Einschätzung seines Wirkens dürfte diese Akzentsetzung vermutlich einmal eine wesentliche Rolle spielen. Aber es mußten auf diesem Wege erst neue Formen entwickelt, Schritte und Methoden erprobt werden. So galt als eines der grundlegenden Prinzipien, von Monsignore *Otto Mauer*, einem der „Wort und Wahrheit"-Herausgeber, im Stiftungsbrief verankert, daß der Ökumenismus als Herrengebot für die Kirche zu essentiell sei, um als Instrument kirchenpolitischer Fraktionen mißbraucht zu werden. Sehr schnell stellte sich damals heraus, daß die Chancen, von Wien aus auf dem Wege inoffizieller Kontakte, Beziehungen zu entwickeln, sehr viel größer waren, als man gedacht hatte, daß Offenheit und Bereitwilligkeit der Partner dafür unterschätzt worden waren. Heute greifen auch offizielle kirchliche Stellen gerne auf den nunmehr 18jährigen Erfahrungsschatz von „Pro Oriente" zurück – ständig in Kontakt mit den zuständigen römischen Stellen, aber immer unabhängig von ihnen, entwickelten sich die Beziehungen der Stiftung.

Die Zeitschrift „Wort und Wahrheit" bildete, solange sie existierte, eine Art Bindeglied insofern, als sie eine literarische Brückenfunktion übernahm: ostchristliche Wissenschaftler und Theologen kamen in der Zeitschrift zu Wort, westliche Theologie wurde nach dem Osten verbreitet.

Nach den Statuten befaßt sich die Stiftung ausschließlich mit den *orthodoxen Ostkirchen* und den sogenannten *nicht-chalzedonensischen* Ostkirchen (den altorientalischen Kirchen der Syrer, der Syro-Inder, der Kopten, der Äthiopier und der Armenier, die das Konzil von Chalkedon 451 nicht anerkennen). Sie hat weder Kontakte zu den unierten Katholiken der östlichen Riten noch zu den Emigrationskirchen, die mit ihren Mutterkirchen in Streit stehen. Es werden aber Veranstaltungen gemeinsam mit den evangelischen Kirchen durchgeführt, und mit ihnen ebenso wie mit den Altkatholiken von Zeit zu Zeit Informationsgespräche geführt. In regelmäßigen Abständen gibt es auch Gespräche mit den Vertretern der in Wien bestehenden orthodoxen Kirchengemeinden.
Nicht nur die geographische (räumliche) Nähe und politische Lage (Neutralitätsstatus) prädestinieren Wien für seine Funktion, auch die *historische Entwicklung* schuf für die Stadt günstige Voraussetzungen. Während der Kämpfe des Habsburgerreiches gegen die Türken hatten sich viele aus dem Osten geflüchtete Christen in Wien niedergelassen, hier das Recht zur Religionsausübung bekommen – so besonders Serben und Armenier –, sie wurden hier ansässig, und es gab gute gegenseitige Beziehungen.
Wenn in den Statuten als Zweck der Stiftung die „Förderung wissenschaftlicher Forschung sowie einschlägiger Publikationen und Kontakte" angegeben wird, so schließt dies auch die Vertiefung der ökumenischen Gesinnung und die Unterstützung ökumenischer Aktivitäten in Österreich ein.
Als Organ von „Pro Oriente" fungieren ein höchstens 50köpfiges Kuratorium mit dem jeweiligen Erzbischof von Wien als Vorsitzenden und ein vom Kuratorium für vier Jahre gewählter Vorstand mit dem Präsidenten, zwei Vizepräsidenten, dem Generalsekretär und höchstens sieben weiteren Mitgliedern sowie einem Fachtheologen, der den Stiftungsfond leitet und dem Kuratorium gegenüber verantwortlich ist. Konsultoren können den Vorstand in bestimmten Fragestellungen beraten, außerdem können ständige Kommissionen aus dem Bereich der Konsultoren vom Vorstand zur Behandlung bestimmter Probleme eingerichtet werden. Derzeit gibt es eine ständige Kommission für katholische Theologie, für orthodoxe Theologie und für altorientalische Theologie. Der erste Präsident war der damalige Unterrichtsminister *Heinrich Drimmel*, ihm folgte – nun schon in der dritten Amtsperiode – *Theodor Piffl-Perčević*, ebenfalls ehemaliger Unterrichtsminister.

Der Stiftungsfonds finanziert sich ausschließlich aus von den Kuratoriums- und Vorstandsmitgliedern aufgebrachten Summen, nicht aus kirchlichen Geldern. Zu den *jährli-*

chen Spenden kommen Subventionen der Bundesministerien für Unterricht und Kunst, Wissenschaft und Forschung, des Außenministeriums (es entstehen immerhin wichtige Auslandskontakte), aber auch des wissenschaftlichen Fonds der Österreichischen Nationalbank bei der Veröffentlichung von Publikationen über Veranstaltungen sowie Subventionen einzelner osteuropäischer Landesregierungen.

Das Kernstück: die Wiener Konsultationen

Zu den wichtigsten Aktivitäten der Stiftung seit ihrer Gründung zählt zunächst die *Aufnahme ökumenischer Beziehungen zur rumänischen Orthodoxie.* Die Beziehungen zur rumänischen Nationalkirche sind durch die Zwangsintegration der rumänischen Katholiken des östlichen Ritus in die orthodoxe Kirche belastet. Als erster römischer Kardinal besuchte Kardinal König 1967 Rumänien, im Jahr darauf Patriarch Justinian Wien. Stipendienaustausch, Gastvorlesungen, Besuche in Rom und aus Rom halfen schließlich die Widerstände gegenüber dem theologischen Dialog überwinden, der 1980 dann auf Patmos und Rhodos offiziell aufgenommen wurde.

In der ersten Hälfte der siebziger Jahre gaben die 14 autonomen orthodoxen Kirchen, untereinander in Kirchengemeinschaft und mit dem ökumenischen Patriarchen von Konstantinopel an der Spitze, die nur alle gemeinsam mit der katholischen Kirche den Dialog aufnehmen wollten und die Zeit als noch nicht reif dafür ansahen, Signale einer Sinnesänderung. In inoffiziellen Kontakten wurden 1974 einzelne Theologen ad personam – und nicht als Vertreter der Kirchenleitungen – zum „Inoffiziellen ekklesiologischen Kolloquium Koinonia" nach Wien eingeladen, das so zum Vorläufer des sechs Jahre später beginnenden offiziellen theologischen Dialogs zwischen Rom und den orthodoxen Kirchen wurde.
Das wichtigste bisherige Einzelergebnis der Arbeit von „Pro Oriente" ist aber vermutlich die Veranstaltung der vier *Wiener Konsultationen,* der Gespräche mit den fünf altorientalischen Kirchen.

Die Erste dieser Konsultationen vom 7. bis 12. September 1971 war dem Konzil von Chalkedon und den Gründen für das Schisma gewidmet, an ihr nahmen 18 Theologen teil, außerdem P. John Long SJ als Beobachter des römischen Einheitssekretariates. Bei der Zweiten Wiener Konsultation waren 17 Theologen anwesend, außerdem wieder P. John Long SJ als Beobachter; sie dauerte vom 3. bis 9. September 1973 und beschäftigte sich mit der Rezeption der Ökumenischen Konzilien, der Unfehlbarkeit der Kirche und christologischen Problemen. Die Dritte fand vom 30. August bis 5. September 1976 unter Teilnahme von 31 Theologen statt, zu denen als Beobachter des Einheitssekretariates Prälat Charles Moeller und als Beobachter des Ökumenischen Patriarchates Bischof Basilios Tsiopanas von Aristi kamen. Ihre Thematik war Einheit und Vielfalt in der Kirche und Bedeutung und Autorität von Konzilien für die Einheit der Kirche. In der Vierten Wiener Konsultation vom 11. bis 17. September 1978 ging es um den Primat des Papstes und die Art seiner Ausübung, es nahmen 35 Theologen daran teil, für das Einheitssekretariat Msgr. Nikolaus Wyrwoll.

Die theologisch bedeutendsten und ökumenisch aufgeschlossensten Vertreter östlicher Kirchen wurden – als private Experten – nach Wien eingeladen. Gemeinsam wurde die später ungenau so genannte „*Wiener christologische Formel*" erarbeitet, die die wechselseitig erhobene Anschuldigung des Monophysitismus (gegen die Altorientalen) bzw. des Nestorianismus (gegen die Katholiken) ausräumte und an deren Zustandekommen der nachmalige koptische Patriarch von Alexandria *Shenouda III.* großen Anteil hatte.
In dieser „Wiener christologischen Formel" heißt es: „Wir glauben, daß unser Gott und Erlöser, Jesus Christus, Gottes fleischgewordener Sohn ist; vollkommen in seiner Gottheit und vollkommen in seiner Menschheit. Seine Gottheit war von seiner Menschheit nicht einen Augenblick getrennt. Seine Menschheit ist eins mit seiner Gottheit, ohne Vermischung, ohne Vermengung, ohne Teilung, ohne Trennung. Im gemeinsamen Glauben an den einen Herrn Jesus Christus betrachten wir sein Geheimnis als unausschöpflich und unaussprechbar, für den menschlichen Geist weder voll zu verstehen noch auszudrücken.
Wir stellen fest, daß es aufgrund unserer verschiedenen kirchlichen und theologischen Traditionen noch Unterschiede in der theologischen Interpretation des Christusmysteriums gibt. Wir sind überzeugt, daß trotzdem die beiderseits verschiedenen Formulierungen als dem Geist von Nikaia und Ephesus entsprechend interpretiert werden können.
Trotz der Feststellung, daß es verschiedene theologische und dogmatische Ausdrucksweisen in der Interpretation des Christusmysteriums geben kann, wollen wir alle gemeinsamen Anstrengungen ermutigen, die auf ein tieferes und umfassenderes Verständnis dieses Mysteriums in Übereinstimmung mit unseren verschiedenen kirchlichen Traditionen hinzielen."

Dieses „Konsensergebnis" wurde durch die in Rom abgegebenen Erklärungen der Patriarchen von Antiochien 1971 und von Alexandrien 1973 kirchenoffiziell bestätigt. Es waren dies zugleich die ersten Besuche der Inhaber dieser Patriarchensitze in der Neuzeit in Rom.
Mitbeeinflußt von den vier Konsultationen war auch die *Aufnahme des offiziellen theologischen Dialogs zwischen den Kopten und Rom.* Darüber hinaus wurde durch die Einladung chalzedonensisch-orthodoxer Beobachter zu den Konsultationen der Eindruck vermieden, die wachsende Einheit zwischen Rom und Altorientalen treibe einen Keil zwischen Altorientale und Orthodoxe. Ein nicht unbedeutendes Faktum ist, daß der Patriarch der äthiopischen Christen vor seiner ersten Reise in Rom Wien besuchte und daß sein Rombesuch von „Pro Oriente" aus vorbereitet worden war.

Wieweit berühren diese Bemühungen von „Pro Oriente" nun die Bevölkerung, die Mitglieder der jeweiligen Kirchen? Bleiben die Erfolge nicht nur auf Theologen und Amtsträger der obersten Ebene beschränkt? Im Gespräch verweist Präsident Piffl-Perčević auf die *große Zahl der türkischen Gastarbeiter* in Österreich, die großteils aus Ostanatolien kommend der syrisch-orthodoxen Kirche angehören. Für deren Seelsorge steht in Wien beispielsweise eine eigene Kirche zur Verfügung, in der wiederholt auch Begegnungen zwischen katholischen Priestern und syrisch-orthodoxen Gläubigen stattfänden. Zu den großen Festen der in Wien vertretenen ostkirchlichen Gemeinschaften ergehen jeweils Einladungen an die katholischen Amtsträger. Es herrsche keinesfalls das Gefühl der Fremdheit, der Feindschaft, der Unterschiede in der Lehre, sondern lediglich der Eindruck, daß die Riten verschieden seien.

Vertrauensbildung durch Konferenzen und Reisen

Angesprochen auf die Ergebnisse, die die letzte *Reise* einer „Pro Oriente"-Delegation *nach Ägypten* und ins Heilige Land (22. Oktober bis 2. November 1982) gebracht hätten, sieht Präsident Piffl-Perčević diese – neben Gesprächen mit Vertretern der verschiedenen Patriarchate in Jerusalem vor allem in dem Besuch beim konfinierten koptischen Patriarch Shenouda III., der ohne schriftliche Formalitäten vor sich ging und einerseits das Interesse anderer christlicher Kirchen am Patriarchen dokumentierte und andererseits die gegenseitige kirchliche und auch politische Vertrauensbildung förderte.

Für die unmittelbare Zukunft stünden – so Piffl-Perčević – keine solch spektakulären Aktivitäten bevor, wenn man von der Einladung der Patriarchate zur Teilnahme am Österreichischen Katholikentag absehe (ein ökumenischer Gottesdienst für die ostkirchlichen Gäste auch unter Einbeziehung von Gastarbeitern ist geplant). Es sei nicht auszuschließen, daß es intern zur gleichzeitigen Anwesenheit einiger Patriarchen *während des Papstaufenthaltes* komme. Man müsse sich ständig vor Augen halten, daß wirklich ökumenisches Wirken für die Kirchen östlich des eisernen Vorhangs aus politischen Gründen äußerst schwierig sei. „Es ist einfach unmöglich, noch näher an die katholische Kirche heranzurücken, ohne die eigene Kirche zu gefährden", zitiert Piffl-Perčević einen östlichen Patriarchen. Patriarch Athenagoras I. habe immer betont, daß nicht auf die Theologen gewartet werden dürfe, sondern es an den Kirchenführungen läge, die von ihnen verursachten Spaltungen zu überwinden.

Da der Wiener Erzbischof Kardinal König im Jahr 1983 sein 78. Lebensjahr erreicht, kommt zweifellos auch der Frage seines Nachfolgers im Amt des Kuratoriumsvorsitzenden von „Pro Oriente" besonderes Interesse zu. Sicher haben die Aktivitäten der Stiftung auch von seinem persönlichen Einsatz, seiner kenntnisreichen Förderung und seiner feinfühligen Gesprächsfähigkeit über Glaubensunterschiede hinweg profitiert, für die Zukunft darf dieses Maß an persönlichen Voraussetzungen wohl nicht so leicht erhofft werden. *Leonore Rambosek*

Kurzinformationen

Die Deutsche Bischofskonferenz hat neue Richtlinien für katholische Beratungsstellen für die gesetzlich vorgesehene Beratung nach Artikel 218b, Abs. 1 erlassen. Die Richtlinien haben den Zweck, die Normen für das Beratungswesen in Zusammenhang mit dem § 218 zu vereinheitlichen. Sie entsprechen in der Substanz den Weisungen, die bisher im Bereich Nordrhein-Westfalen Geltung hatten. Nach den bischöflichen Richtlinien ist das Ziel der Beratung „der Schutz des ungeborenen Lebens durch Überwindung der Not- und Konfliktlage, in der sich die ratsuchende Schwangere befindet". Diese sei zur Fortsetzung der Schwangerschaft und zur Annahme des Kindes zu ermutigen. Gleichzeitig seien konkrete Hilfen, die *dem Ziel der Erhaltung und Austragung der Schwangerschaft dienen,* anzubieten bzw. zu vermitteln. In der Beratung, die als persönliche Aussprache stattfinden muß, soll auf die Situation der Ratsuchenden „unter der Berücksichtigung ihrer gesamten Lebensverhältnisse" eingegangen werden. Die Schwangere sei zugleich, insbesondere aus der Sicht des Glaubens, darauf hinzuweisen, „daß niemand über das Lebensrecht des ungeborenen Kindes verfügen darf".

Soweit die Schwangere einverstanden ist, sollen weitere Personen, insbesondere der Vater des Kindes und andere Angehörige, die zur Lösung des Konfliktes beitragen, könnten in das Gespräch einbezogen werden. Die Beratung sei *von der ärztlichen Indikationenstellung streng zu trennen.* In einer katholischen Beratungsstelle finde keine Indikationenstellung statt. Es gelte sicherzustellen, daß Beratungsinhalte nicht Grundlage für eine spätere Indikationenstellung verwendet werden. Die Mitarbeiter der Beratungsstellen seien deswegen nicht befugt, sich durch Gutachten, Stellungnahmen und Erteilung von Auskünften an einer ärztlichen Indikationenfeststellung oder deren Vorbereitung zu beteiligen. Die Anerkennung einer katholischen Beratungsstelle erfolgt durch den zuständigen Diözesanbischof. Anträge auf *staatliche* Anerkennung katholischer Beratungsstellen dürfen erst gestellt werden, wenn die kirchliche Anerkennung durch den Diözesanbischof erfolgt ist. Die schriftliche Verpflichtung auf die Richtlinien ist Voraussetzung für die kirchliche Anerkennung, alle haupt- und nebenamtlichen Mitarbeiter müssen sich zu ihrer Einhaltung schriftlich verpflichten.

Am 20. und 21. November besuchte Johannes Paul II. Sizilien. Es war der erste päpstliche Pastoralbesuch in Italien, der sich nicht auf einen einzigen Tag beschränkte. Der Papst hielt sich zunächst im *Belice-Tal* auf, wo immer noch zahlreiche Menschen 14 Jahre nach dem Erdbeben von 1968 in provisorischen Barackensiedlungen untergebracht sind. In seiner Predigt sagte der Papst: „In einem an Geschichte, Zivilisation und christlichen Familientraditionen reichen Sizilien ist die Baracke eine Schande und ein

sehr bedenkliches Zeichen, das beleidigt und demütigt", und beklagte, daß bei der Verteilung der öffentlichen Gelder nicht alles „mit der nötigen Klarheit" verlaufen sei. Die Talbewohner forderte er zu *Selbstvertrauen* und *Selbsthilfe* beim Wiederaufbau auf. Zweite Etappe des Besuchs war *Palermo,* wo der Papst mit Arbeitern, Theologiestudenten, Priestern, Universitätsdozenten und mit Jugendlichen zusammentraf und insgesamt zwölf Ansprachen und Predigten hielt. Dabei kam er mehrere Male auf die *Mafia* und ihren verhängnisvollen Einfluß auf das Leben in Sizilien zu sprechen, allerdings nicht mit derselben Deutlichkeit und Schärfe wie jüngste Stellungnahmen der sizilianischen Bischöfe oder des Erzbischofs von Palermo, Kardinal *Salvatore Pappalardo.* Bei der Begegnung mit den Vertretern der Stadtverwaltung erklärte Johannes Paul II., die Akte der barbarischen Gewalt, die seit viel zu langer Zeit die Straßen der Stadt mit Blut befleckten, seien eine Beleidigung der menschlichen Würde. Diese Würde werde ebenfalls durch unmenschliche Lebensbedingungen, durch Diskriminierungen bei den Grundrechten und durch wirtschaftliche und soziale Ungerechtigkeit beeinträchtigt. In seiner Ansprache vor den Dozenten der Universität beschwor der Papst die *Kraft der Ideen* als Gegengift gegen die tiefgreifenden „Übel", vor allem diejenigen, die mit dem „fenomeno mafioso" verbunden seien. Die Mißstände könnten letztlich nur durch das geduldige Werk der *Gewissensbildung* überwunden werden.

Am 16. November wurde im Vatikan ein umfangreiches Dokument mit dem Titel „Die Pastoral der geistlichen Berufe in den Ortskirchen" veröffentlicht. Es handelt sich dabei um das Ergebnisdokument des Zweiten Internationalen Kongresses von Verantwortlichen für geistliche Berufe, der vom 10. bis 15. Mai 1981 in Rom stattfand. Der Kongreß wurde außer von der Kongregation für die katholische Erziehung auch von den Kongregationen für die Katholischen Ostkirchen, für die Evangelisierung der Völker und für die Ordensleute und Säkularinstitute getragen. Das Dokument (vgl. den Wortlaut im Osservatore Romano, 17. 11. 82) skizziert die Bedeutung der Priester- und Ordensberufe in der Kirche; genannt werden auch die Säkularinstitute und der Einsatz in der Mission. Es betont, daß die *gesamte Pastoral* die Aufgabe haben, ein für geistliche Berufe günstiges Klima zu schaffen. Diese Berufe müßten ein grundlegendes Thema für Predigt, Gebet und Katechese werden, nicht nur in direkter, sondern auch in indirekter Form. Als *wichtige Elemente* für eine Pastoral der geistlichen Berufe werden Eucharistie und Bußsakrament genannt, ebenso die Verkündigung des Wortes Gottes in ihren verschiedenen Formen. Hauptverantwortlicher für die Förderung der Berufungen sei der Bischof, der allerdings nicht allein handeln könne. Das Dokument spricht im einzelnen die besondere Verantwortung der Priester und Ordensleute, der Laien, der Familien als Hauskirche, der Pfarreien und anderer Gemeinschaften wie der Basisgruppen für die Weckung geistlicher Berufe an. Ein weiterer Teil des Dokuments ist dem notwendigen Zusammenhang zwischen allgemeiner Jugendpastoral und Pastoral der geistlichen Berufe gewidmet: Die Jugendpastoral werde vollständig und wirksam, wenn sie sich auf die Dimension der Berufungen hin öffne. Es komme vor allem auf die Hinführung zur konkreten und aktiven Teilnahme an Leben und Sendung der Ortskirche an.

Den Putschversuch von Teilen der Luftwaffe im August 1982 nahmen die Bischöfe Kenias zum Anlaß für einen Hirtenbrief, der am 12. September in den Kirchen des Landes verlesen wurde. In dem jetzt vorliegenden Schreiben (Weltkirche 8–9/1982) betonen die 15 Bischöfe insbesondere das Weitergelten der Werte, die aus den afrikanischen Traditionen stammen und die auch im heutigen gesellschaftlichen und staatlichen Zusammenleben ihren regulierenden Einfluß ausüben sollen. Sie unterstreichen die Notwendigkeit *staatlicher Autorität,* die *Würde der menschlichen Person* und das *Recht auf Eigentum.* „Das wesentliche Element einer friedlichen Gesellschaft sind Unterstützung und Gehorsam gegenüber den gesetzlich gewählten Führern, in unserem Fall Präsident Moi und die Regierung." Die Bischöfe verhehlen nicht, daß sie „schockiert" gewesen seien, als sie erfuhren, „daß eine beträchtliche Anzahl der Leute, die bei den Plünderungen dabei waren, sich selbst Christen nennen". Frieden könne es aber nicht ohne *Gerechtigkeit* geben; „das besagt, daß alle einen Anteil an Landbesitz, verfügbaren materiellen Ressourcen, an politischen Bestrebungen, an Erziehung, an Staatsdiensten etc. haben sollten". Die Bischöfe erinnern in ihrem Schreiben auch an eine 1965 vom Kenianischen Parlament verabschiedeten programmatischen Erklärung über „Afrikanischen Sozialismus und dessen Anwendung auf die Planung in Kenia". Sie rege zum „gründlichen Nachdenken über die *Fundamente unserer Gesellschaft*" an, insbesondere über *Demokratie, Religiosität und Gerechtigkeit,* denen als „Wurzeln" für das Wachstum und als „Merkmale der afrikanischen Traditionen in Kenia" eine besondere Bedeutung zukomme. Als vorrangige Aufgaben der kenianischen Gesellschaft nennen die Bischöfe die Bekämpfung der Korruption und die Versöhnung der Bürger untereinander.

Vom 11. bis 18. November fand in Lima die konstituierende Versammlung des „Lateinamerikanischen Rates der Kirchen" (CLAI) statt. Die Initiative zur Gründung eines solchen Rates war 1978 ergriffen worden. Jetzt stimmten die Delegierten von etwa 100 Kirchen und zehn ökumenischen Organisationen in Lateinamerika der definitiven Verfassung des Rates zu. In ihm arbeiten Pfingstler, Lutheraner, Methodisten, Reformierte, Anglikaner, Orthodoxe und Baptisten mit. Zum Präsidenten des Rates wurde in Lima der Bischof der Argentinischen Methodistenkirche, *Federico Paragua,* gewählt. Paragua führte aus: „Ich glaube, daß unsere Gespaltenheit ein Skandal war für unsere Völker in Lateinamerika. Wir müssen nun dazu beitragen, diesen Skandal zu überwinden." Es sei eine wichtige Aufgabe des Rates, die volle Dimension des Evangeliums zu entfalten. Dazu gehöre der Kampf für Gerechtigkeit und Frieden in den Ländern des Kontinents. Es werde in Zukunft nicht mehr möglich sein, das Evangelium nur noch in Worten und für die Ohren zu predigen. Das Hauptreferat bei der konstituierenden Versammlung hielt der bekannte argentinische Theologe *José Miguez-Bonino* zum Thema „Jesus Christus – ein engagierter Ruf zum Reich Gottes". Die Treue der lateinamerikanischen Christen zum Bund Gottes mit den Menschen müsse im Alltag konkret werden. Beim Dialog über die Einheit müßten sich die Mitglieder des Rates Fragen stellen wie etwa: „Lauft ihr nicht Gefahr, das Evangelium auf ein Programm zur Erneuerung der Gesellschaft zu reduzieren, die Transzendenz zu ignorieren und dem Handeln vor dem Glauben den Vorzug zu geben?" Andererseits bestehe aber auch die Gefahr einer Predigt des billigen Evangeliums, einer Gnade ohne Engagement und einer Liebe ohne Solidarität. Miguez-Bonino wies darauf hin, daß Katholiken in Lateinamerika die Ehrlichkeit und die Glaubwürdigkeit einiger Formen der Evangelisation in Frage stellten, die ihnen wie reiner Proselytismus vorkämen; Protestanten dagegen machten sich Sorge wegen der katholischen Wiederbelebung des Marienkultes oder wegen Formen der Religiosität, die in ihren Augen nicht biblisch seien.

Bücher

GEORG H. VISCHER. **Apostolischer Dienst.** Fünfzig Jahre Diskussion über das kirchliche Amt in Glauben und Kirchenverfassung. Verlag Otto Lembeck, Frankfurt a. M. 1982. 250 S. 36.– DM.

In allen Kirchen wird man sich in den kommenden Jahren mehr oder weniger intensiv mit den Konvergenzerklärungen der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung beschäftigen, die seit diesem Frühjahr vorliegen (vgl. HK, August 1982, 376ff.). Von den drei Texten zu Taufe, Eucharistie und Amt dürfte letzterer besonders zur Diskussion Anlaß geben. In diesem Zusammenhang kann es hilfreich sein, sich mit der Vorgeschichte der Erklärung über das Amt genauer zu beschäftigen. Dazu leistet das hier anzuzeigende Buch, eine Basler theologische Dissertation, gute Dienste. Vischer informiert ausführlich über die Amtsdiskussion in der Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung von der ersten Weltkonferenz 1927 in Lausanne bis zur Vollversammlung 1974 in Accra, aus der die Vorläufer der Lima-Erklärungen hervorgingen. Anhand der Voten, Berichte und Studien, die sich mit Kirche und Amt befassen, zeichnet er sorgfältig die Entwicklung nach, die vom ersten Nebeneinanderstellen der unterschiedlichen Amtsauffassungen bis zur Erarbeitung gemeinsamer Texte führt. Dabei wird immer auch der Kontext der Arbeit von Faith and Order, also die Entwicklung der Ökumenischen Bewegung, an wichtigen Stellen einbezogen. Schwerpunkte der Darstellung sind neben der Lausanner Weltkonferenz die 1963 abgehaltene Weltkonferenz von Montreal mit den sie vorbereitenden Entwicklungen und die verschiedenen Studien, die zwischen Montreal und Accra zum Thema Amt entstanden. Wer gewohnt ist, ökumenische Konsens- bzw. Konvergenzdokumente als etwas fast schon Selbstverständliches zu betrachten, kann sich hier darüber informieren, welche *methodischen und theologischen Hürden* genommen werden mußten, bis Vertreter aller Konfessionsfamilien gemeinsame Aussagen über die Stellung des Amtes in der Kirche versuchen konnten. *U. R.*

GÜNTHER HENNING/RUDOLF WILLEKE, **Was uns deutsche Schulbücher sagen.** Eine empirische Untersuchung der genehmigten Deutsch-, Politik- und Religionsbücher. Hrsg.: Forschungsstelle Jugend und Familie, Bonn 1982. 262 S. 28.– DM.

Erstaunlicherweise war dies die erste empirische Untersuchung dieser Art: Schulpädagogen, Lehrer und Studenten höherer Semester untersuchten im Auftrag der Bonner Forschungsstelle für Jugend und Familie sämtliche 300 für die Schulen aller Bundesländer zugelassenen Bücher für Deutsch und Politik in der Sekundarstufe I und alle 200 Religionsbücher für den zweiten bis dreizehnten Schuljahrgang. Was sich ihnen auftat, war, so jedenfalls beschrieb es Prof. Günther Henning, Köln, ein „Schreckenskabinett". Denn: die Einflüsse der emanzipatorischen, stark von der kritischen Theorie der Frankfurter Schule inspirierten Pädagogik auf diejenigen Schulbücher, die das Weltbild prägen, sind unverkennbar. Der Untersuchung der einzelnen Buch-Gruppen ist ein umfangreiches Kapitel über Darstellung und Auswertung der empirischen Studie vorangestellt, in dem die für die Wertung ausschlaggebenden Items und Variablen aufgefächert werden. Die Autoren kommen zu dem erstaunlichen Ergebnis, daß die Gesellschaft der Bundesrepublik in 80% der *Deutsch-* und 55% der *Religionsbücher* als Klassengesellschaft mit Ausbeutern und Unterdrückten, Manipulierern und Manipulierten, Besitzenden und Proletariern gezeichnet wird. Anhand von differenzierten Wertungsskalen und Textbeispielen wird so u. a. dargelegt, daß Offenheit für Religion und Glauben, im Grundgesetz und auch in den Schulgesetzen ausdrücklich gefordert, nur in jedem zehnten Deutschbuch eine positive Erwähnung findet, in den Politikbüchern gar keine. Ebenso dürftig ist es mit den *Verbindungen zu Tradition und Geschichte* bestellt. Die Fragen nach Rollen und Normen, das Bewußtmachen von Zwängen und Herrschaft, mit dem die emanzipatorische Pädagogik an die antiautoritären Impulse der Protestbewegung anknüpft, gehört nach den Ergebnissen der Studie in 75% der Deutschbücher und 70% der Politikbücher zur Methode. Ergebnisse, die zumindest nicht ohne den Hinweis verbreitet werden sollten, daß die Arbeit mit Quellentexten verschiedener, also auch emanzipatorischer Ausrichtung der Auseinandersetzung mit der Umwelt dienen und insofern nicht per se zu verurteilen ist. *C. S.*

Zeitschriften

Theologie und Religion

GRELOT, PIERRE. **Pierre et Paul fondateurs de la „primauté" romaine.** In: Istina Jhg. 27 Heft 3 (Juli–September 1982) S. 228–268.

Als Beitrag zur Diskussion über die Stellung des Petrusamtes in der Kirche macht Grelot auf die Aussagen der frühen Väterzeugnisse aufmerksam, die die Vorrangstellung des römischen Bischofsstuhls nie auf Petrus allein, sondern durchweg auf Petrus und Paulus zurückführen (Clemensbrief, Irenäus, Tertullian). Dieses Verständnis verfolgt er ins Neue Testament zurück, wo der Titel eines „Apostels" sowohl Petrus wie Paulus zuerkannt wird. Der Bericht des Galaterbriefs über den Konflikt in Antiochien und das Jerusalemer Apostelkonzil zeigt, daß die Lösung nicht auf der rechtlichen Ebene einer Kompetenzabgrenzung zwischen Petrus und Paulus gefunden wird, sondern auf der Ebene der „Koinonia". Daraus ergibt sich die Funktion der Kirche von Rom, in Fortführung der Tradition beider Apostel über die Einheit und Communio aller im Glauben an das eine Evangelium zu wachen. Auch Lukas kennt eine „Komplementarität" von Petrus und Paulus. Beide repräsentieren das institutionelle wie das charismatische Element. Daher erweise sich die Formel von der „Nachfolge des Petrus" als Primatsbegründung als unzureichend.

HAEFFNER, GERD S. J. **Die Philosophie vor dem Phänomen des Gebets.** In: Theologie und Philosophie Jhg. 57 Heft 4 (1982) S. 526–549.

Haeffner geht davon aus, daß eine philosophische Aussage über das Gebet nur dann sachbegründet sein könne, wenn ihr ein Wirklichkeits- und Gottesbezug von der Art des Gebets zugrunde liege. Er belegt diese Position an der Gebetskritik bei Platon, Kant und Nietzsche, die jeweils einen religiösen Charakter habe. Seine eigene philosophische Analyse des Gebetsphänomens setzt bei der aktiv-passiven Grundstruktur menschlichen Seins an: er möchte eine philosophische Begründung des Gebets nicht aus der Erfahrung menschlicher

Passivität, sondern der Reflexion auf den Grund menschlicher Freiheit gewinnen. Der Grund der Freiheit könne nur ein „Akt des Freisetzens sein, der uns nicht nur ins Eigene setzt, sondern zur Selbstsetzung ermächtigt." Den entscheidenden Schritt weiter führt die Überlegung, daß die Möglichkeit des Gebets an der Offenbarung des Grundes des Seins als Antlitz hängt. Diese ursprüngliche personale Differenz ist aber nie durch eine gedankliche Konstruktion zu erreichen, sondern nur zu erfahren. Die Befreiung des Intellekts zu seinem Ursprung ist die „Geburtsstunde des Geistes des Gebets".

Kultur und Gesellschaft

KIELMANSEGG, PETER GRAF. **Die demokratische Revolution und die Spielräume politischen Handelns.** In: Merkur Jhg. 36 Heft 12 (Dezember 1982) S. 1150–1163.

Kielmansegg stellt die beiden politischen Systeme einander gegenüber, die sich in den letzten beiden Jahrhunderten herausgebildet haben: den demokratischen Verfassungsstaat und die „totalitäre Demokratie" bzw. den totalitären Staat sowjetischer Prägung; letzteren Terminus leitet der Autor von da her, daß nicht daran zu zweifeln sei, „daß die Handelnden die Oktoberrevolution als demokratische Revolution begriffen haben". Was den politischen Handlungsspielraum angeht, so begrenze der demokratische Verfassungsstaat diesen auf dreifache Weise: Er erkennt Autonomien an, er bindet Politik an die Zustimmung der Betroffenen und er unterwirft sein Handeln Verfahrensregeln, die Fairneß im politischen Prozeß gewährleisten sollen. Diese Prinzipien garantierten aber noch kein stabiles Gleichgewicht, zudem seien die Spielräume durch wirtschaftliche und politische Zwänge zusätzlich eingeengt. Daß der totalitäre Staat um der historischen Aufgabe Willen Autonomien nicht anerkennt und unter Bürgerbeteiligung Dienst an der Sache versteht, dürfe, obwohl man von einer „Umkehrung der Zwecke" sprechen könne, dennoch nicht als „Einladung zur Selbstzufriedenheit" verstanden werden.

OKSENBERG, MICHAEL/BUSH, RICHARD. **China's Political Evolution: 1972–82.** In: Problems of Communism Vol. XXXI (September – Oktober 1982) S. 1–19.

Im vergangenen Jahrzehnt durchlief das politische System Chinas einen tiefgreifenden Prozeß des Wandels. Die beiden Autoren gehen davon aus, daß die Stabilität des neuen Systems noch zu beweisen sein wird und stellen die These auf, daß diejenigen Erscheinungsformen der jeweiligen Entwicklung, die am meisten von den jahrhundertealten chinesischen Traditionen abweichen, die kürzeste Lebensdauer haben werden. So hat sich z. B. in jüngster Zeit der Gedanke einer natürlichen hierarchischen Ordnung gegenüber der egalitären Gesellschaft wieder durchgesetzt; Hierarchie ist nicht mehr gleichbedeutend mit Unterdrückung. Anhand einer detaillierten chronologischen und systematischen Darstellung werden die Entwicklungsprozesse der chinesischen Wirtschaft, Politik und Gesellschaft erläutert und analysiert. Einige Punkte werden dabei in den Vordergrund gestellt: Die Strategie der wirtschaftlichen Entwicklung wurde ebenso wie die Methoden der landwirtschaftlichen Produktion geändert. Das Land wurde dem Außenhandel geöffnet, die Rechtsprechung berechenbarer, ehemalige politische Häftlinge hat man rehabilitiert.

Kirche und Ökumene

DE HALLEUX, ANDRÉ. **Catholicisme et orthodoxie.** Une étape dans le dialogue. In: Revue théologique de Louvain Jhg. 13 Heft 3 (1982) S. 329–337.

Der Löwener Theologe, Mitglied der katholisch-orthodoxen Kommission für den offiziellen theologischen Dialog gibt einen interessanten Rückblick auf die Vollversammlung der Kommission in München, die von einer „Atmosphäre großer brüderlicher Sympathie" geprägt gewesen sei, und analysiert das dabei verabschiedete Dokument. Er nennt kritische Einwände, die in München gegen den Text vorgebracht wurden: er vertrete eine einseitige eucharistische Ekklesiologie, habe eine zu theologisch-abstrakte Sicht der Kirche und es fehle ihm an Präzision. Die Schwierigkeit, eine gemeinsame Sprache zu finden, habe sich daran gezeigt, daß Orthodoxe den Text zu „katholisch", Katholiken als zu sehr von der östlichen Sprachtradition geprägt empfunden hätten. De Halleux stellt Fragen an die beiden Einheitskonzeptionen, die der Text vertritt (Einheit der Kirche an der Trinität bzw. am eucharistischen Brotbrechen her verstanden). Im Blick auf die Aussagen zur Theologie des Episkopats merkt er kritisch an, die erreichte Gemeinsamkeit zwischen Orthodoxen und Katholiken dürfe nicht auf Kosten des Dialogs mit den reformatorischen Kirchen gehen.

Personen

Heftigen Widerspruch beim Geschäftsführenden Ausschuß des Zentralkomitees der deutschen Katholiken hat ein Zeitungsinterview von *Heiner Geißler* ausgelöst, in dem sich der Generalsekretär der CDU und neue Familienminister gegen eine Aufhebung der gegenwärtig gesetzlich vorgesehenen Finanzierung einer aufgrund der Notlagenindikation zustande gekommenen Abtreibung durch die Krankenkassen mit dem Argument aussprach, es gelte zunächst, soziale Notlagen zu beheben, um dadurch Abtreibungen nach sozialen Indikationen überflüssig zu machen. Der Geschäftsführende Ausschuß des Zentralkomitees stellte dazu fest, es sei „eines Rechtsstaates unwürdig, den Rechtsschutz erst dann zu gewähren, wenn bestimmte sozialpolitische Maßnahmen erfolgreich sind". Auch innerhalb der eigenen CDU/CSU-Fraktion stieß die Äußerung Geißlers auf nachdrückliche Kritik.

Ende November ernannte Johannes Paul II. erwartungsgemäß den bisherigen Generalpräsidenten *Alvaro de Portillo* (64) zum Prälaten des im August zur Personalprälatur erhobenen Opus Dei. Gleichzeitig wurde in Rom die Erklärung der Bischofskongregation über die Erhebung zur Personalprälatur veröffentlicht (vgl. „Osservatore Romano", 28. 11. 82). Diese deckt sich mit der im August mit der Bekanntgabe der päpstlichen Entscheidung bekanntgewordenen (vgl. HK, Oktober 1982, 472 f.). Die damals mit einiger Verwunderung zur Kenntnis genommene Verschiebung der Veröffentlichung hat also an der Sachlage nichts geändert.

In Rom wurde *Ivanov Antonov,* ein 35jähriger Angestellter der bulgarischen Luftfahrtgesellschaft, wegen Verdachts der Mittäterschaft beim Attentat des Türken *Ali Agca* am 13. Mai 1981 auf den Papst festgenommen. Wenige Wochen vorher war in der Bundesrepublik der Türke *Musa Cadar Celebi,* ebenfalls wegen des Verdachts der Komplizenschaft beim Papstattentat, festgenommen worden. In Rom wird von der Verwicklung weiterer Personen türkischer und bulgarischer Nationalität in das Attentat gesprochen. Der Verdacht, Agca habe nicht als einzelner gehandelt und das Attentat habe politische Hintergründe, wurde damit erhärtet.

Der neue Vorsitzende der Mexikanischen Bischofskonferenz *Sergio Obeso Rivera,* Erzbischof von Jalapa, kündigte nach seiner Wahl an, er werde sich um die staatliche Anerkennung der katholischen Kirche als Religionsgemeinschaft bemühen, die der Kirche nach der Revolution (1928) aberkannt wurde und die ihr von der seither regierenden Staatspartei „Partido Revolucionario Institucional" verweigert wird.

Herder Korrespondenz

Heft 2
37. Jahrgang
Februar 1983

Das Christentum hat Sprache gemacht. Es ist potenzierender Sprachgeist von Anfang an gewesen und noch.

Friedrich Schleiermacher

Kirchensprache und Öffentlichkeit

Wo über das Für und Wider des Engagements der Kirchen auf dem Feld der neuen Medien diskutiert wird, geht es meist um die Einschätzung der Gefahren für das gesellschaftliche Zusammenleben durch ein Überangebot an elektronischen Medien oder darum, ob sich die Kirche von ihrem spezifischen Auftrag her überhaupt auf diesen Bereich einlassen solle. Weit seltener wird die Frage gestellt, ob dem Anspruch auf Präsenz gerade in den neuen Medien, wie er vor allem von katholischer Seite erhoben wird, auch die notwendigen Fähigkeiten entsprechen. Dabei ist weniger an organisatorisch-technische Fragen oder an die erforderliche professionelle Kompetenz im Medienbereich zu denken. Man muß vielmehr tiefer ansetzen: Schließlich muß noch so viel gutgemeinter Aufwand ins Leere laufen, wenn die Kirche mit ihrer Botschaft die Öffentlichkeit nur schwer oder nur sporadisch erreicht.
Damit kommt das Problem der *sprachlichen Vermittlung* ins Spiel. Es betrifft nicht nur exklusive Zirkel von Philosophen, religiösen Lyrikern und Essayisten, sondern stellt sich überall dort, wo die Kirche an die Öffentlichkeit tritt, sei es durch offizielle Erklärungen und Verlautbarungen, sei es durch alltägliche Formen der Verkündigung und der Bildungsarbeit. In jedem Fall hängt das *Gelingen des Brükkenschlags zum Adressaten* nicht nur, aber doch entscheidend davon ab, wie miteinander gesprochen wird. Sosehr diese Feststellung eine Binsenwahrheit zu sein scheint, so sehr ist es sinnvoll, immer wieder ausdrücklich daran zu erinnern. Natürlich sind sprachliche Äußerungen immer in einem Handlungs- und Verstehenszusammenhang integriert und können deshalb nicht isoliert betrachtet werden (manch einer schaltet beispielsweise bei einem Hirtenbrief schon deshalb ab, weil sich damit die Bischöfe zu Wort melden, ein anderer dagegen läßt die notwendige Sachkritik zurücktreten, weil er der Institution als solcher Autorität zubilligt); dennoch ist die Sprache oft so etwas wie ein Testfall: Wo sie nicht mehr „stimmt", muß man hellhörig werden.
Daß die Kirche in der Bundesrepublik nicht über *ausreichende Möglichkeiten* verfügt, die christliche Botschaft mit ihren Konsequenzen für das Leben des einzelnen wie der Gesellschaft in der Öffentlichkeit zur Sprache zu bringen, wird man schwerlich behaupten können. Sie sind nicht zuletzt ihrer rechtlichen Stellung und finanziellen Ausstattung zu danken und werden von der Kirche selbst durchweg als berechtigt gegen Kritik von innen wie von außen verteidigt. Es ist auch nicht zu bestreiten, daß die *Chancen,* die sich vom schulischen Religionsunterricht über die Erwachsenenbildung bis zu den Programmanteilen in den elektronischen Medien bieten, vielfach mit großem Einsatz und erheblicher Sorgfalt wahrgenommen werden, wenn auch begleitet von gelegentlichen Auseinandersetzungen darüber, welche Formen oder sprachlichen Mittel von der Glaubensüberlieferung oder von der geistig-gesellschaftlichen Situation her legitim und notwendig seien und welche nicht.

Die Entfremdung ist unübersehbar

Dennoch wird immer wieder darüber Klage geführt, daß das Christliche in der Öffentlichkeit nicht mehr als ein *Randphänomen* sei, weithin ein *Schattendasein* führe. So stellte z. B. *Otto B. Roegele* im Düsseldorfer Katholikentagsforum über Kirche und Medien fest, im Gesamtprogramm von Radio und Fernsehen werde die religiöse Dimension des Lebens, die doch für einen nicht unerheblichen Teil unseres Volkes noch immer von aktueller Bedeutung sei, so gut wie ganz ausgespart. Man braucht die von Roegele damit verbundene Aufforderung, die Christen müßten im Medienbereich um das ihnen zustehende Recht kämpfen, nicht für der Weisheit letzten Schluß zu halten, muß aber seinen Beobachtungen trotzdem zustimmen. Sie gelten auch über Radio und Fernsehen hinaus: Wo Kirchlich-Christliches über die bloße Nachricht hinaus vorkommt, handelt es sich meist entweder um spektakuläre Ereignisse oder erscheint es als interessanter, aber in sich abgeschlossener *Sonderbereich.*
Einem jedenfalls in quantitativer Hinsicht eindrucksvollen kirchlichem Sprachpotential wird eine nur mäßig öffentliche Resonanz zuteil, wobei Ausnahmen die Regel auch hier bestätigen. Solche *Ausnahmen* können beispiels-

weise mit den großen, auch im profanen Bewußtsein zumindest rudimentär verwurzelten Festen des Kirchenjahres gegeben sein; viele Oster- und vor allem Weihnachtsbeilagen enthalten auch eine religiöse Betrachtung. Am ehesten finden ein kirchlicher Außenseiter oder eine schlagzeilenträchtige Äußerung eine gewisse Beachtung. Kirchliche Stellungnahmen zu umstrittenen politisch-gesellschaftlichen Fragen können, wie jüngst der Entwurf für den Hirtenbrief der US-Bischöfe zu Krieg und Frieden, beträchtliche Aufmerksamkeit auf sich ziehen. Die Friedensdiskussion machte es sogar möglich, daß die „Zeit" vor zwei Jahren den Text der Bergpredigt abdruckte.

Aufs Ganze gesehen, stehen kirchliche Sprachwelt und öffentliches Bewußtsein aber weitgehend getrennt und fremd nebeneinander. Belege dafür braucht man nicht lange zu suchen: Unter den führenden meinungsbildenden Intellektuellen findet sich kaum ein Theologe oder Kirchenmann; in den Medien trifft man auf Religiös-Kirchliches vor allem in dem ihm vertragsgemäß eingeräumten Bereich; in der Gegenwartsliteratur taucht Christentum als Tradition wie als gegenwärtige gelebte Wirklichkeit allenfalls sporadisch auf.

Die Kirche ist sich ihrer Sprache nicht sicher

Auf die Frage, wie es zu dieser Entfremdung kommen konnte, gibt es sehr verschiedene Antworten. Auf der einen Seite ist der Vorwurf an die Adresse der Medien und der öffentlichen Meinung rasch bei der Hand, sie unterdrückten gewollt oder ungewollt das christliche Element in Kultur und Gesellschaft; er wird verbunden mit der Aufforderung an die Christen, mehr Flagge zu zeigen, stärkeren Einfluß auszuüben bzw. auf einer angemessenen Berücksichtigung ihrer Positionen zu drängen.
Auf der entgegengesetzten Seite des Spektrums ist die Zurückführung der gegenwärtigen Schwierigkeiten auf die *allgemeine Sprachnot* und auf die *Sprachkrise* anzusiedeln, die weit über den kirchlich-religiösen Bereich hinausgehe und ein Signum der modernen Kultur überhaupt sei. Bischof Kapellari von Klagenfurt hat darauf in seinem Interview mit dieser Zeitschrift kürzlich aufmerksam gemacht. Während die erstgenannte Reaktion das Problem letztlich ganz auf die Ebene eines Kampfs um Einfluß und um Positionen verschiebt und damit den Kern der Frage umgeht, läßt sich das von der Klage über die kirchliche Sprachlosigkeit auf dem Hintergrund von Defiziten der gesellschaftlichen Sprachkultur kaum sagen. Nur gerät man dabei leicht in die Gefahr, es beim Lamento zu belassen und einen zu hohen oder elitären Maßstab aufzurichten.

Der wichtigste Punkt ist aber wohl, daß die Kirche in ihrer Sprache gegenwärtig sehr unsicher ist. Eine Ursache dafür springt ins Auge: Eine Zeitlang war man im Zug des allgemeinen kirchlichen Strukturwandels und der Neudefinition des Verhältnisses zur „Welt von heute" auch in vielen Bereichen um eine *erneuerte Sprache der Kirche* bemüht und hat sich von manchen Traditionen kritisch abgesetzt. Dazu gehören die Versuche einer zeit- und erfahrungsnäheren Verkündigung in Predigt und Katechese ebenso wie die Flut von neuen geistlichen Liedern und Gebetstexten für die private Frömmigkeit wie für die Liturgie. Das alles sollte letztlich dazu dienen, neue Wege zu erschließen, auf denen man die eigene religiös-gesellschaftliche Erfahrung ausdrücken und vor allem auch Menschen ansprechen wollte, die sich einer sterilen lebensfremden, einseitig traditionsverhafteten kirchlichen Sprachwelt entfremdet hatten.
Vieles von dem, was in diesem Zusammenhang entstand, ist inzwischen selbstverständlicher, aus Theologie, Liturgie oder Verkündigung kaum mehr wegzudenkender Besitz geworden. Gleichzeitig hat sich inzwischen aber auch die Spreu vom Weizen getrennt: Es hat sich beispielsweise gezeigt, wie schnell sich auch neue Lieder und Texte totlaufen können, daß die ehrlich gemeinte Orientierung an aktuellen Trends dem damit verfolgten Zweck, wieder auf die christliche Botschaft aufmerksam zu machen, oft eher im Wege stehen als ihn zu befördern. Es beginnt sich auch wieder eine größere Sorgfalt im Umgang mit Tradidtionsbeständen zu entwickeln, nicht nur aus problematischer Nostalgie, sondern aus berechtigter Sorge um den Verlust an geschichtlicher Kontinuität und damit an Identität.

Dazu gehört auch das neu gewachsene Verständnis für das gottesdienstliche Ritual, die geprägten Formen überhaupt gegenüber einer einseitigen Betonung der liturgischen „Kreativität", die sich vielfach in einem übertriebenen Verbalismus und einer nicht sehr ertragreichen Aktualitätshascherei äußert. Die Kirche steht heute erneut vor der *schwierigen Aufgabe,* in einer durch divergierende Entwicklungslinien gekennzeichneten Landschaft an einem sprachlichen Instrumentarium zu arbeiten, das mehrdimensional genug ist, um weder im Inneren noch nach außen, weder Überlieferung noch zur geistig-kulturellen Gegenwart die Brücken abzubrechen. Es ist deswegen auch nicht verwunderlich, wenn vielerorts diese Unsicherheit im Umgang mit den alten und neuen sprachlichen Ausdrucksmitteln entweder klar zu Tage tritt oder aber nur vordergründig überdeckt wird, wenn dabei manche Holzwege eingeschlagen werden.

Das kann z. B. der gewollte oder ungewollte Rückzug auf eine fromm-erbauliche Binnensprache sein, die die realen Lebensverhältnisse gar nicht mehr wirklich im Blick hat: Man lese unter diesem Gesichtspunkt den Hirtenbrief zur Aktion „Wähle das Leben" der deutschen Bischöfe vom vergangenen Herbst nach. Das kann auch eine die zu unterscheidenden Ebenen verwischende Mixtur von religiösem Pathos und politischer Entschiedenheit sein, wie sie etwa in Äußerungen der christlich motivierten Friedensbewegung anzutreffen ist. Oft werden aber auch in der Kirche Versatzstücke einer säkularisierten Sprache kritiklos übernommen, obwohl sie für die Artikulation

der eigenen Anliegen wenig hergeben und das spezifische Profil verstellen. Die Unsicherheit kommt aber vor allem in der *religiösen Sprachlosigkeit zahlreicher Gläubigen* zum Vorschein, denen es schwerfällt, ihren Glauben in dem Wirrwarr aus Restbeständen traditioneller Verkündigungs- und Frömmigkeitssprache, den teilweise verwirrenden neuen Gehversuchen und den durch die Medien vermittelten Klischees und Floskeln zu artikulieren.

Kein Grund zur Resignation

Daß sich solche Schwierigkeiten im Inneren, die bis hinein in die Liturgie als ein Herzstück des kirchlichen Lebens reichen, auf das Verhältnis zur Gesellschaft niederschlagen, kann ebenfalls nicht wundernehmen. Schon deshalb nicht, weil nie fein säuberlich zwischen Binnenbereich und Öffentlichkeitsbezug getrennt werden kann. Jeder, der, mit welcher Intensität oder Bewußtheit auch immer, in der Kirche steht, steht gleichzeitig auch „draußen", in der säkularisierten Gesellschaft mit ihren Selbstverständlichkeiten und Sprachregelungen. Deshalb besteht aber für die Kirche noch *kein Grund zur Resignation:* Schließlich ist es ja keinesfalls so, daß eine in ihren sprachlichen Möglichkeiten und Fähigkeiten vielfach verunsicherte Kirche auf ein Gegenüber träfe, das mit sich ganz und gar im reinen wäre. Trotz der verbreiteten Entfremdung kann unser gesellschaftliches Zusammenleben vielmehr je länger, je weniger auf das von der Kirche verwaltete Sprachpotential einfach verzichten, ohne Schaden zu nehmen.

Das betrifft zunächst den *Sprach- und Bilderreichtum der religiösen Überlieferung,* von dem auch der zumindest als Bildungsgut und als Dimension der eigenen, geschichtlich gewordenen Identität noch zehrt, dem heutige kirchliche Verkündigung kaum mehr etwas sagt. *Gerhard Ebeling* hat einmal in einem Vortrag davon gesprochen, wie sehr der gegenwärtige Verlust der Bibel einen erheblichen Bildungs- und Sprachverlust mit sich bringe. Man kann diese Beobachtung über die biblischen Bücher hinaus auf die gesamte, aus ihr herausgewachsene Tradition beziehen: Zwar ist sie kein exklusiver Besitz der Kirche, sondern Bestandteil auch der neuzeitlichen Kultur- und Geistesgeschichte; die Tatsache aber, daß es einen Ort gibt, an dem sie bewußt weitertradiert, befragt und immer wieder neu interpretiert wird, macht sie für die Gesamtgesellschaft erst wirklich präsent. Daraus ergeben sich Chancen eines Brückenschlags zwischen christlicher Sprachwelt und öffentlichem Bewußtsein, nicht zuletzt Ansatzpunkte für das Gespräch zwischen Kirche und Literatur.

Wichtiger noch ist ein zweiter Gesichtspunkt. Die säkularisierte Gesellschaft ist nicht nur um des Kontakts zu ihrer eigenen Herkunft willen auf religiöses Sprachmaterial angewiesen; sie braucht diesen Sukkurs noch dringender zur *Bewältigung ihrer gegenwärtigen Orientierungsschwierigkeiten.* Natürlich gilt das nicht schon eo ipso für alles das, womit die Kirche von der Stellungnahme zu politischen Fragen bis zur Morgenandacht im Rundfunk gegenwärtig an die Öffentlichkeit tritt. Was die Menschen aber in jedem Fall nötig haben, ist ein Sprechen, das sie auf die oft verschütteten ethischen und religiösen Grunddimensionen ihres Lebensvollzugs aufmerksam macht, ohne sie dabei zu überrumpeln oder zu vergewaltigen, die sie personal und nicht nur in ihren Rollen und Funktionen anspricht. Zwar wird viel von der Notwendigkeit neuer Bindungen und der Neubelebung von Werten gesprochen, und es fehlt nicht an Angeboten, der Orientierungsprobleme durch den direkten Sprung in eine vermeintliche religiöse Sicherheit Herr zu werden (das fast nicht mehr überschaubare Angebot an Religiösem aller möglichen Provenienz auf der Frankfurter Buchmesse im letzten Herbst war dafür lehrreich); oft bleibt es dabei aber beim oberflächlichen, ideologisch aufgeladenen Gerede, das man uninteressiert über sich ergehen läßt, oder es wird der Anschluß an eine eng-elitäre Glaubensgemeinschaft verlangt, der man mit guten Gründen skeptisch gegenüberstehen kann. Es gibt ohne Zweifel beides – oberflächliches Gerede über Werte und Normen wie sektiererisch anmutenden missionarischen Eifer – auch in den großen christlichen Kirchen. Dennoch sind sie noch am ehesten in der Lage, sprachliche Ausdrucksmittel zu entwickeln, die nicht einfach einer dieser Versuchungen erliegen und trotzdem durch ihre Glaubwürdigkeit und Treffsicherheit bei den Zeitgenossen Aufmerksamkeit und Resonanz finden.

Sprache kein Selbstzweck

Die damit gegebenen Chancen auch wirklich zu nutzen, setzt allerdings etliches voraus. Dazu gehört nicht zuletzt eine größtmögliche *Sensibilität* und *Sorgfalt* im Umgang mit der Sprache in allen Bereichen kirchlicher Wirksamkeit. Damit ist nicht gemeint, Geistliche wie Laien könnten nur dann ihrer Verkündigungs- oder Bildungsaufgabe gerecht werden, wenn sie sich daneben durch Versuche mit religiöser Lyrik sensibilisierten; genausowenig geht es dabei um möglichst ausgefeilte Rhetorik oder um besondere Stilkünste. Es braucht einfach den bewußten Umgang mit der Sprache, sei es in der Predigt, in einem Zeitungsbeitrag oder der Verlautbarung eines kirchlichen Gremiums. Das gilt gleichermaßen für den Raum von Gruppen und Gemeinden wie für Äußerungen, denen es vor allem darum geht, eine breite Öffentlichkeit zu erreichen. Schon viel wäre gewonnen, würde in jedem einzelnen Fall auch wirklich auf den Adressaten, auf seine Situation und auf die jeweils gewählten sprachlichen Mittel reflektiert, was nichts mit falsch verstandener Anpassung oder mit Verschleuderung des unaufgebbaren Glaubensgutes zu tun haben muß, auch nicht mit einem Vorrang des „Wie" vor dem Inhalt.

Natürlich sind Sprachbewußtsein und -sensibilität in der Kirche kein Selbstzweck; sie können sogar ihren Sinn verlieren, wenn sie nicht in ein *Gesamtgefüge* eingebunden sind, zu dem ebenso das – vielleicht wortlose – Zeugnis und die ausstrahlungskräftige, Wort und Tat verbindende Lebensform gehören. Trotzdem sind sie gerade heute von nicht zu unterschätzender Bedeutung. *Ulrich Ruh*

Kardinalsernennungen: Provisorium mit Profil

Gut dreieinhalb Jahre sind nach den ersten Kardinalsernennungen Johannes Pauls II. vergangen. Dennoch kam die Ankündigung des Konsistoriums vom 2. Februar – sie erfolgte im Rahmen einer der üblichen wöchentlichen Generalaudienzen am 5. Januar – eher überraschend. Zwar gab es bereits während des letzten Jahres immer wieder das Gerücht, neue Ernennungen stünden bevor. Aber noch im Oktober meinte ein hoher Prälat der Kurie gesprächsweise, mit einem weiteren Konsistorium sei frühestens Ende 1983 zu rechnen, denn erst dann stehe ein größeres Revirement an der Kurie an, und im übrigen wolle sich der Papst an die von Paul VI. festgelegte Höchstzahl papstwahlberechtigter Kardinäle (120) – also solcher, die das 80. Lebensjahr noch nicht überschritten haben – halten. Im Laufe des Jahres 1983 würden eine weitere Reihe von Kardinälen diese Altersgrenze überschreiten, erst dann wären genügend Plätze frei, um alle die Inhaber eines Bischofssitzes oder eines römischen Kurienamtes, mit dem traditionellerweise die Kardinalswürde verbunden ist, ernennen zu können.

Alle Kennzeichen eines Provisoriums

Tatsächlich trägt die Liste der Neuernannten, obwohl sie mit 18 ziemlich lang ist, *alle Kennzeichen eines Provisoriums.* Unter den 18 befinden sich nur zwei Kurienangehörige, die bisherigen Propräfekten der Kongregation für die Sakramente und des Obersten Gerichtshofes der Apostolischen Signatur, wobei der eine, *Giuseppe Casoria,* der damit Präfekt der Sakramentenkongregation wird, bereits im 75. Lebensjahr steht, also kurz vor der für die Zurruhesetzung von Bischöfen und Inhabern von Kurienämtern vorgesehenen Altersgrenze, und der andere, *Aurelio Sabattani,* der nunmehrige Präfekt der Apostolischen Signatur, ebenfalls die 70 bereits überschritten hat.

Daß diesmal nicht mehr Kurienangehörige unter den Kardinälen sind, hat mit Sicherheit einmal mit der geplanten *zweiten Kurienreform* (nach der Pauls VI., vgl. HK, Oktober 1967, 460–463) zu tun. Die Tatsache z. B., daß unter den jetzt Ernannten weder der Propräsident des Sekretariates für die nichtchristlichen Religionen, *Jean Jadot,* noch der Propräsident des Dialogsekretariats (früher Sekretariat für die Nichtglaubenden), *Paul Poupard,* zu finden sind, dürfte seit langem umgehende Gerüchte bestätigen, daß die unter Paul VI. neugeschaffenen Sekretariate umstrukturiert und möglicherweise in andere Kurieneinheiten integriert oder diesen angegliedert werden. Zum anderen dürfte die unter Paul VI. eingeleitete Praxis, häufiger *Diözesanbischöfe* an die Spitze von Kurienbehörden zu berufen, künftig noch stärker zur Regel und deswegen die Erhebung von Nuntien ins Kardinalat, bisher die beinahe übliche Krönung einer diplomatischen Karriere im päpstlichen Dienst, seltener werden.

Wenn der Papst aber trotz einer kirchenpolitisch in vielem vorläufigen Situation sich zum jetzigen Zeitpunkt für Neuernennungen entschieden hat, dann dürfte dies in erster Linie mit seiner polnischen Heimat zusammenhängen. Der Primas Polens, Erzbischof *Józef Glemp,* seit Juli 1981 Nachfolger des verstorbenen, mit ungewöhnlicher persönlicher und nationaler Autorität ausgestatteten Kardinals Wyszyński, hat sein Amt in einer für die Kirche Polens ungewöhnlich schwierigen Situation übernommen. Diese ist nach der Verhängung des Kriegszustands am 13. Dezember 1981 noch schwieriger und nach dessen vorläufigen Aussetzung von Weihnachten 1982 noch keineswegs leichter geworden.

Beim schwierigen Geschäft einer geduldigen Vermittlung zwischen der diktatorisch handelnden staatlichen Ordnungsmacht und der in ihren sozialen und bürgerlichen Rechten eingeschränkten polnischen Bevölkerung, das vielfach gar keine Vermittlung, sondern nur Abwarten sein kann, hätte selbst ein Mann von Format und der Erfahrung Wyszyńskis an Autorität eingebüßt (vgl. ds. Heft, S. 62); ein noch relativ junger und erst mit sehr kurzer Amtserfahrung ausgestatteter Primas hat es doppelt schwer, sich sowohl gegenüber der Regierung zu behaupten wie im eigenen Bereich, in der Bischofskonferenz und beim Klerus, sich durchzusetzen.

Es ist kein Geheimnis, daß Glemp mit seiner um Geduld und Ausgleich bemühten Linie bereits wiederholt auf *Widerstand im innerkirchlichen Bereich* gestoßen ist und von Kennern der Situation ein weiterer Autoritätsverlust des Primas befürchtet wurde. Auch war es Zeit, Gerüchten entgegenzuwirken, Glemp sei mehr Wyszyńskis als des Papstes Wahl gewesen und es würde überlegt, den Primas in ein Kurienamt zu berufen.

Solchen Gerüchten konnte nur durch ein deutliches Signal aus Rom ein Ende gesetzt werden. Wenn also *eine* Kardinalsernennung drängte, dann war es die Glemps. Es ist zwar anzunehmen, daß die Ernennung des Primas zum jetzigen Zeitpunkt vom kommunistischen Militärregime zum eigenen Vorteil genutzt wird – nicht nur das ungewöhnlich freundliche Echo seitens der politischen Führung und ihrer publizistischen Sprecher läßt solches vermuten; aber die Ausstattung Glemps mit der höchsten vom Papst vergebenen kirchlichen Würde, die ohnehin traditionell mit dem Amt des Primas verbunden ist, war *überfällig* und – zumal der Erzbischof von Krakau, von dem gesagt wird, er stehe dem Papst näher, bereits im Mai 1979 Kardinal geworden war – allein schon aus innerkirchlichen Gründen zwingend.

Aber auch abgesehen von diesem national-polnischen Aspekt sind die neuen Kardinalsernennungen interessant, weil über kirchliche Konvention hinaus etwas von den *Grundintentionen des gegenwärtigen Pontifikats* in ihnen sichtbar wird. Dabei ist das Auffälligste sicher nicht das Wesentlichste. An der Ernennung des 87jährigen Jesuiten-Theologen *Henri de Lubac* überrascht höchstens das Alter des Geehrten; die Ernennung selbst liegt durchaus auf der Linie ähnlicher Ehrungen, wie sie Paul VI. verdienten

Männern der Kirche, z. B. *Giulio Bevilacqua* oder *Charles Journet,* zuteil werden ließ. In Henri de Lubac wird ein führender Theologe des renouveau catholique ausgezeichnet, der sich, trotz zeitweisen Lehrverbots unter Pius XII., in seiner kirchlichen Haltung nie verunsichern ließ. De Lubac gehört noch zu den Theologen, die das Zweite Vatikanum mitgeformt haben; im Unterschied zu Yves Congar oder Karl Rahner war er an der nachkonziliaren Entwicklung allerdings kaum noch aktiv beteiligt.

Um Stärkung der Lokalkirchen bemüht

Anders verhält es sich mit der Ernennung des noch um einige Monate älteren Apostolischen Administrators der lettischen Diözesen Riga und Liepaja, *Julians Vaivods.* Mit dieser Ernennung setzte der Papst *ein Zeichen,* das um so mehr Beachtung verdient, als sie zu einer Zeit erfolgt, in der nicht zuletzt wegen der bisher ungeklärten Attentatsverwicklungen östlicher Geheimdienste die Attacken auf den Papst aus der Sowjetunion und aus anderen kommunistischen Staaten (ČSSR, Bulgarien, selbst DDR; vgl. das Heft S. 57) härter und die Beziehungen des Vatikans zum Sowjetbereich eher noch schwieriger werden. Daß *kleine konduktive Schritte* dennoch auch in diesem Bereich möglich sind, zeigt die Tatsache, daß erst vor wenigen Monaten für die beiden Diözesen von Vaivods ein Weihbischof bzw. Koadjutor mit Recht der Nachfolge ernannt werden konnte (vgl. HK, Dezember 1982, 624). Wenn übrigens zutrifft, daß der im letzten Konsistorium „in pectore" ernannte Kardinal, der nach wie vor amtsbehinderte Apostolische Administrator von Wilna, *Julijonas Steponavičius* ist, wäre Vaivods immerhin der zweite auf sowjetischem Territorium lebende Kardinal.

Was in Lettland aber eher Zeichen ist, sieht an anderen Orten deutlicher nach Stärkung der Scharniere aus. Das gilt für den kommunistischen Machtbereich: für *Joachim Meisner* in Berlin (vgl. ds. Heft, S. 57), für *Józef Glemp* in Polen, aber auch für *Franjo Kuharić* in Zagreb, weil dadurch die Episkopate der jeweiligen Länder ein deutlicheres Führungsprofil erhalten. Ähnliches gilt für den Patriarchen der Maroniten, *Antoine Pierre Khoraiche* – nur die römischen Maroniten dürften unter den mit Rom vereinigten Ostkirchen für eine solche Ernennung dankbar sein – in Libanon und für *Alexandre do Nascimento* in Angola.

Das gleiche gilt aus ganz anderen Gründen noch mehr für den jüngsten unter den Neuernannten und mit 47 Jahren gegenwärtig wohl jüngsten Kardinal überhaupt, für *Alfonso Lopez Trujillo,* den Erzbischof von Medellín und gegenwärtigen Vorsitzenden des Lateinamerikanischen Bischofsrates CELAM. Die Ernennung von López Trujillo ist in jedem Fall eine Ausnahme. Medellín ist nicht traditionell Sitz eines Kardinals und neben Bogotá, dessen Erzbischof traditionellerweise Kardinal ist, nur der zweite Erzbischofsitz in Kolumbien. Wenn der Papst, obwohl eine Reihe von großen Diözesen wie München und Lyon oder auch Washington weiter auf ihren Kardinal warten müssen, gerade Lopez Trujillo ins Kardinalskollegium berief, so tat er das sicher mit der Absicht, in erster Linie dessen Position als CELAM-Vorsitzender zu stärken. Lopez Trujillo ist sowohl aus seiner Zeit als Sekretär wie jetzt als Präsident des CELAM weniger als Mann des Dialogs als ein Mann der administrativen und kirchenpolitischen Effizienz bekannt; außerdem werden ihm sehr enge Beziehungen zur Kurie und vor allem zu einem ihrer gegenwärtigen einflußreichsten Männer, dem Präfekten der Bischofskongregation und Vorsitzenden der Päpstlichen Lateinamerikakommission (CAL), Kardinal *Sebastiano Baggio,* nachgesagt. Den CELAM zu größerem Ansehen gebracht hat Lopez Trujillo allerdings nicht. Da seine Wahl zum CELAM-Vorsitzenden nicht nur bei von ihm gelegentlich angegriffenen lateinamerikanischen Theologen, sondern auch bei manchen Episkopaten eher Mißtrauen ausgelöst hat, halten gegenwärtig nicht wenig Bischöfe zur CELAM-Spitze eher Distanz.

Im übrigen hat sich Johannes Paul II. bei den jüngsten Kardinalsernennungen mehr noch als seine unmittelbaren Vorgänger um „mundialisación" bemüht. Nicht nur ein weiteres lateinamerikanisches Land (Venezuela; *José Lebrun Moratinos,* Caracas), selbst sehr kleine Länder mit noch kleinerer Katholikenzahl wie Neuseeland (Thomas Stafford Williams, Wellington) oder die Elfenbeinküste (Bernard Yago, Fihidjan) oder auch größere Länder mit verschwindend kleiner katholischer Minderheit (Thailand, Michael Kilunchu, Bangkok) haben nun „ihren" Kardinal. Man darf diese Ausweitung als Teil des Bemühens deuten, das Kardinalskollegium als kollegiales Führungsorgan der Kirche neben der Bischofssynode – und vermutlich auf deren Kosten – aufzuwerten. Je vollständiger die Weltkirche in ihren Nationalitäten und geographischen Regionen im Kardinalskollegium vertreten ist, um so „repräsentativer" wird dieses als Organ gesamtkirchlicher Mitverantwortung. Die bisher zwei Kardinalsversammlungen, die seit der Wahl Johannes Pauls II. stattgefunden haben (vgl. HK, Dezember 79, 594–596 und Januar 83, 4–6), unterstreichen diese Intention. Der weiteren Stärkung des Kardinalskollegiums wird auch der Umstand dienen, daß es mit den neuen Ernennungen durch *eine Reihe ausgewiesener geistlicher Führungspersönlichkeiten* (Carlo Maria Martini, Mailand; Jean-Marie Lustiger, Paris; Godfried Danneels, Mecheln – Brüssel; auch Joseph Bernardin, Chicago) bereichert worden ist. Hilfe für die lokalen Kirchen durch Festigung der Autorität der jeweiligen hierarchischen Spitze, Ausbau des Repräsentativitätsprinzips (nicht in bezug auf die Zahl der Gläubigen, sondern der Völker) und Stärkung des Führungsprofils des Kardinalskollegiums sind also die herausragenden Kennzeichen der Ernennungen.

Sonderfall Bundesrepublik

Eine etwas eigenartige Situation ist durch sie allerdings in der Bundesrepublik entstanden. Mit *Joseph Höffner,* Köln, *Joachim Meisner,* Berlin, und *Franz König,* Wien, gibt es im deutschen Sprachraum – die Schweiz bleibt weiter unberücksichtigt – wieder drei residierende Bischöfe im Kardinals-

rang. Hinzu kommt Kardinal *Joseph Ratzinger* als Leiter eines der wichtigsten Kurienressorts. Aber der Bischof von Berlin ist der *einzige residierende Bischof* unter den deutschsprachigen Kardinälen unter 75 Jahren. In der Bundesrepublik bleibt Joseph Höffner – nachdem München einstweilen nicht berücksichtigt wurde – der einzige Kardinal, der sein bischöfliches Amt noch ausübt. Er wurde im letzten Jahr für weitere sechs Jahre zum Vorsitzenden der Bischofskonferenz gewählt, befindet sich aber bereits im 77. Lebensjahr und damit jenseits der für den Amtsverzicht von Bischöfen vorgesehenen Altersgrenze. Da ein Nicht-Kardinal im Gegensatz zu Gepflogenheiten anderer Länder (z. B. Frankreichs, der USA oder Spaniens) kaum Vorsitzender der Deutschen Bischofskonferenz wird, kann man daraus nur schließen, daß Höffner nicht nur im Sinne der Mehrheit der bundesdeutschen Bischöfe, sondern nach dem Willen des Papstes noch lange Konferenzvorsitzender und damit Erzbischof von Köln bleibt. *D. S.*

Wehrdienstverweigerung: der zweite Reformversuch

Gesetze können die Wünsche aller selten befriedigen. Daß aber ein Gesetz, obwohl vom Bundestag mit passabler Mehrheit verabschiedet, mit so viel Kritik von verschiedensten Seiten bedacht wird wie das Gesetz zur Neuordnung des Rechts der Kriegsdienstverweigerung und des Zivildienstes, das dürfte eher ungewöhnlich sein. Verschiedene Gruppen und Verbände, auch die Kirchen, hatten am 8. Dezember 1982 Gelegenheit, ihre Bedenken gegen die geplante Gesetzesnovellierung vorzubringen. Bewirken konnten sie jedoch nur geringfügige Änderungen. Grundlegende Bedenken blieben – und zwar bis hinein in die Fraktionen der Regierungsparteien. Die Stimmen derjenigen, die das Gesetz gegen seine Kritiker verteidigten, allen voran Bundesfamilienminister *Heiner Geißler,* nahmen sich dagegen fast zaghaft aus. Daß es in der Angelegenheit das vorläufig letzte Wort sein soll, wollen viele nicht recht glauben.

Verlängerung des Zivildienstes

Die mündliche Gewissensprüfung, der sich bislang die Wehrdienstverweigerer zu unterziehen hatten, um als solche anerkannt zu werden, und die in der Vergangenheit mehr und mehr Gegenstand von Kritik aus verschiedenen politischen Lagern geworden war, soll nach dem neuen Gesetz im Regelfall durch die Prüfung eines schriftlichen Antrags, bestehend aus einer ausführlichen und persönlichen Formulierung der Gewissensgründe, einem Lebenslauf und einem polizeilichen Führungszeugnis, auf seine Schlüssigkeit ersetzt werden. Als Ersatz für die ausfallende mündliche Gewissensprüfung vor einem Ausschuß soll der Zivilidienst von bislang 16 Monaten auf 20 Monate erhöht werden. Eingezogen werden kann bis einschließlich zum 32. Lebensjahr, anstatt wie bisher bis zum 28. Lebensjahr. Inkrafttreten soll das Gesetz am 1. Januar 1984, seine Bestimmungen werden aber bereits vom 1. Juli 1983 an angewendet. Das Gesetz ist zeitlich begrenzt bis Mitte 1986. Ob die jetzt verabschiedete Regelung auch über diesen Zeitpunkt hinaus bestehenbleibt, dürfte vor allem davon abhängen, wie sich die Zahl der Wehrdienstverweigerer in Zukunft entwickeln wird und ob die Bundeswehr angesichts der ins Wehrpflichtalter kommenden geburtenschwachen Jahrgänge weiterhin in der Lage sein wird, ausreichend Wehrpflichtige zum Dienst mit der Waffe heranzuziehen. Neben der *Verlängerung des Zivildienstes* um ein Viertel seiner bisherigen Gesamtdauer sollen solche Wehrpflichtige, bei denen keine eigentliche Gewissensentscheidung vorliegt, dadurch vom Zivildienst abgehalten werden, daß vergleichsweise bequeme Zivildienststellen in größerer Zahl abgebaut werden.

Die Liste der *Kritiker* dieses Gesetzes ist lang: Die CSU mußte sich zu erheblichen Zugeständnissen durchringen, da sie lange Zeit immerhin nicht bereit war, auf die mündliche Gewissensprüfung zu verzichten. Vertreter der Kriegsdienstverweigerer, der Zivildienstleistenden und verschiedene mit der Sache befaßte Kirchenvertreter sehen keine wesentliche Verbesserung der bisherigen Lage.

Das mündliche Prüfungsverfahren werde gar nicht abgeschafft, wie dies immer wieder beteuert werde. Die vermutete Zahl derjenigen, die auch in Zukunft vor Prüfungsausschüssen werden erscheinen müssen, ist ihnen entschieden zu hoch. Sie sehen insgesamt eine Erschwerung der Wehrdienstverweigerung in dem Versuch, eine Art Mischform, bestehend aus mündlicher Prüfung und verlängertem und erschwertem Zivildienst, einzuführen. Auch kritisieren sie, daß denjenigen, deren Antrag vom Bundesamt für den Zivildienst abgelehnt werde, nur mehr der Weg einer kostenpflichtigen Klage vor dem Verwaltungsgericht bleibe. Einige halten den Gleichheitsgrundsatz von Artikel 12a Grundgesetz durch die Tatsache verletzt, daß nunmehr der Zivildienst fünf Monate länger dauert als der Wehrdienst. Auch würden wiederum „Abiturienten" bevorzugt, da sie schon rein sprachlich eher in der Lage seien, einen schriftlichen Antrag so zu formulieren, daß er Chancen habe, anerkannt zu werden.

Eine Lösung war überfällig

Lediglich in einem Punkt dürfte allgemeiner Konsens herrschen: Eine Lösung in der Frage war allemal überfällig. Über vier Jahre ist es her, daß das Bundesverfassungsgericht in seinem Urteil vom 13. April 1978 den ersten Reformversuch in Sachen Kriegsdienstverweigerung für verfassungswidrig und nichtig erklärte. Die damalige Lösung hatte so ausgesehen, daß Wehrpflichtige mit einer bloßen Postkarte dem Kreiswehrersatzamt gegenüber erklären konnten, daß sie unter Berufung auf Artikel 4 Absatz 3 GG den Kriegsdienst aus Gewissensgründen verweigern wollten. Das Bun-

desverfassungsgericht hielt dem entgegen, daß nur solche Wehrpflichtige als Kriegsdienstverweigerer anerkannt werden könnten, bei denen mit einiger Sicherheit angenommen werden dürfe, daß bei ihnen eine Gewissensentscheidung gegen den Dienst mit der Waffe auch wirklich vorliege. Dies jedoch sei mit der damals gefundenen Lösung nicht gewährleistet. Ob auch diesmal Gerichte diejenigen sein werden, die Ungereimtheiten und Schwachstellen des Gesetzes auszubügeln haben, bleibt abzuwarten. Pastor *Ulrich Finckh* von der Zentralstelle für Recht und Schutz der Wehrdienstverweigerer aus Gewissensgründen gab jedenfalls bekannt, daß man bereits Geld sammle für die zu erwartenden Gerichtskosten. Amtierende Richter sagten bei der Anhörung bereits voraus, daß die vorgesehene Neuregelung eine Prozeßlawine ins Rollen bringen werde. Und Interessierte drohen auch bereits damit.

Warum aber zum Schluß dann so eilig? ist wiederholt im Zusammenhang mit diesem Gesetz gefragt worden. Gerade in einer Frage, in der das Bundesverfassungsgericht bereits einen Reformversuch gerichtlich stoppte, sollte man meinen, daß größte Sorgfalt am Platz sein müßte, um einen neuen Versuch zu wagen. Die einzige Erklärung: Die Regierung Kohl glaubte offenbar, ihre parlamentarische Handlungsfähigkeit unter Beweis stellen zu müssen, zumal in einem Bereich wie dem der Innen- und Rechtspolitik, in dem der neuen Koalition von Anfang an die größten inneren Schwierigkeiten vorausgesagt worden waren. Doch besteht die Gefahr, daß diese Art der Gesetzgebung beim Bürger den Eindruck hinterläßt, als sei sie Ausdruck augenblicklicher Opportunitäten und nicht Ergebnis einer längerfristigen Konsensbildung der parlamentarischen Organe. Die Tatsache, daß es sich bei dem vorliegenden Gesetz um ein Gesetz handelt, das in seiner Geltung zeitlich begrenzt ist, könnte diesen Eindruck noch einmal verstärken. Anderseits: Müßte eine Zeit von mehr als vier Jahren nicht ausreichen, um zu einer dauerhaften Lösung in dieser Frage zu kommen? Wehrdienstverweigerung und Zivildienst waren fast schon zu parlamentarischen Dauerbrennern geworden.

Schwierigkeiten bleiben

Eine Ursache dieser nur langsam vorangekommenen parlamentarischen Beratungen in der Angelegenheit dürfte auch darin gelegen haben, daß mit der geplanten Gesetzesnovellierung *sehr verschiedene Ziele* verfolgt wurden. Die einen betonten die Notwendigkeit einer handhabbaren Lösung, um endlich mehr Wehrgerechtigkeit hergestellt zu sehen. Ihnen ist es ein Dorn im Auge, daß nicht wenige Kriegsdienstverweigerer gar nicht zum Zivildienst eingezogen werden können, entweder weil es nicht genügend Zivildienstplätze gibt oder weil die Prüfungsverfahren die Anerkennung so lange hinauszögerten, daß der betreffende Wehrdienstverweigerer nicht mehr eingezogen werden konnte. Außerdem sehen sie in manchen Zivildienststellen den Zivildienstleistenden nicht so gefordert, wie dies im Vergleich dazu bei der Bundeswehr der Fall wäre. Die anderen wollten vor allem die seit langem für unzulänglich empfundene Gewissensprüfung abgeschafft wissen, weil erstens das Gewissen nicht in gewünschter Weise überprüfbar sei und weil zweitens die Prüfungen zu Zuständen führten, in denen Kriegsdienstverweigerer diskriminiert würden. Bei der Gesetzesreform bestand also die Schwierigkeit, Parlamentarier unter einen Hut zu bekommen, von denen die einen meinten, Wehrdienstverweigerung und Zivildienst seien für den Wehrpflichtigen nicht lästig genug, und die anderen, sie seien zu lästig.

Das nun verabschiedete Gesetz kann eine Reihe *grundsätzlicher Schwierigkeiten* nicht ausräumen. Die dreifache Probe bestehend aus schriftlichem Antrag sowie einem verlängerten und in seinen Arbeitsbedingungen erschwerten Zivildienst können allenfalls Versuche sein, die Wahrscheinlichkeit zu erhöhen, es handele sich im Einzelfall um echte Gewissensentscheidungen. Fatal wäre nur, wenn durch eine leichtfertige Anhäufung von „Lästigkeiten" *(Heinz Theo Risse)* man mehr und mehr das Gefühl dafür verlieren würde, daß es sich beim Artikel 4 Absatz 3 GG um ein Grundrecht handelt. Niemand, der den Wehrdienst aus Gewissensgründen verweigern will, sollte den Eindruck gewinnen, er würde dafür über den Umweg verschärfter Bedingungen des Zivildienstes bestraft. Mit der Frage, ob dies schon im Falle des verabschiedeten Gesetzes der Fall ist, werden sich bald Gerichte beschäftigen. Was ist aber, wenn eines Tages die Zahl der Wehrpflichtigen nicht mehr ausreichen sollte, wenn der Schutz des Gewissens einzelner und die Erfüllung der allgemeinen Wehrpflicht offen in Konflikt miteinander geraten sollten? *K. N.*

DDR-Friedenshirtenbrief: Ende eines selbstverordneten Gettos?

Der Hirtenbrief der katholischen Bischöfe in der DDR von Neujahr 1983 (vgl. den Wortlaut in FAZ. 4. 1. 83) macht deutlich, daß in der Kirche der DDR einiges in Bewegung geraten ist. Die Kirche scheint sich aus der jahrelangen Erstarrung zu lösen. Die Nachkriegs-Ära, die zugleich mehr oder weniger als „Ära Bengsch" bezeichnet werden kann, geht zu Ende. Mehrere Komponenten haben dazu beigetragen: der Wechsel im Amt des Bischofs von Berlin und im Vorsitz der Berliner Bischofskonferenz; der Papst und seine gegenüber den Vorgängern veränderte Einstellung zur „Vatikanischen Ostpolitik"; der Generationswechsel bei der Mehrheit der Bischöfe und Priester in der DDR; die Friedensbewegung jenseits der Elbe und die Krise in Polen. Mit den Personen und Verhältnissen haben sich auch die Einstellungen der Menschen gewandelt. Es sei hier nur erinnert an die Ausführungen, die der Apostolische Administrator in Erfurt/Meiningen, Bischof *Joachim Wanke,* im Herbst 1981 vor Priestern seines Jurisdiktionsbereichs getan hat (HK, September 1982, 436–442).

Krieg „kein unausweichliches Geschick"

Das Hirtenwort kreist dem unmittelbaren Anlaß entsprechend um das zentrale Thema Frieden. Es schließt sich an entsprechende Verlautbarungen der letzten Päpste und des Zweiten Vatikanischen Konzils an. Es will die Gläubigen vor allem ermutigen, „unbeirrt an der Überzeugung festzuhalten, daß Frieden möglich und der Einsatz für ihn sinnvoll ist". Es erteilt gleichzeitig der vor allem im kommunistischen Ostblock grassierenden verlogenen Friedenspropaganda eine Absage, indem es den christlichen Friedensbegriff klärt.

Die Bischöfe warnen darin zugleich vor der in der DDR verbreiteten Resignation, die nicht selten in Angst umschlägt. „Der Friede ist möglich, der Krieg kein unausweichliches Geschick" hält der Hirtenbrief dagegen. Er macht sich freilich die eindringliche Forderung von Papst Johannes Paul II. nach einer beiderseitigen und kontrollierten Abrüstung der Machtblöcke zu eigen und bezeichnet *den Rüstungswettlauf zwischen Ost und West* mit Papst Paul VI. als „unerträgliches Ärgernis". „Jede Kriegsplanung, die – mit welchen Waffen auch immer – auf die Vernichtung ganzer Städte oder weiter Gebiete samt ihrer Bevölkerung gerichtet ist", wird gemäß den Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils („Gaudium et spes" Nr. 80) verworfen, der Einsatz von ABC-Waffen als unmoralisch abgelehnt.

Notwendigerweise gelangen die Bischöfe damit zu der prekären *Frage nach dem „gerechten Krieg"*. Noch bis weit nach dem Zweiten Weltkrieg hielt sich ja die Lehre der Kirche an die von Augustinus und Thomas von Aquin überkommenen Vorstellungen vom „bellum justum", ehe sich unter dem Eindruck immer höherer Perfektion der Waffentechnik im Zeitalter der Atombombe seit dem Pontifikat Johannes' XXIII. neue Überlegungen Bahn brachen. Die Bischöfe in der DDR befinden sich also in voller Übereinstimmung mit der neueren kirchlichen Lehre vom Krieg, wenn sie die Frage stellen, ob der Grundsatz, daß gerechte Kriege erlaubt seien, noch gelten könne, wo „Gewalt unterschiedlos zuschlägt, wie etwa in einem Krieg mit dem Einsatz von Kernwaffen".

Bisher hat die katholische Kirche in der DDR die Existenzberechtigung einer Armee und die Verpflichtung für den einzelnen zur Dienstleistung in ihr prinzipiell nicht in Frage gestellt. Daher bekräftigte der Hirtenbrief erneut, daß man keinem „absoluten Pazifismus" das Wort rede, die Kirche vielmehr „die Anwendung von Gewalt für erlaubt, angebracht oder sogar geboten hält, etwa dort, wo das Recht des Schwächeren geschützt werden muß". Der vor allem von der *Friedensbewegung* ausgehende psychologische Druck zwingt die Kirche offensichtlich zur Überprüfung der von ihr bislang eingenommenen Positionen: „Wir verstehen die Gewissensnot vieler, besonders junger Menschen, die zwischen dem legitimen Anspruch eines Staates auf Verteidigungsbereitschaft und der Einsicht in die Ausweglosigkeit der Friedenssicherung, die auf militärische Überlegenheit setzt, hin- und hergerissen sind."

Ans „Ersterziehungsrecht" der Eltern erinnert

Der Hirtenbrief zeichnet sich dadurch aus, daß er alle jene aktuellen Fragen aufgreift, die seit Jahren in der DDR heiß diskutiert werden: das Problem der Baueinheiten, des Wehrersatzdienstes, der zum Ersatzdienst entschlossenen Reservisten, den Wehrkundeunterricht an den Schulen und schließlich das „Ersterziehungsrecht" der Eltern. An und für sich hat ja die DDR im Vergleich zu anderen Ostblock-Staaten mit der *Schaffung der Baueinheiten* dem Wunsch vieler junger Menschen, den Waffendienst abzulehnen, auf akzeptable Weise Rechnung getragen, wenn nicht die totale gesellschaftliche und berufliche Diskriminierung dem Dienst in den Baubataillonen auf dem Fuße folgte. Das wird von den Bischöfen kritisch, wenn auch ohne Schärfe vermerkt. Sie bekunden denen, die aus religiösen Gründen den Wehrdienst mit der Waffe ablehnen, ihre besondere Achtung. Zugleich respektieren sie freilich die Überzeugung derer, die den Waffendienst in der Hoffnung ableisten, damit der Sache des Friedens in der Welt zu dienen. Man muß die Haltung der Berliner Bischofskonferenz einmal in Relation setzen zur Einstellung der Deutschen Bischofskonferenz zu den Problemen Bundeswehr, Rüstung und westliche Atomstrategie, um ermessen zu können, wie behutsam sich die Oberhirten in der DDR äußern müssen.

Erneut nehmen die Verfasser des Hirtenbriefs zum *Wehrkundeunterricht* kritisch Stellung, nachdem sie dies bereits in ihrem Fastenhirtenwort vom März 1981 (vgl. HK, Mai 1981, 239–242) getan hatten. 1978 hatte sich außerdem der damalige Vorsitzende der Bischofskonferenz mit einem nicht veröffentlichten Schreiben an den Staatssekretär für Kirchenfragen gewandt und darin der Besorgnis der Katholiken zu diesem Problem Ausdruck gegeben. „Wir hätten gewünscht, mit unserer Besorgnis mehr Beachtung zu finden", heißt es jetzt. Man sehe sich durch die bisherige Entwicklung in seinen Bedenken bestärkt. Sie richten sich auf die totale *Vereinnahmung des Denkens durch militärische Kategorien.* Es werde immer mehr zum Bestandteil der schulischen Erziehung und Berufsausbildung. Auf diese Weise wächst die Bereitschaft zu gewaltsamen Konfliktlösungen, die Friedensgesinnung der nachfolgenden Generation werde geschwächt. Nachdrücklich weisen sie auch in diesem Zusammenhang auf die Freiheit der Gewissensentscheidung hin. Man weiß aber, wie wenig nachgiebig die DDR-Regierung in dieser, von beiden Kirchen von Anfang an ständig beklagten Problematik ist. Hier hat auch die evangelische Kirche fast nichts erreicht. Die Freistellung einzelner Schüler vom Wehrkundeunterricht z. B. wurde mit schweren Benachteiligungen für die Betroffenen erkauft.

An die Eltern appellieren die Bischöfe, sie sollten ihr „Ersterziehungsrecht" nicht aus der Hand geben, den Mut haben, „in eindeutiger Weise Euer Urteil abzugeben". Zugleich sollten sie in der häuslichen Erziehung dafür Sorge tragen, daß die Kinder nicht durch das

Fernsehen oder durch Spielzeug an die Gewalt gewöhnt werden. Es war aber auch beim letzten Weihnachtsgeschäft in der DDR nicht zu übersehen, daß allenthalben in den Kaufhäusern militärisches Spielzeug angeboten wurde.

Unverhüllte SED-Drohung

Gegen ihre sonstige Gewohnheit verschwieg die DDR-Publizistik diesmal den Hirtenbrief nicht völlig. Sie benutzte einen von ADN verbreiteten Kommentar, der sich hauptsächlich mit der Kritik am Wehrkundeunterricht in den westlichen Medien befaßte, zu versteckter Polemik, „Bestimmte Würdenträger in der DDR, die von Rom aus gelenkt werden", erteilten jenen Massenmedien der „BRD" ihren Segen, die den nur friedlichen Zwecken dienenden Wehrkundeunterricht an den Schulen der DDR „madig machten", hieß es in dem anonymen Artikel. Die Würdenträger sollten darüber „nachdenken", daß sie „Staatsbürger der DDR" seien. Das kann, zumal in Verbindung mit dem Hinweis, die betreffenden bundesdeutschen Medien sähen in der DDR schon deshalb einen Feind, weil „hier auf deutschem Boden von Deutschen der Sozialismus aufgebaut wird", nur als massive Drohung gegen die Angesprochenen gewertet werden. Es rückt die Bischöfe hart in die Nähe der strafbaren staatsfeindlichen Hetze. Die Bemerkung jedoch, sie würden „aus Rom gelenkt" enthält zweierlei: 1. einen Ultramontanismus-Vorwurf. Seht, was für Staatsbürger das sind, die ihr eigentliches Vaterland in Rom und nicht, wie anständige Deutsche, in der DDR haben! 2. sie werden „gelenkt", haben keine eigene Meinung. Damit aber richtet sich die Polemik gegen den „Lenker", den eigentlich Verantwortlichen, und das ist der Papst.

Beobachter der Szene vertreten die Ansicht, die DDR habe mit diesem Kommentar u.a. eine Pflichtübung abgeleistet, nachdem mehrere andere Ostblockländer das ihnen von Moskau auferlegte Soll an Papstschelte bereits erfüllt hatten. Zudem erreichte die Nachricht von dem Hirtenwort *Erich Honecker* in Prag, wo die Ostblock-Spitze versammelt war. Der in miserablem Deutsch und mit mangelhafter Logik geschriebene Artikel legt den Verdacht nahe, ein hoher Funktionär habe ihn aus Verärgerung geschrieben. Man glaubt inzwischen in Ost-Berlin zu wissen, die SED-Spitze sei über das Elaborat nicht besonders glücklich. Staatlicherseits scheint man daran interessiert, den Hirtenbrief mit möglichst wenig Echo hinter sich zu bringen. Die kirchliche Seite verzichtet im Gegenzug offenbar darauf, durch Abdruck des Hirtenworts in den Kirchenblättern noch Öl ins Feuer zu gießen. Immerhin bekräftigte das Ost-Berliner „St. Hedwigsblatt" das Recht und die Pflicht der Bischöfe, unter Verzicht auf jeglichen Opportunismus ihren Verkündigungsauftrag wahrzunehmen. In diesem Zusammenhang wies das Blatt auf Erzbischof Romero in El Salvador, auf das amerikanische bischöfliche Nein zur atomaren Rüstung sowie auf den Einsatz für die Menschenrechte der Bischöfe in Brasilien und Chile hin.

Zuflucht zu Amerikanern

Zwei weitere Ereignisse der ersten 10 Tage des Jahres 1982 in Berlin und der DDR ließen die Spannung anhalten: Die Ernennung Bischof *Joachim Meisners* zum Kardinal und die ganzseitige Veröffentlichung von Auszügen aus dem *Hirtenwort der US-Bischöfe zur Atom-Rüstung* im SED-Zentralorgan „Neues Deutschland". Sie nimmt sich vor dem Hintergrund des Verschweigens des Hirtenworts der Bischöfe des eigenen Landes mehr als pikant aus. Aber die Medien der DDR werden ja seit Monaten nicht müde, den Bürgern ihres Staates kirchliche Stimmen aus dem Westen Tag um Tag vorzuführen, wenn sie nur in die von Moskau vorgegebene Generallinie voll passen. Es erscheint zudem aufschlußreich, daß man den ersten und nicht den inzwischen in deutscher Übersetzung vorliegenden zweiten, überarbeiteten Entwurf publizierte. Die nicht durchweg, wie bei Zitierungen üblich, durch Punkte gekennzeichneten Weglassungen betreffen im übrigen alle Hinweise auf Äußerungen des Papstes. Es gibt keinen Zweifel darüber, daß der US-Hirtenbrief, wenigstens in seiner ursprünglichen Fassung, der DDR-Friedenspropaganda Munition liefert. Das gleiche Blatt teilte die Ernennung des Bischofs von Berlin zum Kardinal nur in sieben Zeilen mit. Die anderen 17 ernannten Kardinäle sind überhaupt nicht erwähnt worden. Von einem Glückwunschtelegramm Honekkers, der sonst mit entsprechenden diplomatischen Adressen nicht spart, ist bislang keine Rede. Es dürfte also im Verhältnis zur katholischen Kirche wieder kühler zugehen. Diese aber scheint das selbstverordnete Getto endgültig verlassen zu wollen, so wie es der Papst bei ihrem letzten Ad-limina-Besuch (vgl. Osservatore Romano, 29. 10. 82) den Bischöfen nahegelegt hat. Meisner, der neue Kardinal, aber hat in den zwei Jahren seiner Amtszeit deutlich an Profil gewonnen. Er liebt für die Beschreibung der mitteldeutschen Diaspora das biblische Bild vom Salz, das die Christen zu sein haben. „Es muß in die Suppe, auch wenn die Mächtigen ständig darum bemüht sind, den Suppentopf dicht geschlossen zu halten." *E.-A. J.*

Theologengesellschaft: ein kroatischer Konflikt

Seit längerer Zeit schwelt in der Kirche Jugoslawiens ein Konflikt, in den vor allem der kroatische Landesteil und dort in erster Linie die Erzdiözese Zagreb involviert ist. Stein des Anstoßes ist die *Theologische Gesellschaft „Christliche Gegenwart" (Kršćanska Sadašnjost)* und das von dieser Gesellschaft getragene Verlagszentrum gleichen Namens. Hervorgegangen aus dem 1968 u.a. auch mit Starthilfen österreichischer Verleger (Herder, Wien; Styria, Graz) noch unter Kardinal Franjo Šeper gegründeten „Zentrum für konziliare Erneuerung", wurde die ursprünglich rein kirchliche Einrichtung 1977 umgewandelt in eine *Vereinigung bürgerlichen (staatlichen)*

Rechts nach den gesetzlichen Grundlagen des jugoslawischen Selbstverwaltungssystems. Die Theologengesellschaft wurde damit zu einer Berufsvereinigung nach dem Muster staatlich anerkannter berufsständischer Organisationen und das von ihr getragene Verlagszentrum zu einem Unternehmen des „gesellschaftlichen" Sektors, allerdings ohne daß die Gesellschaft in ihrem Selbstverständnis aufhörte, eine kirchliche Vereinigung zu sein (vgl. HK, Januar 1978, 6–8).

Eine bedeutende Unternehmung

Gegenüber dem ursprünglichen Status einer rein kirchlichen und damit – nach jugoslawischem Recht – rein privaten Unternehmung ermöglicht die neue Rechtsform einen sehr *viel größeren Aktivitätsradius:* das Verlagszentrum konnte personell wesentlich vergrößert werden, das Unternehmen bekam Zugang zu öffentlichen (Bank)krediten, durch eine wesentliche Herabsetzung der Steuerlast aufgrund des „gesellschaftlichen" Charakters des Unternehmens konnte mittelfristig nicht nur dessen Zukunft gesichert, sondern auch die Produktion wesentlich ausgeweitet werden. Gegenwärtig zählt die Gesellschaft ca. 75 Mitglieder, sie beschäftigt in ihrem Verlagszentrum etwa 70 Mitarbeiter, pro Jahr erschienen 80 bis 90 Titel (bisher ca. 1000 insgesamt). Das jüngste Verlagsverzeichnis weist insgesamt 32 theologisch-religiöse Reihen auf.
Die *Veröffentlichungen* reichen von Bibelübersetzungen und der Väterliteratur bis zu den modernen theologischen Klassikern und zu belletristischen Werken mit christlichem Inhalt. Bei der Buchproduktion handelt es sich überwiegend um Übersetzungen aus westlichen Sprachen, vor allem um Werke deutscher und französischer Theologen mit deutlicher Eigenständigkeit vor allem im katechetischen Bereich. Dazu kommen sechs Zeitschriften theologisch-kirchlichen Inhalts, darunter die kroatische Ausgabe der Internationalen Katholischen Zeitschrift „Communio" und der Informationsdienst AKSA. In noch geringem Umfang produziert „Kršćanska Sadašnjost" auch Schallplatten und Filme für den kirchlichen Bereich (Filme teilweise auch für den Export) – hauptsächlich religiöses Liedgut und Folklore. Kršćanska Sadašnjost ist auch Verleger der liturgischen Bücher für Kroatien und zum Teil auch für die anderen in Jugoslawien verwendeten Volkssprachen. Außer den sehr beengten Verlagsräumen am Marulić-Platz in Zagreb, die zugleich Sitz der Theologischen Gesellschaft sind, verfügt diese noch über eine kleine Offsetdruckerei im Kellergeschoß eines Pfarrzentrums, in der aber nur ein Teil der Produktion gedruckt wird. Die technische Herstellung der übrigen Verlagsproduktion erfolgt wie auch bei anderen kirchlichen Stellen, die verlegerisch tätig sind, über Verlagsdruckereien des staatlichen bzw. „gesellschaftlichen" Sektors.

Dank der Ausnutzung der Möglichkeiten, die das Rechts- und Wirtschaftssystem des kommunistisch regierten Jugoslawien bietet, ist Kršćanska Sadašnjost binnen weniger Jahre nicht nur zum größten kirchlichen Verlagsunternehmen in einem kommunistischen Land geworden; es ist in seiner jetzigen Größenordnung auch im Vergleich zum vorkommunistischen Jugoslawien für dieses Land ein Novum, auch für das ganz überwiegend katholische Kroatien, dessen volksnaher nationaler Katholizismus – von der Zeit der harten kommunistischen Unterdrückung vom Ende des Zweiten Weltkrieges bis in die Mitte der sechziger Jahre einmal ganz abgesehen – nie über eine *wirklich eigenständige theologische Kultur* verfügte.

Über die Bedeutung der Unternehmung sind sich auch ihre Gegner im klaren - auch über die teilweise Hilfestellung, die das Unternehmen Kirchen in anderen kommunistischen Ländern bieten kann. Sie erkennen an, daß damit in Jugoslawien etwas Neues geschieht. Aber gerade deren Erfolg, auch wenn er ausnahmslos dem kirchlichen Leben zugute kommt, macht sie mißtrauisch. Einwände und gelegentlich auch Anfeindungen gab es bereits, als das Unternehmen noch kleinere Dimensionen hatte und rein kirchlich war. Das, was das Zentrum und seine verantwortlichen Theologen beförderten, war vielen zu „nachkonziliar" und zu „westlich".

Der Streit nach „Quidam episcopi"

Akut wurde der Streit aber erst mit der Umwandlung der Gesellschaft in eine Vereinigung bürgerlichen (staatlichen) Rechts. Bereits im Oktober 1977 *verbot* die Jugoslawische Bischofskonferenz der Gesellschaft, *weitere Mitglieder aufzunehmen,* bis es zu einer endgültigen Klärung zwischen der Gesellschaft und der Bischofskonferenz komme. In den folgenden Jahren blieb es trotz diverser Attacken von verschiedenen Seiten, bis auf eine vermutlich von Zagreb aus veranlaßte Intervention der römischen Unterrichtskongregation, die den Mitgliedern der theologischen Fakultät untersagte, ein Mitglied der Gesellschaft in das Amt des Dekans zu wählen, und mit Ausnahme der Erzdiözese Splitt, wo Erzbischof *Frane Franić* nicht nur die Mitgliedschaft in Kršćanska Sadašnjost verbot, sondern auch den Verkauf von Publikationen der Gesellschaft in Kirchen und kirchlichen Einrichtungen untersagte, bei diesem Schwebezustand.
Zum offenen Konflikt kam es erst, als im März 1982 die Erklärung „*Quidam episcopi*" der römischen Kleruskongregation herauskam, die Priestervereinigungen „bürgerlichen Rechts" mit politischer oder gewerkschaftlicher Zielsetzung verbot und allen Klerikern die Mitgliedschaft in solchen Vereinigungen untersagte (vgl. HK, April 1982, 184f.). War man außerhalb Jugoslawiens der Meinung, „Quidam episcopi" beziehe sich vor allem, wenn nicht ausschließlich, auf Friedenspriesterbewegungen, wie die Pacem-in-terris-Vereinigung in der ČSSR (vgl. HK, Dezember 1982, 585–588), wandten die Gegner der Gesellschaft im jugoslawischen Episkopat, vor allem die Bischöfe von Split und Mostar, die Erklärung sehr rasch auch auf „Kršćanska Sadašnjost" an und gaben entsprechende Hinweise und Erklärungen auch im Ausland.

Bereits auf der Frühjahrsvollversammlung im April 1982 beschäftigte sich die Bischofskonferenz ausführlich mit der römischen Erklärung und kam zum Ergebnis, es sei Priestern nicht gestattet, sich bei solchen Organisationen einzuschreiben, deren Statuten nicht von der zuständigen kirchlichen Autorität approbiert sind. „Solche Priestervereinigungen und theologische Gesellschaften" könnten „nicht legitim in der Kirche bestehen", wenn ihre Statuten und ihre Tätigkeit nicht vom einzelnen Ortsordinarius approbiert und die Statuten nicht von der Bischofskonferenz geprüft seien. Auf der gleichen Vollversammlung wurde eine 5köpfige Bischofskommission zur Prüfung der Statuten ernannt. Wie diese Prüfung vonstatten ging, bleibt bis heute nach außen einigermaßen unklar. Die Angriffe einzelner Bischöfe auf die Gesellschaft verschärften sich in der Zwischenzeit, wobei Erzbischof Franić die leitenden Mitglieder z. B. auch von Deutschland aus angriff und diese, z. B. *Tomislav Šagi-Bunić* in „il regno", mit gleicher Schärfe konterten.

Im Herbst 1982 kam es dann zum endgültigen Eklat. Von der Herbstvollversammlung der Bischofskonferenz Ende September in Djakovo kam in Form eines kurzen Pressekommuniqués die Mitteilung, die Bischofskonferenz verbiete „einmütig" den Priestern die Mitgliedschaft in Vereinigungen, die nicht mit der Erklärung der römischen Kleruskongregation in Übereinstimmung sind. Zu diesen Vereinigungen gehöre auch die Theologische Gesellschaft „Christliche Gegenwart".

Widersprüchliche Applizierung

Damit war freilich noch lange nicht Klarheit geschaffen. Das Präsidium der Gesellschaft wandte sich unmittelbar mit der Beteuerung an die Öffentlichkeit, sie sei *keine Organisation mit direkter oder auch nur indirekter politischer Zielsetzung,* sondern gemäß Statut eine Vereinigung mit *rein theologischen Aufgaben* und zur Förderung von Theologen. Es hatte aber offensichtlich auch Schwierigkeiten beim Zustandekommen der Erklärung gegeben. Zwar hat wohl kein Bischof ausdrücklich Widerspruch eingelegt, aber es waren zumindest alle jene Bischöfe nicht von der Dringlichkeit eines solchen Verbotes überzeugt, die den Streit um die Theologische Gesellschaft primär für eine kroatische Angelegenheit halten. Wenn sie nicht offen widersprachen, dann deswegen, weil sich der Episkopat in der gegenwärtigen Situation der jugoslawischen Kirche – angesichts wiederholter Angriffe von hohen Parteifunktionären, vor allem auf den Erzbischof von Zagreb – einen offenen Dissens am allerwenigsten leisten kann. Immerhin aber war ein erster, sehr viel schärferer Entwurf nach dem Einspruch einzelner Bischöfe zurückgezogen worden. Auch wurde verschiedentlich klargestellt, bei der Erklärung der Bischöfe handle es sich um eine *Grundsatzentscheidung* mit *moralischer* Geltung; was an *juristischen* Maßnahmen daraus abzuleiten sei bzw. wie sie in den Diözesen appliziert werde, sei Sache des einzelnen Bischofs.

Diese Applizierungen haben bisher eher Widersprüchliches zutage gefördert. Erzbischof *Franjo Kuharić* von Zagreb verlautete zwar im Amtsblatt seiner Diözese, die Erklärung der Bischofskonferenz sei für seine Diözese „gültig und verpflichtend", referierte im übrigen aber bloß die Erklärung, wobei er nicht von einem Verbot der Gesellschaft sprach, sondern unklar ließ, ob die bisherigen Mitglieder der Gesellschaft diese verlassen müssen oder ob nur das *bisher schon geltende Verbot von Neuaufnahmen* eingeschärft wird. Der Bischof von Djakovo wiederum „empfahl" allen Mitgliedern der Gesellschaft, diese zu verlassen, und drohte Neueintretenden Sanktionen an, schien aber eine „passive" Mitgliedschaft bis zur Klärung der „kirchlichen Grundlagen" der Gesellschaft zu tolerieren. Von anderen Bischöfen, auch kroatischen, ist bekannt, daß sie eine Applikation der Erklärung in ihren Diözesen gar nicht beabsichtigen.

Die Verantwortlichen der Gesellschaft selbst wehren sich nach wie vor dagegen, diese in die Nähe von Vereinigungen mit offener oder verkappter politischer Zielsetzung zu bringen. Sie sind entschieden der Meinung, daß die Erklärung „Quidam episcopi" auf sie *nicht anwendbar* sei. Tatsächlich setzen die Bischöfe in ihrer Erklärung dies voraus, ohne es zu begründen, obwohl die Sachlage diesbezüglich alles andere als klar ist. Denn die theologische Gesellschaft ist weder dem Charakter noch der Mitgliedschaft nach *im strengen Sinn eine Priestervereinigung,* auch wenn der größte Teil ihrer Mitglieder Priester sind, und Priestervereinigungen allein meinte „Quidam episcopi". Sie ist mit Gewißheit *keine politische Vereinigung,* auch keine solche zu politischen Zwecken, sondern eine Vereinigung zum Zwecke der Förderung von Theologen und der theologischen Forschung und deren verlegerischer und publizistischer Umsetzung. Und sie beansprucht für sich trotz der bürgerlichen (staatlichen) Rechtsform den kirchlichen Charakter der Gesellschaft, da sich ihre Mitglieder im Artikel 9 ihres Statuts nicht nur zur Achtung der staatlichen Verfassung und der Gesetze verpflichten, sondern ausdrücklich festhalten, ihre Tätigkeit halte sich an das Protokoll zwischen Jugoslawien und dem Heiligen Stuhl von 1966, an das Kanonische Recht und die anderen positiven Gesetzesnormen der katholischen Kirche *„in Gemeinschaft und in Zusammenarbeit mit der Hierarchie und in Achtung von deren Kompetenzen".* Letztlich wird also Rom selbst klären müssen, was die Kleruskongregation mit ihren unbestimmten Formulierungen über Priestervereinigungen bürgerlichen Rechts in „Quidam episcopi" alles gemeint hat, wenn darunter nicht auch in der Sache Nichtbetroffene leiden sollen.

Im Hintergrund die „kroatische Frage"

Das macht es nicht überflüssig, die *wirklichen Gründe des Konflikts* innerhalb der jugoslawischen Kirche selbst zu klären. Die Verantwortlichen der Gesellschaft haben sicher einen riskanten Weg beschritten, als sie diese mit damals stiller Billigung des zuständigen Bischofs als Einrichtung staatlichen Rechts innerhalb des jugoslawi-

schen Systems begründeten. Sie konnten sich ausrechnen, daß sie damit auf starken innerkirchlichen Widerstand stoßen würden. Und sie sind sich vermutlich zu wenig bewußt, wie leicht ihr Unternehmen bei entsprechender politischer Konjunktur von staatlicher Seite mißbraucht werden könnte. Gegner der Gesellschaft vermuten in ihr allzu schnell ein trojanisches Pferd, über das Partei und Staat Einfluß in der Kirche zu gewinnen suchen.

Dabei wird allerdings nicht nur übersehen, daß die *Nutzung der Möglichkeiten, die das staatliche System für theologisch-kirchliche Zwecke bietet,* etwas völlig anderes ist als Sympathien für den kommunistischen Staat oder gar Kollaboration mit diesem auf Kosten der Kirche. Indem man den Theologen von der „Christlichen Gegenwart" politisch ein bestimmtes Etikett anhängt, läßt sich leichter verbergen, daß man vor allem mit ihrer Art, Theologie zu betreiben, nicht einverstanden ist. In Wirklichkeit sind jedenfalls die führenden Köpfe der Gesellschaft weder politische Kollaborateure noch revolutionäre Theologen. Was sie theologisch tun, ist nichts anderes als der Versuch, die konziliare und nachkonziliare Theologie, wie sie sich in Europa entwickelt hat, in die kirchliche Verkündigung vor Ort miteinzubringen. Der Kapuziner *Tomislav Šagi-Bunić, Vjekoslav Bajsić* (Präsident bzw. Vizepräsident) und *Josip Turčinović* (Sekretär der Gesellschaft und Leiter des Verlagszentrums) gehören nicht nur wie eine Reihe anderer Professoren an der Theologischen Fakultät Zagreb, die Mitglieder der Gesellschaft sind (etwa die Hälfte der Fakultätsmitglieder zählen zu ihr), zur ersten Garnitur unter den kroatischen Theologen. Sie sind von ihrem kirchlichen Zuschnitt her auch so ziemlich in allem das Gegenteil von dem, was man sich unter einem Friedenspriester in einem kommunistischen Land, etwa in der ČSSR oder in Ungarn, vorstellt.

Allerdings gibt es *ein* gravierendes Problem, das nur zum Teil religiöser Natur ist und das sich in allen Polemiken zwischen der Gesellschaft und ihren kirchlichen Gegnern niedergeschlagen hat. Die meisten der führenden Köpfe *bejahen den jugoslawischen Staat als politische Organisation der in ihm lebenden Völker,* und sie sehen die erste Gefahr für die Kirche nicht mehr in der kommunistischen Partei, sondern in der das religiöse Leben stark verändernden sozialen und kulturellen Umbruchsituation des Landes, die es der Kirche immer schwerer macht, an die Menschen dort, wo sie leben, heranzukommen. Insofern ist der Konflikt um die Kršćanska Sadašnjost Teil des Streits darüber, wie sich der *kroatische* Katholizismus innerhalb der jugoslawischen Gesellschaft zu verhalten hat und wie die Kirche wieder den Weg zu den Menschen findet, die *auch,* aber nicht nur infolge der atheistischen Erziehung keinen Zugang mehr zu ihr haben.

Eine neue Möglichkeit, aufeinander zuzugehen

Müßte die Gesellschaft sich auflösen und deren Verlagszentrum schließen, würde jedenfalls die kirchlich-theologische Entwicklung um Jahrzehnte zurückgeworfen. Dazu dürfte es aber kaum kommen. Es sieht ganz danach aus, als ob man seitens des Episkopats gar nicht so sehr die Tätigkeit des Verlagszentrums einschränken oder gar gefährden möchte, sondern lediglich Wert darauf legt, die Gesellschaft zahlenmäßig möglichst klein zu halten. Auch in Rom wird darüber keineswegs einheitlich gedacht. Von der Nuntiatur in Belgrad wird die Aktivität der Gesellschaft keineswegs nur negativ eingestuft. Vielleicht bietet die Ernennung des Erzbischofs Kuharić zum Kardinal und die ihm damit zuwachsende Autorität gegenüber dem Episkopat eine neue Möglichkeit, aufeinander zuzugehen und eine Lösung zu finden, die wenigstens das Experiment als ganzes nicht gefährdet. Anders als manche einflußreiche Leute in seiner Umgebung hatte der Kardinal zwar von Anfang an seine Zweifel und mahnte zu Behutsamkeit, hat sich aber selbst nie an der öffentlichen Polemik gegen die Gesellschaft beteiligt. *E. U.*

Von der Agonie in die Militärdiktatur

Warum Solidarność scheitern mußte

Nach gut einem Jahr Militärdiktatur bleibt die Lage in Polen weiter labil. Das nur teilweise und bedingt ausgesetzte Kriegsrecht ist ein Beweis dafür. Deutlicher aber als zur Zeit, als das Experiment Solidarność noch unterwegs war, läßt sich nach dem endgültigen Verbot der Gewerkschaft erkennen, woran diese letztlich scheitern mußte.

Am 22. August 1980 betrat der polnische Vizepremier *Mieczysław Jagielski* als Delegat der Regierung und führendes Mitglied der Polnischen Vereinigten Arbeiterpartei (PVAP), der führenden politischen Kraft und nach eigenem Selbstverständnis Avantgarde der polnischen Arbeiterklasse, das Gelände der Danziger Lenin-Werft, um mit den Repräsentanten des Zwischenbetrieblichen Streikkomitees mit *Lech Wałesa* an der Spitze über die Modalitäten einer Beendigung der Streiks zu verhandeln. Dieser demonstrative Schritt der polnischen Führung versetzte die interessierte Weltöffentlichkeit in ungläubiges Staunen. Das erste Mal in der Geschichte der Volksrepublik Polen hatten die polnischen Kommunisten einen unabhängigen Verhandlungspartner als Repräsentanten einer gesellschaftlichen Interessengruppe anerkannt, und zwar nicht irgendeiner gesellschaftlichen Gruppe, sondern der Arbeiterschaft, deren Interessen doch nach dem ideologischen Selbstbild nur die Partei und sonst niemand repräsentierte. (Aufgrund ihres besonderen Auftrags tritt die katholische Kirche nicht als Vertreter *einer* gesellschaftlichen Gruppe in Polen auf. Wenn sie vor 1980 mit der Warschauer Führung „verhandelte", durchbrach sie nicht das politische Vertretungsmonopol der Partei.)

Zudem hatten die Streikenden an der Ostseeküste der Regierungsdelegation einen Forderungskatalog auf den Tisch gelegt, dessen Erfüllung das politische Herrschafts- und Organisationsmonopol der leninistischen Arbeiterpartei gerade in der Arbeiterklasse auf Dauer untergraben mußte. Unter den 21 Forderungen waren solche, die wegen ihrer Sprengkraft für die bestehende politische Ordnung der polnischen Führung als unannehmbar erscheinen mußten, wie die Forderungen nach von Partei und Arbeitgeber (Staat) unabhängigen und selbstverwalteten Gewerkschaften, dem Streikrecht und der Einschränkung des Informationsmonopols der Partei durch eine durchgreifende Liberalisierung der Zensurbestimmungen.

Die Partei und ihr neuer Partner

Die Sensation war perfekt, als die polnische Regierung am 30./31. August 1980 in den später sogenannten *Gesellschaftlichen Vereinbarungen* die Forderungen der streikenden Arbeiter anerkannte, die in diesem Augenblick praktisch die Interessen aller Schichten der polnischen Gesellschaft vertraten. Hatte die Partei endgültig vor der Massenbewegung des Sommers 1980 kapituliert?
Mit der Anerkennung einer von der PVAP unabhängigen und selbstverwalteten Gewerkschaft im Herbst 1980 durch Partei, Regierung und Gerichte war der *entscheidende Schritt* zur Aufgabe des Organisationsmonopols über die Arbeiterschaft getan. Innerhalb weniger Wochen verlor die Partei die direkte Kontrolle über mehr als 90% der bis dahin in den Staatsgewerkschaften organisierten Arbeiter und damit ihre Legitimationsbasis als „führende Kraft" beim Aufbau des Sozialismus in Polen – ein präzedenzloser Zustand in einem Land des „real existierenden Sozialismus", der in den politischen Schlüsseljahren Polens 1956, 1970/71 und 1976 überhaupt nicht zur Diskussion gestanden hatte. Zugleich wurde jedoch in der „selbstbegrenzten Revolution" (die polnische Soziologin *Jadwiga Staniszkis*) von 1980 die „führende Rolle" der Arbeiterpartei von der Solidarność zumindest pro forma anerkannt. Im Jahre 1980 war mit der offiziellen Anerkennung von unabhängigen, zuvor inoffiziellen und illegalen gesellschaftlichen Institutionen ein politischer und gesellschaftlicher Zustand bereits weit überschritten, den einer der führenden Köpfe der sozialistischen Opposition, *Jacek Kuroń*, schon 1977 gefordert hatte: „Gegenwärtig ist es unerläßlich, eine totalitäre Fassade aufrechtzuerhalten. Unser Programm muß es sein, hinter dieser Fassade, ohne sie zum Einsturz zu bringen, eine pluralistische Gesellschaft zu schaffen, inoffizielle gesellschaftliche Institutionen ins Leben zu rufen, die den wirklichen Willen des Volkes zum Ausdruck zu bringen in der Lage sind" (zit. nach *Helmut Wagner*, Die Doppelgesellschaft: Systemwandel in Polen, Berlin 1981, S. 56).
Seit September 1980 stellte sich für die Polnische Vereinigte Arbeiterpartei also die Frage, ob sie den „Gesellschaftsvertrag" des August 1980 akzeptieren werde. Dieser Vertrag hatte die Arbeiterschaft und schließlich die ganze polnische Gesellschaft erstmals in der Geschichte des leninistischen Sozialismus zum anerkannten *gleichberechtigten Partner* gemacht. Oder war die Anerkennung von unabhängigen gesellschaftlichen Kräften nur ein Ausdruck momentaner Schwäche? Mußte diese Anerkennung – da im Zustand der Erpreßbarkeit der Behörden vollzogen – bei günstigerer Lage für Partei und Staatsorgane nicht wieder rückgängig gemacht werden? Ebenso blieb nach dem Sommer 1980 offen, ob die unabhängigen gesellschaftlichen Kräfte bereit sein würden, die Fassade des Machtanspruchs der PVAP im Staate anzuerkennen, wie es die Führer der Solidarność im Herbst 1980 zugesagt hatten. Mußte diese Bereitschaft aber nicht wiederum entscheidend von der glaubwürdigen Erneuerungsbereitschaft der regierenden Arbeiterpartei abhängen?
Im Herbst 1980 war vorübergehend „eine Mischform aus zwei Systemen" *(Erik Michael Bader)* entstanden. Auf der einen Seite stand die Parteioligarchie, der das Recht zur Regierungsausübung und die „führende Rolle im Staat" durch die größte gesellschaftliche Gegenkraft, die Gewerkschaftsbewegung Solidarność, ausdrücklich zugestanden worden war. Diese Gewerkschaft, die von Beginn an in Anbetracht der mit ihr verknüpften oft widersprüchlichen Erwartungen von seiten der Majorität der polnischen Gesellschaft mehr als eine normale Gewerkschaft war und sich schließlich auf dem Gewerkschaftskongreß im Oktober 1981 selbst auch als „gesellschaftliche Bewegung" definierte, diese Gewerkschaft erfüllte – teilweise mit ausdrücklicher Zustimmung der Regierung – die Funktion eines Parlaments und einer Opposition gegenüber Regierung und Partei.

Ein Übergangsmodell, das nicht von Dauer sein konnte

Konstitutiv für das ca. 15 Monate existierende Mischsystem waren aber das dieses Übergangssystem paralysierende Moment der Schwäche der polnischen Kommunisten, das Fehlen eines gesamtstaatlichen Grundkonsenses zwischen Regierung/Partei und Solidarność und der Umstand, daß ein Wechsel zwischen Regierung und „Opposition" ausgeschlossen war. Für beide Seiten war dieses Modell von 1980/81 ein *Übergangsmodell:* für die Parteiführung eine Konzession in einem Augenblick politischer Agonie, die so bald wie möglich und so weit wie möglich wieder rückgängig gemacht werden mußte; für Solidarność und die Mehrheit der Bevölkerung nur die zweitbeste Lösung. Der eigentlich notwendige und doch nicht realisierbare beste Weg wäre nach Ansicht der Wortführer der unabhängigen gesellschaftlichen Kräfte der Gang der PVAP in die vorübergehende Opposition bei Anerkennung der „leitenden Idee des Sozialismus" von seiten aller gesellschaftlichen Kräfte gewesen – ein Gedankenspiel, das seit 1981 selbst in Parteikreisen Anhänger fand und in Parteizeitungen publiziert wurde (Gazeta Krakowska, 10. 12. 81 u. a.).
Das einzige Sanktionsinstrument, das Solidarność in dem labilen Übergangssystem besaß, war das *Streikrecht.* Da-

neben gab es praktisch keine autoritativen Regelungsmechanismen, die von außen auf die beiden Seiten Regierung/Partei und Solidarność einwirken konnten. Die Kontrahenten verhandelten miteinander wie zwei feindliche im Waffenstillstand befindliche Mächte und enthielten einander das für ein Funktionieren des Systems notwendige Minimum an Vertrauen vor. In diesem System war ein Streikverbot, das im Herbst 1981 von Partei und Regierung mehrmals angedroht worden war, „von ähnlicher Dimension wie die Aussetzung des Wahlrechts in den Systemen, für die Wahlen die Rolle der politischen Sanktion spielen; es kommt einem Staatsstreich auf Zeit gleich" (*Erik Michael Bader*, Das „polnische Modell" von 1980/81. Ein neues Regierungssystem und seine Schwächen, in: Europa-Archiv F8/25. April 1982, S. 219–230, hier S. 225). Mit der Konstitutionalisierung der Politik in Polen 1980/81 (wachsende Bedeutung des Sejm, der Gerichtsbarkeit, der Parteien u. a.) und infolge der politischen Schwäche der PVAP konnte dieses Streikverbot bis zum 13. Dezember 1981 auf verfassungsmäßigem Wege nicht durchgesetzt werden – eine Einschränkung der „führenden Rolle" der Partei, die im Realsozialismus beispiellos war.

Die Mittlerdienste der Kirche – vergeblich?

Die katholische Kirche bot ihre guten Dienste zur Überbrückung der Gräben in der Zeit der Erneuerung 1980/81 an, wie sie es in allen Krisensituationen Polens nach dem Zweiten Weltkrieg getan hatte. Nach August 1980 war dies vor allem ihr Beitrag als Feuerwehr in Situationen am Rande schwerer Konfrontationen. Wenn die Machtproben zwischen Solidarność und Behörden in einem Patt steckenzubleiben drohten oder einer der beiden Kontrahenten seine Machtmittel einzusetzen beabsichtigte, griff die katholische Kirche als von beiden Seiten angerufene dritte Kraft vermittelnd ein. Dabei hatte sie immer *das Schicksal der ganzen Nation* im Auge. Sie war als Gemeinschaft, die transzendente Werte vertritt und deren Ziel es nicht ist, *direkt* politische Macht auszuüben, frei von den spezifischen Egoismen, in denen sowohl die PVAP als auch die neue Gewerkschaft gefangen waren. Sicherlich war auch die Kirche Nutznießerin der Erneuerung; sie wußte, was sie selbst verlieren konnte, wenn der Bogen im politischen Spiel überspannt würde.

Nach der Gründung von Solidarność lag der polnischen Führung sogar daran, daß die katholische Kirche einen *bestimmenden Einfluß* auf die Gewerkschaftspolitik bewahrte bzw. ausbauen konnte. Es kam zu der paradoxen Situation, daß die eigentlich die „führende Rolle im Staat" beanspruchende PVAP einen weiteren Zuwachs an politischem Einfluß der katholischen Kirche im gesellschaftlich-politischen Leben befürwortete, da sie sich davon eine Schwächung der sozialistischen Opposition (v. a. des KSS-„KOR") in der Gewerkschaftsbewegung erhoffte. Die Partei selbst hatte den direkten Einfluß auf die Massen verloren. Sie brauchte einen Vermittler. Für die Führung war eine direkte politische Einflußnahme der Kirche das geringere Übel gegenüber der Gefahr, daß Solidarność unter dem Einfluß ihrer politischen Berater zu einer sozialistischen oder christlich-sozialen Oppositionspartei werden könnte. Eine unmittelbare politische Konkurrenz war von der katholischen Kirche im Gegensatz zu den gesellschaftlichen Gruppierungen nicht zu befürchten. Sie stand über den Parteien. Insofern war der Schaden einer wachsenden politischen Rolle der Kirche für die Partei eingrenzbar und vorläufig berechenbar.

Das KSS-„KOR" (Komitee der Gesellschaftlichen Selbstverteidigung) stellte dagegen die Führungsrolle der PVAP und damit die Systemstabilität objektiv in Frage, unabhängig davon, ob dies die Absicht seiner Vertreter war. Mit Besorgnis blickte die katholische Kirchenführung deshalb auf den politischen Einfluß des KSS auf Solidarność. Es war ihr dringendes Bedürfnis, die Gewerkschaft behutsam an die eigene Hand zu nehmen, ungeachtet der Risiken eines solchen weitgehenden, direkten politischen Engagements. So mahnte Kardinal *Wyszyński* die Gewerkschaftler, bei ihrem Vorgehen die *„richtige Hierarchie der Werte"* einzuhalten: Zuerst sollten sie an die Nation, dann an die Gesellschaft, dann an den Staat – und danach an den großen Bereich der menschlichen Arbeit denken (Słowo Powszechne, 21. 11. 80). Konnte aber diese „Hierarchie der Werte", die Richtschnur für das Wirken der katholischen Kirche in Polen seit 1945 gewesen war, unbesehen als Handlungsmaxime von einer gesellschaftlichen Bewegung anerkannt und noch viel mehr praktiziert werden, die nolens volens zum Machtfaktor im politischen Spiel geworden war und konkrete gesellschaftliche Interessen durchzusetzen suchte? Es lag in der Dynamik der polnischen Revolution 1980/81, daß die Autorität der mäßigenden Worte Kardinal Wyszyńskis und seines Nachfolgers *Józef Glemp* im Laufe der Verschärfung des Machtkampfes in Polen bis zum Spätherbst 1981 ständig zurückging (vgl. auch ds. Heft, S. 52).

Die Partei in der Agonie ...

Das polnische Übergangssystem scheiterte letztlich aber nicht an dem sinkenden Einfluß der katholischen Kirche auf die Entscheidungen der Solidarność-Gremien, sondern an der Brüchigkeit der Fiktion von der „führenden Rolle" der Partei, die von dieser 1980/81 nicht ausgefüllt werden konnte, da sie mehrere miteinander nicht vereinbare Rollen hätte spielen müssen: die Rolle einer abgewirtschafteten und abgelösten Regierungspartei, die Rolle einer erneuerten an die Regierung gekommenen Partei und die Rolle einer vor allem nach außen, in Richtung Sowjetunion und Verbündete, Kontinuität versprechende Partei (vgl. Bader, a. a. O., S. 227).

Die von Solidarność abgegebene Herrschaftsgarantie für die PVAP hätte allein dann eine gewisse Dauerhaftigkeit versprechen können, wenn sich die PVAP glaubwürdig als reformfähige und offensiv auftretende Partei erwiesen hätte. Zu einer konsequenten Reformpolitik konnte sie sich jedoch *trotz innerparteilicher Demokratisierungsten-*

denzen nicht durchringen. Sie war zu schwach. Sie wurde von der revolutionären Entwicklung getrieben, stand nie an ihrer Spitze und führte nur unter dem Druck der revoltierenden Parteibasis halbherzig innerparteiliche Reformmaßnahmen durch oder kündigte sie an. Für den Außenstehenden erweckte sie den Eindruck, daß sie sich nur widerwillig an den Verhandlungstisch setzte, ja geradezu an ihn herangestreikt werden mußte.
Es ist bemerkenswert, daß sie keine dem Reformflügel zurechenbare Integrationsfigur anbieten konnte, die sowohl in der Partei als auch in der Bevölkerung Respekt eingeflößt hätte. Hiermit ist auch *ein* Unterschied zu der Entwicklung in der ČSSR 1968 beschrieben. Im „Prager Frühling" war der Glaube an die Reformfähigkeit des Realsozialismus im sowjetischen Einflußbereich noch nicht völlig erloschen. Die Reformen wurden von oben, von der Partei vorangetrieben. Mit *Alexander Dubček* gab es ein Partei- und Nationalidol. In Polen 1980/81 war das anders. Die Partei leckte ihre Wunden, befand sich in einem ständigen Abwehrkampf und war am 13. Dezember 1981 nur noch ein „Leichnam", wie es Vize-Premier *Mieczysław Rakowski* Anfang 1982 drastisch ausdrückte.
So war die Fiktion der „führenden Rolle" der Partei für die Solidarność im Laufe der Zeit immer weniger akzeptabel geworden. Unter dem Druck ihrer zunehmend ungeduldig und frustriert werdenden Basis fühlte sich die Gewerkschaftsführung im Spätherbst 1981 gezwungen, in einem politischen Husarenritt die Aufkündigung der Regierungs- und Systemgarantie für die PVAP anzudrohen, die im Herbst 1980 unter der stillschweigenden Bedingung der Einhaltung des „Gesellschaftsvertrages" gegeben worden war. Dieser Vertrag war spätestens mit dem 19. März von den Behörden erstmals demonstrativ gebrochen worden, als in Bromberg von der Miliz mit Gewalt gegen Gewerkschaftler vorgegangen wurde, ohne daß die Übergriffe geahndet worden wären. Seitdem fühlten sich die das polnische Übergangssystem sprengenden Kräfte in der Gesellschaft mehrfach herausgefordert. So gesellten sich zu der systembedrohenden Agonie der Partei Maßnahmen, die von vielen Gewerkschaftsmitgliedern als gewollte Provokationen empfunden wurden. Hinzu kamen die Unsicherheiten auf beiden Seiten darüber, wo eigentlich die Grenzen dieses „Mischsystems" lagen.
Schließlich bewahrte das Machtzentrum der PVAP Polen vor der direkten Intervention der Verbündeten, nicht allein aus Loyalität gegenüber den Bruderparteien, sondern auch im ureigenen Interesse an der Erhaltung der Nomenklatura in den Apparaten.

... und die polnischen Probleme wie ein Faß ohne Boden?

Schon bei bestem Willen von seiten der Arbeiterpartei und der unabhängigen Arbeiterbewegung wären die zu bewältigenden Probleme einer Erneuerung Polens wegen ihrer Kumulation fast unüberwindlich gewesen. Im dritten Bericht des Gesprächskreises „Erfahrung und Zukunft" (DiP) über „die polnische Gesellschaft nach August 1980" waren die wichtigsten Konflikte und Probleme aufgezeigt worden (Konwersatorium „Doświadczenie i Przyszłość". Raport trzeci: Społeczeństwo polskie po sierpniu 1980, in: Kultura [Paris], 9/1981, S. 114–175, hier S. 123 f.):
- im politischen Bereich: die Konflikte über die bürgerlichen Freiheiten und den Zugang zu den Staatsorganen, über die Funktionsweise des Regierungsapparates und allgemein die Grundlagen der Verrechtlichung der Politik;
- im wirtschaftlichen Bereich: die Konflikte über ein Modell der Wirtschaft, das Marktgleichgewicht, die Mechanismen der Entscheidungsfindung, die Mechanismen der Korrektur von Fehlern, die Arbeitsproduktivität sowie über die gesellschaftlichen Konsequenzen der unerläßlichen Rationalisierung der Beschäftigung (Problem der Arbeitslosigkeit);
- im gesellschaftlichen Bereich: die Konflikte über die Verteilung des Nationaleinkommens, Probleme der gesellschaftlichen Gerechtigkeit und Moral.

Nach DiP wurden die Konflikte zwischen den Staatsorganen und der Gesellschaft hervorgerufen durch
- das Mißtrauen und die Ungeduld der Bürger gegenüber den Vorhaben der Macht;
- das Mißtrauen und den Unwillen der Macht gegenüber den selbstverwalteten und autonomen Vorhaben und Initiativen der Bürger;
- die wirtschaftlichen und Marktschwierigkeiten, insbesondere den fehlenden Zugang zu den von den Bürgern verlangten Konsumgütern.

Das hieß, längst überfällige, umfassende Reformen auf allen Gebieten hätten unter denkbar ungünstigen wirtschaftlichen Bedingungen schnell und zwischen den Kontrahenten (Partei – gesellschaftliche Kräfte) einvernehmlich eingeleitet werden müssen.

Nur eine starke Partei hätte den Weg freigeben können

Es war die politische Durchschlagskraft der Solidarność, die das polnische Drama vom 13. Dezember 1981, die Verhängung des Kriegszustands und später das Verbot der Gewerkschaftsbewegung heraufbeschwor. Es war der allgemeine *Schwächezustand der PVAP und des überkommenen politischen Systems,* die die objektiven Ursachen dafür bildeten, daß auch zunächst begrenzte Veränderungen Erschütterungen der gesamten Herrschaftsstruktur nach sich zogen. Es sei nur darauf hingewiesen, daß die Parteimitglieder von der PVAP-Führung aufgefordert wurden, in die Solidarność einzutreten, um für den „sozialistischen Charakter" der Gewerkschaft zu sorgen (Trybuna Ludu, 7. 11. 80). Das Ergebnis war, daß die Parteibasis von den demokratischen Strukturen an der Gewerkschaftsbasis derart angetan war, daß sie daraufhin in der PVAP selbst die Demokratisierung von unten forderte und praktisch die Gefahr einer „Sozialdemokratisierung" der leninistischen Partei nach sich zog.
So paradox es klingen mag, allein eine starke, selbstbewußte und von dem Engagement ihrer Mitglieder getra-

gene Polnische Vereinigte Arbeiterpartei hätte den Weg für eine allmähliche ursprünglich von der Solidarność initiierte *Systemreform* weisen können. Sie allein hätte der notwendige ebenbürtige Gegner und Verhandlungspartner der neuen gesellschaftlichen Bewegung sein können, der dazu aufgefordert gewesen wäre, sich der Solidarność als politischer Machtfaktor und intellektuelle Herausforderung zu stellen. Eine starke PVAP hätte die Erhaltung der „sozialistischen Errungenschaften" in Polen gegenüber der Sowjetunion signalisieren und den Realitätssinn in der Solidarność fördern müssen. Auch dieses Szenario hätte große politische Risiken in sich geborgen, hätte die „Betonköpfe" in der PVAP und ihre Förderer in Moskau, Ost-Berlin und Prag, die Schwärmer in der Solidarność und die Romantiker in der ganzen polnischen Gesellschaft immer aufs neue herausgefordert. Es hätte ebenfalls scheitern können. An dem historischen Scheideweg, an dem sich Polen am Ende der Gierek-Ära befand, barg jedoch jeder Ausweg aus der wirtschaftlichen, politischen, gesellschaftlichen und moralischen Existenzkrise ein unkalkulierbares Risiko.

Da die ursprünglich „selbstbegrenzte Revolution" wegen des Fehlens einer politischen Gegengewalt in Gestalt der Arbeiterpartei ihren Charakter änderte, war der Erfolg des neuen polnischen Experiments verbaut. Die Desintegration des politischen Systems beschleunigte sich. Der Systemwandel in kürzester Zeit war nicht mehr ausgeschlossen. Die „polnische Revolution" entwickelte ihre Eigendynamik und veranlaßte ihre Protagonisten (Solidarność) und „Opfer" (PVAP) zu Aktionen und Reaktionen, die ihre Entscheidungsfreiheit aufs äußerste einengten. In diesem Moment *mußte* der Parteiapparat – folgt man der systemimmanenten Logik der Machtsicherung – die Notbremse (mittels Armee und Sicherheitsapparaten) ziehen, wenn er nicht von den entscheidenden Plätzen der politischen Bühne verschwinden wollte, was ihm schon aufgrund der geopolitischen Lage Polens nicht erlaubt war. Das Scheitern der Solidarność folgte aus dem politischen Niedergang der PVAP zwischen August 1980 und Dezember 1981. Es rückte mit der Unausweichlichkeit und mit der Geschwindigkeit näher, mit der der Zusammenbruch der kommunistischen Partei drohte. So gesehen hatte Solidarność einen größeren Gegner verdient.

Dieter Bingen

Religiöse Alternativszenarios. Was steckt dahinter?

Ein Gespräch über Jugendreligionen

Vor den sog. neuen oder Jugendreligionen wird vor allem gewarnt von den Kirchen ebenso wie von den politischen Instanzen, von Pädagogen nicht anders als von betroffenen Eltern, deren Kinder sich solchen Gemeinschaften zuwenden. Die Frage ist, ob dabei nicht häufig über das Ziel hinausgeschossen wird und die Eigenart solcher Gemeinschaften und die Einstellung derer, die ihre Mitglieder und Opfer sind, verkannt werden. Wir sprachen darüber mit dem Leiter der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen, Reinhart Hummel (Stuttgart). Die Fragen stellten David Seeber und Cordelia Seng.

HK: Herr Dr. Hummel, über Jugendreligionen wird nun schon fast seit einem Jahrzehnt viel gesprochen, es gibt eine recht umfangreiche Literatur, dennoch hat man den Eindruck, daß es an der nötigen Grundinformation nach wie vor fehlt. Das fängt schon bei dem Stichwort „Jugend" an. Deshalb zum Eingang die Frage: Was ist eigentlich *„Jugend"* an diesen Gemeinschaften?

Hummel: Der Begriff Jugendreligionen hat sich an Erfahrungen gebildet, die Eltern mit Kindern gemacht haben. Diese Kinder müssen gar nicht sehr jung sein, aber nach meinem Verständnis sind Jugendreligionen solche Gruppen, die in Familien oder auch in anderen Bereichen der Gesellschaft Konflikte hervorgerufen haben. Inzwischen sind die Gruppen natürlich älter geworden und damit auch ihre Mitglieder. Unter diesen Umständen kann man heute eigentlich, wenn man sich die Alterszusammensetzung anschaut, kaum noch von Jugendreligionen reden.

„Es gibt fließende Übergänge"

HK: Werden die Jugendreligionen – jedenfalls als Gesamtphänomen – nicht eher überschätzt? Manche Bewegungen scheinen ja schon bereits wieder im Abklingen zu sein. Werden da nicht wegen der konkreten Gefährdung einzelner junger Menschen, die sich diesen Gruppierungen anschließen, aus Mücken Elefanten gemacht?

Hummel: Aufs ganze gesehen kann man nicht sagen, daß die Jugendreligionen bzw. deren Mitgliedschaft stark abgenommen haben. Auf der einen Seite sind Bewegungen, wie die Transzendentale Meditation oder die Divine-Light-Mission Mitte der siebziger Jahre in eine Krise geraten, haben sich danach in einen schwierigen Prozeß der Konsolidierung begeben und verzeichnen heute keinen nennenswerten Massenzulauf mehr. Aber sie sind immer noch da, und sie sind immer noch in der Lage, neue Mitglieder zu rekrutieren. Auf der anderen Seite wachsen der neureligiösen Hydra immer wieder neue Köpfe nach. Mit dem Zurückgehen der Transzendentalen Meditation und Divine-Light-Mission und anderen Gruppierungen wurde das Feld frei für die Bhagwan-Bewegung, die heute über einen enormen Zulauf verfügt. Trotzdem darf man

natürlich die Quantität dieses Phänomens nicht überschätzen. Die eigentliche Herausforderung liegt nicht in der Quantität, sondern in der Qualität des Engagements.

HK: Nicht klar ist meist, welche Gruppen überhaupt zu den Jugendsekten gezählt werden. Und noch weniger Klarheit scheint – sieht man einmal von der Moon-Sekte oder Bhagwan-Bewegung ab – über Herkunft und Wurzeln dieser Gruppierungen zu bestehen ...

Hummel: Von den normalerweise genannten acht Jugendreligionen sind fünf deutlich indische Gurubewegungen, die natürlich in einem weiteren Umfeld der hinduistischen Mission im Westen und der anderen Gurubewegungen stehen. Die Vereinigungskirche ist, wie Sie wissen, koreanischen Ursprungs, dazu kommen noch die „Kinder Gottes", eine zahlenmäßig äußerst schwache Gruppe mit christlichem Hintergrund und eine westliche Psychobewegung, die sich durch Elemente östlicher Religiosität angereichert hat, nämlich die Scientology Church.

HK: Handelt es sich dabei überhaupt um Gruppen mit jeweils klarem Eigenprofil? Oder sind sie oft nur ein besonderer, in der festen Organisation begründeter Ausdruck eines sehr viel breiteren Feldes von Guru- und Psychobewegungen?

Hummel: Ich persönlich bin der Meinung, daß man die Jugendreligionen überhaupt nicht deutlich von diesem breiteren Feld absetzen kann. Es gibt fließende Übergänge. Wenn eine Gurubewegung sagt, sie sei keine Jugendsekte, sondern eine indische Meditationsbewegung, dann kann sie trotzdem militante Züge entwickeln, wie man sie von den Jugendreligionen kennt. Gruppen verschiedenster Herkunft und Eigenart können autoritäre und destruktive Züge annehmen und müssen sich dann die Etikettierung als Jugendreligion gefallen lassen. Religiöse Hingabe ist schnell mißbraucht.

„Das Umfeld ist synkretistisch"

HK: Die Struktur dieser religiösen Gemeinschaften scheint durchwegs sehr festgefügt zu sein. Gibt es neben den festen Gemeinschaftskernen und um diese herum aber nicht ein weites graues Feld ganz unterschiedlicher Zugehörigkeiten?

Hummel: In bezug auf die TM würde ich z. B. sagen, es gibt den Führungskreis um Maharishi Mahesh Yogi. Das sind Leute, die nicht nur einen Einführungskurs mitgemacht haben und dann wieder weggegangen sind, sondern die zum harten Kern der TM-Bewegung gehören. Es gehört aber zum Doppelgesicht der TM-Bewegung, daß sie einen weiteren Kreis von Menschen um sich sammelt, die man am besten als Kunden bezeichnet: Sie bekommen eine Ware, eine bestimmte Meditationstechnik, mit der gehen sie nach Hause und dann bleiben sie dabei oder sie werfen sie eines Tages über Bord. Oder, das ist die dritte Möglichkeit, diese Kunden fühlen sich eines Tages nicht mehr von dem TM-Angebot qualitativ befriedigt und gehen dann in eine massivere indische Gurubewegung.

HK: Hat es so gesehen überhaupt Sinn, die Jugendsekten isoliert zu betrachten, müssen sie nicht eher als ein besonders zugespitztes Element einer in verschiedenen Formen virulenten neoreligiösen Bewegung gesehen werden?

Hummel: Isoliert sollte man sie auf keinen Fall betrachten. Historisch war der Ausgangspunkt der Aufbruch der studentischen Jugend Ende der 60er Jahre, der sich zunächst politisch, dann teilweise auch religiös definierte. Aus einem diffusen Feld des Aufbruchs kristallisierten sich dann bestimmte institutionalisierte Gruppen heraus. Die Gurubewegungen mit ihrer mittelalterlich geprägten Form östlicher Religiosität fanden hier ein fruchtbares Feld, jedenfalls soweit sie es verstanden, sich westlichen Marktbedürfnissen anzupassen.

HK: Ist es wirklich so, daß die Jugendreligionen ein Teil der West-Mission östlicher Religionen sind? Ich erinnere mich an einen noch nicht veröffentlichten Artikel von Ihnen, in dem Sie darauf aufmerksam machen, daß alle diese Bewegungen nicht direkt aus dem Osten zu uns kommen, sondern ihre Gestalt auf dem Umweg über Amerika erhalten haben. Wie *östlich* sind eigentlich diese Gemeinschaften? Handelt es sich nicht eher um religiöse Gemeinschaften neuen Typs, synkretistisch ihrem Wesen nach und wenigstens so westlich wie östlich?

Hummel: Das Umfeld dieser Gruppierungen ist in der Tat synkretistisch. Es gibt ein weites Feld von Yoga- und Zen-Meditierenden usw., die versuchen, Christentum und andere Traditionen miteinander in Einklang zu bringen und die dabei sehr eklektisch verfahren, ohne das selbst thematisch durchdacht zu haben. Bei den Guru-Bewegungen freilich ist der Wille, die Tradition zu bewahren und die hinduistische Orthodoxie auch noch im Westen zu retten, ganz deutlich erkennbar. Ob dieser Versuch der Inkulturation östlicher Religiosität in den westlichen Kontext immer gelingt, ist eine zweite Frage. Aber die Absicht ist sogar bei der Transzendentalen Meditation ganz deutlich zu spüren. Die Kommerzialisierung vieler Guru-Bewegungen ist freilich ein Bruch mit der indischen Tradition und eine bedauerliche Anpassung vor allem an nordamerikanische Sitten.

HK: Wieviel Plan steckt da dahinter; sind nicht alle diese Gruppierungen mehr oder weniger spontane Produkte von Mode und Zufall?

Hummel: Man muß beides sehen, die westlichen Bedürfnisse samt ihren modischen Wandlungen und den Missionswillen östlicher Religionen. Man muß sich immer wieder klarmachen, daß der Aufbruch dieser östlichen Gruppen nicht eine Sache der letzten 15 bis 20 Jahre ist, sondern ungefähr 80 bis 100 Jahre zurückzudatieren ist. Das entscheidende Ereignis ist das Weltparlament der Religionen, das 1893 in Chicago stattfand und die Mission östlicher Religionen im Westen eingeläutet hat. Die ersten Krishna-Mönche von dem Hare-Krishna-Typ sind um die Jahrhundertwende in die Vereinigten Staaten gegangen. Das Tanzen und Singen, wie es von den Hare-Krishna-Leuten praktiziert wird, stammt aus dem indischen Mittelalter. Was hier als neue Religion erklärt

wird, ist in Wirklichkeit alte, traditionelle indische Religion. Und der Hintergrund von Bewegungen wie der Transzendentalen Meditation ist das moderne evolutionistische Denken des Hinduismus, angepaßt an westliche Verhältnisse. Anders verhält es sich freilich mit der Bhagwan-Bewegung, die einen deutlichen Synkretismus zwischen westlichen Psychotechniken aus der Schule von Wilhelm Reich und dem östlichen hinduistisch-buddhistischen Tantrismus darstellt.

HK: Im Grunde also einfach ein Konglomerat aus westlichen Psycho- und östlichen Meditationstechniken?

Hummel: Im Fall der Bhagwan-Sekte sicher. Das hängt damit zusammen, daß der Osten nach dem göttlichen Personen-Kern fragt, während der westliche Mensch heute Selbsterfahrung und Selbstverwirklichung sucht, nicht im Sinne der Verwirklichung des göttlichen Person-Kerns, sondern auf dem Wege der Selbsterfahrung. Die Bhagwan-Bewegung ist ein Beispiel dafür, wie diese beiden Dinge zusammenkommen und eine brisante Mischung ergeben.

„Es gibt in der Tat eine merkwürdige Konvergenz"

HK: Das hört sich so an, als ob da recht viel an geschichtlichen Strömen und aktuellen Lebensphilosophien zusammenkäme. Kann man wirklich von einer epochalen Bewegung sprechen, die geschichtlich von weit her kommt und in der Konjunktur der Zeit nur eine Verstärkung findet? Oder handelt es sich nicht eher um ein typisches Kunstprodukt, das heute als aufregend empfunden wird und morgen wieder verschwindet? Ein Angebot östlich angereichert, das der nach seelischem Gleichgewicht Suchende, aber an seinen eigenen Traditionen irregewordene westliche Mensch für einige Zeit gerne aufgreift?

Hummel: Es gibt auf jeden Fall eine merkwürdige Konvergenz zwischen West und Ost, zwischen westlichem Suchen nach Selbstverwirklichung und Selbsterfahrung auf der einen Seite und östlichen Meditations- und Yogaangeboten auf der anderen. Es ist aber eine brisante Mischung auch insofern, als die Spannungen zwischen diesen beiden Ansätzen sehr deutlich werden. Harvey Cox hat dem Sinn nach einmal gesagt, daß der westliche Mensch die asiatischen Meditationstechniken in Anspruch nimmt, um sein unersättliches westliches Selbst zu mästen. Man kann nicht davon ausgehen, daß es hier um ein spannungsfreies Miteinander östlicher Angebote und westlicher Bedürfnisse geht, sondern da sind die Bruchstellen deutlich zu spüren. Häufig versperrt die westliche Tendenz, asiatische Meditationsformen in den Dienst der Selbstverwirklichung zu stellen, den Weg zu den echten Traditionen des Ostens.

HK: Hat dieses Phänomen seinen Höhepunkt nicht bereits wieder überschritten? Die Suche nach Bewußtseinserweiterung und Selbsterfahrung schlägt sich zwar literarisch und publizistisch noch stark nieder, spielt aber gesellschaftlich wohl längst nicht mehr die Rolle wie zum Beispiel noch vor fünf bis sieben Jahren ...

Hummel: Zur Zeit ist diese Frage wahrscheinlich durch die Friedensthematik und die ökologische Thematik überlagert. Ich glaube aber nicht, daß die Frage als solche erledigt ist. Sehr viele jüngere Menschen in unserer westlichen Kultur haben immer noch die gleichen Identitätsprobleme und sind deshalb auf der Suche nach sich selbst. Ich bin sogar der Meinung, daß diese Thematik auch in die ökologische und in die Friedensdiskussion mit einfließt. Auch in ihr artikuliert sich das Bedürfnis vieler Menschen, angesichts erdrückender Strukturen sie selbst zu bleiben.

HK: Gibt es neben dem Ineinander von Psychotechniken und religiösen Elementen nicht auch ein Nacheinander? Ist es nicht so, daß die Selbsterfahrungsszenerien in den letzten Jahren von einer stärker werdenden religiösen Welle abgelöst werden?

Hummel: Ich habe das Gefühl, daß die Bhagwanbewegung ein Symptom dafür ist, daß gerade die moderne humanistische Psychologie eine Tendenz hat, über den rein psychologischen und therapeutischen Bereich hinaus ins Weltanschauliche und Religiöse zu gehen. Die Grenzen zwischen dem Therapeuten und dem Guru werden immer fließender. Ich glaube, daß manche Bücher von Erich Fromm auch in diesem Sinne gelesen werden. Man erwartet nicht nur Aufklärung über bestimmte psychische Mechanismen, sondern man erwartet etwas, das einem zu einem heilen Leben verhilft, eine Heilsbotschaft.

HK: Das würde nicht Ablösung der einen Bewegung durch die andere, sondern Erweiterung der einen zur anderen, der psychologischen Dimension auf die religiöse bedeuten. Aber *wie religiös* ist eigentlich solche Heilserwartung? Und in Richtung Jugendreligionen weitergefragt, wie religiös sind eigentlich diese?

Hummel: Das Verlangen nach reiner Religion ist heute offensichtlich sehr gering, aber wo Religion und Politik oder Religion und Psychologie sich miteinander verbinden, wo also psychologische Fragestellungen die religiöse Thematik verbalisieren, oder wo in politischen Forderungen Grundfragen des Menschseins, der Lebenserhaltung usw. angesprochen werden, da werden die Menschen auf einmal wach. Solche Mischphänomene im Grenzbereich von Religion und Politik, von Religion und Psychologie scheinen mir zeittypisch zu sein. Insofern wird man mit dem traditionellen Religionsverständnis nicht mehr operieren können, sondern davon ausgehen müssen, daß eine der Religion weitgehend entwöhnte säkulare Gesellschaft sich die religiöse Thematik vorwiegend in soziologischen, politischen und psychologischen Kategorien erarbeitet.

HK: Aber trifft das auf die Jugendreligionen insgesamt wirklich zu?

Hummel: Die meisten Gruppierungen, die zu den Jugendreligionen gerechnet werden, haben sich im Grenzbereich zwischen Religion und Psychologie oder Religion und

Politik angesiedelt. Das politische Element ist bei der Vereinigungskirche und dem Ananda Marga unübersehbar. Scientology- und Bhagwan-Bewegung haben eine starke Psychokomponente. Trotzdem ist bei allen Jugendreligionen die religiöse Dimension deutlich, wenn man von der Scientology einmal absieht.

„Die Erfahrung der Anomie macht anfällig"

HK: Sind solche Gemeinschaften wie Jugendreligionen letztlich nicht doch vornehmlich ein Ventil in der schwierigen Orientierungsphase einer sich selbst überlassenen Adoleszenz?

Hummel: Ich bin kein Psychologe, aber die einschlägige Literatur scheint in der letzten Zeit immer deutlicher zu machen, daß man gerade in der Adoleszenzkrise mit zwei Grunderfahrungen rechnen muß, die jeweils für eine andere Art religiösen Anspruchs und religiöser Gruppierungen offen macht. Da ist zunächst einmal die Erfahrung der Entfremdung, daß der junge Mensch das Gefühl hat, daß er nicht der ist, der er eigentlich sein möchte, sondern durch gesellschaftliche Rollen geprägt wird und nun zu seinem eigenen Wesen durchdringen möchte. Diese Erfahrung der Entfremdung macht für Gruppierungen östlicher Herkunft anfällig, die Selbstfindung und Verschmelzung mit dem All auf dem Weg der Meditation anbieten. Andere junge Menschen scheinen stärker unter der Orientierungskrise zu leiden, das heißt, sie machen die Erfahrung der Anomie und sagen, was uns hier im Westen an Wertvorstellungen und an religiösen Einstellungen begegnet, ist uns nicht eindeutig genug. Diese Erfahrung der Anomie macht anfällig für Gruppen wie die Vereinigungskirche, die ein dualistisches Gut-Böse-Schema propagieren und radikalen Einsatz für das Gute fordern.

HK: Wenn man aber Gesprächsprotokolle betroffener Eltern bzw. der Eltern betroffener Kinder liest, dann fällt doch auf, daß immer wieder von „Normalität" die Rede ist. Die Eltern schildern ihre Kinder als eingebunden in Schule, Ausbildung, Jugendgruppen und das einzige, was in der Regel darauf hinweisen könnte, daß eine bestimmte Empfänglichkeit für Jugendsekten gegeben ist, ist eine gewisse Sensibilität, von der immer wieder die Rede ist. Ist das zu stark subjektiv aus der Sicht der Eltern gesehen oder ist es wirklich so, daß es ebenso „normale" gesellschaftlich eingebundene Kinder treffen kann, wie solche, die in besonderem Maße auf Suche sind?

Hummel: Wahrscheinlich läßt sich diese Frage nicht eindeutig beantworten. Die Gesellschaft hat zweifellos eine nicht ungefährliche Tendenz, in den Jugendsekten eine Ansammlung von kaputten Typen zu sehen, während betroffene Eltern oft sagen, unser Kind war doch völlig in Ordnung, ihm schien doch gar nichts zu fehlen, warum ist es in eine solche Gruppe hineingegangen. Und die Konsequenz daraus ist, daß man sagt: In solchen Gruppen werden gar keine echten Bedürfnisse erfüllt, sondern es werden bestimmte Führungs- und Indoktrinationsmechanismen praktiziert, die unsere Kinder ihrer eigenen seelischen Freiheit berauben und sie religiös vergewaltigen. Das muß man etwas vorsichtig angehen. Es gibt zweifellos Situationen, wie etwa den Umzug an einen Studienort, in dem der junge Mensch sich allein vorfindet und für ein Angebot von Gemeinschaft und für missionarisch motivierte Freundlichkeiten besonders anfällig ist ...

HK: In vielen Zeugnissen zu Einzelfällen wird ja immer wieder die Ausstrahlung und Freundlichkeit und Zuwendung der Anwerber als der Beginn einer Hinwendung zu Jugendreligionen geschildert ...

Hummel: Diese Möglichkeit, daß jemand, ohne sich in einer Krise zu befinden, in eine Gruppe hineingerät, läßt sich sicher nicht von der Hand weisen. Häufig spielen dabei jedoch ungelöste Probleme eine Rolle, ein unausgetragener Konflikt mit den Eltern, das Verlangen nach Abnabelung von der Mutterbindung, das unbewältigte Sterben Nahestehender u. a. m. Oft ist die Decke der Normalität dünn und trägt keine Belastung. Überhaupt scheint gerade die Normalität für sensible Menschen heute schwer erträglich zu sein.

HK: Ist es nicht doch so, daß die Anwerbung nur dort Wirkung zeigt, wo eine gewisse Bereitschaft zum Ausflippen da ist. Sind diese Gruppierungen nicht einfach eine der Möglichkeiten dafür, wie man sich, im Vergleich zu unserer Gesellschaft, eine andere Welt sucht? Die einen suchen eine Bewußtseinserweiterung in der Droge, die anderen suchen in irgendwelchen Formen von Gruppen – oder Selbsterfahrung Heilung ihrer persönlichen oder gesellschaftlichen Probleme, wieder andere nehmen Zuflucht zu irgendwelchen politischen Restideologien und verhärten sich dort bis zu terroristischen Aktionen. Wo würden Sie in diesem gesamten Feld das Phänomen Jugendreligionen zuordnen?

Hummel: Wenn es in unserer Gesellschaft nicht die Suche nach alternativen Lebensformen gäbe, dann hätten die Jugendreligionen zweifellos nicht den Zulauf, den sie immer noch haben. Wobei das Gegenbild zur heutigen Gesellschaft sehr verschieden aussehen kann. Ich würde meinen, daß an Bhagwan das Leben jenseits der bürgerlichen Norm das Attraktive ist. Und das Bedürfnis, bürgerliche Normen abzuschütteln und ganz aus dem eigenen Inneren heraus in einer Gemeinschaft von Gleichgesinnten zu leben, ist stark ...

HK: ... also auch wieder ein besonderer Ausdruck des psychologischen Zeitalters ...

Hummel: ... Die Bhagwan-Bewegung profitiert zweifellos davon. Auf der anderen Seite gibt es eine diffuse Christlichkeit, die ihrer selbst nicht sicher ist und die vor allem für die Vereinigungskirche anfällig macht: „Du willst doch ein guter Christ sein, du willst doch all das tun, was Gott von dir fordert und dein Leben ihm zur Verfügung stellen." So sind es interessanterweise oft Kinder aus guten katholischen Elternhäusern, die in die Vereinigungskirche gehen ...

„Auch christliche Alternativangebote haben es schwer"

HK: ... aus evangelischen nicht?

Hummel: Ich glaube, die evangelische Szene ist eher anfällig für die östlichen Gruppierungen. Ich habe aber gehört, daß es in der Vereinigungskirche ehemalige Katholiken gibt, die den Widerspruch zwischen dem Ideal und der Wirklichkeit in der Gemeinde und den eigenen Elternhäusern als belastend erfahren haben und dann für den radikalen Anspruch der Vereinigungskirche offen wurden. Die entscheidende Frage bei der Vereinigungskirche, bei Bhagwan und anderen Gruppen ist die, ob die persönlichen Probleme und Bedürfnisse des Individuums ernstgenommen oder nur für die Organisation nutzbar gemacht und ausgebeutet werden. Jugendreligionen unterscheiden sich von anderen Gruppierungen vor allem dadurch, daß sie den Nutzen der eigenen Organisation und ihres Meisters auf Kosten des Individuums suchen und durchsetzen.

HK: Gibt es dazu, nicht was die Führerschaft anlangt, aber in der Sache, psychologische Parallelen auch bei „neoreligiösen" kirchlichen Bewegungen? Liegt z. B. das Phänomen Taizé ein Stückweit nicht auf einer ähnlichen gefühlsmäßigen Ebene? Könnte es andererseits nicht gerade so sein, daß jemand, der im rechten Moment nach Taizé kommt, dadurch für Jugendsekten unempfänglicher wird, daß er für die entscheidenden Jahre seiner Jugend geistig von Taizé ausgefüllt ist? Ein anderer vergleichbarer Umkreis sind vielleicht die Charismatiker.

Hummel: Taizé gehört zweifellos in den weiteren Umkreis, von dem wir hier reden. Ich kenne Angehörige von Meditations- bzw. Gurubewegungen, die unter den christlichen Angeboten eigentlich nur Taizé ernstnehmen. Die Bedeutung des Schweigens, der Einkehr, das warme Zusammensein, das Gemeinschaftsleben ohne Schlips und Kragen, also ohne die Attribute der Bürgerlichkeit, das alles wird in Taizé zweifellos erfahrbar. Insofern kann Taizé eine gewisse Brückenfunktion wahrnehmen. Ob Taizé dann wiederum eindeutig und profiliert genug ist, um jungen Menschen den Unterschied etwa zwischen Christsein und Hindusein deutlich zu machen, ist eine andere Frage. Auf der anderen Seite muß man natürlich auch sehen: Wie die östlichen Meditationsbewegungen Schwierigkeiten haben, in der Welt der Erwachsenen und in der Gesellschaft Anerkennung zu finden, so haben auch viele christliche Alternativangebote wie Taizé oder die charismatischen Bewegungen ihre Schwierigkeiten mit den offiziellen Kirchen. Auch sie erfahren immer wieder die Schwierigkeit, in das kirchliche Leben integriert und als Herausforderung ernstgenommen zu werden.

HK: Gibt es nicht auch erkennbare *strukturelle* Verwandtschaften zwischen solchen neoreligiösen innerkirchlichen Bewegungen und den Jugend- und Guru-Religionen? Auch erstere sind vorzugsweise Gemeinschaften der Nachfolge im Sinne strikter Jüngerschaft, auch bei ihnen gibt es ein überstarkes Bedürfnis nach Innerlichkeit und nach einer mehr oder weniger festen Abschließung in der eigenen Gruppe ...

Hummel: In der Tat findet man beides auch in der Kirche, das radikale Nachfolgeideal, das radikale christliche Engagement, das sich mit Halbheiten nicht begnügt, und die Emotionalität, die Betonung des Nicht-Rationalen, z. B. in der charismatischen Bewegung. Es ist interessant, daß da, wo charismatische Frömmigkeit, evangelikales Engagement oder radikale Nachfolge Jesu gepflegt werden, Jugendreligionen keine Chance haben. Jugendreligionen operieren in den Hohlräumen unserer Gesellschaft, die die Kirchen nicht ausfüllen können. Was die innerkirchlichen Aufbrüche betrifft, kann die Kirche den Tendenzen zur Einigelung entgegenwirken und dabei selbst nur profitieren.

HK: Wir kennen alle die vielen Redewendungen über die Nichtkommunikabilität religiöser Inhalte in einer säkularen Gesellschaft. Trotzdem bleiben Fragen, Stimmungen, Sehnsüchte, die klare Antworten religiöser Art erwarten, und vielfach ist es so, daß gerade Jugendliche, und da kommen ja die religiösen Orientierungsschwierigkeiten zu allgemeinen in der Adoleszenzphase dazu, nicht einmal mehr die Möglichkeiten haben, ihre Fragen rational und kommunikabel zu artikulieren. Oder sie finden niemand, der ihnen darauf eine Antwort gibt. Liegt nicht da eigentlich das Hauptproblem?

Hummel: Die Krise religiöser Kommunikation wird vor allem deutlich in einer dem Säkularisierungsprozeß sehr stark unterworfenen Kirche. Die Familie scheidet als religiöser Kommunikations- und Sozialdisationsfaktor mehr und mehr aus. Wir wissen noch gar nicht, wohin das einmal führen wird. Sie ist als Kleinfamilie schon kaum mehr in der Lage, einen soziologischen Humus zu bilden. Auf der anderen Seite beweisen die Jugendreligionen und ähnliche Gruppierungen nur allzu deutlich, daß religiöse Kommunikation durchaus noch möglich ist unter einigen Bedingungen: Es muß eine Gemeinschaft da sein mit einem strukturierten, rituellen, kultischen und emotionalen Leben. Es muß eine Form der Glaubenspraxis gegeben sein, also nicht nur eine Vermittlung von rationalen Informationen und Wissensinhalten *über* Religion, sondern eine religiöse Praxis, *in die* einer hineingenommen werden kann, wenn er sich einem solchen gemeinschaftlichen Leben anschließt. Wo man diese Form von Gemeinschaft hat und wo man eine religiöse Praxis anbieten kann, ist religiöse Kommunikation auch heute noch möglich.

HK: Das hieße Religion wird hauptsächlich tradiert in Gruppen mit enger Vergemeinschaftung und rigidem „Dogma"?

Hummel: Ich sehe eine Gefahr darin, daß man in der gegenwärtigen Orientierungs- und Sinnkrise das Heilmittel in einer Rückkehr zu traditionellen Werten, in einer konservativen Reaktion sucht. Faktisch unterliegt aber das Wertverständnis einem Wandel. Man muß den Generationenbruch ernstnehmen. Meine Erfahrungen haben mich in der Ansicht bestärkt, daß religiöse Aufbrüche in der Ju-

gend selbst der einzige Weg sind, um kirchliche Tradition weiterleben zu lassen im Wandel der Zeiten. Dafür muß Raum gegeben werden.

„Es ist nicht ganz einfach, Vorschläge zu machen"

HK: Wenn es zutrifft, daß es unseren Kirchen nicht einmal gelingt, innerkirchliche Aufbrüche und Gruppierungen in sich wirken zu lassen, dann ist der Umgang mit solchen, zum Teil exotischen Phänomenen um so schwieriger. Wo wären da die Ansatzpunkte zu setzen?

Hummel: Das ist eine Frage an die kirchlichen Praktiker. Es ist für denjenigen, der in der ständigen Begegnung mit der religiösen Alternativszene steht und dadurch vielleicht auch etwas einseitig geprägt ist, nicht ganz einfach, in die kirchliche Praxis hinein Vorschläge zu machen. Man möchte sich wünschen, daß die Erfahrungen aus diesem Bereich für die gesamtkirchliche Arbeit stärker beachtet und fruchtbar gemacht werden. Gegenwärtig ist die Kirche mehr oder weniger gezwungen, den Hauptteil ihrer Kräfte an der gesellschaftspolitischen Flanke zusammenzuziehen und an diesen Fragen zu arbeiten. Für das, was sich an der religiösen Flanke der Kirche abspielt, findet man oft nicht das Maß an Aufmerksamkeit, das nötig wäre, um dieser Herausforderung gewachsen zu sein.

HK: Zieht die Kirche also selbst zu viel Aufmerksamkeit aus den religiösen Bereichen ab, indem sie sich für alle möglichen Fragen politischen und gesellschaftlichen Inhalts vereinnahmen läßt?

Hummel: Es ist in der Tat bedauerlich, daß die gesellschaftspolitischen Probleme eine derart absorbierende Kraft entfalten , daß die Frage, was ein Christ eigentlich ist – nicht nur, wie er ethisch und politisch handelt –, als Grundfrage einfach nicht mehr ausreichend Aufmerksamkeit findet. Man darf die beiden Seiten nicht polemisch einander gegenüberstellen, denn dann würde man am Ende selbst in einer Religiosität asiatischen Typs enden, die auf den Weltbezug von vorneherein verzichtet. Aber die Frage nach der dem Handeln zugrundeliegenden und vorangehenden Spiritualität, die Frage nach dem, was vor allem ethischen und politischen Handeln das Sein des Christen ausmacht, muß die Kirche ernster nehmen.

HK: Hieße das auch im Blick auf die Jugendreligionen mehr Vorfeldbearbeitung als Abwehr; mehr Prophylaxe als Apologie?

Hummel: Auch die Prophylaxe im Vorfeld muß gelebte Religion sein, nicht nur als Unterrichtsstoff vermittelte Religion. Die Aufklärungsarbeit über die mit den Jugendsekten verbundenen Gefahren ist notwendig und hilfreich. Aber mit Warnungen ist es nicht getan. Zudem müßte sich die kirchliche Apologetik, wenn ich unsere Arbeit einmal mit diesem traditionellen Wort bezeichnen darf, in ihrer Auseinandersetzung mit den neuen religiösen Gruppierungen deutlich von der Polemik in säkularen Medien absetzen. Denn diese geht oft von rationalistischen Voraussetzungen aus, die sich heute oder morgen genausogut gegen Formen christlichen Engagements wenden lassen. Es ist interessant, aus den Kirchen der DDR zu hören, daß man dort die westliche Art, gegen Jugendreligionen zu polemisieren, und alles nur als Betrug hinzustellen, mit einigem Mißbehagen betrachtet, weil man fürchtet, daß der Staat diese Argumentation auch gegen die Kirche wenden könnte.

Dialog für den Frieden

Die Papstbotschaft zum Weltfriedenstag 1983

Die vom 8. Dezember datierte Botschaft Johannes Pauls II. zum Weltfriedenstag ist vor allem dem „Dialog" als Methode und Voraussetzung der Friedenssicherung gewidmet. Hier der Wortlaut:

1. Für den 16. Weltfriedenstag am Beginn des neuen Jahres 1983 lege ich euch diese Botschaft vor zum Thema *„Der Dialog für den Frieden: eine Forderung an unsere Zeit".* Ich richte sie an alle, die teilhaben an der Verantwortung für den Frieden: an die Regierungen der Völker, an die Beamten internationaler Gremien, an die Politiker und die Diplomaten, aber auch an die Bürger eines jeden Landes. Alle sind sie ja von der Notwendigkeit betroffen, den wahren Frieden vorzubereiten, ihn zu erhalten oder wiederherzustellen, und dies auf fester und gerechter Grundlage. Nun bin ich aber zutiefst davon überzeugt, daß der Dialog – ein echter Dialog – eine wesentliche Bedingung für einen solchen Frieden ist. Ja, dieser Dialog ist notwendig, nicht nur opportun; er ist schwierig, aber möglich, trotz der Hindernisse, die wir, realistisch gesehen, dabei beachten müssen. Er stellt deshalb eine echte Herausforderung dar, die ich Euch bitte anzunehmen. Ich tue das in der alleinigen Absicht, um selbst und zusammen mit dem Heiligen Stuhl einen Beitrag zum Frieden zu leisten; denn als dem erstverantwortlichen Erben der Botschaft Christi, die vor allem eine Botschaft des Friedens für alle Menschen ist, liegt mir das Geschick der Menschheit sehr am Herzen.

Sehnsucht der Menschen nach Frieden und Dialog

2. Ich bin sicher, hiermit *die grundlegende Sehnsucht* der Männer und Frauen unserer Zeit zu treffen. Wird dieses Verlangen nach dem Frieden nicht von allen Regierenden in ihren Wünschen an ihre Nation oder in ihren Erklärun-

gen an die Adresse anderer Staaten feierlich bekräftigt? Welche politische Partei würde es wagen, die Suche nach dem Frieden nicht in ihr Programm aufzunehmen? Und was die internationalen Organisationen betrifft, so sind sie doch gegründet worden, um den Frieden zu fördern und zu sichern; und sie behalten dieses Ziel trotz aller Mißerfolge bei. Auch die öffentliche Meinung entscheidet sich für friedliche Lösungen, wenn sie nicht durch Leidenschaften wie Stolz und ungerechtfertigte Verbitterung künstlich aufgeputscht ist. Ja, immer zahlreichere Bewegungen setzen sich dafür ein, wenn auch nicht immer mit der wünschenswerten Klarheit und Aufrichtigkeit, das Bewußtsein dafür zu wecken, daß nicht nur jeder Krieg, sondern auch alles, was zum Krieg führen kann, beseitigt werden muß. Die Bürger im allgemeinen wünschen sich, daß ein Klima des Friedens ihr Bemühen um Wohlergehen sichert, vor allem wenn sie zu ringen haben mit einer wirtschaftlichen Krise, die alle Werktätigen bedroht.
Man muß jedoch mit dieser zum Glück weitverbreiteten Sehnsucht bis zur letzten Konsequenz gehen: den Frieden erreicht man nicht, den Frieden behält man nicht, ohne die entsprechenden Mittel dafür anzuwenden. Das alles überragende Mittel ist aber, den Weg des Dialogs zu beschreiten, das heißt, überall dort, wo der Frieden bedroht oder schon gebrochen ist, in den Familien, in der Gesellschaft, zwischen den Staaten oder zwischen den Blöcken von Staaten, in aller Geduld die Methoden und Phasen des Dialogs einzubringen.

Die Erfahrung der Vergangenheit zeigt die hohe Bedeutung des Dialogs

3. *Die Erfahrung der Geschichte,* auch aus jüngster Zeit, bezeugt tatsächlich, daß der Dialog für einen wirklichen Frieden unerläßlich ist. Mit Leichtigkeit könnte man Fälle aufzählen, in denen der bewaffnete Konflikt unausweichlich erschien, wo aber der Krieg dennoch vermieden oder abgebrochen wurde, weil die streitenden Parteien an den Wert des Dialogs geglaubt und ihn auch miteinander über lange und ehrliche Verhandlungen hinweg geführt haben. Wenn es demgegenüber zu gewaltsamen Auseinandersetzungen gekommen ist – entgegen einer ziemlich verbreiteten Meinung kann man leider mehr als einhundertfünfzig bewaffnete Konflikte nach dem Zweiten Weltkrieg aufzählen – dann deshalb, weil ein Dialog tatsächlich nicht stattgefunden hat oder weil er verfälscht, hinterhältig geführt oder bewußt eingeschränkt worden ist. Das Jahr, das gerade zu Ende geht, hat einmal mehr das traurige Schauspiel von Gewalt und Krieg geboten; Menschen haben gezeigt, daß sie es vorziehen, Waffen zu gebrauchen, anstatt eine Verständigung zu suchen. Ja, neben einigen Hoffnungszeichen wird das Jahr 1982 für viele Familien Trauer und Zerstörung hinterlassen, ein bitteres Gefühl von Tränen und Tod.
4. Wer wollte es also wagen, solche Kriege, von denen einige noch im Gange sind, oder solche Kriegszustände oder die Bitterkeit, welche die Kriege zurücklassen, als Kleinigkeit anzusehen? Wer hätte den Mut, sich ohne Zittern noch viel ausgedehntere und schrecklichere Kriege, wie sie fortwährend drohen, vorzustellen? Muß man nicht *alles tun, um den Krieg zu vermeiden,* auch den „begrenzten Krieg", wie er von denjenigen beschönigend genannt wird, die nicht direkt davon betroffen sind, angesichts des Übels, das jeder Krieg darstellt, seines Preises an Menschenleben, an Leiden, an Zerstörung von all dem, was für das Leben und die Entwicklung des Menschen notwendig wäre, ohne die Störung der unerläßlichen Ordnung und des sozialen Gefüges zu rechnen, die Vertiefung von Mißtrauen und Haß gegen den Nächsten, wie sie die Kriege mit sich bringen? Und heute, da selbst die konventionellen Kriege so mörderisch werden und man die dramatischen Folgen kennt, die ein Atomkrieg haben würde, ist die Notwendigkeit, den Krieg abzubrechen oder jede Kriegsdrohung zu beseitigen, noch drängender. Um so grundlegender erscheint folglich *die Notwendigkeit, zum Mittel des Dialogs zu greifen* und die dafür geforderte politische Tugend zu üben, um so den Einsatz der Waffen zu vermeiden.
5. Es gibt jedoch heute Menschen, die sich für Realisten halten und deshalb bezweifeln, daß der Dialog möglich und wirksam ist, wenigstens solange die Positionen so extrem und unvereinbar sind, daß sie ihnen keinen Raum für eine Verständigung zu lassen scheinen. Wie viele negative Erfahrungen und wiederholte Mißerfolge scheinen eine solche von Enttäuschung geprägte Sicht zu stützen!
Und dennoch, *der Dialog für den Frieden ist möglich,* immer wieder möglich. Das ist keine Utopie. Selbst wo er unmöglich erschien und man zu einer kriegerischen Auseinandersetzung gekommen ist, ist es dann nicht auf jeden Fall nötig gewesen, nach den Zerstörungen des Krieges, der zwar die Stärke des Siegers gezeigt, aber im Bereich der umstrittenen Rechte nichts gelöst hat, sich erneut um einen Dialog zu bemühen? Um es klar zu sagen: die Überzeugung, die ich hier ausspreche, beruht nicht auf diesem fatalen Umstand, sondern gründet auf einer Wirklichkeit, auf *der tiefsten Natur des Menschen.* Wer den christlichen Glauben teilt, ist davon noch leichter überzeugt, auch wenn er zugleich an die angeborene Schwäche und Sünde glaubt, die des Menschen Herz von Anfang an prägen. Jeder Mensch aber, ob gläubig oder nicht, kann und soll sich bei allem klaren Wissen um eine mögliche Verhärtung seines Bruders genügend Vertrauen bewahren in den Menschen und seine Fähigkeit, vernunftgemäß zu handeln, in seinen Sinn für das Gute, für Recht und Gerechtigkeit, auf seine Fähigkeit, zu hoffen und den Bruder zu lieben – die niemals vollständig entstellt werden –, um auf das Mittel des Dialogs und seine mögliche Wiederaufnahme zu setzen. Ja, die Menschen sind letztlich durchaus fähig, Spaltungen, Interessenkonflikte und sogar Gegensätze zu überwinden, die tiefgreifend zu sein scheinen, vor allem wenn jede Seite davon überzeugt ist, eine gerechte Sache zu verteidigen, wenn sie nur an die Tugend des Dialogs glauben und bereit sind, sich als Menschen zu begegnen, um eine friedliche und vernünftige Lösung ihrer Konflikte zu suchen. Ferner dürfen sie sich nicht durch wirkliches oder nur scheinbares Scheitern entmuti-

gen lassen. Schließlich müssen sie sich dazu bereitfinden, immer wieder neu einen wirklichen Dialog anzubieten – wobei sie die Hindernisse aus dem Weg schaffen und die Fehler beim Dialog, von denen ich später noch sprechen werde, vermeiden – und diesen einzigen Weg, der zum Frieden führt, mit all seinen Anforderungen und Bedingungen bis zum Ende zu durchschreiten.

Die Tugenden des wahren Dialogs

6. Ich halte es darum für nützlich, an dieser Stelle *die Eigenschaften eines wahren Dialogs* in Erinnerung zu rufen. Sie gelten vor allem für den Dialog zwischen einzelnen Personen; aber ich denke auch und besonders an den Dialog zwischen sozialen Gruppen, zwischen politischen Kräften in einer Nation, zwischen Staaten innerhalb der internationalen Gemeinschaft. Sie gelten aber ebenso für den Dialog zwischen den umfangreichen Gruppierungen von Menschen, die sich im ethischen, kulturellen, ideologischen oder religiösen Bereich unterscheiden und einander gegenüberstehen. Denn die Analytiker der Kriegsursachen geben zu, daß in diesen Bereichen die meisten Konflikte ihre Wurzeln haben, wobei sich diese Konflikte dann auch mit den gegenwärtigen großen Spannungen zwischen Ost und West, zwischen Nord und Süd verbinden.

Der Dialog ist ein zentrales und unerläßliches Element im ethischen Denken der Menschen, wie auch immer sie geartet sein mögen. Unter dem Aspekt von Austausch und Mitteilung unter den Menschen, wie die Sprache sie ermöglicht, ist der Dialog in der Tat ein gemeinsam erstrebtes Ziel.

Im Grunde geht er aus von der *Suche nach dem Wahren, dem Guten und dem Gerechten* für jeden Menschen, für jede Gruppe und jede Gesellschaft, sei es auf der Seite, mit der sich jemand solidarisiert, oder auch auf der sogenannten Gegenseite.

Er verlangt also in erster Linie *Offen-sein und Annehmen,* das heißt, daß jeder seine Lage darlegt, aber auch die Darlegung der Situation, wie der andere sie gibt, *anhört* und aufrichtig nachfühlt, und zwar mit seinen Problemen, mit seinen Rechten, mit den Ungerechtigkeiten, die er empfindet, und den vernünftigen Lösungen, die er vorschlägt. Wie könnte sich Frieden einstellen, wenn eine der Seiten sich nicht einmal die Mühe macht, sich die Lebensbedingungen der anderen vor Augen zu halten?

Dialog setzt also voraus, daß jeder auf dieses Anders-sein, diese Besonderheit des anderen eingeht, daß er genau erfaßt, inwieweit er sich vom anderen unterscheidet, und dem Rechnung trägt, auch wenn das zu Spannungen führen sollte. Dabei darf man natürlich nicht aus Feigheit oder Zwang das aufgeben, was man als wahr und gerecht erkennt; das gäbe einen schlechten Kompromiß. Erst recht darf man den anderen nicht zu einem Objekt machen; vielmehr ist er als ein Subjekt mit Verstand, Freiheit und Verantwortung zu achten.

Dialog ist zugleich die Suche nach dem, was *den Menschen immer gemeinsam* ist – auch in Spannungen, Gegensätzen und Konflikten. In diesem Sinne macht er den anderen zum Nächsten. Er läßt dessen Beitrag annehmen, die Verantwortung vor Wahrheit und Gerechtigkeit mit ihm teilen. Er läßt alle sinnvollen Formeln einer ehrenhaften Verständigung vorschlagen und studieren und dabei die gerechte Verteidigung der Interessen und der Ehre der eigenen Seite verbinden mit dem von der Gerechtigkeit ebenso geforderten Verstehen und Achten der Gründe der anderen sowie mit den Forderungen des beiden gemeinsamen allgemeinen Wohls.

Wird es übrigens nicht immer deutlicher, daß sich alle Völker der Erde wirtschaftlich, politisch und kulturell in gegenseitiger Abhängigkeit befinden? Wer sich dieser Solidarität entziehen wollte, würde bald sich selber schaden.

– Schließlich ist der wahre Dialog die *Suche nach dem Guten mit friedlichen Mitteln;* er ist der unbeirrbare Wille, alle Möglichkeiten von Verhandlung, Vermittlung oder Schiedsspruch zu versuchen und das Verbindende über das Trennende und über den Haß siegen zu lassen. Er ist Anerkennung der unveräußerlichen Würde des Menschen. Er beruht auf der Achtung des menschlichen Lebens. Er setzt alles auf *die Sozialnatur der Menschen,* auf ihre Berufung, fortwährend unter wachsender Annäherung in Verstand, Wille und Herz gemeinsam unterwegs zu sein zu ihrem vom Schöpfer gegebenen Ziel: die Erde zu einer würdigen Heimat für alle zu machen.

Als politische Tugend geübt, würde ein solcher Dialog ganz gewiß Früchte des Friedens bringen. Mein verehrter Vorgänger Papst Paul VI. hat dem Dialog einen großen Abschnitt seiner ersten Enzyklika „Ecclesiam suam" gewidmet. Er schrieb dort: „Wer einen Dialog beginnt ..., der unparteiisch, objektiv und redlich ist, erklärt sich eben dadurch für einen freien und ehrenhaften Frieden. Verstellung, Rivalität, Trug und Verrat sind dabei ausgeschlossen" (vgl. AAS 56, 1964, S. 654). Diese Tugend des Dialogs verlangt von den verantwortlichen Politikern unserer Tage viel Klarheit, Redlichkeit und Mut – nicht nur anderen Völkern gegenüber, sondern auch gegenüber der öffentlichen Meinung ihres eigenen Volkes. Oft wird sie eine wahre Bekehrung voraussetzen. Aber es gibt angesichts der Kriegsgefahr keine andere Wahl. Und noch einmal: sie ist keine Illusion. Es wäre leicht, Zeitgenossen zu nennen, die sich in der praktischen Übung dieser Tugend ausgezeichnet haben.

Hindernisse für den Dialog, falsche Formen von Dialog

7. Es scheint mir hilfreich, nun gleichsam als Gegenstück *einige besondere Schwierigkeiten* zu nennen, die sich dem Friedensdialog entgegenstellen können.

Ich meine hier nicht die Schwierigkeiten, die naturgemäß mit dem politischen Dialog gegeben sind, wie zum Beispiel die häufige Schwierigkeit, entgegengesetzte konkrete Interessen miteinander zu vereinbaren; oder jene andere, unzumutbare Lebensbedingungen bewußtzumachen, ohne daß man die andere Seite eines regelrechten

Unrechts bezichtigen könnte. Ich denke vielmehr an das, *was den normalen Dialogprozeß verhärtet.* Ich gab schon zu verstehen, daß der Dialog blockiert wird durch die Vorentscheidung, kein Zugeständnis machen zu wollen, durch den *Mangel an Zuhören,* durch die Anmaßung, man selbst sei das alleinige Maß der Gerechtigkeit. Hinter dieser Haltung kann sich ganz einfach der blinde und taube *Egoismus* eines Volkes verbergen oder – häufiger – *der Machtwille* seiner Führer. Manchmal fällt sie übrigens mit einer übertriebenen und überholten Auffassung von der *Souveränität und Sicherheit des Staates zusammen.* Dieser droht dabei zum Objekt eines Kultes zu werden, der nicht mehr diskutiert werden darf und der die verwerflichsten Maßnahmen rechtfertigt. Gestützt auf die mächtigen Instrumente, über welche die Propaganda verfügt, kann dieser Kult – nicht zu verwechseln mit einer wohlverstandenen Vaterlandsliebe – das Urteilsvermögen und sittliche Empfinden auch der wachsten Bürger trüben und zum Krieg verführen.

Erst recht ist hier die bewußte taktische Lüge zu nennen, welche die Sprache mißbraucht, raffinierteste Techniken der Propaganda einsetzt, den Dialog zu Fall bringt und die Aggressionen anheizt.

Solange schließlich heute manche Beteiligten von Ideologien leben, die allen Bekundungen zum Trotz im Widerspruch stehen zur Würde der menschlichen Person, zu ihren gerechten Ansprüchen nach den gesunden Prinzipien der Vernunft, des Naturrechts und des ewigen Gesetzes, von Ideologien, die im Kampf die Triebkraft der Geschichte sehen, in der Gewalt die Quelle des Rechts, in Feindbildern das Abc der Politik, solange verläuft der Dialog stockend und steril, oder ist, wenn er überhaupt noch stattfindet, in Wirklichkeit nur äußerlich und sinnentleert. Er wird dann äußerst schwierig, um nicht zu sagen, unmöglich. Eine weitgehende Kommunikationssperre zwischen den Ländern und Blöcken ist die Folge; sogar die internationalen Gremien sind gelähmt; das Scheitern des Dialogs droht zum Rüstungswettlauf zu führen.

Aber selbst beim Eindruck einer solchen Blockierung im Maße, wie sich die Beteiligten mit solchen Ideologien identifizieren, erscheint der Versuch eines vernünftigen Dialogs zur Entkrampfung der Situation und zur Arbeit an möglichen Friedensschritten in einzelnen Punkten immer noch notwendig. Dabei sollte man mit dem gesunden Empfinden rechnen, mit der Einsicht in die Gefahr für alle und mit den Idealen, welche großenteils die Völker selbst bewegen.

Der Dialog auf nationaler und internationaler Ebene

8. Der Friedensdialog muß zunächst *auf nationaler Ebene* geführt werden. Er soll soziale Konflikte lösen und das Gemeinwohl fördern. Unter Achtung der Interessen der verschiedenen Gruppen ist durch den Dialog in der Ausübung der demokratischen Freiheiten und Pflichten aller ein dauerndes friedliches Zusammenwirken möglich, gestützt auf Strukturen der Beteiligung und auf vielfältige Instanzen des Ausgleichs zwischen Unternehmern und Arbeitern. Die kulturellen, völkischen und religiösen Gruppen, die eine Nation bilden, sind dabei zu beachten und einzubeziehen. Wo der Dialog zwischen Regierung und Volk unglücklicherweise fehlt, ist der soziale Friede bedroht oder sogar abwesend; das ist wie ein Kriegszustand. Aber Geschichte und Gegenwart zeigen, daß es vielen Staaten gelang und immer wieder gelingt, sich wirkungsvolle Mittel des Dialogs zu schaffen und damit ein echtes und dauerhaftes Zusammenwirken zu erreichen, das die bei ihnen entstehenden Konflikte löst oder gar verhindert. Sie geben sich im übrigen Gesetze in stetiger Entwicklung, für deren Beachtung geeignete, dem Gemeinwohl entsprechende Behörden sorgen.

9. Wenn sich der Dialog auf nationaler Ebene als fähig erwiesen hat, zu Ergebnissen zu führen, warum sollte es nicht auch *auf internationaler Ebene* so sein? Sicher, die Probleme sind dort komplizierter, die Beteiligten und die Interessen, um die es geht, sind zahlreicher und verschiedenartiger. Aber auch hierfür ist und bleibt der redliche und geduldige Dialog das vorrangige Mittel. Wo er zwischen den Nationen fehlt, muß man alles daransetzen, ihn zu beginnen. Wo er schwach ist, muß man ihn verbessern. Niemals dürfte man den Dialog abtun und sich zur Lösung von Konflikten der Gewalt der Waffen anvertrauen. Schwere Verantwortung liegt dabei nicht nur auf den sich feindlich gegenüberstehenden Parteien, deren Leidenschaften schwer zu meistern sind, sondern ebenso und noch mehr auf den mächtigeren Staaten, die jenen nicht helfen, den Dialog wieder aufzunehmen, sie geradezu zum Kriege drängen oder durch den Waffenhandel dazu verführen.

Dem Dialog zwischen den Nationen muß die starke Überzeugung zugrunde liegen, daß das Wohl eines Volkes letztlich nicht gegen das Wohl eines anderen Volkes zu erreichen ist. Alle haben ja dieselben Rechte, dieselben Ansprüche auf ein würdiges Leben für ihre Bürger. Wesentlich ist auch, weitere Fortschritte zu machen im Überbrücken der überkommenen künstlichen Klüfte und Gegensätze zwischen den Blöcken. Vor allem aber muß man der wachsenden gegenseitigen Abhängigkeit der Nationen Rechnung tragen.

Der Gegenstand des internationalen Dialogs

10. Wenn man den *Gegenstand des internationalen Dialogs* näher bestimmen will, so kann man sagen, daß er sich besonders auf die Menschenrechte, auf die Gerechtigkeit unter den Völkern, auf die Wirtschaft, die Abrüstung und das internationale Gemeinwohl beziehen muß.

So soll der Dialog darauf ausgerichtet sein, daß die Menschen und die menschlichen Gruppen in ihrer Besonderheit, in ihrer Ursprünglichkeit – mit dem dafür geforderten Freiheitsraum – und vor allem in der Ausübung ihrer *Grundrechte* anerkannt werden. Man kann in dieser Hinsicht auf eine internationale Rechtsordnung

hoffen, die auf den Hilferuf jener besser hört, deren in dieser Hinsicht auf eine internationale Rechtsordnung, die über die wirksamen und geeigneten Mittel verfügt, um sich Achtung zu verschaffen.

Wenn Ungerechtigkeit in all ihren Formen die erste Quelle für Gewalt und Krieg ist, dann ist natürlich der Dialog für den Frieden grundsätzlich vom *Dialog für die Gerechtigkeit* nicht zu trennen, der zugunsten jener Völker geführt wird, die von anderen benachteiligt und beherrscht werden.

Der Dialog für den Frieden schließt mit moralischer Notwendigkeit auch eine Diskussion über die Regeln ein, die das *Wirtschaftsleben* bestimmen. Denn die Versuchung zu Gewalt und Krieg wird stets in den Gesellschaften vorhanden sein, in denen die Habgier und der Wettlauf um die materiellen Güter eine wohlhabende Minorität dazu bringen, der großen Mehrheit der Menschen die Erfüllung ihrer elementarsten Rechte auf Nahrung, Erziehung, Gesundheit und Leben zu verweigern (vgl. II. Vatikan. Konzil, Pastoralkonstitution „Gaudium et spes", Nr. 69). Dies gilt auf der Ebene jedes einzelnen Landes, aber auch in den Beziehungen zwischen den Ländern, vor allem wenn die bilateralen Beziehungen vorherrschend bleiben. Hier ermöglicht die Öffnung zu multilateralen Beziehungen, besonders im Rahmen der internationalen Organisationen, einen Dialog, der weniger von Ungleichheit belastet ist und somit besser zur Gerechtigkeit führen kann.

Natürlich umfaßt der Gegenstand des internationalen Dialogs auch den gefährlichen *Rüstungswettlauf* mit dem Ziel, ihn schrittweise zu verringern, wie ich es in meiner Botschaft an die UNO im vergangenen Juni angeregt habe und wie es auch jener anderen Botschaft entspricht, welche die Gelehrten der Päpstlichen Akademie der Wissenschaften in meinem Namen den Verantwortlichen der Nuklearmächte überreicht haben. Statt den Menschen zu dienen, richtet sich die Wirtschaft auf militärische Zielsetzungen aus. Entwicklung und Wohlstand werden der Sicherheit untergeordnet. Wissenschaft und Technik degradieren sich zu Gehilfen des Krieges. Der Heilige Stuhl wird nicht aufhören, mit Nachdruck auf die Notwendigkeit hinzuweisen, den Rüstungswettlauf durch fortschreitende Verhandlungen unter Wahrung der Gegenseitigkeit zu verlangsamen. Er wird weiter alle Schritte, selbst die kleinsten, ermutigen, die in diesem so entscheidenden Bereich einen vernünftigen Dialog bilden.

Der Gegenstand des Dialogs für den Frieden darf sich aber nicht auf die Anprangerung des Rüstungswettlaufs beschränken. Es geht vielmehr darum, eine gerechtere *internationale Ordnung* zu suchen, einen Konsens über die gleichmäßigere Verteilung der Güter, der Dienstleistungen, des Wissens und der Information sowie die feste Entschlossenheit herbeizuführen, all dies auf das Gemeinwohl hinzuordnen. Ich bin mir bewußt, daß ein solcher Dialog, zu dem auch der Nord-Süd-Dialog gehört, sehr komplex ist; er muß aber entschlossen fortgeführt werden, um die Bedingungen für einen wahren Frieden an der Schwelle des 3. Jahrtausends vorzubereiten.

Aufruf an die Verantwortlichen

11. Nach diesen Überlegungen möchte meine Botschaft vor allem ein Aufruf sein, die Herausforderung des Friedensdialogs anzunehmen.

Ich richte ihn zuerst an euch, die *Leiter von Staaten und Regierungen!* Ermöglicht, damit euer Volk einen wahren sozialen Frieden kenne, alle Bedingungen für den Dialog und für ein geordnetes Vorgehen, die – wenn einmal richtig verwirklicht – das Gemeinwohl der Nation in Freiheit und Unabhängigkeit nicht behindern, sondern es im Gegenteil auf lange Sicht hin fördern! Führt diesen Dialog mit den anderen Ländern von gleich zu gleich und helft den Konfliktparteien, die Wege des Dialogs, einer vernünftigen Aussöhnung und eines gerechten Friedens zu finden!

Meinen Aufruf richte ich zugleich an euch *Diplomaten*, deren vornehme Aufgabe unter anderem darin besteht, die strittigen Fragen zu erörtern und sie durch Dialog und Verhandlungen zu lösen zu versuchen, um zu verhindern, daß man zu den Waffen greift, oder um an die Stelle der Militärs zu treten. Eine Arbeit von Geduld und Ausdauer, die der Heilige Stuhl um so mehr schätzt, als auch er diplomatische Beziehungen unterhält, in denen er sich darum bemüht, daß der Dialog als das geeignetste Mittel zur Überwindung der Schwierigkeiten angenommen wird.

Vor allem möchte ich euch, den Verantwortlichen und Mitgliedern der *internationalen Organisationen*, und euch, die ihr in internationalen Gremien arbeitet, erneut mein Vertrauen bekunden! Im Lauf des letzten Jahrzehnts sind eure Organisationen allzu oft zum Gegenstand von Manipulationsversuchen durch Nationen geworden, die solche Einrichtungen auszunutzen trachten. Dennoch bieten die zahlreichen gegenwärtigen gewalttätigen Zusammenstöße, Spaltungen und Blockierungen, auf die die bilateralen Beziehungen stoßen, den großen internationalen Organisationen den Anlaß, in ihrer eigenen Tätigkeit eine qualitative Veränderung vorzunehmen, eventuell sogar in einigen Punkten ihre Strukturen zu erneuern, um so den neuen Realitäten Rechnung zu tragen und eine wirkliche Kraft zu werden. Seien eure Organisationen regional oder weltweit, sie haben eine außergewöhnliche Chance, die genutzt werden muß, nämlich jene Aufgabe in ihrer ganzen Fülle zurückzugewinnen, die ihnen von ihrem Ursprung, ihrer Charta und ihrem Mandat her zukommt: *auf vorrangige Weise Ort und Instrument für einen wahren Friedensdialog zu werden.* Statt sich von Pessimismus und Entmutigung bestimmen zu lassen, welche die Kräfte lähmen, haben sie die Möglichkeit, sich vielmehr als Orte der Begegnung zu erweisen, wo in kühnster Weise die Praktiken diskutiert werden können, die gegenwärtig in den politischen, wirtschaftlichen, monetären und kulturellen Beziehungen vorherrschen.

Ebenso richte ich einen besonderen Aufruf an euch, *die ihr in den Massenmedien arbeitet!* Die schmerzlichen Ereignisse, die die Welt in der letzten Zeit erlebt hat, haben die Bedeutung einer gut orientierten öffentlichen Meinung

dafür bekräftigt, daß ein Konflikt nicht in einen Krieg ausartet. Denn die öffentliche Meinung kann kriegerische Bestrebungen bändigen oder im Gegenteil diese bis zur Verblendung steigern. Als Gestalter von Radio- und Fernsehsendungen sowie von Zeitungen spielt ihr in diesem Bereich eine immer einflußreichere Rolle. Ich ermutige euch, das Gewicht eurer Verantwortung zu sehen und die Rechte und Probleme und die Einstellung jeder Seite mit größter Objektivität aufzuzeigen, um dadurch das Verständnis und den Dialog unter den Gruppen, den Ländern und den Kulturen zu fördern.
Schließlich muß ich mich an jeden einzelnen Mann und an jede einzelne Frau sowie auch an euch Jugendliche wenden: Ihr habt vielfältige Gelegenheiten, die Barrieren des Egoismus, des Unverständnisses und der Aggression durch die Art und Weise abzubauen, wie ihr täglich den Dialog pflegt in euren Familien, eurem Dorf, eurem Wohnviertel, in den Vereinen eurer Stadt, eurer Region, wobei ich die nichtstaatlichen Organisationen eigens erwähnen möchte. Der Friedensdialog ist die Aufgabe aller.

Besondere Beweggründe für den Christen

12. Und nun ermahne ich besonders euch *Christen,* euch entsprechend eurer jeweiligen Verantwortung an diesem Dialog voll zu beteiligen, ihn im Geist der Bereitschaft, der Freimütigkeit und der Gerechtigkeit, den die *Liebe* Christi verlangt, fortzusetzen und ihn mit Ausdauer und *Hoffnung,* die euch der Glaube möglich macht, immer wieder neu aufzugreifen. Ihr wißt auch um die Notwendigkeit der *Bekehrung* und des *Gebetes;* denn das Haupthindernis für die Verwirklichung von Gerechtigkeit und Frieden findet sich *im Herzen des Menschen, in der Sünde* (vgl. „Gaudium et spes", Nr. 10), so wie im Herzen des Kain, der sich dem Dialog mit seinem Bruder Abel verweigert hat (vgl. Gen 4, 6–9). Jesus hat uns gelehrt, wie wir hören und teilen und auch für die anderen das tun sollen, was wir für uns selbst wünschen, ferner wie wir die Differenzen beilegen sollen, solange wir noch zusammen auf dem Wege sind (vgl. Mt 5, 25), und wie wir verzeihen sollen. Vor allem aber, er ist gekommen, um uns durch seinen Tod und seine Auferstehung von der Sünde zu befreien, die sich uns entgegenstellt, uns seinen Frieden zu geben und die Mauer niederzureißen, die die Völker trennt. Aus diesem Grund hört die Kirche nicht auf, den Herrn darum zu bitten, daß er den Menschen seinen Frieden schenke, wie es die Botschaft des letzten Jahres hervorgehoben hat. Die Menschen sind jetzt nicht mehr dazu verurteilt, einander unverständlich gegenüberzustehen oder sich sogar zu entzweien wie in Babel (vgl. Gen 11, 7–9). Beim Pfingstfest in Jerusalem läßt der Heilige Geist die ersten Jünger des Herrn, ungeachtet der Verschiedenheit ihrer Sprache, den königlichen Weg des Friedens in der Brüderlichkeit wiederfinden. Die Kirche bleibt der *Zeuge für diese große Hoffnung.*
Mögen die Christen sich immer mehr ihrer Berufung bewußt werden, gegen Sturm und Brandung die demütigen Hirten jenes Friedens zu sein, den Gott den Menschen in der Weihnacht anvertraut hat.
Mögen zusammen mit ihnen alle Menschen guten Willens *diese Herausforderung für unsere Zeit* annehmen, selbst in schwierigsten Situationen alles zu tun, um den Krieg zu vermeiden und sich darum mit wachsender Überzeugung für den Weg einzusetzen, auf dem die Bedrohung abgewendet werden kann: *den Dialog für den Frieden!*

Welche Theologie braucht Afrika?

Mit Inkulturation allein ist es nicht getan

Im letzten Heft (vgl. HK, Januar 1983, 23–30) brachten wir einen Überblick über gegenwärtige Entwicklungen in der afrikanischen Theologie. Hier folgt die Stellungnahme eines afrikanischen Theologen. Der Verfasser (Bénézet Bujo) ist Professor für Pastoraltheologie in Kinshasa und weilt gegenwärtig zu einem Forschungsaufenthalt in der Bundesrepublik. Er äußert sich dezidiert zu der Frage, ob und inwieweit die afrikanische Theologie, so wie sie sich gegenwärtig verhält und versteht, die tatsächlichen Lebensverhältnisse Afrikas trifft. Seine Grundthese: Inkulturation ist notwendig, aber genügt nicht. Sein Beitrag geht im wesentlichen auf Gedankengänge zurück, die Bujo vor Missio-Stipendiaten am 31. November 1982 in Aachen vorgetragen hat.

Berühmt ist die Stellungnahme der afrikanischen und madagassischen Bischöfe auf der römischen Synode von 1974 geworden, wo sie sich gegen den langjährigen Versuch einer Anpassungstheologie (Adaptation) zugunsten einer „Inkarnationstheologie" ausgesprochen haben. Seitdem glaubt man endlich das Ausrottungsmittel gegen das Unkraut in der Theologie gefunden zu haben. Noch eifriger und mutiger, als dies unmittelbar nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil und nach dem nachhaltigen Wort von Papst Paul VI. in Kampala (1969) über das afrikanische Christentum geschah, hat man sich an den Aufbau einer genuin einheimischen Kirche mit schwarzem Antlitz gemacht. Daraus sind etwa der sogenannte afrikanische Ritus und einige – allerdings noch unbedeutende – afrikanische Basisgemeinschaften entstanden. An verschiedenen Theologischen Fakultäten und Instituten wird mit Freude und Genugtuung, ja sogar mit Anbiederung an einer neuen, inkarnierten Glaubenslehre gearbeitet. Die Frage ist jedoch, inwiefern diese kulturellen Versuche die schlagwortartig erwünschte Inkarnation herbeizuführen in der Lage sind. Was kann ein Durchschnittschrist in Afrika mit dieser neuen Kirche und Theologie anfangen?

Anders gefragt: Sind diese Kirche und die neue Theologie relevant für den kleinen Mann in der Hütte?

Die Last eines doppelten Erbes

Die Notwendigkeit der Inkulturation kann heute nicht mehr ernsthaft bestritten werden. Bedeutende Studien haben dies zu Genüge deutlich gemacht, was mich dazu berechtigt, mich kurz zu fassen. Wenn ich nach der gesellschaftlichen Relevanz afrikanischer Theologie frage, bin ich davon überzeugt, daß nur eine Theologie, welche die *afrikanische Tradition* zur Dialogpartnerin macht, ein lebensfähiges und verwurzeltes Christentum schaffen kann, in dem der Afrikaner seine *Identität* nicht verliert. Man weiß, wie die Kolonialzeit viele Afrikaner zum Verlust ihrer Identität geführt hat und wie sie in vielen Menschen Minderwertigkeitskomplexe oder Aggressionsgefühle gegen Weiße erzeugt hat.

Unter der Kolonialherrschaft war der Afrikaner einer, der nichts zu sagen hatte; man entschied über ihn und sein Land ohne ihn. Der vor etlichen Jahren ermordete Priester und Dichter *Michel Kayoya* aus Burundi schildert dies wie folgt: „In Berlin hat man sich im Jahr 1885 unseren Kontinent aufgeteilt. Ohne jemand zu fragen, hatte man sich unseres Elends angenommen. Man kam, uns zu erziehen. Man kam, uns zu zivilisieren. Dieser Vertrag von Berlin hat mich lange gekränkt. Jedesmal, wenn ich auf dieses Datum stieß, empfand ich dieselbe Verachtung. Daß ein Mensch dich verachtet, zugegeben, einen Tag lang denkt man nicht daran, dann ist's vorüber. Daß ein Volk euch verachtet, euch, euren Vater, eure Mutter, euer Volk, das ist die Höhe! Die Höhe der Entrüstung, die ein menschliches Herz ‚verdauen' kann. Das Schlimmste aber war, daß man mich dieses Datum lehrte. Ich mußte es auswendig lernen. Eine ganze Unterrichtsstunde lang nannte man uns die Namen der Vertragspartner von Berlin, ihre außergewöhnlichen Fähigkeiten, ihr diplomatisches Geschick, die Beweggründe, die hinter einem jeden standen. Vor unseren unbeweglichen Gesichtern breitete man die Folgen aus: Die Befriedung Afrikas, die Wohltaten der Zivilisation in Afrika, den Mut der Forscher, den selbstlosen Humanismus. Aber niemand, absolut niemand wies hin auf die Beleidigung, auf die Schmach, die uns überall begleitete. Ein Mensch, einer, der dir gleich ist, mischt sich in deine Angelegenheiten, ohne dich zu fragen. Das ist eine grobe Unhöflichkeit, die jedes empfindsame Herz verwundet." (Auf den Spuren meines Vaters, Wuppertal 1973, zit. in: *A. Imfeld*, Verlernen, was mich stumm macht. Lesebuch zur afrikanischen Kultur, Zürich 1980, S. 53.)

In vielem kann ich mich mit den Aussagen M. Kayoyas identifizieren. Auch wenn seine Kritik in erster Linie an die Kolonialregierungen adressiert ist, muß man sich vergegenwärtigen, daß die Missionare in unseren Ländern Hand in Hand mit den Kolonialmächten gearbeitet haben und daß sie das Evangelium gerade in diesem mit Vorurteilen belasteten Kontext verkündet haben. Dazu kam noch das *römische Denken*, das die ganze vorkonziliare Kirche prägte. Ein doppeltes Erbe also belastet uns heute noch: das Koloniale und das Tridentinische. Man hielt es beispielsweise für selbstverständlich, uns den Katechismus so zu lehren, wie dies in Europa oder Nordamerika üblich war, wobei ein besonderes Augenmerk auf die Bekämpfung der – nach der Meinung vieler Missionare – nicht nur heidnischen, sondern noch mehr wilden Sitten und Unsitten gerichtet wurde. Man brachte den Priestern das nach den vier Jahreszeiten ausgerichtete Brevier und vergaß, daß es diese vier Jahreszeiten etwa in Zentralafrika nicht gibt. Zu Weihnachten stimmte man Lieder an, die nur von einem verstanden werden können, der die Kälte im Winter und im Schnee schon miterlebt hat. Man feiert immer noch die Eucharistie mit Brot und Wein und betet: „Gepriesen bist du, Herr ..., du schenkst uns das Brot ..., du schenkst uns den Wein ..., die Frucht der Erde, die Frucht des Weinstocks und der menschlichen Arbeit ...", obwohl viele aus dem einfachen Volk noch keinen Wein gesehen haben und sich keineswegs mit dieser Frucht der Erde identifizieren können. Man betet am Volk vorbei und macht Christus dafür verantwortlich, als ob Gott mit uns nicht unser Ugali oder Fufu und unser Mais- und Bananenbier oder unseren Palmenwein teilen könnte; als ob der Emmausgast, obwohl der Tag sich schon geneigt hat, unsere Bitte abschlagen und weitergehen würde, nur weil wir Ugali und Fufu essen, Mais- und Bananenbier oder Palmenwein trinken ...
Die Liste der hier genannten Beispiele ließe sich mühelos weiterführen. Indes verkenne ich keineswegs die Pionierarbeit einiger Missionare auf kulturellem Gebiet. Ein Beispiel für viele ist der Franziskanerpater *Placide Tempels*, dessen Untersuchungen Anstoß zur heutigen afrikanischen Theologie gegeben haben. Ich weiß auch etwa um die Studien *Siegfried Hertleins*, der so eindrucksvoll über die Missionsarbeit deutscher Benediktiner in Tanzania berichtet, die schon sehr früh den Weg zur afrikanischen Theologie eingeschlagen hatten. Dennoch bleiben diese einzelnen Fälle mehr oder weniger Ausnahmen, die an der Grundeinstellung der früheren Missionare nicht viel geändert haben. Es ist deshalb legitim, daß heute so leidenschaftlich für eine echt afrikanische Kirche „gekämpft" wird, eine Kirche, die von den Afrikanern selbst und von ihrer Tradition geprägt wird.
Aber auch dieser „Kampf" hat Grenzen, und zwar dort, wo man sich fragen muß, wie man mit der afrikanischen Tradition im 20. Jahrhundert, am Vorabend des Jahres 2000 umgehen soll.

Kein Zurück zu einer vorerbsündlichen Welt

Trotz großer Begeisterung für afrikanische Theologie gibt es aber Stimmen, die für eine „wirksamere" Theologie plädieren. Es kommt nicht von ungefähr, daß eine Gruppe in Kinshasa eine neue, zwar bescheidene Zeitschrift – „Select" – gegründet hat, die sich zum Ziel setzt, endlich einmal konkrete, existentielle Fragen anzusprechen, die das *heutige* Afrika bedrängen. Es geht darum,

das Christentum so zu leben, daß man Erfahrungen mit allen Schichten der Bevölkerung austauscht. Es geht darum, nicht nur ex cathedra zu lehren, sondern auch aufs Volk zu hören. Wie mir scheint, muß die afrikanische Theologie diese Kunst des Zuhörens noch lernen.

Die Frage, die sich stellt, wenn vom modernen Afrika gesprochen wird, lautet: Soll man die afrikanische Tradition so *undifferenziert* vertreten und alles zum „Wiederkäuen" heraufholen? Wenn man sich einmal die Literatur zur afrikanischen Theologie anschaut, kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, daß die Afrikaner zur traditio „patristica" africana in ihrer vollen Breite und Tiefe zurückkehren wollen. Es handelt sich hierbei um eine Theologie, die zwar viele Europäer und Nordamerikaner wie im Flug erobert, zumal die durch die moderne Industrialisierung ermüdete abendländische Kirche nach einer Art vorerbsündlicher Welt mit einer „natura integra" sucht, um von dorther neue Impulse zu erhalten. Man wird jedoch schwerlich sagen, daß eine solche Theologie, die nur kulturanthropologisch vorgeht, jeden Afrikaner anspricht. Ich meine: Eine echt genuin afrikanische und inkarnierte Theologie ist viel komplexer, und es scheint, daß man für manche Überlieferungen den genauen Zeitpunkt verpaßt hat, der sie vor dem Untergang noch hätte retten können. Wenn wir nicht bereit sind, dies anzuerkennen und beim Namen zu nennen, laufen wir Gefahr, eine Theologie aufzubauen, die dem *verlorenen Paradies* nachtrauert; eine Theologie, die eine Nostalgie hervorruft, ohne der Tatsache Rechnung zu tragen, daß der „post-ancestrale" Afrikaner zum Teil die „verbotenen" Früchte der modernen Industriegesellschaft schon gegessen hat (zum Beispiel: das traditionelle Erziehungssystem bricht mehr und mehr zusammen. Die Kinder werden nämlich nicht mehr von der Großfamilie erzogen. Zudem sind viele dieser Kinder durch das moderne Schulsystem ihren Eltern überlegen: sie bringen neue Probleme mit nach Hause, die durch die Ahnentradition allein nicht bewältigt werden können). Eine derartige Theologie wäre eine schlechte Medizin, die nur noch versuchen würde, Leichen zum Leben zu erwecken. Sie wäre kaum in der Lage, den Menschen dort abzuholen, wo er gerade steht; sie käme überall zu spät! – Die afrikanische Theologie darf sich zweifellos mit der Tradition befassen, sie muß aber hellhörig sein für jene Tradition, die die Kolonial- und Missionssintflut überstanden hat, und die zumindest noch keimhaft in den Herzen schlummert. Sie muß sich ebenso um den Traditionsmißbrauch kümmern, wo man sich, unter Berufung auf die Vorfahren, alles erlaubt und den anderen ausnützt oder ihm lästig wird (als Beispiel sei das Schmarotzertum genannt).

Wird Theologie zu sehr zur Exportware?

Dies ist aber keine leichte Aufgabe. Es verlangt eine gründliche Untersuchung der *Rezeption* der Ahnentradition durch den modernen Menschen. Diese Arbeit kann nicht nur von Anthropologen, Theologen und Philosophen geleistet werden. Dazu gehören ebenso Soziologie, Psychologie und dergleichen. Das bedeutet mit anderen Worten, daß die afrikanische Theologie kontextuell vorgehen muß. Auf fast allen Treffen von Theologen aus der Dritten Welt wird mit großem Nachdruck immer wieder auf diese Kontextualität hingewiesen. Soweit ich sehe – Ausnahmen bestätigen hier wieder die Regel –, sind die Negro-Afrikaner – abgesehen von Südafrika – von diesem Ziel noch weit entfernt. Man braucht sich nur zahlreiche Veröffentlichungen anzuschauen. Wer das heutige Afrika kennt, wird doch einige Bedenken gegen diese auch noch so wissenschaftlichen Studien anmelden müssen.

Zunächst ist unsere Theologie rein akademisch, nach dem europäischen Modell, das wir doch bekämpfen. Vor allem, seitdem Fachleute aus dem Westen die Frage aufgeworfen haben, ob eine afrikanische Theologie möglich ist, wird mit Bienenfleiß daran gearbeitet, die afrikanische Tradition theoretisch-wissenschaftlich zu erörtern, ohne daß man sich jedoch ernsthafte Gedanken darüber macht, wie all das für die praktische Verkündigung brauchbar wäre. Kein Wunder, daß man diese wichtige Dimension in der *gelebten Spiritualität*, in den Predigten, in der Katechese oder in den Hirtenbriefen vermißt. Auf diese Weise aber ahmen wir vielleicht unbewußt Europa nach, ohne zu bedenken, daß die *Krise der europäischen Theologie* u. a. gerade darin besteht, daß sie nicht in der Lage ist, Hörsäle mit Pfarrgemeinden zu verbinden.

Der betont akademische Aspekt führt dazu, daß unsere Studenten sich nicht in erster Linie um noch brauchbare Tradition kümmern, sondern um den akademischen Titel, der ihnen den Weg zu einer Karriere freimacht. Bei den Professoren entsteht der Eindruck, daß es nicht zu ihrem Herzensanliegen gehört, die Theologie in die Hütten hineinzutragen, sondern in die Hörsäle und Paläste. Darüber hinaus läuft unsere Theologie Gefahr, zur Exportware zu werden. Viele unserer Theologen sind bekannter im Ausland als im eigenen Land. Sie sind auf fast allen internationalen Treffen zu sehen, nur im Busch nicht. Viele ihrer Studien über afrikanische Theologie werden *vorzugsweise in Europa* veröffentlicht oder an das euro-amerikanische Ausland verkauft. Diese Verhaltensweise grenzt – so jedenfalls empfinden es viele – an Prestigedenken. Denn es geht um eine internationale Anerkennung für sie selbst und für afrikanische Theologie, ein Prestigedenken, das mit Proselytenmacherei verbunden ist.

Das soll sicher nicht heißen, der afrikanische Theologe müsse in einem *Getto* leben. Der Dialog mit anderen Kulturen ist berechtigt und kann fruchtbar sein. Zugegeben werden muß auch, daß die Theologen in Afrika und anderswo in der Dritten Welt finanzielle Unterstützung für ihre Projekte benötigen. Angeprangert wird hier aber die Anbiederung; angeprangert wird ferner, daß die Theologie zur Exporttheologie wird, noch bevor diese Wurzeln im eigenen Land geschlagen hat, wodurch die vielgepriesene Inkarnation gerade zum Scheitern gebracht wird. Der Anspruch wird zu hoch geschraubt, bevor der kleinste Schritt – der afrikanische Ritus allein genügt nicht – getan wird. In diesem Zusammenhang waren in der Pari-

ser Zeitung „Le Monde" vom 6., 7. und 8. April 1982 Stellungnahmen einiger Theologen zu lesen, die die Öffentlichkeit, besonders die europäische, für die *Idee eines „Schwarzen Konzils"* mobilisieren wollten. Dazu stellte die englische Zeitschrift „The Tablet" Fragen, die nachdenkenswert sind. Es heißt dort: „Es ist nicht klar, ob dieses ‚Schwarze Konzil' als ein einmaliges Ereignis geplant ist, wie das Zweite Vatikanum, oder ob es sich wiederholen soll. Noch weniger klar ist, wer in einem solchen Konzil fähig wäre, für die unter-privilegierten Massen zu sprechen ... Etwas weniger Großartiges als ein volles Konzil könnte für den Anfang vielleicht besser sein; etwa gesonderte nationale Synoden von Priestern, Ordensleuten und Laien oder nationale Pastoral-Kongresse ..." (*Mona Macmillan,* A Test Case in Africa, in: The Tablet, 7. 8. 82, S. 787 f.). Es empfiehlt sich, sich diese Kritik zu Herzen zu nehmen.

Hilfe für eine Religion der Bourgeoisie?

Die afrikanische Theologie sollte sich aber nicht in den streng pastoralen Aufgaben erschöpfen. Das soeben gebrachte Zitat hat ein Stichwort genannt, das, wie mir scheint, ein weiteres Merkmal unserer gegenwärtigen Theologie darstellt, ein Merkmal, das fast automatisch aus dem ersten folgt. Wenn unsere Theologie tatsächlich auf das akademische Leben eingeengt wird, und wenn sie sich in den Hörsälen der Universitäten und Institute oder auf den Kongressen – vor allem im Ausland – verflüchtigt, dann ist man berechtigt zu sagen, daß sie *für das gesellschaftliche Leben wenig oder gar nicht relevant* ist. „Wer wäre fähig, für die unterprivilegierten Massen zu sprechen?" Das ist eine bohrende Frage, die von vielen insgeheim oder öffentlich gestellt wird. Die Zeitschrift „Select" läßt einen afrikanischen Studenten zu Wort kommen, der die Verantwortungslosigkeit eines bloß kulturellen Christentums wie folgt beklagt: „Herr Pater, wenn Gott zu uns mehr durch unsere alten Sitten und Gebräuche ... spricht als durch das Drama der heute vier Millionen afrikanischen Flüchtlinge, dann bin ich bereit, meinen Taufschein zurückzugeben und meinen Namen aus Ihrem katholischen Taufregister streichen zu lassen! Denn dann interessiert mich Ihr Gott nicht mehr." (Zit. bei *L. Mupagdsi,* Le lieu d'où nous confessons. Pour une théologie située, in: Select 7, 1982, 4.)

Eine solche Entrüstung wird man erst dann in rechter Weise verstehen, wenn man bedenkt: die afrikanische Theologie ähnelt nicht nur der Négritude-Bewegung, die ihre Anhänger zum Nachvollzug der Tradition ohne jegliche kritische Auseinandersetzung verurteilte, sondern sie ist auf dem Weg, einer Religion der Bourgeoisie Vorschub zu leisten. In der Tat: Kann eine Theologie für und in Afrika wirklich die Augen vor so viel Elend verschließen? Ist ein Volk wirklich in der Lage, sich kulturell zu entfalten, wenn es politisch und wirtschaftlich unterdrückt wird? Wenn es mit Hungersnot und anderen Katastrophen konfrontiert ist und zunächst ums Überleben kämpfen muß? Gilt nicht auch hier das alte „primum vivere, deinde philosophari"? Aber wer, wenn nicht die Kirche und der Theologe, wird den „Schrei" *(J. M. Ela)* so vieler verzweifelter Afrikaner hören? Und wie wird auf die Frage „Wo ist dein Bruder?" geantwortet? Es kommt hier darauf an, ob der Theologe und die Kirche mit Mose oder mit Kain antworten: „Ich will zu meinen Brüdern ... zurückkehren. Ich will sehen, ob sie noch am Leben sind" (Ex 4, 18). Oder: „Bin ich der Hüter meines Bruders?" (Gen 4, 9)?

Damit will ich nicht leugnen, daß es kirchliche Sozialeinrichtungen gibt. Ich gebe auch zu, daß mutige Männer der Kirche das Recht der Schwachen verteidigen. All dies aber wird wenig helfen und kann leicht als Alibi ausgelegt werden, wenn es nicht durch *persönliches Zeugnis* besiegelt wird. Man wird leider nicht sagen können, daß unsere Bischöfe diesbezüglich nicht immer leuchtende Beispiele sind. An sie muß die Frage gerichtet werden, ob sie, indem sie für das Volk sprechen, auch mit dem Volk sind. Ob sie letzten Endes nicht auf der Seite der Mächtigen stehen. Ein afrikanischer Student hat einmal das harte Urteil gefällt: „Wenn Christus heute wiederkäme, wären unsere Bischöfe die allerersten, die ihn wieder kreuzigen würden." Auch wenn dieses Urteil verletzend und übertrieben klingt, muß man trotzdem darüber nachdenken. Von dem Augenblick an, wo einige Oberhirten sich mit jenen Regierungen einlassen, die das Volk unterdrücken; wenn sie sich durch allerlei Unterstützungen vereinnahmen lassen; wenn ferner die Kritiker solchen Verrats am Volk als Marxisten abqualifiziert werden, wird man das Urteil im Hinblick auf die Wiederkreuzigung Christi doch verstehen. Es muß jedenfalls als Alarmsignal aufgefaßt werden, wenn das Volk nicht mehr von der Glaubwürdigkeit seiner Bischöfe überzeugt ist.

Wenn aber von den Bischöfen gesprochen wird, sind wir Theologen nicht minder mitverantwortlich für manche Entwicklungen in Afrika. Wir können kaum darauf stolz sein, daß unsere Theologie *einseitig kulturell* ist und daß die Befreiung unseres Volkes vom Elend so wenig mitberücksichtigt wird (*J. M. Ela,* Comment vivre notre foi dans l'Afrique des années 80, in: J. M. Ela/*R. Luneau,* Voici le temps des héritiers. Eglises d'Afrique et voies nouvelles, Paris 1981, 207 ff.).

Sozial und kirchlich noch schüchtern

Wer nur kulturell denkt, um zu zeigen, wie schön schwarz er ist und wie tief religiös seine Väter waren, betreibt Nabelschau. Und wer die Theologie so betreibt, ist schon längst einem ästhetischen Christentum verfallen, das zwar affektiv ist, aber kaum effektiv. Wir müssen über ein Négritude-Christentum hinausgehen, das im Sog der Folklore steht und in dem man den Verdacht hat, es sei dazu da, um Touristen zu beeindrucken.

Hier denke ich besonders an den *afrikanischen Ritus* (Der Struktur nach ist dieser Ritus allerdings römisch. Allein die rein äußere Form ist afrikanisch gefärbt: Der Zelebrant mit Häuptlingsstab und -hut; eine Tänzergruppe um den Altar herum; die Möglichkeit für das Volk, sich

spontan durch Beifall, Jubelrufe und dergleichen auszudrücken ...). Genügt es aber, die Eucharistiefeier mit Tanz und Trommeln zu veranstalten, wenn danach das Volk seinem Schicksal überlassen wird? Wirkt die Religion in diesem konkreten Fall nicht als Opium des Volkes? Genügt es, sich für die Anerkennung der afrikanischen Eheform stark zu machen, wenn beispielsweise die *modernen sozialen und wirtschaftlichen Probleme,* die die eheliche Gemeinschaft mitbestimmen, nur oberflächlich oder gar nicht diskutiert werden? Die Unterdrückung, die wirtschaftliche Lage, die Korruption und dergleichen müssen zum Ort der afrikanischen Theologie werden, oder wir sind keine Christen mehr. Wenn wir als Theologen nur sauber spekulativ-hermeneutisch diskutieren und die Ungerechtigkeit im Land vergessen; wenn wir uns nicht um die Unterprivilegierten kümmern; wenn die politische und die wirtschaftliche Lage unserer Nachbarstaaten (z. B. Südafrika) uns nicht interessiert, dann lebt unser Gott höchstens in unseren Köpfen, aber keineswegs in unseren Herzen. Die Kritik, die an den Bischöfen geübt wurde, wird auch an uns Theologen gerichtet. Viele vermissen das persönliche Zeugnis bei uns und bezeichnen uns als „kleine Bourgeois", die nur auf ihre materiellen Vorteile bedacht sind und nicht bereit sind, mit den Armen zu teilen. Unsere Theologie kann nicht eine Beschäftigung mit der Frohbotschaft Jesu sein, wenn sie die Armen aus ihrem Programm streicht: „Wer seinen Bruder nicht liebt, den er sieht, kann Gott nicht lieben, den er nicht sieht" (1 Joh 4, 20). Wer behauptet, den Neugeborenen von Betlehem zu lieben, aber das Geschrei der unschuldigen Kinder nicht hört, ist zum Herodes geworden."

Aber nicht nur sozial-politisch, sondern selbst *im kirchlichen Bereich* ist unsere Theologie noch schüchtern. Sie scheint zu einseitig hierarchiegebunden zu sein. Man beobachtet nämlich, daß viele Theologen sich öffentliche Stellungnahmen nur dann zutrauen, wenn sie einflußreiche Bischöfe hinter sich wissen. Innerhalb der Ortskirche ist die Kritik selten. Auch hier ist eine falsch verstandene Solidarität denkbar. Oft steht dahinter ebenso das Karriere-Denken. Wer will sich schon die Chance auf die höheren Ämter verbauen, die ihm gerade die vorhin aufgezählten Vorteile (Prestige, Besitz ...) sichern? – Die Ärmsten der Armen in Afrika aber verlangen nach jemandem, der zuhört und ihre Anliegen konsequent vertritt. „The Tablet" fragt zu Recht: „Welche Stimme gibt es in Rom, die die Worte des einfachen Volkes in Afrika dem Papst zu Gehör bringen könnte?" Die Bischöfe und die Theologen tragen hier eine große Verantwortung, der sie sich nicht einfach durch Schlagworte wie Inkulturation, Inkarnation und dergleichen entziehen können.

Traditionen nicht wahllos übernehmen

Aus dem Gesagten lassen sich ein paar Schlußfolgerungen ziehen und einige Perspektiven für eine erneuerte Theologie in Afrika ableiten. Wenn das Wort „Inkarnation" kein leeres Gerede und Studien über Inkulturation kein Alibi sein sollen, muß dringend auf folgendes geachtet werden:

1. Von der Ahnentradition darf nicht alles wahllos übernommen werden. Es sollen nur jene Sitten, weltanschauliche und religiöse Überzeugungen gefördert werden, die den Afrikaner tief prägen und die in der Lage sind, das „post-ancestrale" Leben zu befruchten und die existentiellen Schwierigkeiten in der konkreten Gesellschaft von heute zu meistern. Das Scheitern der Authentizitätsbewegung in manchen Ländern sollte uns zur Mahnung dienen. Wir sollten wissen, daß eine Kultur nicht im luftleeren Raum lebt.

2. Unsere Theologie darf nicht zur Prestige- und Exporttheologie werden, die Afrika erst über Berlin – Düsseldorf (z. B. die deutschen Katholikentage), Rom – Brüssel, Paris – London, New York – Washington erreicht. Das bedeutet aber zugleich, daß Kongresse und Tagungen häufiger in Afrika selber stattfinden sollen als bisher. Die Themen dieser Treffen müssen *situationsbezogen* sein und, soweit dies technisch möglich ist, nicht nur in den Hauptstädten veranstaltet werden. Denn es wäre denkbar, daß Tagungen an einem ländlichen Priesterseminar in Zusammenarbeit mit den dortigen Dozenten organisiert werden. Solche Tagungen, an denen auch Theologiestudenten teilnehmen könnten, würden m. E. einen etwas anderen Akzent setzen, als man dies in der Stadt und an einer theologischen Fakultät gewohnt ist.

Darüber hinaus muß Sorge dafür getragen werden, daß die Ergebnisse aller Tagungen und Kongresse allen Schichten zugänglich gemacht werden und daß sie *Eingang in die Katechese* finden. Empfehlenswert ist dann auch, daß verschiedene afrikanische Ortskirchen und Bischofskonferenzen ihre pastoralkatechetischen Erfahrungen miteinander austauschen.

3. An dieser Stelle wird zugleich die Frage nach der *Sprache der Theologie* deutlich. Sie darf nicht nur akademisch sein, und wenn sie verständlich ist, darf sie nicht als Journalismus bezeichnet werden, der mit der überlieferten Wissenschaft nichts zu tun hätte. Dann muß man aber vor allem versuchen, die einheimischen Sprachen zur Geltung kommen zu lassen. Gerade durch die Sprache wird jedem Gläubigen Gelegenheit geboten, ein Wort mitzureden und so einen Beitrag zur afrikanischen Theologie zu leisten. Damit wird jener Prozeß eingeleitet, der von der Kirche für das Volk zur Kirche des Volkes führt. Der Theologe in dieser Volkskirche ist nicht mehr nur der Lehrende, sondern zugleich der Lernende, d. h. der aufs Volk hört. Dadurch wird gleichzeitig die Gefahr einer Privatisierung des Christentums durch die Elite wenigstens verringert.

Entscheidend ist das Lebenszeugnis

4. Wenn die Theologie nicht zur Errichtung eines elitären Christentums führen soll, muß sie das Sozialengagement zu ihrer unabdingbaren Aufgabe machen. Der Theologe muß *Kontakt zu allen Schichten seiner Gesellschaft* suchen, aber er soll stets die Ärmsten der Armen, die „Verdammten dieser Erde" (Franz Fanon) vor Augen hal-

ten. Ja, diesen Unterprivilegierten soll sogar seine Vorliebe gelten, denn sie waren die Lieblinge Jesu von Nazareth, und mit ihnen wird sich der eschatologische Christus identifizieren: „Ich hatte Hunger, ich hatte Durst, ich war obdachlos, nackt, im Gefängnis ..." (Mt 25, 35 ff.). Dann aber können wir nicht mehr nur sozial denken, sozial lehren, sozial predigen, sondern mehr noch: wir müssen sozial handeln und so von der Orthodoxie zur Orthopraxie übergehen. Wir müssen unseren Besitz mit den Notleidenden teilen, das heißt eben, das *Lebenszeugnis* ablegen. Hier ist eine neue Spiritualität zu entwickeln, und zwar nicht nur für Professoren, sondern für alle Schichten, auch für die Ärmsten, die oft der Versuchung erliegen, die afrikanische Solidarität zu mißbrauchen. Andererseits aber tragen die Wohlhabenden eine viel größere Verantwortung, wenn sie selbst im Wohlstand leben und dem armen Lazarus nicht einmal Brosamen zukommen lassen, sondern nur „bissige Hunde" auf ihn hetzen. Eine neue, inkarnierte Spiritualität tut hier not.

In besonderer Weise aber sind die Theologiestudenten – Laien und Priesteramtskandidaten – auf ihre künftige Aufgabe sorgfältig vorzubereiten. Theologie soll in erster Linie als Dienst und nicht als Brotstudium betrachtet werden. Ihr liegt auch die Idee des „Karrierismus" fern. Speziell was die Priesteramtskandidaten angeht, muß in diesem Zusammenhang deutlich darauf hingewiesen werden, daß das Priestertum kein Sozialaufstieg oder eine Zwischenstation zum Episkopat ist, wo man endlich Machtposition hat und materielle Sorgen los wird.

Auch die Ordensleute müssen zu mehr sozialem Einsatz und größerem Zeugnis aufgerufen werden: sie sollen ihre gelobte Armut in glaubwürdiger Weise vorleben. Zudem sollten neue Formen des Ordenslebens gefördert werden, die der Situation unserer armen Länder besser entsprechen und die sich wiederum nicht nur auf privatisierte Inkulturation beschränken.

5. Die afrikanische Theologie darf nicht zur „Episkopaltheologie" werden, wenn sie ihre Freiheit und ihren prophetischen Charakter auch gegenüber der Hierarchie bewahren will. Sosehr hilfreich und heilsam die *Förderung der Theologie durch die Hierarchie* sein kann, so schädlich kann sich das Theologen-Bleiben-Wollen der Bischöfe auf die Entwicklung eines eigenständigen theologischen Denkens auswirken, vor allem, wenn die Bischöfe von ihrem Amt oder von der römischen Kurie her denken. Wir wissen nämlich, daß unsere Bischöfe an vieles gebunden sind. Damit will ich die Bischöfe nicht in ihre Paläste zurückschicken. Sie sollen sich für die theologischen Entwicklungen interessieren. Allein, sie sollten nicht direkt auf der theologischen Bühne auftreten und den Vorsitz eines typisch theologischen Gremiums oder Vereins übernehmen. Ich fürchte nämlich, daß die Worte eines Bischofs einen lehramtlichen Charakter bekommen und daß damit die Freiheit der Theologen erschwert wird. Auch eine falsche (Stammes-)Solidarität mit einem Oberhirten könnte eine sachliche Diskussion von seiten der Theologen beeinträchtigen. Ein weiterer Grund besteht darin, daß Bischöfe, die zum Kollegium der Fachtheologen gehören wollen, fast kaum dazu in der Lage sind, ihre Diözesen auch richtig kennenzulernen und zu betreuen.

Eine letzte Bemerkung sei mir noch gestattet. Die hier genannten fünf Punkte sind nicht ein vollständiges Inventar und ein Patentrezept, das die afrikanische Theologie problemlos zur Blüte bringen könnte. Sie sind vielmehr zur Diskussion gestellt. Sie müssen noch ergänzt und vertieft werden. Nur gemeinsam, im Dialog mit der ganzen afrikanischen Kirche, ohne die ökumenische Dimension und den Erfahrungsaustausch mit nichtafrikanischen Kirchen zu vergessen, werden wir in die Lage versetzt, ein lebensfähiges, sozial relevantes und tief verwurzeltes Christentum zu verkünden, das das schwarze Antlitz Christi deutlich werden läßt.

Bénézet Bujo

Nochmals: deontologische oder theologische Moralbegründung?

Eine Replik von Robert Spaemann

In vorausgegangenen Heften (vgl. HK, Oktober 1982, 509–512 und HK, Dezember 1982, 603–606 und 606–609) haben sich mehrere Moraltheologen zu Robert Spaemanns Darstellung der Kontroverse um deontologische oder teleologische Normbegründung (vgl. HK, Juli 1982, 345–350 und HK, August 1982, 403–408) in dieser Zeitschrift geäußert. Abschließend veröffentlichen wir eine Replik Spaemanns, in der der Münchner Philosophieprofessor seine Position noch einmal präzisiert und seine Meinung zu den Ausführungen seiner moraltheologischen Kontrahenten vorträgt.

Die in dieser Zeitschrift zu meinem Vortrag vorgetragenen kritischen Gedanken (vgl. HK, Juli 1982, 345–350 und HK, August 1982, 403–408) haben mich nicht davon überzeugen können, daß die Moralphilosophie, die zur Zeit von zahlreichen deutschen Moraltheologen favorisiert wird, eine angemessene Interpretation dessen darstellt, was wir mit den Worten „gut" und „böse" meinen. Sie haben mich auch nicht davon überzeugen können, daß der Irrtum der konsequentialistischen Ethik harmlos ist. Der klassische Satz „Non sunt facienda mala, ut eveniant

bona" bezeichnet ein fundamentales Prinzip christlicher Humanität. Die „teleologische Ethik" verneint es, indem sie „gut" und „böse" so umdefiniert, daß das Prinzip keine Anwendung mehr findet: Böses, das zu Gutem führt, heißt einfach nicht mehr böse.

Da ich im weiteren auf *illustrierende Beispiele* verzichte, möchte ich doch eines an den Anfang stellen, das, wie mir scheint, geeignet ist, die Alternative, um die es geht, deutlich zu machen. Am 28. November 1952 verurteilte der Bundesgerichtshof zwei Ärzte wegen Beihilfe zum Mord, die im Jahre 1941 bei der Durchführung der staatlich angeordneten Massentötung von Geisteskranken mitgewirkt hatten. Die Ärzte hatten Kranke in sog. Verlegungslisten eingetragen und damit für die Tötung freigegeben. Sie machten vor Gericht unwidersprochen geltend, daß sie nur deshalb bei der Tötungsaktion mitgewirkt hatten, weil sie einen Teil der von der Ermordung bedrohten Kranken retten wollten. Tatsächlich setzten sie unter Überschreitung der dafür gegebenen Richtlinien etwa 25% der Kranken von den Verlegungslisten ab. Andere Kranke bewahrten sie vor dem Vergasungstod, indem sie sie entließen oder in konfessionellen Anstalten unterbrachten.

Von den unteren Instanzen wurden die Ärzte aufgrund dieser Tatmotive freigesprochen. Der Bundesgerichtshof hob den Freispruch auf. In der Urteilsbegründung führte er aus: „Der herrschenden, von der christlichen Sittenlehre her bestimmten Kulturanschauung über Wesen und Persönlichkeit des Menschen widerspricht es, den für die Erhaltung von Sachwerten angemessenen Grundsatzes des kleineren Übels anzuwenden und den rechtlichen Unwert der Tat nach dem sozialen Gesamtergebnis abzuwägen, wenn Menschenleben auf dem Spiele stehen ... Die Angeklagten hätten sich durch Nichtbeteiligung an der Tötung Geisteskranker um den Preis völliger Einflußlosigkeit auf den Umfang dieser Vernichtungsmaßnahme nicht in Widerspruch zu den damaligen Anschauungen verantwortungsbewußter Ärzte gesetzt; denn solche haben nach den Urteilsfeststellungen in vielen Fällen lieber ihre Stellung als Anstaltsärzte aufgegeben, als an der Massentötung unschuldiger Menschen auch nur in entferntester Weise mitzuwirken. Die Befolgung unbedingten Tötungsverbots der Strafrechtsordnung war den Angeklagten jedenfalls zuzumuten. Was hier vom Bundesgerichtshof als „von der christlichen Sittenlehre her bestimmten Kulturanschauungen über Wesen und Persönlichkeit des Menschen" vorausgesetzt wird, wird von der konsequentialistischen Ethik bestritten. Ich halte das nicht für harmlos. Die *Denkform des „geringeren Übels"*, die natürlicherweise die Mehrzahl unserer Handlungen und insbesondere der politischen Handlungen bestimmt, wird durch diese Ethik auch auf jene Handlungsweisen ausgedehnt, die nach traditioneller christlicher Ethik und „Kulturanschauung" von dieser Denkform ausgenommen bleiben muß.

Da meine Kritiker zum Teil mit Emphase sehr viel Unstrittiges vortragen, möchte ich noch einmal den Kontroverspunkt ganz klar machen. Was ich – im Einklang mit der klassisch-philosophischen und der gesamten theologischen Tradition – bestreite, ist das folgende:

1. daß die sittliche Qualität unseres Handelns und Unterlassens immer und ausschließlich eine Funktion der Absicht ist, den Gesamtzustand der Wirklichkeit hinsichtlich ihres außersittlichen Wertgehalts zu optimieren;
2. daß für diese Optimierungsstrategie prinzipiell alle Handlungsweisen zur Verfügung stehen und keine als „böse" von vornherein auszuscheiden hat. (Genaugenommen folgt 2) aus 1), weil ja das Prädikat „böse" sich nach dieser Auffassung erst aus der Gesamtstrategie ergibt.)

Wer diese beiden Behauptungen nicht vertritt, mit dem befinde ich mich in keiner Kontroverse, und er sollte sich von mir nicht in falsch verstandener Zunftsolidarität mitkritisiert fühlen. Wenn „teleologische Ethik" nicht in diesen beiden Behauptungen besteht, dann ist sie nur in dem Sinne teleologisch, in dem die klassische philosophische und theologische Ethik immer teleologisch war. Teleologische Ethik wäre dann überhaupt kein „neues Ethikmodell", und das Aufheben, das sie von sich macht, wäre unverständlich. Wer allerdings behauptet, die Sache sei in der Tat so harmlos und die beiden Behauptungen würden von katholischen Moraltheologen gar nicht vertreten, der wäre leicht mit einer Fülle von Texten zu widerlegen, deren sensus obvius jedem leicht erkennbar ist, dem die elementaren Gesetze der Logik nicht fremd sind.

Müller-Goldkuhles Vorschlag zur Güte

Wenn der Kontroverspunkt auf diese Weise klargestellt ist, hilft – wie mir scheint – der Vorschlag zur Güte von *Peter Müller-Goldkuhle* nicht so recht weiter. Zwar ist sein Appell gegen Arroganz und Verächtlichmachung in dieser Diskussion sicher beherzigenswert. Auch sein Hinweis darauf, daß das Begriffspaar „Teleologie – Deontologie" nicht von der *Trennschärfe* ist, die hier erforderlich wäre, trifft zu. Ich selbst habe dies mehrfach betont und für meine eigene Position stets selbst die Kennzeichnung einer „teleologischen" im ursprünglichen Sinne des Wortes in Anspruch genommen. Wenn man freilich die Begriffe nominaldefinitorisch zur Kennzeichnung der Verteidigung bzw. Bestreitung der oben genannten Behauptung verwenden will, so kann man niemanden daran hindern. Dann allerdings ist es unzulässig, der „deontologischen Position", wie es Müller-Goldkuhle tut, die gleichzeitige These zu unterstellen, „daß christliche Normen, weil sie theonom sind, nur als heteronom verstanden werden könnten" (S. 607). Müller-Goldkuhle weist wenige Seiten später (S. 609) selbst darauf hin, daß Kant, der ja als Prototyp des Deontologen gilt, seine Ethik auf das Prinzip der Vernunftautonomie begründet hat. Folglich kann die Gleichsetzung Deontologie = Heteronomie, Teleologie = Autonomie nicht stimmen.

Ganz an der Sache vorbei geht Müller-Goldkuhles psychologischer Versuch, Deontologen als unbewußt durch ein staatsabsolutistisches Erbe vorgeprägte Menschen zu betrachten und ihnen eine in diese Richtung gehende Be-

sinnung anzuraten. Das genaue Gegenteil ist richtig. Wenn man Deontologen karikieren wollte, müßte man sie eher als „Widerstandsethiker" kennzeichnen und ihnen vorwerfen, die Erfahrung des notwendigen Widerstandes gegen staatsabsolutistische und totalitäre Zumutungen habe sie zu stark geprägt und allergisiert gegen jede Zumutung, bestimmte Tabus zur Disposition zu stellen. „Deontologische Normen" begründen ja, wie ich hoffentlich deutlich gemacht habe, ausschließlich Unterlassungspflichten. Jede totalitäre Macht, jeder absolutistische Herrscher ist aber an größtmöglicher Disponibilität seiner Untertanen interessiert und verabscheut es, bei ihnen auf Grenzen seiner Zugriffsmöglichkeit in kategorischen Gewissensüberzeugungen zu stoßen. Der Staatsdiener qua Staatsdiener steht immer unter einem konsequentialistischen Imperativ, auch wenn dieser sich in den untergeordneten Rängen auf bloßen Befehlsgehorsam reduziert. Die „Deontologie" beginnt, wo die Indienstnahme durch den Staat oder auch durch die ebenso potentiell totalitäre „Gesellschaft" auf ein moralisches „Ich kann nicht" stößt, das nicht mehr mit sich handeln läßt und über das der Staat, solange er sittlicher Staat ist, nicht mehr disponieren, sondern das er nur respektieren kann.

Nicht ausführlich diskutieren kann ich hier Müller-Goldkuhles These von der *Existenz tragischer Situationen,* in denen es unvermeidlich sei, nicht nur Werte zu zerstören, Übel zu verursachen, sondern im eigentlichen Sinn „Böses" zu tun. Diese These scheint mir mit einem personalen Verständnis von Ethik unvereinbar, und ich glaube, mich in ihrer Ablehnung mit den Vertretern der teleologischen Ethik einig zu wissen. Die Begründung allerdings wird verschieden lauten. „Das Best-mögliche ist per definitionem stets möglich" wird der Teleologe sagen; „Das schlechthin Verbotene kann man immer unterlassen" der Deontologe. Um diesen Konsens in Frage zu stellen, müßte Müller-Goldkuhle erst einmal seine Definition des Bösen vorlegen. Auf einem anderen Blatt steht die christliche Überzeugung, daß „auch der Gerechte siebenmal am Tag fällt". Das schließt nicht aus, daß jeder einzelne dieser „Fälle" vermeidbar wäre. Sonst wäre es nämlich im moralischen Sinne kein „Fall".

Zu Elsässers Verständnis von „Ethikmodellen"

Antonellus Elsässer sollte laut Vorspann der Redaktion „aus der Sicht des Moraltheologen" auf meine Ausführungen antworten. Ich kann nur hoffen, daß der Mehrheit der deutschen Moraltheologen bei dieser Verteidigung ebenso unbehaglich zumute ist wie mir. Franz Furger beginnt seine Ausführungen in der Tat ja auch mit einer vorsichtigen Distanzierung von Elsässer. Elsässer rekapituliert im großen und ganzen zutreffend meine Thesen. Darüber hinaus habe ich jedoch in seinem Beitrag kein Argument gefunden, das für die in diesen Thesen aufgeworfenen Fragen relevant wäre. Vorwiegend ist die Rede von Dingen, die niemand bestritten hat, von „Freiheit zur dispositiven Gestaltung des Lebens", von dem primär positiven Gehalt des christlichen Liebesgebotes, von einer „die Welt als Gottesschöpfung und Lebensraum des Menschen umgreifenden Verantwortung" usw. (Schließlich habe ich mich nicht nur in dem hier veröffentlichten Vortrag, sondern darüber hinaus sehr einläßlich zur ökologischen Dimension der Ethik geäußert und bin in der Behauptung einer diesbezüglichen Verantwortung sogar weiter gegangen als mancher Moraltheologe bereit ist, mir zu folgen.)

Irritierend ist für einen Philosophen jedoch die *Weise des Umgangs* mit Philosophie, die Elsässer vorführt. Theologen arbeiten seit jeher mit philosophischen Kategorien. Das kann nicht anders sein, aber es kann nur gut gehen, wenn der Theologe selbst wenigstens partiell Philosoph ist und Philosophie nicht betrachtet als eine Produktionsstätte für „Modelle", deren man sich aus pragmatischen, pastoralen oder religiösen Gründen bedient, ohne die *Wahrheitsfrage* ernsthaft zu stellen. Im vorliegenden Fall z. B., d. h. bei der „teleologischen Ethik", handelt es sich um eine Theorie, die innerhalb der angelsächsischen wie der kontinentalen philosophischen Diskussion argumentativ nicht hat standhalten können, weil sich aus ihr bestimmte, von niemandem bezweifelte ethische Grundprinzipien nicht herleiten lassen. Das hat vor allem Rawls in seiner „Theory of Justice" mit Bezug auf das Fairneßprinzip schlüssig nachgewiesen. Braucht es einen Moraltheologen gar nicht zu kümmern, wenn er sich mit philosophischen Ladenhütern bedient?

Eine produktive Symbiose von Theologie und philosophischer Theorie kann es m. E. nur geben, wenn Theologen nicht aus pastoralen Motiven für philosophische „Modelle" optieren, sondern wenn Theologie und Philosophie von einem gemeinsamen Wahrheitsinteresse geleitet sind, dem Interesse an „wirklicher Erkenntnis dessen, was in Wahrheit ist" (Hegel). Wenn dieses Interesse durch ein anderes verdrängt oder an die zweite Stelle gerückt wird, dann ist die Folge Heteronomie; die ancilla theologiae wird zur Sklavin, womit der Theologie im übrigen nicht gedient ist. Daß dies vor allem für das Interesse gilt, dem Ergebnis von Meinungsumfragen Rechnung zu tragen, kann man bereits bei Platon nachlesen. Für die Verkündigung der Kirche sind Meinungsumfragen wichtig, denn es ist wichtig für den Verkündiger, über seine Adressaten informiert zu sein. Wenn sich allerdings der *Inhalt* der Verkündigung von Meinungsumfragen inspirieren läßt, dann scheint es mir doch richtig, an den zweiten Timotheusbrief zu erinnern. Der hl. Paulus spricht da warnend von den Zeiten, in denen sich die Verkündiger an dem orientieren, was die Menschen gern hören wollen – was im übrigen seit jeher ein Kennzeichen der falschen Propheten war.

Zu Unrecht auf „Gaudium et spes" berufen

Die zweite Autorität, auf die Elsässer sich für die „fundamentale Neuorientierung" (S. 110) der christlichen Sittenlehre beruft, ist die Pastoralkonstitution „Gaudium et spes" des Zweiten Vatikanums. Im Unterschied zu den

Meinungsumfragen steht in dieser Konstitution nun allerdings nichts, aber auch gar nichts, was zugunsten einer „teleologischen Ethik", d. h. zugunsten der Leugnung unbedingt geltender Handlungsverbote, angeführt werden könnte. Alle Stellen, die Elsässer anführt, betreffen Fragen, die in diesem Zusammenhang unstrittig sind. Es gibt einen einzigen Passus, der für unsere Kontroverse einschlägig ist, und dieser spricht eindeutig „deontologisch". Er zählt nämlich Handlungen auf, die „an sich schon eine Schande sind: sie entwürdigen weit mehr jene, die das Unrecht tun, als jene, die es erleiden. Zugleich sind sie im höchsten Maße ein Widerspruch gegen die Lehre des Schöpfers" (GS 27).
Unter diese Aufzählung fallen u. a.: Völkermord, Abtreibung, Suizid, Euthanasie, Folter, Prostitution, Sklaverei – um nur diejenigen der angeführten Handlungen zu nennen, bei denen die Wertung nicht bereits in der Definition enthalten ist und aus dieser dann wiederum analytisch folgt – was stets der Verdacht der Konsequentialisten ist. Man könnte einwenden, es handle sich um eine „Pastoralkonstitution", die nicht streng theoretisch, sondern paränetisch rede. Das mag dahingestellt sein. Mir genügt es, klarzustellen, daß, wenn diese Konstitution überhaupt in diesem Zusammenhang herangezogen wird, sie jedenfalls nur im Sinne der Verteidigung unbedingter Verbote bestimmter Handlungen bemüht werden kann und nicht zu einer „teleologischen" Destruktion derselben.
Das ist auch nicht anders zu erwarten. Denn das Zweite Vatikanum wäre kein Konzil in der Kontinuität katholischer Lehrtradition, wenn es die 2000 Jahre christlichen Lebens, christlicher Heiligkeit und christlicher Lebenslehre mit solcher Verachtung behandelt hätte, wie dies Elsässer unterstellt und selbst tut. Elsässer nennt es eine „Neuorientierung der Moraltheologie" ebenso wie des Konzils, die biblische Botschaft nicht mehr als „blinden Gehorsam gegenüber starren Gesetzespflichten" zu verstehen. Es soll ein „neues Begreifen christlicher Sittlichkeit" sein, daß „sittlich leben heute nicht mehr heißt, in fragloser Gehorsamsbereitschaft all das, *aber auch nur das zu befolgen,* was von der kirchlichen Obrigkeit an Moralvorschriften erlassen wird" (S. 511). Eine solche Karikatur der Geschichte – darunter bereits die Rede von einem „*Erlassen* von Moralvorschriften durch die kirchliche Obrigkeit" – scheint mir den großen Lehrern der Kirche, den Theologen und Philosophen der Tradition, den Heiligen und den zahllosen einfachen Christen nicht gerecht zu werden, die in allen Jahrhunderten den Weg der Nachfolge Christi zu gehen versuchten und von denen ich selbst zu meinen Lebzeiten vor dem Konzil ebenso viele getroffen habe wie nachher. Ich glaube nicht, daß in einer Diskussion wie der gegenwärtigen pauschale Diskriminierungen weiterführen.

Pflichtethik – Verantwortungsethik: Gegenüberstellung ist schief

Zu den theoretischen Ausführungen Elsässers hat bereits Franz Furger festgestellt, daß die Entgegensetzung Pflichtethik – Verantwortungsethik schief ist. Es gibt eine gewisse Verschiedenheit zwischen einer Tugendethik aristotelischen Stils, die auf den Erwerb von *Haltungen* hinzielt, und einer Pflicht- bzw. Verantwortungsethik, die *Handlungen* normativ beurteilt. Die konsequentialistische Moral ist natürlich ebenso wie die kantische eine Pflichtethik. Sie definiert die Pflichten des Menschen als strikte Funktionen der fundamentalen Pflicht zur Optimierung der Wirklichkeit. Diese Ethik ist sogar eine besonders rigide Pflichtmoral. Sie schränkt „die Freiheit zur dispositiven Gestaltung des Lebens" (S. 511) mehr ein als jede andere Moral, weil sie es zur Pflicht macht, immer das Bestmögliche zu tun, was natürlich den Spielraum mehr einengt als einige wenige unbedingte Verbotsregeln. Es ist daher ganz konsequent, wenn *Bruno Schüller* SJ aus diesem Grunde die traditionelle Unterscheidung zwischen Geboten und Räten bestreitet. Jeder ist nach Schüller verpflichtet, das für ihn jeweils Bestmögliche im Sinne einer uneingeschränkten Güterabwägung zu tun. Man kann eine solche Ethik unter vielerlei Gesichtspunkten empfehlen, aber doch wohl nicht mit der durch sie gewonnenen Freiheit zur dispositiven Gestaltung des Lebens.
Was Elsässer meint, ist wohl, daß die teleologische Ethik durch Aufhebung aller generellen sittlichen Bewertung bestimmter Handlungstypen es *dem einzelnen* überläßt, „die jeweilige Situation selbst auf ihren konkreten sittlichen Anspruch hin abzuhorchen" (S. 510). Wenn jedoch eine Situationsethik mit dem „teleologischen" Gedanken der Optimierungspflicht verbunden wird, kann man zwar von einem Zuwachs an Gestaltungsfreiheit nicht sprechen, aber könnte es nicht doch sein, daß wenigstens die Freiheit von Bevormundung durch „Obrigkeiten", die Autonomie des einzelnen in der Beurteilung dessen, was zu tun und zu lassen ist, größer wird? Auch dies ist nicht der Fall, wie ich bereits in meiner Antwort an Müller-Goldkuhle hervorgehoben habe. Hinsichtlich unserer langfristigen Handlungsfolgen, hinsichtlich der vermutlichen Zukunftsentwicklung und ihrer Erfordernisse gibt es nämlich ein unvermeidliches Informationsgefälle. Für eine rein konsequentialistische Ethik schlägt dieses Informationsgefälle voll durch. Eine solche Ethik unterwirft radikaler als jede andere Ethik den einzelnen der Autorität jener, die hinsichtlich der genannten Faktoren wissenschaftlich begründete Erkenntnisse zu besitzen beanspruchen. Wenn eine bestimmte Handlungsweise immer verwerflich ist, dann kann das jeder wissen. Keine Obrigkeit kann ihn hier irremachen. Ob dagegen eine solche Handlungsweise auf die Länge und aufs Ganze gesehen vielleicht aber doch positive Folgen zeitigt, das ist etwas, über das zwar jeder vielerlei mutmaßen kann, was jedoch nicht jeder wissen kann, was vielleicht niemand weiß, was jedoch eine futurologische Elite, eine „Partei, die immer recht hat", zu wissen beansprucht.
Wenn ich die Befürchtung ausgedrückt habe, der Konsequentialismus artikuliere eine antidemokratische Tendenz zur Entmündigung der Gewissen gewöhnlicher Menschen, so hat Professor Elsässer nichts getan, um diese Befürchtung zu entkräften. Er versichert demgegen-

über lediglich, daß die unbedingten sittlichen Grenzen der Disponibilität, die „Vermeidungsimperative" nicht den Kern des christlichen Ethos ausmachen, sondern dieses nur auf negative Weise zur Darstellung bringen. Aber das ist wieder ein Ausweichen in *unstrittige* Selbstverständlichkeiten, die als Argumente zugunsten der „neuen Moral" nichts hergeben.

Zu Franz Furgers Bemerkungen

Franz Furgers Beitrag enthält sich pauschal absprechender Urteile über die Geschichte der christlichen Ethik ebenso wie eines für den Kontroverspunkt folgenlosen frommen Rankenwerks. Indem er versucht, die Option für die sog. teleologische Ethik in das christliche Ethos einzubinden und gegen andere Formen desselben „Modells" abzugrenzen, verringert er zweifellos den Abstand zwischen den Positionen. Das wird allerdings dadurch erkauft, daß der „denkerische Anspruch auf logische Stringenz im ethischen Argument", den er selbst fordert, unerfüllt bleibt. Versucht Elsässer, den Bruch mit der traditionellen christlichen Ethik durch Diskriminierung derselben möglichst groß erscheinen zu lassen, so macht Furger ihn möglichst klein, indem er die „teleologische Moral" zu einer bloßen Methodenangelegenheit herunterspielt. In der Sache gesteht er schließlich sogar das Entscheidende zu, nämlich, „daß es Verhaltensweisen gibt, für die aller menschlichen Erfahrung nach kein Fall denkbar ist, in welchem dieses Verhalten als sittlich gerechtfertigt erscheinen könnte" (S. 605); ja er folgt mir sogar darin, über die Tradition hinausgehend die Folter unter diese actus intrinsice mali zu rechnen.

Mit diesem Zugeständnis scheint mir die prinzipielle Differenz weitgehend beseitigt zu sein. Gegenüber dem „deontologischen Standpunkt" möchte Furger lediglich festhalten, daß solche unbedingten Handlungsverbote" „aufgrund einer sorgfältigen teleologischen Analyse argumentativ ermittelt" werden müßten (S. 605). Das ist nun überhaupt kein Differenzpunkt, denn *jede* philosophische Ethik begründet ihre Normen. Und ich glaube, sogar erstmals eine systematische Begründung für die unbedingte Verwerflichkeit bestimmter Handlungstypen – darunter der Folter – wenigstens im Ansatz vorgelegt zu haben. Leider geht Furger mit keinem Wort auf diesen Vorschlag ein. Überhaupt zehrt seine Kritik an meinen Ausführungen hauptsächlich davon, daß er diese nicht genau gelesen hat, sondern mich als „Wortführer" einer „Gruppe" anspricht. Würde er sonst zur Kritik am deontologischen Lügeverbot die in der Tat mißlichen Auswege der Mentalrestriktion und andere anführen? Schließlich hatte ich eine Definition der Lüge zur Diskussion gestellt, die weder jede Falschaussage als Lüge disqualifiziert, noch umgekehrt die Unsittlichkeit in den Begriff der Lüge hineindefiniert, so daß „Lüge" nur noch das ist, was man zuvor bereits als unerlaubt definiert hat, wie die „Teleologen" wollen. Man sollte doch erwarten dürfen, daß von drei Kritikern wenigstens einer einen solchen Vorschlag einmal zur Kenntnis genommen oder sogar wohlwollend diskutiert hätte. Wozu sollen Kontroversen wie diese sonst eigentlich dienen? Wie ungenau Furger gelesen hat, zeigt sich auch darin, daß er mein Beispiel der Werbung für Babynahrung in Entwicklungsländern als Argument gegen „teleologische Ethik" verstanden hat und dies als Fehlinterpretation zurückweist. Das Beispiel diente in Wirklichkeit dazu zu zeigen, daß ich in dieser wie in sehr vielen anderen Fragen mit den von mir kritisierten Moraltheologen einig bin. Ich habe schließlich nicht *gegen*, sondern für Verantwortungsethik plädiert, allerdings versucht, die Verantwortung genauer zu bestimmen.

Daß Furger sich tatsächlich von der teleologischen Option seiner Kollegen entfernt, während er sie verteidigt, wurde schon darin deutlich, daß er selbst deontologische Normierungen im strikten Sinne für geboten hält. Daß er sie „sekundär deontologisch" nennt, deckt sich mit meiner Auffassung. Ich selbst habe ja einen solchen teleologischen Begründungsversuch vorgelegt. Furger hält seine Interpretation für eine *genuine Selbstdarstellung* der teleologischen Option. Er wehrt sich gegen die Gleichsetzung dieser Option mit „Konsequentialismus" und „Utilitarismus". Hier irrt er. Diese Gleichsetzung ist nicht meine Erfindung, sondern allgemein anerkannter Sprachgebrauch; er ist auch die korrekte Wiedergabe der Position von B. Schüller, der die teleologische Option in die deutsche Moraltheologie eingeführt hat. Dieser selbst spricht in einem Beitrag zu dem Sammelband von *R. A. Mc Cormick* „Doing evil to achieve good" von „Consequentialism or a teleological theory of normativ ethics" und teilt, den „anglo-american moral philosophers" folgend, normative Theorien in zwei Klassen: „1. Teleological (utilitarian, consequentialist) und 2. deontological (formalist theories)" (S. 167).

Die Grundthese der teleologischen Ethik wird von dem Schüller-Schüler *R. Ginters* kurz so zusammengefaßt: „Ein Tun oder Lassen ist damit als sittlich zu bezeichnen, wenn es – bei unparteiischem Urteil – mehr Gutes oder weniger Übel zur Folge hat als jede mögliche Handlungsalternative", wobei er dies unter Anführung von Frankena dahin präzisiert, daß es sich bei den als Kriterium dienenden Gütern oder Übeln um „nicht-sittliche Werte" handeln müsse, weil sonst die Definition des Sittlichen einleuchtenderweise zirkulär würde. [Zu den Handlungen, die einer solchen Güterabwägung unterworfen werden müssen und „unter Umständen aufgrund einer Berücksichtigung der üblen Folgen sittlich richtig" sein können, zählt Ginters ausdrücklich auch die Verleugnung der eigenen sittlichen Überzeugung sowie die der Glaubensüberzeugung (eine These, durch die wohl die Märtyrer der ersten drei Jahrhunderte alle einem moraltheologischen Irrtum unterlegen sind).]

Wenn Furger diese weitgehend rezipierte Definition teleologischer Ethik und deren Gleichsetzung mit Konsequentialismus und „idealem Utilitarismus" ablehnt, so muß er sich mit seinen moraltheologischen Kollegen auseinandersetzen und nicht mit mir. Im übrigen sind Konsequentialismus und Utilitarismus für mich so wenig wie für Schüller diskriminierende Schimpfworte, sondern Ter-

mini, die die genannte Position neutral benennen, zu der sich Schüller und andere bekennen, während sich Furger von ihr vorsichtig distanziert.

Kann man das Optimierungsgebot eingrenzen?

Furger möchte das universale Optimierungsgebot irgendwie eingrenzen. Er tut dies durch Restriktion des Telos. Nicht um Wertsteigerung der Welt als ganzer soll es gehen, sondern um „größtmögliche personale Entfaltung jedes Menschen als des in seiner Würde zu achtenden Ebenbildes Gottes" (S. 605).

Diese Definition enthält zwei fundamental richtige Grundgedanken, aber als Formeln des ethischen Grundprinzips scheint sie mir unzulänglich zu sein. Sie ist erstens zu unbestimmt und enthält in Wirklichkeit mindestens zwei Prinzipien: die Förderung der personalen Entfaltung und die Achtung der Würde jedes Menschen. Das erste begründet vorwiegend Handlungspflichten, das zweite vorwiegend Unterlassungspflichten. Welche Handlungspflichten aus dem ersten Prinzip folgen, kann man erst wissen, wenn präzisiert ist, was „Entfaltung" heißt. Da es keine personale Entfaltung gibt, die nicht sittliche Dimensionen hat, enthält dieses Telos bereits sittliche Elemente und widerspricht so der Grundregeln der teleologischen Ethik, nur außersittliche Güter als Telos zuzulassen, weil sonst die Definition der Sittlichkeit darauf hinausliefe: „sittlich ist, was Sittlichkeit fördert". Furgers Formel gibt ferner nicht an, in welcher Relation die beiden Prinzipien stehen, und schon gar nicht, *in welcher Relation* die Entfaltung des einen Menschen mit der Würde des anderen Menschen steht, wie vieler Menschen Entfaltung die Verletzung der Würde weniger anderer rechtfertigt oder ob umgekehrt die Achtung vor der Würde eines einzigen die Einschränkung der personalen Entfaltung vieler anderer gebietet, und schließlich nicht, ob es überhaupt bestimmte Handlungen gibt, durch die stets eindeutig die Würde des Menschen verletzt wird. (Schüller hat ausdrücklich bestritten, daß es solche Handlungen gibt.)

Man kann indessen die beiden Begriffe Furgers durchaus benutzen für eine Strukturierung der sittlichen Verpflichtung im traditionellen Sinne: die teleologische Normierung durch das Entfaltungsprinzip findet nämlich ihre Begrenzung durch das deontologische Prinzip der Achtung vor der Würde, die mit bestimmten Handlungsweisen immer unvereinbar ist. Sollte Furger es so meinen, so kämen wir der Einigung bereits sehr nahe. Allerdings ist auch mit Bezug auf das Entfaltungsprinzip der Gedanke einer universalen Optimierungspflicht nicht haltbar. Im übrigen aber ist Furgers Definition des sittlichen Telos zu eng. Sie ist zu anthropozentrisch; sie trägt der zumindest negativen Verantwortung des Menschen für die außermenschliche Schöpfung nicht Rechnung. Sehr zu Recht beginnt die Kirche und beginnen auch Moraltheologen sich dieser Verantwortung bewußt zu werden.

Furgers Beitrag zeigt die methodischen Schwierigkeiten, in die ein katholischer Moraltheologe gerät, der das Prinzip der teleologischen Ethik so zu modifizieren sucht, daß es mit dem gelebten und gelehrten Ethos der christlichen Gemeinschaft verträglich wird. Furger versucht – wie viele seiner Kollegen – diese Verträglichkeit nachträglich herzustellen. Sein Beitrag zeigt, daß hier ein Prozeß im Gange ist. Wenn katholische Moraltheologen hinsichtlich des Ethos, das sie interpretieren, in lebendigem Kontakt mit der Tradition, mit dem Leben und der Lehre der Kirche, mit dem Leben und der Lehre der Heiligen bleiben, und wenn sie sich andererseits – soweit sie Moralphilosophie betreiben – mehr von genuin philosophischem Wahrheitsinteresse als von pragmatischen Interessen leiten lassen, dann wird, so wage ich zu prognostizieren, mit dem „teleologischen Ethikmodell" das passieren, was mit inadäquaten Theorien immer geschieht: sie werden zunächst an die Realität angepaßt und durch Zusatzannahmen und ad-hoc-Konstruktionen für eine Weile immunisiert. Das ist bereits im Gange. Man kann das mit jeder Theorie machen. Dann jedoch kommt eine neue Generation, die findet, daß dieses Spiel intellektuell unergiebig ist und den Aufwand nicht lohnt. Sie läßt es kurzerhand fallen. Und das ist das beste, was dieser Theorie passieren kann.

Robert Spaemann

Unter kommunistischer Herrschaft

Kirchen und Nationen in den Baltischen Republiken

Konfessionen haben Völker getrennt oder Nationen zusammengefügt. Das gemeinsame Glaubensbekenntnis hat dazu beigetragen, nationales Identitätsbewußtsein zu formen und den Geist der Geschlossenheit und des Widerstands hervorzubringen. Polen ist vor aller Augen. Diese Identität von Konfession und Nation begegnet in Osteuropa vergleichsweise häufig, und darüber wird manchmal vergessen, daß auch in Osteuropa viele Völker – ebenso wie die Deutschen – konfessionell gespalten sind. Unter den Bedingungen kommunistischer Herrschaft hat die Geschlossenheit oder aber die Gespaltenheit von nationalem und konfessionellem Bewußtsein besondere Bedeutung erlangt. Es erweist sich nämlich, daß in einer militant atheistischen Staats- und Gesellschaftsordnung jene kirchlichen Gemeinschaften, die fest mit einem bestimmten Volkstum verwachsen sind und dort eine Art Monopolstellung besitzen, sich besser haben behaupten können. Nicht selten sind diese Glaubensgemeinschaften sogar von den kommunistischen Parteiführungen in Krisensituationen zur gesellschaftlichen Stabilisierung ge-

nutzt worden. Das gilt natürlich in erster Linie für die katholische Kirche in Polen, in geringerem Maß aber auch für die orthodoxen Kirchen in Rumänien und Bulgarien. Auf der anderen Seite waren jene Kirchen, die nur für bestimmte Teile, soziale Schichten oder geographische Regionen einer Nation sprechen konnten, dem Druck kommunistischer Herrschaft erheblich stärker ausgesetzt. Beispiele sind die Kirchen in der ČSSR und in Ungarn.

Wandlungen in Estland und Lettland

Die sehr unterschiedliche kirchliche Situation in den baltischen Republiken der Sowjetunion erklärt sich zu einem erheblichen Teil daraus, daß die katholische Kirche in Litauen auf der einen Seite in der Nachkriegszeit stärker denn je in die Rolle der Bewahrerin nationaler Identität hineingewachsen ist, während die lutherischen Kirchen in Estland und Lettland andererseits nie im gleichen Ausmaß haben Träger ihres Volkstums werden können. Die ohnehin kleinen Völker der Esten (1979: 1 Million) und Letten (1979: 1,4 Millionen) sind konfessionell gespalten und außerdem in ihrem kulturellen Fortbestand durch die massive russische Einwanderung nach dem Zweiten Weltkrieg stärker bedroht als die Litauer. Das südliche Lettland (Latgalen) gehörte bis zum Ende des 18. Jahrhunderts zum polnischen Staats- und Kulturverband. In der Erzdiözese Riga und der Diözese Liepaja (Liebau) sind heute ungefähr noch 180 katholische Kirchen geöffnet; etwa 140 Priester tun hier ihren Dienst.

Im November 1982 konnte ein neuer Weihbischof in Lettland ernannt werden: Der 56jährige *Joannes Cakuls* steht dem greisen, jetzt zum Kardinal ernannten Bischof *Julijans Vaivods* zur Seite, der das Amt des Apostolischen Administrators der beiden lettischen Bistümer ausübt. Cakuls wurde mit dem Recht der Nachfolge in dieser Funktion ausgestattet. Ordinarien konnten in Lettland ebensowenig wie sonst irgendwo in der Sowjetunion eingesetzt werden. Seit dreißig Jahren wird Bischof Kazimirs Dulbinskis an der Ausübung seines Amtes gehindert. In einem kleinen Priesterseminar in Riga, wo nicht mehr als 20 Priesteramtskandidaten studieren dürfen, bemüht sich die lettische katholische Kirche darum, auch einige Priester für die Diaspora-Gemeinden in der Ukraine und in Weißrußland auszubilden. In den 70er Jahren konnten einige Bücher, darunter ein lettisches Gebetbuch, gedruckt werden. Die kleinen Auflagen deckten bei weitem nicht den Bedarf. Eine Zeitschrift kann die Kirche nicht publizieren.

Die baptistische Erweckungsbewegung hat seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts nicht ohne Erfolg in Estland und Lettland gewirkt, so daß heute sowohl der offiziell zugelassene Allunionsrat der Evangeliumschristen-Baptisten als auch der in den Untergrund abgedrängte Rat der Kirchen der Evangeliumschristen-Baptisten in diesen beiden baltischen Republiken einen Schwerpunkt ihrer Arbeit haben. Hinzu kommt, daß die russisch-orthodoxe Kirche im 19. Jahrhundert im Baltikum eine offensive Mission betrieb. Heute residieren russisch-orthodoxe Bischöfe sowohl in Riga als auch in Tallinn (Reval). Die in Litauen bestehende russisch-orthodoxe Eparchie ist demgegenüber ziemlich bedeutungslos.

Die lutherische Kirche in Estland und Lettland geriet im 19. Jahrhundert in das verhängnisvolle Spannungsfeld der nationalen Kämpfe. Sie galt sowohl für die aufkommende Nationalbewegung der Esten und Letten als auch für die orthodoxe Staatskirche als eine deutsche Kirche, weil die Pastorenschaft überwiegend aus Deutschen bestand und einen nicht wegzudenkenden Teil der deutschen Oberschicht bildete. Erst mit der Aussiedlung der Deutschbalten 1939 verschwand die deutsche Dominanz endgültig aus den lutherischen Kirchen der baltischen Länder. Auch die katholische Kirche in Litauen ist erst in diesem Jahrhundert litauisiert worden. Bis in die Zeit des Ersten Weltkrieges übten hier der polnische Klerus und die polnische Sprache einen beherrschenden Einfluß aus. Aber seit 1945 scheint der polnisch-litauische Gegensatz innerhalb der Kirche endgültig überwunden zu sein. Im Gegenteil, in jüngster Zeit sind die polnische Erneuerungsbewegung und der Papst aus Polen von den Katholiken in Litauen als moralische Rückenstärkung empfunden worden.

Die unterschiedlich breite nationale und damit soziale Basis der Kirchen in den baltischen Ländern hat dazu geführt, daß die lutherischen Kirchen in Estland und Lettland sich eher bereit fanden, die engen Grenzen kirchlicher Arbeit zu akzeptieren, die vom Sowjetsystem gesetzt werden, während die katholische Kirche in Litauen sich seit 15 Jahren in einer Phase aktiven Widerstands befindet.

Die Situation der lutherischen Kirchen

In Estland bestehen heute etwa 140 lutherische Gemeinden und 15 Filialgemeinden (1940: 153 Gemeinden und 42 Filialgemeinden). Aber sie werden nur von 69 Pastoren und 25 nichtordinierten Hilfspredigern (1979) betreut. Vor der Annexion Estlands durch die UdSSR 1940 waren 209 Pastoren und 25 Hilfsprediger im Amt. Besonders die offene Teilnahme Jugendlicher am kirchlichen Leben ist stark zurückgegangen. Während 30–40% der Verstorbenen kirchlich bestattet werden, empfangen nur etwa 10% der Neugeborenen die Taufe; 2–3% der estnischen Eheleute lassen sich kirchlich trauen. Die Zahl der Menschen, die durch freiwillige Kollekten ihre Kirche ökonomisch sichern, wird mit 80–140 000 angegeben. Dies entspricht 8–14% der estnischen Bevölkerung.

Die estnische Kirche hat außer einem schmalen, jährlich erscheinenden Kirchenkalender bis heute keine Erlaubnis zum Druck irgendwelcher religiöser Literatur erhalten. Weder Bibeln, noch Gesangbücher oder Agenden durften nach dem Zweiten Weltkrieg erscheinen, obwohl die Esten zu den Völkern der UdSSR gehören, die am meisten lesen und für die am meisten Literatur in der Mutter-

sprache gedruckt wird. Der Pastorennachwuchs wird in Fernkursen ausgebildet, an denen jeweils 15 bis 30 Pfarramtsanwärter teilnehmen. Das Fernstudium ist auch sonst ein in der Sowjetunion weit verbreiteter Ausbildungsgang. An der Spitze der estnischen Kirche steht seit 1978 der 1908 geborene Erzbischof *Edgar Hark.*

Die Situation der lutherischen Kirche in Lettland ist in vieler Beziehung mit der in Estland zu vergleichen, obwohl kulturell-nationale Identität und kirchliches Leben in Lettland mehr bedroht erscheinen als in Estland. Dies hängt u. a. damit zusammen, daß die Letten nur noch etwas mehr als die Hälfte der Bevölkerung (1979: 53,7%) in ihrer Republik stellen; in Estland waren 1979 64,7% der Bevölkerung Einheimische. Grund für den seit Jahrzehnten abnehmenden Prozentanteil der Esten und Letten ist die massive russische und ukrainische Einwanderung, die insbesondere den Städten und Industriezentren ein russisch bestimmtes Gesicht verliehen hat. Viele Anzeichen sprechen dafür, daß der nationale Selbstbehauptungswille bei den Esten stärker entwickelt ist als bei den Letten. Wiederholt sind in den vergangenen zwei Jahren Schüler und Studenten besonders in der Universitätsstadt Tartu (Dorpat) auf die Straße gegangen, um für den Erhalt der estnischen Sprache an den höheren Lehranstalten und gegen die russische sprachlich-kulturelle Überfremdung zu demonstrieren.

Die lettische Kirche gab Mitte der siebziger Jahre die Zahl ihrer Gemeinden mit 182 an, die allerdings nur von 80 im Gemeindedienst stehenden Pastoren betreut wurden. Darunter sind viele Pfarrer, die schon im Pensionsalter stehen, aber wegen des Nachwuchsmangels weiter ihren Dienst tun. In der lettischen Kirche sind seit 1975 auch einige Pastorinnen ordiniert worden, die eine theologische Ausbildung an den Fernkursen in Riga erhalten haben. In Riga sind 15 lutherische Kirchen für den Gottesdienst geöffnet – eine erstaunlich große Zahl. Hier lebt auch ein Teil der Pfarrer, die Landgemeinden außerhalb der Stadt betreuen. Die Kirchenleitung liegt in der Hand von Erzbischof *Janis Matulis.*
Von Riga aus werden auch die deutschen lutherischen Gemeinden in Westsibirien und Kasachstan betreut. Diese Aufgabe nimmt der außerordentlich aktive Superintendent *Harald Kalnins* wahr. Die Belebung der deutschen Gemeinden in den vergangenen Jahren gehört zu den überraschendsten und erfreulichsten Ereignissen im kirchlichen Leben der UdSSR. Mehrere Dutzend Gemeinden konnten in den letzten Jahren in Orten mit einem relativ großen deutschen Bevölkerungsanteil neu registriert werden und damit eine legale Tätigkeit aufnehmen. Da es bisher keine Pastoren gibt, übernehmen die von Kalnins und früheren deutschen Pastoren eingesegneten Hilfsprediger die Betreuung der Gemeinden. Die Wiederzulassung deutscher lutherischer Gemeinden nach Jahrzehnten der Verweigerung ist auch im Zusammenhang mit den Bemühungen sowjetischer Behörden zu sehen, der Auswanderungsbewegung der Deutschen in die Bundesrepublik entgegenzuwirken.

Das konfessionell homogene Litauen

Im Gegensatz zu Estland und Lettland hat es nach dem Zweiten Weltkrieg keine massenhafte Zuwanderung nach Litauen gegeben, so daß diese Republik heute neben Armenien das national und konfessionell bei weitem homogenste nichtrussische Territorium der Sowjetunion ist. 80% der Bevölkerung sind Litauer. Die Volkszählung von 1979 ergab, daß hier nur 8,9% Russen leben; 7,3% der Bevölkerung gehören zur polnischen Minderheit.

Die katholische Kirche hat sich eine erstaunliche Kraft und Geschlossenheit erhalten, ja vielleicht unter den Bedingungen sowjetischer Herrschaft erst erworben. Nach Angaben eines Vertreters der katholischen Kirche aus Litauen auf der Sowjetunion-Ausstellung in Düsseldorf im Oktober 1982 sind 70% der 2,7 Millionen Litauer gläubige Katholiken und 30% regelmäßige Kirchgänger. Diese Zahlen sind auch im Vergleich zu westlichen Industrieländern aufsehenerregend. Im sowjetischen Kontext muß es noch mehr Erstaunen hervorrufen, wenn bei der gleichen Gelegenheit mitgeteilt wurde, daß 80–90% der Kinder getauft und 70% der Ehen kirchlich eingesegnet werden. Außer in Polen dürfte es nirgendwo im kommunistischen Machtbereich eine Kirche geben, die so stark in Nation und Gesellschaft verwurzelt ist. Dabei gilt die gesetzlich festgeschriebene und politisch durchgesetzte Diskriminierung der Gläubigen im Grundsatz in Litauen ebenso wie überall in der Sowjetunion. So kann niemand Lehrer, Feldwebel oder Kolchosvorsitzender sein und gleichzeitig am kirchlichen Leben teilnehmen.

628 Kirchen (1974) stehen für den Gottesdienst zur Verfügung und 735 Priester (1980) versorgen die Gemeinden. Vor der Annexion 1940 wirkten doppelt so viele Priester. Alle Klöster wurden von der Sowjetmacht geschlossen und alle Orden verboten. Heute werden die 6 Diözesen von 4 Apostolischen Administratoren im Bischofsrang verwaltet: *Liudas Povilonis* in Kaunas, *Romualdas Krikščiúnas* in Panevežys, *Vincentas Sladkevičius* in Kaišiadorys und *Antanas Vaičius* in Telšiai. Die beiden Letztgenannten (vgl. HK, August 1982, 416) übernahmen erst im Juli 1982 ihre Ämter. Besonders bemerkenswert ist der Fall des Bischofs Sladkevičius, der schon 1957 zum Bischof geweiht worden war, dem die sowjetischen Behörden aber niemals die Ausübung seines Amtes erlaubt hatten. Nach wie vor amtsbehindert ist Bischof *Julijonas Steponavičius,* der Administrator der Erzdiözese Wilna und damit Verwalter des ersten Bischofssitzes in Litauen. Er wurde 1961 ohne Gerichtsverfahren und unbefristet in eine Gemeinde verbannt.

Anzeichen einer katholischen Protestbewegung

Die Gegenwartssituation wird wesentlich von der nationalen und kirchlichen Protestbewegung bestimmt, die Ende der sechziger Jahre in Litauen entstanden ist und zu

einer breiten Solidarisierung in allen sozialen Schichten des Volkes geführt hat. Nach Kriegsende waren die sowjetischen Religionsgesetze auch auf Litauen – wie auf alle neu erworbenen Gebiete im Westen – ausgedehnt worden. Kirchliche Aktivität wurde auf ein Minimum beschränkt und weitgehend aus der Gesellschaft verdrängt. Tatsächlich aber war es weder damals noch später gelungen, alle Einschränkungen und Verbote in Litauen wirklich durchzusetzen. Besonderen Widerstand setzten die Gemeinden und ihre Geistlichen dem Verbot aller pädagogischen und außergottesdienstlichen seelsorgerlichen Tätigkeit entgegen.

Der Konflikt entzündete sich an der Vorbereitung der Kinder auf die Erstkommunion. In der Sowjetunion ist jede Art von Religionsunterricht – sowohl für Erwachsene als auch für Kinder – verboten. Die Priester in Litauen hatten dennoch bis dahin mehr oder weniger unbehelligt Katechismusunterricht während der Vorbereitungszeit auf die Erstkommunion erteilen können. 1970 und 1971 wurden erstmals drei Priester wegen dieses Tatbestandes vor Gericht gestellt und zu je einem Jahr Straflager verurteilt. Die Priesterprozesse bewirkten in der Öffentlichkeit das Gegenteil von dem, was die Sowjetmacht erwartet hatte: statt Abschreckung Solidarisierung. Eine Flut von Protesten, Petitionen und offenen Briefen ging zunächst bei den lokalen, litauischen Behörden und später auch bei den zentralen Staats- und Parteiorganen in Moskau ein. Sehr bald folgten auch Adressaten im Ausland, besonders die Vereinten Nationen. Einzelne Gemeinden, Priester verschiedener Diözesen, aber auch überregionale private Gruppen protestierten gegen die Verletzung des Strafprozeßrechtes, gegen die Willkürlichkeit der Urteile und gegen die Diskriminierung von Kirche und Gläubigen in Staat und Gesellschaft. Eine Eingabe an *Leonid Brežnev* und UN-Generalsekretär *Waldheim* fand Anfang 1972 mehr als 17 000 Unterschriften, ehe der KGB das Sammeln weiterer Unterschriften unterband. Die Gläubigen forderten, als „gleichberechtigte Bürger der Sowjetunion" anerkannt zu werden. Sie führten Klage gegen den zwangsweisen Atheismus-Unterricht für Kinder und Jugendliche, an Schulen und Hochschulen. „Den Gläubigen wird nicht einmal erlaubt, auf eigene Kosten Kirchen zu bauen."

In Hunderten von individuellen und kollektiven Briefen an Behörden und Parteiorgane kehrten bestimmte zentrale Beschwerden und Forderungen immer wieder: Die in abgelegene Pfarreien verbannten Oberhirten sollten auf ihre Bischofsstühle zurückkehren, weil gerade sie standhafte Verteidiger der Kirche waren. Im Mittelpunkt stand auch der Religionsunterricht für Kinder. Die Litauer beriefen sich dabei auf das Elternrecht und ebenso auf das Grundrecht der Religionsfreiheit, das – wenn es nicht völlig abstrakt und inhaltsleer sein soll – auch das Recht zur religiösen Unterweisung der Kinder durch Geistliche einschließen muß. Die Katholiken waren nicht bereit, einen Verzicht auf den Katechismusunterricht auch nur in Betracht zu ziehen.

Immer wieder wurde in den Petitionen, von denen viele in den Westen gelangten, der ständig zunehmende Priestermangel beklagt. Voll Bitterkeit rechneten die Eingaben vor, wie lange es angesichts der Altersstruktur des Klerus und der minimalen Nachwuchsausbildung noch dauern werde, bis die Kirche ohne Priester sein würde. Die konkrete Forderung lautete: Anhebung des staatlich festgesetzten numerus clausus am Priesterseminar in Kaunas. Schließlich forderten die Katholiken die Erlaubnis zum Druck und zur Verbreitung zumindest elementarer religiöser Literatur. Die Katholiken in Litauen dürfen bis heute nicht nur keinerlei kirchliche Periodika herausgeben, es fehlen auch Bibeln in einigermaßen zureichender Zahl.

Standfestigkeit des Klerus

Ähnlich wie in Rußland, nur in erheblich größerer Dichte, entstand in Litauen ein im „Selbstverlag" (Samisdat) herausgegebenes unzensiertes Zeitschriftenwesen. Die bedeutendste, seit 1972 bestehende Zeitschrift nennt sich in Anlehnung an das russische Organ „Chronik der litauischen katholischen Kirche". Bisher sind 52 Hefte (September 1982) erschienen. Die „Chronik" berichtet mit vielen Details über die Diskriminierung von Kirche und Gläubigen, von der Behinderung des kirchlichen Lebens durch die örtlichen Behörden und von den Verfolgungen, denen jene ausgesetzt sind, die diese Tatsachen ans Licht bringen.

Zu den Themen dieser Zeitschrift gehört ebenso die Entlassung einer Lehrerin aus dem Schuldienst, weil sie aktiv am kirchlichen Leben teilnimmt, wie die – vergeblichen – Versuche des sowjetischen Bevollmächtigten für die Angelegenheiten der Religionen, die Priester darauf zu verpflichten, keinen Kommunionunterricht mehr zu erteilen. Die „Chronik" informiert darüber, daß die Kirche für 1 kWh Strom 25 Kopeken zahlen muß, während Privatpersonen maximal 4 Kopeken in Rechnung gestellt bekommen. Ausführlich wurde in den letzten Jahren von den massiven Versuchen der Behörden berichtet, Wallfahrten und Prozessionen zu unterbinden. An den Tagen der Wallfahrt verkehrten plötzlich keine Busse mehr nach Šiluva, dem litauischen Lourdes, oder die Straße war wegen Bauarbeiten gesperrt. In Šiluva kommen jährlich am 8. September etwa 50 000 Pilger zusammen. 1981 hatten sich die Behörden etwas Besonderes einfallen lassen, um dies zu verhindern: Sie erklärten den Rayon wegen Schweinepest zum Seuchengebiet und verboten alle Prozessionen und Einreisen.

Mit der Verabschiedung eines *neuen Religionsgesetzes* in Litauen 1976 spitzten sich die Konflikte erneut zu. Litauen übernahm mit unwesentlichen Änderungen das entsprechende Gesetz der Russischen Föderation von 1975, das seinerseits nur die Kodifizierung seit langem bestehender Rechtsverhältnisse bedeutete. In einer bisher beispiellosen Aktion kündigte jedoch fast der gesamte Klerus öffentlich Widerstand an.

„Weder wir noch unsere Gläubigen können den Erlaß über die religiösen Vereinigungen der Litauischen Sozialistischen Sowjetrepublik ... vom 28. Juli 1976 als gesetzmäßig betrachten, und unser Gewissen gestattet es uns nicht, alle Bestimmungen dieses Erlasses einzuhalten", heißt es in einer Eingabe der Priester aus der Erzdiözese Wilna an den Generalstaatsanwalt der UdSSR vom Februar 1979. Die Priester der Diözese Telšiai begründeten in einem gemeinsamen Schreiben aus dem gleichen Jahr ihren Widerstand: „Wir Priester fühlen uns vollständig im Recht, wenn wir Bestimmungen ignorieren, die mit der Verfassung, den Kanones und unseren direkten Pflichten in Widerspruch stehen. Darüber hinaus werden wir in Zukunft die Zivilbehöreden nicht mehr über Freizeiten, die von der Kirche veranstaltet werden, informieren oder über die Priester, die daran teilnehmen und dort predigen. Wir werden den Sowjets keine statistischen Daten rein religiöser Natur mehr vorlegen oder Daten, die die Sakramente betreffen (Anzahl der Taufen, Eheschließungen, Begräbnisse und anderer kirchlicher Dienste), weil dies eine innere Angelegenheit der Kirche ist, die keinerlei staatsrechtliche Bedeutung hat." Drei Viertel aller litauischen Priester setzte 1979 seine Unterschrift unter derartige Eingaben. Bisher ist es nicht gelungen, die litauische Kirche den gleichen Restriktionen und Kontrollen wie z. B. die russische orthodoxe Kirche zu unterwerfen.

Einen weiteren Höhepunkt fand die Protestbewegung mit einer Petition an Brežnev, für die 1979 148 000 Unterschriften gesammelt wurden. Die Bevölkerung forderte die Rückgabe der 1960 von den Gläubigen in Klaipeda (Memel) erbauten Kirche, die damals kurz vor der Einweihung geschlossen und in einen Konzertsaal umgewandelt worden war.

Sowjetische Doppelstrategie

Wie hat die Sowjetmacht auf die Herausforderung der litauischen katholischen Bewegung reagiert? Wie in anderen vergleichbaren Fällen standen auch hier harten Polizeimaßnahmen und gerichtlichen Verurteilungen auf der einen Seite gewisse Gesten des Entgegenkommens auf der anderen gegenüber. Die Kirche darf jetzt mehr Studenten im Priesterseminar Kaunas aufnehmen. Während ihre Zahl in den fünf Kursen in der zweiten Hälfte der sechziger Jahre auf insgesamt 30 zusammengeschmolzen war, können seit Ende der siebziger Jahre 100–120 Priesterkandidaten hier studieren. In den siebziger Jahren durften auch einige Publikationen erscheinen. 1972 wurde zum ersten Mal seit Kriegsende eine litauische Übersetzung des Neuen Testaments gedruckt, allerdings nur in einer Auflage von 10 000 Exemplaren. 1980 konnte nach jahrelangem Ringen ein Katechismus herausgegeben werden.

Seit 1972 ist kein Priester mehr verhaftet worden, obwohl Hausdurchsuchungen, Geldstrafen (z. B. wegen der Veranstaltung von Prozessionen an Allerheiligen oder des Besuchs von Gemeindegliedern in der Vorweihnachtszeit) und persönliche Angriffe gegen einzelne Priester in der Presse sich in den letzten Jahren häufen. Außerdem halten sich hartnäckig Gerüchte, daß beim gewaltsamen Tod von drei Priestern der KGB seine Hand im Spiel gehabt habe. Die Behörden und Medien haben erklärt, die Täter seien Kriminelle und inzwischen hinter Schloß und Riegel. Dies findet nicht überall Glauben, besonders seit im November 1981 Pastor *Bronius Laurinavičius,* Mitglied des litauischen Helsinki-Komitees, in Wilna von einem Lkw tödlich überfahren worden ist, unter dessen Räder er absichtlich gestoßen worden war.

In der zweiten Hälfte der siebziger Jahre ist mehr als ein Dutzend Mitarbeiter der „Chronik der litauischen katholischen Kirche" zu bis zu sieben Jahren Lagerhaft und anschließend drei Jahren Verbannung verurteilt worden. Nach im Westen vorliegenden Informationen gab es im November 1980 122 litauische politische Gefangene. Ende 1980 wurden weitere 11 Aktivisten, insbesondere Mitarbeiter der „Chronik" und der nationalen Zeitschriften „Aušra" und „Alma Mater" zu langjährigen Haftstrafen verurteilt.

Größere Geschlossenheit der Gemeinden

Wie sind die Zukunftsaussichten für die Kirche und Litauen insgesamt zu beurteilen? Aktivität und Geschlossenheit der Gemeinden haben im vergangenen Jahrzehnt zugenommen. Administrative Beschränkungen und gerichtliche Verurteilungen werden auch in Zukunft das kirchliche Leben nicht ersticken können. Auf der anderen Seite bedeuten die Verfolgungen eine schwere Last. Viele begabte und führende Mitarbeiter der Zeitschriften sind in Haft. Wie lange werden immer neue Aktivisten an ihre Stelle treten können?

Die Kraft der Kirche und ihre gesellschaftliche Verwurzelung erscheinen für die nähere Zukunft gesichert. Das wird die Katholiken nicht vor Diskriminierungen und Repressalien schützen, aber auch die Sowjetmacht wird einen frontalen Angriff gegen die Kirche wohl kaum wagen.

Gerhard Simon

Literaturhinweise:

Das Jahrbuch „Kirche im Osten" bringt in seiner „Chronik" laufend Informationen über die Kirchen in den baltischen Republiken.

Estland. Die evangelisch-lutherische Kirche, Glaube in der 2. Welt, Zollikon (1980).

A. Lusis, Kirche unter dem Kreuz. Die Lage der evangelisch-lutherischen Kirche in Lettland, in: Acta Baltica XVI (1976), S. 94–110.

Die „Chronik der litauischen katholischen Kirche" ist in deutscher Übersetzung erschienen in den Acta Baltica, beginnend mit Band XIII/1973 und seit 1977 in Sonderbänden des gleichen Jahrbuchs.

V. S. Vardys, The Catholic Church. Dissent and Nationality in Soviet Lithuania, N.Y. 1978.

ders., Lithuania's Catholic Movement Reappraised, in: Survey XXV, 1980, S. 49–73.

S. Bankowski, Die Katholiken in der Sowjetunion, in: Glaube in der 2. Welt, 1981, S. 165–231.

Gehversuche in der Trinitätstheologie

Zu einer Tagung von Dogmatikern und Fundamentaltheologen

Die meist im Zweijahresrhythmus abgehaltenen Tagungen der Arbeitsgemeinschaften der einzelnen theologischen Disziplinen bieten ein Forum, auf dem im Kreis zahlreicher Fachkollegen grundlegende Fragen der jeweiligen Disziplin und aktuelle Problemstellungen diskutiert und von verschiedenen Ansätzen und Aspekten aus beleuchtet werden können. Solche großen Fachtagungen können dazu dienen, einen status quaestionis klar herauszuarbeiten oder neue Verstehensansätze auf ihre Stimmigkeit und ihr Gewicht zu befragen. So hat etwa die Arbeitsgemeinschaft Katholischer Dogmatiker und Fundamentaltheologen mit ihren Tagungen in den vergangenen fünfzehn Jahren gewichtige Beiträge zur Neuorientierung in der Gottesfrage und vor allem in der Christologie geliefert.

Als Thema für die jüngste Tagung der Arbeitsgemeinschaft, die vom 27. bis 30. Dezember 1982 im Luzerner Priesterseminar stattfand, war „Aktuelle Perspektiven der Trinitätstheologie" gewählt worden. Nach *Gründen für diese Themenwahl* braucht man nicht lange zu suchen. Zwar finden trinitätstheologische Fragen in der kirchlichen Öffentlichkeit zur Zeit keinesfalls eine ähnlich starke Beachtung, wie es vor Jahren mit der Christologie der Fall war. Dafür ist innertheologisch auf diesem schwierigen Feld in den letzten Jahren einiges in Bewegung geraten (vgl. den Problembericht in HK, April 1982, 187–192). Unlängst hat *Walter Kasper* mit „Der Gott Jesu Christi" (Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1982) einen trinitätstheologischen *Gesamtentwurf* aus der Sicht katholischer Theologie vorgelegt, der die Analyse der neuzeitlichen Gottesfrage mit der Auslegung des kirchlichen Bekenntnisses zu Gott als Vater, Sohn und Geist zu verbinden versucht. (Wir werden auf das Buch noch ausführlicher zurückkommen.)

Wo steht die Trinitätstheologie heute?

Die neueren Bemühungen im katholischen wie im evangelischen Bereich haben bei aller Verschiedenheit im einzelnen zumindest deutlich gemacht, welchen *Fragen* sich jeder trinitätstheologische Ansatz unter den gegenwärtigen Bedingungen theologischen Redens stellen muß. Einige davon seien genannt: Wie und mit welcher Begrifflichkeit sind Aussagen über Gottes dreifaltiges Sein und Handeln möglich? Wie verhalten sich trinitätstheologische Spekulationen zum Ausgangspunkt aller trinitarischen Aussagen in der Erfahrung Gottes als Vater, Sohn und Geist? Welche Konsequenzen ergeben sich aus einem prononciert trinitarischen Gottesverständnis für den Dialog des Christentums mit den anderen Religionen, für das Gespräch mit der Philosophie wie für das christliche Verständnis von Wirklichkeit und Geschichte? Schließlich ist bei aller Befriedigung darüber, daß die Trinitätstheologie teilweise aus ihrem Schattendasein herausgetreten ist, die Frage nicht zu umgehen, ob sich die Theologie damit auf dem richtigen Weg befindet bzw. ob es gelingen kann, die innertheologischen Ansätze für das Glaubensverständnis in der Kirche fruchtbar zu machen und in ihrer Relevanz aufzuweisen.

Die Luzerner Tagung, an der etwa 100 Dogmatiker und Fundamentaltheologen teilnahmen, bot mit ihren sechs Referaten und den daran anschließenden mehr oder weniger konzentrierten und ergiebigen Diskussionen zwar einen *Überblick über die sehr unterschiedlichen Gesichtspunkte,* die für eine Auseinandersetzung mit trinitätstheologischen Fragen berücksichtigt werden können oder müssen; dagegen wurde nur bruchstückhaft deutlich, wie denn eine katholische Trinitätstheologie heute auszusehen hätte. Das lag, abgesehen von den unleugbaren Schwierigkeiten in der Sache, auch daran, daß das Thema auf der Tagung stärker *von außen,* aus der Sicht anderer Disziplinen angegangen wurde als von der theologischen Systematik her: Neben zwei katholischen Dogmatikern kam ein evangelischer und ein orthodoxer Theologe zu Wort, dazu ein Philosoph und ein um die Verbindung von Theologie und Tiefenpsychologie bemühter Wissenschaftler.

Natürlich durfte einleitend eine *Analyse des gegenwärtigen theologischen Fragestandes* nicht fehlen. Der Frankfurter Dogmatiker *Werner Löser* unterschied dabei zwischen impliziter Trinitätstheologie, wie sie in zahlreichen theologischen Aussagegefügen, etwa in der Ekklesiologie von „Lumem gentium", anzutreffen sei, und Entwürfen expliziter Trinitätstheologie. Ihr Grundproblem ortete er in der Verhältnisbestimmung von immanenter und ökonomischer Trinität, also von innerem dreifaltigem Sein und heilsgeschichtlichem dreifaltigem Handeln Gottes. Das wurde an den Ansätzen von Karl Rahner, Eberhard Jüngel und Hans Urs von Balthasar, die Löser in dieser Reihenfolge im Schema eines dialektischen Dreischritts anordnete, genauer dargestellt. Er stellte sowohl zu Rahners wie zu Jüngels Trinitätstheologie kritische Fragen, die in der theologischen Diskussion geläufig sind: Rahner entfalte seine Überlegungen zum Neuverständnis der kirchlichen Trinitätslehre unter dem Einfluß der Prämissen der klassischen Metaphysik und ihrer Geist- und Einheitsphilosophie und lege daher ein zu starkes Gewicht auf die Einheit Gottes in seinen drei trinitarischen Subsistenzweisen. Jüngel dagegen setze sich mit seiner am Kreuzesgeschehen orientierten Trinitätstheologie so radikal vom metaphysischen Gottesverständnis ab, daß der Bezug zur menschlichen Gottesfrage und zur natürlichen Gotteserkenntnis abgebrochen wird. Als Synthese, die die Einseitigkeiten der beiden ersten Entwürfe vermeide und ihre Anliegen in sich vereinige, brachte Löser die Trinitätstheologie von Balthasars ins Gespräch.

Damit war ein Thema angesprochen, das sich die ganze Tagung hindurch durchhielt: die *Auseinandersetzung mit*

Karl Rahners Trinitätstheologie, wie er sie vor allem im zweiten Band von „Mysterium salutis" bahnbrechend entfaltet hat. Dabei war man sich am ehesten noch darin einig, daß Rahners Distanz gegenüber der Verwendung des Personbegriffs in der Trinitätslehre (Rahner warnte immer wieder vor der Gefahr eines „tritheistischen" Mißverständnisses) nicht das letzte Wort sein könne; dagegen wurde wiederholt auf die Unentbehrlichkeit des trinitarischen Personbegriffs abgehoben. Leider war Rahner (wie auch Hans Urs von Balthasar) auf der Luzerner Tagung nicht anwesend; die Präsenz der beiden großen alten Männer hätte die Diskussion sicher bereichert.
Einen eher bescheidenen Ertrag für die aktuelle Diskussion erbrachte die Erinnerung an „Uneingelöste theologiegeschichtliche Traditionen der Trinitätslehre", denen das Referat des Münchner Dogmatikers *Leo Scheffczyk* galt. Scheffczyk konzentrierte sich auf drei Bereiche: Das Verhältnis von ökonomischer und immanenter Trinität in der frühen Patristik, die verschiedenen heilsgeschichtlich orientierten Trinitätsauffassungen in der Frühscholastik und die religiös-spirituelle Ausdeutung der Trinitätslehre von Bernhard von Clairvaux über Meister Eckhart bis zur christlichen Mystik und Frömmigkeit der Neuzeit und führte dazu jeweils eine Fülle von Material an. Er unterließ es jedoch, ausdrücklich die Frage zu stellen, inwiefern beispielsweise eine auf Epochen der Heilsgeschichte bezogene Deutung des trinitarischen Geheimnisses von Vater, Sohn und Geist, wie sie sich etwa bei Rupert von Deutz findet, heute zur Korrektur spekulativ-abstrakter Trinitätstheologie hilfreich sein könnte und damit mehr als ein interessanter theologiegeschichtlicher Strang. Das gilt ebenso für Ansätze zu einer ausdrücklich trinitarisch geprägten Frömmigkeit und Mystik, wie sie sich seit dem Mittelalter finden: Wie könnte, so wäre etwa zu fragen gewesen, heute eine „kontemplative Anverwandlung" des Geheimnisses der Dreifaltigkeit aussehen; könnte eine solche Frömmigkeit die stärkere Verwurzelung des trinitarischen Bekenntnisses im Glaubensbewußtsein fördern?

Biblische oder spekulative Orientierung?

An *sachliche und methodische Grundfragen* einer gegenwärtigen Trinitätstheologie wurde während der Tagung der Dogmatiker und Fundamentaltheologen aus zwei sehr unterschiedlichen, teilweise fast konträren Richtungen hingeführt. Zum einen stellte der Tübinger evangelische Systematiker *Jürgen Moltmann* seine Trinitätstheologie vor, die er in dem Buch „Trinität und Reich Gottes" (vgl. HK, November 1980, 585–586) ausführlich entwickelt hat. Sein streng offenbarungstheologischer, auf die konkrete Geschichte Gottes als Vater, Sohn und Geist bezogener Ansatz kontrastierte mit den Ausführungen des ebenfalls in Tübingen lehrenden Philosophen *Ludger Oeing-Hanhoff,* der unter Zuhilfenahme der mittelalterlichen Metaphysik des geistigen Seins einen Zugang zum trinitarischen Gottesbegriff versuchte.
Moltmann betonte, daß die Trinitätslehre bei der *biblisch bezeugten, partikularen Heilsgeschichte* und damit bei den drei verschiedenartigen göttlichen Subjekten ansetzen müsse, deren wechselnde Beziehungen die trinitarische Geschichte ausmachten. Er zog daraus Folgerungen für die trinitarische Begriffsbildung: Sie müsse auf die Geschichte von Vater, Sohn und Geist als der göttlichen Subjekte bezogen sein; die vereinigende, integrierende Einheit der trinitarischen Subjekte sei gleichzeitig eine „einladende Einheit", durch die die Menschen in die Trinität hineingenommen würden. Eigentlich, so eine weitere These Moltmanns, könne es in der Trinitätstheologie *keine Allgemeinbegriffe* geben. So verwische ein einheitlicher trinitarischer Personbegriff die Differenzen in der Personalität zwischen Vater, Sohn und Geist. Man könne in der Trinitätslehre nicht abstrahierend subsumieren, sondern eigentlich die Geschichte des dreieinigen Gottes nur konkret erzählen.

In der Diskussion wurden einige der *Schwachstellen* von Moltmanns eigenwilligem Entwurf deutlich: Seine Schwierigkeiten mit der Einheit des trinitarischen Gottes, seine Unklarheiten in bezug auf das Verhältnis von Geschichte der göttlichen Subjekte und Weltprozeß, nicht zuletzt die Frage, wo sich für ihn Trinität letztlich konstituiert und welche Bedeutung dabei dem Kreuz Jesu Christi zukommt. Schließlich scheint die von Moltmann geforderte Konkretion der Trinitätstheologie, die sich nur erzählend nachvollziehen läßt, mindestens ebenso viele Probleme neu zu schaffen, wie sie lösen will; sie birgt jedenfalls die Gefahr einer unangemessenen Immunisierung gegenüber der Anstrengung des Begriffs.
Ebendiese Anstrengung des Begriffs verlangte Oeing-Hanhoff den Tagungsteilnehmern in erheblichem Umfang ab. Ausgehend von neueren Versuchen einer „trinitarischen Ontologie" und der traditionellen Lehre von den Spuren der Trinität in allem Geschaffenen, analysierte der Tübinger Philosoph die Ontologie des geistigen Seins bei Thomas von Aquin als Grundlage für eine Erschließung der Trinität. Wenn es, so der entscheidende Schritt der Argumentation, zum Wesen des erkennenden Geistes gehöre, sich für sich ins erscheinende objektive Sein zu setzen, dann müsse das auch vom geistigen Sein Gottes gelten: „Der menschliche Geist ist ein solches Bild des göttlichen Geistes, das den ewigen Hervorgang des ewigen Wortes zeigt." Gott bilde in seiner völligen Selbsterkenntnis ein vollkommenes Bild seiner selbst aus. Aus dieser Darstellung der ewigen Selbstverwirklichung Gottes zu seinem dreipersönlichen Leben sei der *innertrinitarische Personbegriff* zu entnehmen.

Oeing-Hanhoff blieb nicht bei diesem Aufweis stehen, sondern lenkte den Blick vom trinitarischen Personbegriff wieder zurück auf die endliche Personalität des Menschen. Dabei kam er zu der These, daß *endliche Vernunftwesen erst durch göttliche Selbstmitteilung zu Personen konstituiert* würden, die zu liebender Selbstmitteilung fähig seien; personales Leben gebe es nicht schon in der Schöpfung, sondern erst in der Gnadenordnung, eben aufgrund von Gottes Selbstmitteilung, die den Menschen zur Freiheit befreit. Solche Selbstmitteilung kann es wie-

derum nur unter der Voraussetzung eines trinitarischen Gottes geben, der nicht nur im Sinn der klassischen Metaphysik unveränderlich, sondern auch veränderlich, nicht nur unendlich, sondern in der Sendung des Sohnes und des Geistes auch geschichtlich gedacht werden muß.
„Um den Sinn einer um menschlicher Freiheit willen notwendigen Selbstentäußerung Gottes zu verstehen, wird so auch Philosophie zu der Aufgabe geführt, Hauptinhalte des in der Bibel bezeugten christlichen Glaubens darzulegen, um die Freiheit und ihre Möglichkeitsbedingungen zu explizieren" – so hat Oeing-Hanhoff an anderer Stelle den Ansatz zusammenfassend verdeutlicht, der auch seinem Luzerner Referat zugrunde lag (Theologische Quartalschrift, 1979, S. 298). Kein Wunder, daß sich kritische Anfragen nicht nur an seiner Ableitung der trinitarischen Personen aus dem vollkommenen Sicherkennen Gottes richteten, sondern auch an die Verhältnisbestimmung von Theologie und Philosophie, auf die sich seine Überlegungen stützen. Letztlich geht es darum, welchen Stellenwert sowohl für die Philosophie wie für die Theologie Ansätze zu einer „trinitarischen Ontologie" haben können.

Archetypen als Spuren der Trinität?

Eine weitere, für das theologische Nachdenken eher ungewohnte Dimension kam in Luzern mit dem Referat des Paderborner Theologen und Psychotherapeuten *Eugen Drewermann* ins Spiel, das über tiefenpsychologische und religionsgeschichtliche Beiträge zur Trinitätsvorstellung handelte. Drewermann, der sich in seinen Veröffentlichungen um eine Rehabilitierung der in den Tiefenschichten der menschlichen Psyche verborgenen und den Mythen der Völker zugrundeliegenden Archetypen bemüht, setzte mit dem Aufweis verblüffender mythischer Parallelen (im antiken Asklepiosmythos wie in der ägyptischen Pharaonentheologie) zur lukanischen Kindheitsgeschichte an, um so *archetypische Dreifaltigkeitssymbole* in den Blick zu bekommen, etwa die Triade von Vater, Mutter und Kind. Die Trinität erschließe sich nicht nur exklusiv durch Jesus Christus, sondern sei in den Archetypen zu entdecken. Die theologische Trinitätslehre habe dagegen die Einheit der trinitarischen Archetypen zerstört und dadurch beispielsweise die Gottesvorstellung durch den Ausschluß aller weiblichen Elemente verdünnt.
Stoff für Gespräch und Diskussion boten die Ausführungen von Drewermann genug; dabei traten verständlicherweise methodisch-hermeneutische Probleme in den Vordergrund, etwa das zugrundeliegende Verständnis von Mythos und Archetyp oder das Verhältnis von Christentum und Mythos. Der springende Punkt dürfte wohl bei der Frage nach dem *Kriterium* zu suchen sein: Bei Drewermann hatte es den Anschein, als gäben letztlich die trinitarischen Archetypen den Bezugspunkt ab, von dem her die christliche Trinitätstheologie gelesen und unter Umständen auch korrigiert werden müßte. Diesen Weg wird die Theologie schwerlich ohne Identitätsverlust einschlagen können. Damit ist allerdings kein pauschales Verdikt über die Berücksichtigung religionsgeschichtlichen und tiefenpsychologischen Materials in der Trinitätstheologie ausgesprochen, auch wenn dieser Strang in den neueren Ansätzen bisher so gut wie keine Rolle spielt.
Ausdiskutiert wurden die Ansätze von Drewermann in Luzern nicht, wie überhaupt bei der Tagung die vielen Themen und Aspekte im Gespräch meist nur angerissen wurden. Das galt auch für die Frage nach den Konsequenzen eines trinitarischen Gottesverständnisses für *Kirchenbild* und -struktur, die ebenfalls einbezogen war. Daß man dabei nicht sehr weit kam, lag allerdings zu einem guten Teil an dem unpräzisen Referat des in Graz lehrenden orthodoxen Theologen *Gregor Larentzakis,* das sich mit der Ekklesiologie der Ostkirche im allgemeinen und mit dem im letzten Jahr veröffentlichten Dokument der katholisch-orthodoxen Dialogkommission im besonderen befaßte. Immerhin verhalfen Referat und Aussprache zu der Einsicht, daß mit der *Analogie zwischen Trinität und Kirche* vorsichtig und überlegt umgegangen werden sollte. „Trinitarische Ekklesiologie" kann sonst leicht zu einem Schlagwort werden, das weder dem historischen Befund gerecht wird noch im ökumenischen Dialog über die Kirchenstruktur wirklich weiterhilft.
Auch wenn bei der Luzerner Tagung wichtige Bereiche unberücksichtigt blieben, auf die sich jedes gegenwärtige Bemühen um trinitätstheologische Aussagen beziehen muß (vor allem die Begründung einer Trinitätstheologie in der neutestamentlichen Botschaft und die entscheidenden Weichenstellungen in der Vätertheologie), bot sie doch etliche Perspektiven, an denen weitergedacht werden kann. Dazu braucht es für die Dogmatik allerdings ein geschärftes Methodenbewußtsein und eine klare Einsicht in Möglichkeiten und Grenzen ihrer Aussagen.

Ulrich Ruh

Kurzinformationen

Seine Weihnachtsansprache an die Kardinäle und die Mitarbeiter der Kurie am 23. Dezember 1982 widmete Johannes Paul II. ganz dem bevorstehenden Heiligen Jahr. Es wird vom 25. März 1983 bis zum Ostersonntag 1984 gefeiert werden. Als Jubiläum der Erlösung solle dieses Heilige Jahr zu einer Herausforderung an den Menschen von heute werden, das Geheimnis der Erlösung tiefer zu ergreifen und sich durch die ungewöhnliche Anziehungskraft dieses Jubiläums zur Erlösung hinführen zu lassen. Der Papst betonte, daß das außerordentliche Heilige Jahr zwar nicht in der gewohnten Weise langfristig vorbereitet werden könne, daß die *Kirche* aber dennoch zu seiner Feier *bereit* sei. Er erwähnte dabei seine beiden Enzykliken „Redemptor hominis" und „Dives in misericordia" sowie die seit zwei Jahren vorbereitete Bischofssynode 1983 mit dem Thema „Buße und Versöhnung im Sendungsauftrag der Kirche". Es sei die besondere Zielsetzung des Heiligen Jahres 1983, zu einer *vertieften Reflexion des Erlö-*

sungsgeheimnisses und seiner konkreten *Anwendung im Bußsakrament* aufzurufen: Die objektive Wirklichkeit des Erlösungsgeheimnisses müsse zur subjektiven Wirklichkeit aller Gläubigen werden, um in der geschichtlichen Situation des Menschen am Ende des zweiten Jahrtausends konkret wirksam zu sein. Das Sündenbekenntnis im Bußsakrament sei eine praktische Anwendung des Glaubens an die Erlösung. Als weitere Dimension des Heiligen Jahres nannte Johannes Paul II. die im Geheimnis der Erlösung implizierte *Solidarität mit dem leidenden Christus* und damit auch mit den *leidenden Brüdern und Schwestern.* Die Feier der Erlösung könne sich nicht auf Rom beschränken, sondern sei allen Gläubigen, wo immer sie wohnten, zugedacht. Rom biete sich zwar allen Pilgern durch seinen einzigartigen Charakter an. Dennoch solle das Jubiläum „mit den gleichen Rechten und geistlichen Wirkungen in allen Ortskirchen der Welt gefeiert werden". Das Jubiläum, so der Papst weiter, sei ein großer *Dienst für die Sache des Ökumenismus:* „Wenn wir die Erlösung feiern, betreten wir ein Feld jenseits historischer Mißverständnisse und zufälliger Kontroversen und befinden uns auf dem gemeinsamen Boden unseres Christseins, d. h. Erlöstseins." Schließlich erinnerte Johannes Paul II. an den tiefen *marianischen Charakter* des Heiligen Jahres; Maria sei mit dem Werk der Erlösung als Mutter des Erlösers untrennbar verbunden.

Auf Gemeinsamkeiten zwischen den Auffassungen der bundesdeutschen und der US-amerikanischen Bischöfe in der Friedensdiskussion hat der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, Kardinal Josef Höffner, aus Anlaß eines Empfangs am 1. Januar 1983 hingewiesen. Die Nationale Konferenz der Katholischen Bischöfe der USA hatte Ende des vergangenen Jahres Aufsehen erregt mit dem zweiten Entwurf ihres Hirtenbriefes zu Krieg und Frieden unter dem Titel: „Die Herausforderung des Friedens. Gottes Verheißung und unsere Antwort" (vgl. HK, Januar 1983, 9–13). Für 1983 wird mit der Verabschiedung einer Stellungnahme der deutschen Bischöfe gerechnet (HK November 1982, 567). Mögliche Gegensätze zwischen den Auffassungen der Bischöfe der USA und der Bundesrepublik Deutschland wies der Kölner Erzbischof zurück. Wer dennoch der Ansicht sei, *Meinungsunterschiede* feststellen zu können, der solle die Verabschiedung der Dokumente abwarten. Diese würden sich im wesentlichen nicht widersprechen. Beide Bischofskonferenzen seien mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil der Ansicht, „daß jede Kriegshandlung, die auf die Vernichtung ganzer Städte oder weiter Gebiete und ihrer Bevölkerung unterschiedslos abstellt, ein Verbrechen gegen Gott und gegen die Menschen ist". Die deutschen und die amerikanischen Bischöfe stimmten Papst Paul VI. darin zu, daß es „eine tragische Illusion wäre zu meinen, der Rüstungswettlauf könne bis ins Unendliche so weitergehen, ohne eine Katastrophe heraufzubeschwören".
Das Wettrüsten und die Sorge um den Erhalt des Friedens in der Welt gehörte auch zu den am häufigsten angesprochenen Themen in den Predigten der deutschen Bischöfe an Weihnachten und Neujahr. So forderte der Münchner Erzbischof *Friedrich Wetter* die Gläubigen auf, die Wirklichkeit mit den Augen des Glaubens zu betrachten. Dann könne man erkennen, daß auch gegenwärtig Gottes Liebe stärker sei als alle Mächte der Erde, als alle Panzer, Raketen und Bomber, stärker auch als aller Haß und alle Feindschaft. Der Bischof von Limburg, *Franz Kamphaus,* sagte, Gott sei Mensch geworden, damit die Menschen menschlicher würden. Aber es frage sich, was eigentlich mehr Fortschritte gemacht habe, die Menschlichkeit oder die Unmenschlichkeit. „Man redet immer wieder von der Selbstverwirklichung und endet letztlich bei der Selbstvernichtung." Der Erzbischof von Freiburg, *Oskar Saier,* betonte, daß die Antwort auf konkrete politische und militärtechnische Weisen der Friedenssicherung nicht zum unmittelbaren Verkündigungsauftrag eines Bischofs gehöre, „es sei denn, es würde sich erkennbar um ein in sich verwerfliches Planen und Vorgehen handeln".

Misereor-Hauptgeschäftsführer Prälat Norbert Herkenrath nahm in einem Interview mit KNA (28. 12. 82) Stellung zu Fragen der Entwicklungspolitik nach dem Bonner Regierungswechsel. Nach der Übernahme des Ministeriums für wirtschaftliche Zusammenarbeit durch den CSU-Abgeordneten Jürgen Warnke sowie ersten Beschlüssen der neuen Parlamentsmehrheit im Bereich Entwicklungshilfe war wiederholt *Kritik an der Entwicklungspolitik der neuen Bundesregierung* geübt worden in der Befürchtung, die Entwicklungspolitik könne wieder zurückkehren zu einer Vergabe von Entwicklungshilfe im Sinne eigener, nicht zuletzt beschäftigungspolitischer und außenpolitischer Interessen. Auf die Frage, ob sich nun im Bereich der Entwicklungspolitik, der zu Zeiten der SPD/FDP-Koalition ein Bereich großer Übereinstimmung zwischen Staat und Kirche gewesen sei, Konflikte zwischen Staat und Kirche abzeichneten, antwortete Herkenrath, er gehe davon aus, daß die Entwicklungspolitik sich innerhalb der Grundüberzeugung bewege, die in der *Gemeinsamen Erklärung aller Fraktionen des Bundestages* vom 5. März 1982 niedergelegt sei. Als eine „besondere Anerkennung der Qualität der kirchlichen Entwicklungsarbeit" wertete es Herkenrath, wenn Bundesminister Warnke nur der evangelischen und katholischen Zentralstelle für Entwicklungshilfe für 1983 rund 13 Millionen DM mehr aus staatlichen Geldern zur Verfügung stelle. Im Ministerium für wirtschaftliche Zusammenarbeit wisse man, „daß die Entwicklungsarbeit der Kirche bevölkerungsnah ist, daß sie über ein weites Verteilernetz verfügt und daß kirchliche Hilfe darauf abzielt, wirklich die Ärmsten der Armen zu erreichen". Die Möglichkeit, daß durch erhöhte Zahlungen des Staates die Unabhängigkeit der kirchlichen Entwicklungshilfe gefährdet werden könnte, sieht Herkenrath nicht. Keine Regierung habe bisher der Kirche in Sachen Entwicklungspolitik einen Maulkorb umgehängt. Die „kritische Begleitmusik" der Kirche sei vielmehr sehr erwünscht gewesen. Die Zusammenarbeit zwischen Staat und Kirche beschrieb Herkenrath als eine Art *Arbeitsteilung.* Die Kirche habe sich oftmals weniger Zurückhaltung auferlegen brauchen in Fragen der Menschenrechte, sie habe auch da den Mund auftun können, wo der Staat an diplomatische Rücksichten gebunden gewesen sei. Als Kriterien der Zusammenarbeit nannte Herkenrath: „1. Die Kirche garantiert, daß alle staatlichen Mittel ausschließlich für die Entwicklungsfragen verwandt und nicht etwa im seelsorgerischen Bereich ausgegeben werden. 2. Der Staat läßt der Kirche volle Freiheit in der Auswahl der Projekte."

Unter dem Titel „Martin Luthers Gegenwart 1983" veröffentlichte der Rat der EKD am 1. Januar ein Wort zum Luther-Jahr. Der Text erinnert einleitend an die Lehre von der *Rechtfertigung* und ihre Bedeutung in der Gegenwart, in der viele Menschen ihrer selbst nicht mehr sicher zwischen Selbstrechtfertigung und Selbstverurteilung hin- und hergerissen würden. Anders als bei früheren Lutherjubiläen übersehe die Evangelische Kirche heute nicht die *belastenden Folgen* von Luthers Wirken. Genannt werden der „Mangel an Zusammengehörigkeit und Einheit" im reformatorischen Kirchentum, der die werbende Kraft des Evangeliums mindere, die vielfach erfolgte Heroisierung, Mißdeutung und Trivialisierung Luthers, die zu enge Bindung des evangelischen Kirchenwesens an die staatliche Obrigkeit sowie

die verhängnisvollen Aussagen des alten Luther über die Juden. Diese negative Bilanz sei aber nur die „Kehrseite einer durch Martin Luther bewirkten umfassenden Erneuerung des christlichen Lebens". Luther gehöre nicht zu einer einzelnen Konfession, sondern habe „einen Beruf zu erfüllen an der ganzen Christenheit". Seiner *Konzentration des Evangeliums auf die Frage nach dem Gott,* durch den auch der Mensch sich selber offenbar werde, korrespondiere eine große Weite religiöser und kultureller Formen, in denen sich dieser Glaube aussprechen und Gestalt finden könne. Als wichtige Erfahrungen und Erkenntnisse im Luther-Jahr hebt der Rat der EKD hervor, wenn Luther als Zeuge des Glaubens neu in das Bewußtsein unserer Zeit trete, könnten die Menschen wieder ihres Glaubens gewiß werden. Bei Luther könnten die Erfahrung namenloser Angst und der sie aushaltenden Kraft des Glaubens, der Mut zur Gelassenheit in allen Lebenslagen und die fundamentale Unterscheidung zwischen Gottes Sache und unserer Sache studiert werden. Erinnert wird ebenfalls an *Luthers Bibelübersetzung* als sein „größtes Geschenk an seine Kirche und das deutsche Volk"; sie sei ein starkes Band der Gemeinschaft der evangelischen Christenheit in Deutschland. Die von Martin Luther herkommenden Kirchen würden nicht nur ihre Weltverantwortung ernst nehmen, sondern auch das ihnen Mögliche tun, der Einheit der Kirche zu dienen. Der Rat der EKD ruft dazu auf, nicht nur das zu hören, was über Luther gesagt werde, sondern selber zu lesen, was er erkannt und geschrieben habe, um sich dadurch ein eigenes Urteil zu bilden.

Es sei keine Abschaffung des Kirchenbeitrages in Österreich in absehbarer Zeit vorgesehen, es gebe auch keine konkreten Pläne, statt der jetzigen Finanzierungsform eine andere Art der Kirchenbeitragseinhebung einzuführen. Mit dieser Feststellung reagierte *Gerhard Schober,* der Leiter der Finanzkammer der Erzdiözese Wien, auf Äußerungen seines Bischofs, Kardinal Franz König, die dieser um Weihnachten in einem Interview mit einer der größten Boulevardzeitungen Österreichs gemacht hatte. Der Kardinal hatte – nach einem intensiven Erziehungsprozeß der Gläubigen – den *Übergang zu einem System freiwilliger Kirchenbeitragszahlungen* als seine Zielvorstellung bezeichnet. Derzeit wird in Österreich der Kirchenbeitrag (durchschnittlich 1 Prozent des Einkommens) entsprechend den vorzulegenden Einkommens- und Gehaltsnachweisen vorgeschrieben, mit der Möglichkeit von Ermäßigungen einerseits, dem Klage- und Exekutionsweg gegenüber einer zahlungsunwilligen Minderheit andererseits. Den Verteidigern des jetzigen Systems, das allein derzeit 90 Prozent der Mittel zur Finanzierung der Aufgaben der Kirche in Österreich aufbringt, wird häufig der Vorwurf gemacht, daß dieses System *Anlaß für Kirchenaustritte* sei, deren Zahl im Jahr 1981 26 380 betrug – immerhin eine Steigerung um 6 Prozent gegenüber 1980. Der immer wieder überlegte Verzicht auf einen gewissen Nachdruck bei der Kirchenbeitragseinhebung würde eine entscheidende Einschränkung der kirchlichen Aktivitäten nach sich ziehen. In der sich auf breiter Ebene entfaltenden Diskussion verwies der Salzburger Finanzkammerdirektor, Prälat *Sebastian Ritter,* auf einen besonderen Aspekt in einer auf freiwillige Spenden angewiesenen Kirche, indem er die Belastung einer Pfarre durch einen ständig für seinen eigenen Lebensunterhalt bettelnden Pfarrer hervorhob. Kardinal Königs Bischofskollegen, Erzbischof *Karl Berg* von Salzburg und Bischof *Franz Zak* von St. Pölten, betonten, daß ein dem jeweiligen Einkommen entsprechender Beitrag wohl dem Prinzip der Gerechtigkeit am meisten entspräche, daß aber selbstverständlich am derzeitigen Modus der Kirchenbeitragseinhebung Verbesserungen möglich seien. Es gibt gegenwärtig aber auch eine Arbeitsgruppe des der Österreichischen Bischofskonferenz zugeordneten Österreichischen Pastoralinstituts, die die Möglichkeit des allmonatlich vom Arbeitgeber einbehaltenen Kirchenbeitrages prüfen soll.

Die letztjährige Österreichische Pastoraltagung mit dem Thema „Vom Geist christlichen Lebens – Bergpredigt und Weltverantwortung", die vom 28. bis 30. Dezember 1982 in Wien-Lainz stattfand, sollte die Anforderungen an eine Spiritualität in den Mittelpunkt stellen, die die Welt aus dem Geiste Jesu mitzugestalten und zu ändern vermag. Daraus ergaben sich als Programmschwerpunkte die Erfahrungen mit heutigen gesellschaftlichen Situationen einerseits und biblische bzw. theologische Grundlegungen einer solchen Spiritualität andererseits. Die vom Chefredakteur der Grazer „Kleinen Zeitung", *Fritz Csoklich,* formulierten Herausforderungen der Gesellschaft an die Christen umspannten den überbordenden Irrationalismus als Antwort auf vielfältige Struktur- und Gesellschaftsveränderungen ebenso wie die Warnung vor dem Rückzug ins Private gegenüber einer zunehmenden Politisierung aller Bereiche, das entstandene Mißtrauen gegenüber der Allzuständigkeit der Naturwissenschaften oder die antiinstitutionellen Affekte insbesondere bei der Jugend. Der Herausforderung durch Änderungen in den Mann-Frau-Beziehungen und im Sexualverhalten müßten sich die Christen ebenso stellen wie den Hervorbringungen der Künstler, deren prophetische Funktion zu lange vernachlässigt worden sei. Die Worte des Passauer Bibliikers *Otto B. Knoch,* Gott als Richtmaß menschlichen Verhaltens anzunehmen und das eigene Leben als Antwort auf die Liebe Gottes zu leben – was vorbehaltloses Vertrauen und das Beispiel Jesu voraussetzt, konnten da wohl nur als grundsätzliche Richtlinie gedacht sein. Wieweit die sehr konkreten Probleme und Fragen der rund 400 Tagungsteilnehmer, die großteils in der Seelsorge an der Basis arbeiten, durch Knochs Ausführungen erfaßt worden waren, mag dahingestellt bleiben. Auch die systematischen Überlegungen zur Theologie christlicher Spiritualität vom Benediktinerabt *Christian Schütz* (Schweiklberg) mit seiner Forderung nach einem welthaft inspirierten Glauben des Christen, der immer auch diakonisch und ausdrücklich sein müsse, blieben für den seelsorgerischen Alltag zu allgemein. Der in zahlreichen Arbeitsgruppen vorgesehene Erfahrungsaustausch der Teilnehmer untereinander hat hier ergänzend positive Akzente gesetzt.

Der französische Erziehungsminister Alain Savary machte am 12. Dezember 1982 Vorschläge zu der von der sozialistischen Regierung in Aussicht gestellten Reform des Schulwesens. Wegen der von den Sozialisten seit langem gewünschten *Einrichtung eines „einheitlichen laizistischen Schulsystems"* ist es in Frankreich seit Beginn der Präsidentschaft von François Mitterand in der Frage um den Status der zumeist katholischen Privatschulen nicht mehr still geworden (vgl. HK, Oktober 1982, 480–484). Widerspruch rief Savary Anfang Dezember mit der Erklärung hervor, die Regierung wolle die gesetzlich vorgeschriebene Finanzbeteiligung der Gemeinden an den Kosten der Privatschulen nicht erzwingen. In verschiedenen Teilen Frankreichs kam es in diesem Zusammenhang zu Protestaktionen von Zehntausenden von Eltern und Lehrern gegen die Weigerung verschiedener Gemeinden, gesetzlich zugesicherte Zahlungen an Privatschulen zu leisten. Die Gemeinden rechtfertigen ihr Handeln mit dem Hinweis darauf, daß es gesetzlich nicht klar sei, von welcher Gebietskörperschaft die Zuschüsse zu zahlen seien. Die Privatschulen sehen darin den Versuch, sie über kurz oder lang „auf kaltem Wege" zu liquidieren. Die Pläne Savarys sehen u. a. die *Einbindung der Privatschu-*

len in das öffentliche Schulwesen als „Einrichtungen des öffentlichen Interesses" vor. Sie sollen die Grundlage für Verhandlungen mit Vertretern der Privatschulen darstellen. Vertreter des katholischen Schulwesens, der Eltern und Lehrer haben dagegen Garantien für die Eigenständigkeit der privaten Schulen gefordert und sich für ein freiheitliches Schulsystem mit entsprechenden Wahlmöglichkeiten ausgesprochen. Für die Verhandlungen mit dem Staat zeichnet sich ab, daß die Privatschulen nicht jede Art von veränderter vertraglicher Bindung ablehnen werden, wohl aber eine völlige Integration in das öffentliche Schulsystem.

„In Lateinamerika ohne Beispiel" ist der Titel einer Dokumentation zur aktuellen Situation in Guatemala, die der katholische Arbeitskreis Entwicklung und Frieden, die Kommission Justitia et Pax in der Bundesrepublik Deutschland herausgegeben hat. Aus der Dokumentation geht hervor, daß angesichts der katastrophalen Lage die normale Entwicklungsarbeit der kirchlichen Hilfswerke unmöglich geworden ist. Vor allem in den *Indianer-Provinzen* habe die bürgerkriegsähnliche Situation die kirchliche Arbeit weitgehend zum Erliegen gebracht, ja jede Art von Basisarbeit, wie etwa die Versammlungen der Campesinos, verboten ist und als subversive Tätigkeit verfolgt wird. „Viele Mitarbeiter in kirchlichen Projekten wurden umgebracht oder sind ‚verschwunden'." „Wo heute noch eine von außen mitfinanzierte kirchliche Hilfe möglich ist, geht es fast ausschließlich um die Betreuung von Flüchtlingen", heißt es im Vorwort von Misereor-Hauptgeschäftsführer *Norbert Herkenrath.* Aus dem Bericht zweier Misereor-Mitarbeiter, die das mittelamerikanische Land im Herbst 1982 besuchten, geht hervor, daß unter der neuen Regierung von General *Rios Montt* die Sicherheit in der von politischen Morden täglich heimgesuchten Hauptstadt Guatemala-Stadt zugenommen habe, obwohl die zahlreichen Todeskommandos weiter tätig seien. Dagegen gehe die Armee mit unvorstellbarer Grausamkeit gegen die Landbevölkerung vor. In die zahllosen Massaker der Armee würden mehr und mehr die „Patrouillen der zivilen Selbstverteidigung" einbezogen, von der Armee gezwungen oder bestochen.
Der Zustand der *guatemaltektischen Guerilla* ist nach Aussage der Misereor-Mitarbeiter schwer einzuschätzen. Sie sei entweder zerschlagen oder befinde sich auf dem (taktischen) Rückzug. – Während der US-amerikanische Kongreß unter Präsident *Carter* wegen der andauernden Menschenrechtsverletzungen die Zustimmung für Militärhilfe nach Guatemala verweigert hatte, ließ Präsident *Reagan* Ende 1982 die Wiederaufnahme der Militärhilfe bekanntgeben.

Die chilenischen Bischöfe haben in einer der kritischsten politischen Erklärungen seit der Machtübernahme der Militärs im Jahre 1973 dem Regime des Generals Augusto Pinochet „Machtmißbrauch" vorgeworfen und die Wiederherstellung der Demokratie gefordert. Die andauernde Aussetzung politischer Grundrechte und die Mißachtung der Menschenrechte in Chile sei nicht mit politischen Ereignissen „vergangener Zeiten" zu rechtfertigen, heißt es in der Stellungnahme, die Ende Dezember veröffentlicht wurde, offenbar nachdem ein von den Bischöfen gewünschtes Gespräch mit der Regierung nicht zustande gekommen war. In der Erklärung verweisen die 33 Bischöfe des südamerikanischen Landes auf die *soziale, wirtschaftliche, institutionelle und moralische Krise,* in die Chile während der neunjährigen Diktatur geraten sei. Wenn das Regime nicht „sehr bald" Möglichkeiten für eine politische Beteiligung des Volkes schaffe, könne es zu einer „Tragödie" kommen. Bei seiner Kritik an der innenpolitischen Lage Chiles hebt der Episkopat besonders die Verletzung der Menschenrechte, wie die willkürliche Verhaftung von Regimegegnern und ihre Behandlung sowie die „horrende Spekulation" und den „maßlosen Luxus" inmitten zunehmender Verelendung hervor, die den Zerfall christlicher Wertvorstellungen kennzeichneten. Der *Niedergang der Wirtschaft,* die auf einem schrankenlosen Liberalismus basiere, erschüttere die Glaubwürdigkeit des Systems zusätzlich. Beklagt werden auch die zunehmende Gewalt in den sozialen Auseinandersetzungen und die Behinderung der Informationsfreiheit. Für einen „christlichen Ausweg" aus der jetzigen Situation nennen die Bischöfe drei Voraussetzungen: die Achtung der Menschenwürde, die Anerkennung des Wertes der Arbeit und die Rückkehr zur vollen Demokratie. –
General *Pinochet* hatte Anfang Dezember öffentlich erklärt, seine Regierung lehne es ab, sich von Politikern oder der Kirche politisch beraten zu lassen. „Alle diese Kräfte" seien letztlich von Marxisten gesteuert und arbeiteten auf die Zersetzung des chilenischen Staatsapparates hin. „Die Regierung wird sich keiner politischen Öffnung hingeben, schon gar nicht zum gegenwärtigen Zeitpunkt", erklärte Pinochet in Temuco. Die chilenische Regierung reagierte einen Tag nach Veröffentlichung des bischöflichen Dokuments mit der lakonischen Feststellung, sie kenne die erwähnten Probleme, ohne im einzelnen auf den Inhalt der Erklärung einzugehen.

Vertreter der Bischofskonferenz der Philippinen, an ihrer Spitze der Vorsitzende, Erzbischof Antonio Mabutas y Lloren, haben Ende Dezember 1982 in einem Gespräch mit Verteidigungsminister Juan Enrile Ponce und hohen Militärs erneut die Verletzungen der Menschenrechte bei der Bekämpfung der kommunistischen Subversion kritisiert. Sie wiesen darauf hin, daß die Unruhe im Lande soziale Ursachen habe und durch die angespannte Wirtschaftslage, aber auch durch Korruption und Übergriffe des Militärs geschürt werde. Deshalb solle die Regierung eindeutig zwischen gerechtfertigter Kritik und Subversion im eigentlichen Sinne unterscheiden. Anlaß für das Gespräch war das in letzter Zeit *verschärfte Vorgehen staatlicher Stellen* gegen angeblich „subversive Kreise" innerhalb der Kirche, das von einer teilweise üblen Kampagne der staatlich gelenkten Presse begleitet war. Insbesondere die Vereinigung der Priester und Ordensleute und die kirchliche Gefangenen-Hilfsorganisation waren dabei als kommunistisch unterwandert geschildert worden. Zudem wurden allein 1982 mindestens 11 Priester und Ordensleute sowie eine Reihe anderer kirchlicher Mitarbeiter verhaftet, von denen viele weiter in Haft sind, ohne daß gegen sie eine begründete Anklage erhoben worden wäre. Außerdem wurden kirchliche Einrichtungen auf Samar unter Mißachtung rechtlicher Normen durchsucht. Entgegen früheren Vereinbarungen gestattete man dabei kirchlichen Stellen z. T. erst nach *massiven öffentlichen Protesten* die Kontaktaufnahme mit den Verhafteten. Einer von ihnen, Pater *Edgar Kangleon,* soll inzwischen Aktivitäten zugunsten von Kommunisten eingeräumt und sechs weitere Priester als Mitwirkende genannt haben. Die Bischöfe bestreiten keineswegs, daß ein sehr kleiner Teil des Klerus der kommunistischen Bewegung politisch nahesteht (nach inoffiziellen staatlichen Angaben sollen sich etwa zehn Priester im Untergrund befinden). Sie fordern aber eine genaue Prüfung jedes einzelnen Falles, zumal sich verschiedentlich Beschuldigungen gegen kirchliche Mitarbeiter als offensichtlich unbegründet erwiesen haben. Im übrigen haben sie wiederholt dafür plädiert, Dissidenten, die niemanden direkt schädigen, mit Menschlichkeit und Toleranz statt mit Härte und Gewalt zu begegnen.

Zeitschriften

Theologie und Religion

LEHMANN, KARL. **„Er wurde für uns gekreuzigt".** Eine Skizze zur Neubesinnung in der Soteriologie. In: Theologische Quartalschrift Jhg. 162 Heft 4 (1982) S. 298–317.

Eine Neubesinnung in der Erlösungslehre muß hinter die in der Tradition besonders wirksam gewordenen Motive (Satisfaktion, stellvertretendes Strafleiden) auf den vielfältigen Schriftbefund zurückgehen. Lehmann versucht aus den zahlreichen Bildern und Verstehensmodellen der Schrift einige Konstanten zu gewinnen, die in jeder Soteriologie zumindest implizit präsent sein müßten: Befreiung des Menschen von Sünde und Tod als Ausgangsbasis; Jesu Christi Lebenshingabe als Grundvollzug der Erlösung; der „Tausch" zwischen den Sündern und dem Gerechten als Basis für alle Mitteilung von Heil und Erlösung, Teilhabe am Leben Gottes als das Ziel und Liebe Gottes als Grund des Erlösungsgeschehens. Er setzt sich ab von einer exklusiven Konzipierung der Erlösungslehre von der Solidarität Jesu mit den Menschen her und betont demgegenüber die umfassende Bedeutung des biblischen „für uns" als der Synthese aller Aspekte der Erlösung: „Die aktive Pro-existenz des irdischen Jesus ist ein Vorschein des Geheimnisses der Passion und nicht der Tod Jesu ein Epiphänomen der Pro-Existenz". Stellvertretende Sühne werde nur von der irreparablen Schuld und der Sünde der Menschheit verständlich; sie nehme dem Menschen den freien Selbstvollzug nicht ab, gehe diesem aber als Ermöglichung einer neuen Freiheit voraus.

LUZ, ULRICH. **Erwägungen zur sachgemäßen Interpretation neutestamentlicher Texte.** In: Evangelische Theologie Jhg. 42 Heft 6 (November–Dezember 1982) S. 493–518.

Der Berner Neutestamentler geht aus von dem Problem, daß die historisch-kritische Exegese biblischer Texte die Frage nach deren Sinn und deren Wahrheit für die Gegenwart eher erschwere als erleichtere und nennt als Symptome dafür das Auseinandertreten von wissenschaftlicher Exegese und „Laienexegese", von historischer Interpretation und homiletischer Aktualisierung biblischer Texte. Seine Grundthese: Ein den biblischen Texten angemessenes Verstehen könne nur im Hören auf diese Texte selber und nicht von einem allgemeinen philosophischen Verstehensentwurf her gewonnen werden. Als Grundprinzipien eines solchen Verstehens nennt er die Ganzheitlichkeit (die Bibel zielt auf ein Verstehen, das den ganzen Menschen ergreift und auf eine neue Lebenspraxis drängt), den Bezug der biblischen Texte auf die ihnen zugrundeliegende Geschichte Jesu Christi sowie ihre Unabgeschlossenheit, die Produktivität und Freiheit im Umgang mit ihnen fordert. Damit stellt sich die Frage nach den Kriterien, von denen her über Wahrheit oder Unwahrheit in der Schriftinterpretation unterschieden werden kann: Luz spricht von einem auf die Vergangenheit der Geschichte Jesu Christi und einem auf die Gegenwart ihrer jeweiligen Verwirklichung bezogenen Wahrheitskriterium; die beide allerdings auch ihre Grenzen hätten. Sie sind nur in Verbindung miteinander handhabbar und verweisen gleichzeitig auf Kommunikation und Suche nach Konsens als wesentlichen Momenten der Schriftinterpretation.

ROBERT, JEAN-DOMINIQUE. **Dieu de la métaphysique – Dieu de la religion.** In: Nouvelle Revue Théologique Jhg. 114 Heft 5 (November–Dezember 1982) S. 658–677.

Der Aufsatz plädiert vehement gegen eine Trennung zwischen dem Gott der Metaphysik und dem Gott der Religion, die es nicht mehr erlauben würde, den Übergang vom einen zum anderen als einen selbstverständlichen Vorgang zu begreifen. Die Theologie müsse die Verbindung zur Metaphysik nicht nur aufrechterhalten, um weiter die „praeambula fidei" beim Menschen denken zu können; vielmehr müsse daran festgehalten werden, daß sich im konkreten existentiellen Vollzug der metaphysischen Reflexion ein Überstieg zum Gott der Religion ereignen könne, der nicht aus der Denkbewegung herausfalle. Weil die menschliche Intelligenz letztlich eine sei, führe die Annäherung an das Heilige notwendigerweise zum freien Akt der Annahme oder Ablehnung Gottes. Daraus folgt eine Verhältnisbestimmung von Philosophie und Religion: Die Philosophie beziehe aus der Religion einen Gottesbegriff, dessen Rationalität sie dann zu zeigen bemüht sei, bis hin zur Notwendigkeit einer bewußten Wahl zwischen dem Für oder Wider zu diesem Gott. Andererseits sei der religiöse Bezug zu Gott nicht denkbar, ohne daß in ihm von Anfang an eine gewisse Rationalität impliziert sei. Metaphysik müsse verstanden werden als ein existentieller Vollzug, in dem sich der ganze Mensch engagiere, Religion als ein Vollzug, in dem die Vernunft keines ihrer Rechte einbüße.

Kultur und Gesellschaft

KOJA, FRIEDRICH. **Staatliche Strukturen im Wandel.** In: Universitas Jhg. 38 Heft 1 (Januar 1983) S. 53–58.

Den Rückstand des Verfassungs- und Rechtssystems gegenüber der gesellschaftlichen Entwicklung beschreibt der Autor als eine notwendige Schwierigkeit freier Demokratien. Alte Werte und Strukturen müßten immer wieder auf neue Problemstellungen Anwendung finden. So zeige gerade der „soziale Rechtsstaat", das Leitbild der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg, eine „eigenartige Heterogenität": An den Errungenschaften der liberal-rechtsstaatlichen Ära solle festgehalten werden, zugleich aber auch Ansprüche und politische Zielvorstellungen verwirklicht werden, für die die „traditionellen rechtsstaatlichen Regelungs- und Konfliktmuster nicht ausreichen". Wenn sich daher neue Formen gesellschaftlicher Selbstorganisationen herausbildeten, wenn traditionelle Einrichtungen Wandlungen unterworfen seien und wenn verschiedene Organe an Einfluß gewinnen, lege dies nahe, „das alte Gewaltenteilungspostulat neu oder vielmehr in seiner ursprünglichen Bedeutung zu sehen". Die vielfältigen gesellschaftlichen Kräfte seien in diesem Sinne durchaus keine Bedrohung der Einheit in Staat und Gesellschaft, sondern Elemente, „die die Freiheit des einzelnen durch Vielfalt sichern helfen".

MIETH, DIETMAR. **Solidarität und Recht auf Arbeit.** In: Concilium Jhg. 18 Heft 12 (Dezember 1982) S. 742–748.

Die Bedeutung der gesellschaftlichen und christlichen Solidarität skizziert der Autor im Zusammenhang mit der Frage nach dem Recht auf Arbeit. Er versteht Solidarität im christlichen Kontext nicht als „Maxime der Gesinnung", sondern als „unausweichliche Antwort auf den Anspruch des christlichen Glaubens". National wie international führe Solidarität zu Konflikten, die als strukturelle Konflikte nur als solche auch zu bekämpfen seien. Solidarität werde weithin dadurch verhindert, daß erstens Solidarität und ökonomische Effizienz voneinander getrennt und die Priorität der Arbeit vor anderen Produktivkräften – von der katholischen Soziallehre seit langem gefordert – nicht eingelöst werde, daß zweitens Monopolisierung auf breiter Front zur Verringerung der Zahl der Betriebe führe und daß drittens die Entwicklung neuer Technologien das Ungleichgewicht der Märkte weiter verstärke, Neben einem grundlegenden Strukturwandel sei eine Selbstbegrenzung nötig, sowohl was den Expansionsdrang der Wirtschaft, als auch was die Vorstellung vom Identitätsgewinn des einzelnen durch Arbeit angeht. Theologisch dürfe Arbeit nicht länger als „Ort der Selbstverwirklichung", sondern als „Ort einer solidarischen Identitätsbildung" definiert werden. Eine Theologie

der Arbeit habe danach zu fragen, wie weit die eigene Arbeit das Arbeitsrecht des anderen fördert.

TOMKA, MIKLOS. **Les rites de passage dans les pays socialistes de l'Europe de l'Est.** In: Social Compass XXIX Heft 2–3, 1982, S. 135–152.

Die sozialistischen Länder Osteuropas kennen seit langem Feste und Riten, die erhebliche Ähnlichkeiten aufweisen zu religiösen Festen und Riten (uns ist am ehesten die „Jugendweihe" in der DDR geläufig). Aus religionssoziologischer Sicht erläutert der Autor Unterschiede und Gemeinsamkeiten der religiösen und sozialistischen Übergangsriten sowie die Form, den symbolischen Gehalt und die soziale Bedeutung der sozialistischen Ersatz-Riten. Zur Situation der religiösen Riten meint der Autor, daß ihr Anteil in den osteuropäischen Ländern zurückgehe, auch dort, wo sie allgemeine Verbreitung gefunden hätten. Dieser Schwund sei im Fall der kirchlichen Trauung am stärksten. Jedoch hätten die sozialistischen Riten die kirchlichen nicht wirklich ersetzen können. Dennoch stellten für einen von Land zu Land unterschiedlich großen Teil der Bevölkerung die sozialistischen Riten eine adäquate Form dar, um Ereignisse des Übergangs im Leben zu feiern.

Personen

Beim Neujahrsempfang für die beim Heiligen Stuhl akkreditierten Diplomaten führte *Johannes Paul II.* aus, die Kirche fühle sich dazu verpflichtet, der „barmherzige Samariter" für diejenigen zu sein, die am Weg der Geschichte liegengeblieben seien. Sie wolle sich vor allem zur Stimme der Stimmlosen, der Armen und der Opfer aller Art machen und die Aufmerksamkeit auf die vergessenen und verhöhnten Grundrechte des Menschen, auf die Probleme der Minderheiten und auf die Bedrohungen lenken, die auf den Völkern lasteten. Der Papst bat um Milde und Begnadigung für die vor allem aus politischen Gründen zum Tod Verurteilten und forderte, endlich mit der Folter, dem Verschwindenlassen von Personen ohne Gerichtsurteil, den willkürlichen Verhaftungen und Internierungen Schluß zu machen.

In der Zeit zwischen Weihnachten und Neujahr haben in der Bundesrepublik zwei Bischöfe aus Altersgründen auf ihr Amt verzichtet: Kardinal *Hermann Volk* (79), Bischof von Mainz, und *Heinrich Maria Janssen* (75), Bischof von Hildesheim. Die Diözese Mainz wird bis zur Ernennung eines neuen Bischofs von Weihbischof *Wolfgang Rolly* als Kapitularvikar geleitet, die Diözese Hildesheim von Weihbischof *Heinrich Pachowiak.*

Bischof *Georg Moser* von Rottenburg-Stuttgart kündigte bei seinem Neujahrsempfang eine Diözesansynode für den Herbst 1985 an. Dabei solle es um die Besinnung auf die „richtigen und zukunftsöffnenden Wege" auf dem Fundament des Glaubens gehen. Rottenburg-Stuttgart ist damit das erste Bistum, das nach der Gemeinsamen Synode in Würzburg eine Diözesansynode abhalten will. Die letzte Diözesansynode in der Bundesrepublik wurde 1968/69 im Bistum Hildesheim abgehalten.

Für ein verstärktes ehrenamtliches Engagement der Kirchenmitglieder hat sich der evangelische Bischof von Lübeck-Holstein, *Ulrich Wilckens,* ausgesprochen. Die Kirche sei kein „Dienstleistungs-Supermarkt rund um die Uhr". Deshalb müsse die Öffentlichkeit Abschied von der Vorstellung nehmen, die Kirche bestehe in erster Linie aus bezahlten Kräften, die für soziale Dienstleistungen jederzeit zur Verfügung stünden. Christen hätten sich in den letzten Jahren daran gewöhnt, von „ihrer Kirche" immer mehr Dienstleistungen zu fordern. Allerdings komme in vielen Arbeitsfeldern der Kirche ein ehrenamtlicher Einsatz nicht in Frage.

Kurz vor Weihnachten starb in Wien der international bekannte österreichische Pastoraltheologe, *Ferdinand Klostermann* (76). Ursprünglich lange in der Akademiker- und Jugendseelsorge tätig, habilitierte Klostermann sich erst spät und wurde 1962 Nachfolger von Michael Pfliegler auf dem pastoraltheologischen Lehrstuhl in Wien. Als Konzilstheologe hat er vor allem einen wesentlichen Beitrag zum Dekret über das Apostolat der Laien geleistet. Klostermann war Verfasser bzw. Herausgeber oder Mitverfasser mehrerer pastoraltheologischer Standardwerke (Prinzip Gemeinde, Handbuch der Verkündigung, Der pastorale Dienst).

Zum neuen Bischof der Evangelischen Kirche Augsburgischen Bekenntnisses in Österreich wurde der Grazer Superintendent *Dieter Knall* (52) gewählt. Er wird im nächsten Frühjahr Bischof *Oskar Sakrausky* nachfolgen, der nach 15jähriger Amtszeit in den Ruhestand tritt.

Der Primas der anglikanischen Kirche, Erzbischof *Robert Runcie* von Canterbury, hat die mangelnden Anstrengungen Großbritanniens für die Entwicklungshilfe kritisiert. Bei der Auseinandersetzung um die Falkland-Inseln habe die britische Regierung gezeigt, daß sie dazu fähig sei, eine als richtig erkannte Politik durchzusetzen. Runcie forderte die Regierung auf, vergleichbare Anstrengungen zu unternehmen, wo es um den Hunger und das Elend in der Welt gehe. Großbritannien könne ein Vorreiter für die ganze Welt sein, wenn die Kräfte, die für den Krieg gegen Argentinien mobilisiert worden seien, zur Bekämpfung des Hungers in der Welt eingesetzt würden.

Wenige Wochen bevor er seine Haftstrafe antreten sollte, starb in Liberec der wegen „illegaler Verbreitung religiösen Gedankenguts" zu 18 bzw. 12 Monaten Gefängnis verurteilte tschechische Franziskaner *Jan Barta* (62) an den Folgen eines Herzinfarkts. Anträge auf Haftverschonung waren abgelehnt worden. Bartas „Verbrechen" war die Feier eines Gottesdienstes in einer Privatwohnung. Der österreichische Bundespräsident *Rudolf Kirchschläger* und der deutsche Außenminister *Hans Dietrich Genscher* hatten sich bei der ČSSR-Regierung vergeblich um Haftverschonung für den kranken Franziskaner bemüht.

Der englische Schriftsteller und Journalist *Malcolm Thomas Muggeridge* ist zusammen mit seiner Frau katholisch geworden. Muggeridge, von Haus aus Anglikaner, in seiner Jugend vom Kommunismus angezogen und in späteren Jahren Anhänger eines kirchenfreien Christentums, führt seine Hinwendung zum Katholizismus hauptsächlich auf das Beispiel von *Mutter Teresa* zurück, über die er bereits 1968 eine TV-Dokumentation gedreht hat. Muggeridge ist auch Verfasser des in deutsch im Verlag Herder erschienenen Bandes „Mutter Teresa. Erste authentische Biographie".

In einem Brief an den unlängst gegründeten Lateinamerikanischen Rat der Kirchen beklagte der Generalsekretär des Weltkirchenrates, *Philip Potter,* die Menschenrechtsverletzungen in den mittelamerikanischen Ländern. Für die gegenwärtige Situation sei in hohem Maß die Administration der Vereinigten Staaten verantwortlich. Potter machte sich die Forderungen zu eigen, die USA sollten jede Militärhilfe für El Salvador, Honduras und Guatemala beenden, ihre Bemühungen zur Destabilisierung der Lage in Nicaragua aufgeben und Initiativen für eine Verhandlungslösung in El Salvador unterstützen.

Beilagenhinweis:
Dieser Ausgabe liegen je ein Prospekt des Eos Verlags, St. Ottilien, und des Hermann Luchterhand Verlags, Neuwied, sowie das Jahresregister 1982 bei.

Herder Korrespondenz

Heft 3
37. Jahrgang
März 1983

Intelligenz kann man sich in der Politik mieten, Mut aber muß man selber aufbringen.

Henry Kissinger

Polarisierung?

Von *Polarisierung* wird hierzulande viel und gern geredet. Man ist offenbar der Meinung – „man" ist dabei sowohl die politische Öffentlichkeit wie der Bürger als einzelner –, unsere Zeit stecke allgemein voller Antagonismen und die Deutschen neigten auch noch ganz speziell zu unversöhnlicher Gegnerschaft. Besonders akut werden solche Meinungen natürlich zu *Wahlkampfzeiten,* in denen die Parteien mehr noch als sonst darauf angewiesen sind, ihr politisches Profil in der Öffentlichkeit möglichst scharf zu zeichnen. Da dies selten ohne gegenseitige Verunglimpfung gelingt, entsteht regelmäßig und fast von selbst der Eindruck, wenigstens politisch herrsche in der Gesellschaft ein Spannungszustand, der irgendwann zu gefährlichen Explosionen führen müsse. Daß die jeweils andere Partei nicht nur selbstverständliche Alternative im politischen Wettbewerb sein wolle, sondern nach einer anderen Republik trachte, ist nicht nur gängige Rhetorik der Wahlkämpfer, sondern wird in einem „tieferen" Sinne auch geglaubt. Daß die politischen Kräfte und mit ihnen die Gesellschaft auseinanderdrifte und der Wille zum – im übrigen *unermüdlich beschworenen Grundkonsens der Demokraten* – seit den Aufbaujahren der Bundesrepublik nachgelassen und allmählich im Schwinden sei, gehört fast schon zum üblichen Repertoire öffentlicher Meinungsbildung, auch wenn andere noch so sehr – und glaubwürdig – versichern, nicht nur die Sitten politischer Auseinandersetzung seien seit Adenauers und Schumachers Zeiten „ziviler" geworden, sondern das Reservoir an gemeinsamen Überzeugungen sei eher gewachsen und tragfähiger geworden.

Stimmung und Realität liegen weit auseinander

Dennoch bräuchte sich kaum jemand darüber Gedanken zu machen, bezöge sich das Empfinden, in einem polarisierten gesellschaftlichen Klima zu leben, nur auf den Bereich der professionellen Politik. Es scheint aber *insgesamt* das Gefühl vorzuherrschen, die Bevölkerung verhalte sich zueinander wie große in sich geschlossene ideologische Blöcke, die sich gegenseitig weder verstehen können noch wollen, und dieses Empfinden scheint sich keineswegs auf Wahlkampfzeiten zu beschränken. Es wird immer dann besonders virulent, wenn sich aus welchen Gründen auch immer politischer Protest der Straße bemächtigt oder wenn gar Minderheiten zu gewaltsamen Mitteln zur Durchsetzung ihrer Ziele oder Interessen greifen. Alle erklären beispielsweise, den Frieden sichern zu wollen und insofern selbst „Friedensbewegung" zu sein, aber, so kann man hören, zwischen der organisierten Friedensbewegung und mindestens einem Teil des „konventionellen" politischen Spektrums gebe es in Wirklichkeit so gut wie keine Verständigungs- und Kooperationsgrundlage. Die *Generationen* – siehe die jeweils „neue" Jugendbewegung – stünden einander noch unversöhnlicher gegenüber als die „von oben" wie „von unten" wieder klassenkampfverdächtigen Sozialpartner, und selbst in der *Auseinandersetzung der Geschlechter* gebe es starre ideologische Positionen. Im übrigen erfasse die Polarisierung die gesamte Gesellschaft, die Kirchen würden davon nicht weniger berührt als Parteien, Verbände, Arbeitswelt, Literatur und Kunst oder einfach „die" Intellektuellen.

Diese Stimmung, meist im Unterton fatalistischer Klage und Ratlosigkeit vermittelt, scheint weit verbreitet zu sein und muß insofern ernst genommen werden. Aber Stimmung und Realität liegen ziemlich weit auseinander. Denn vieles, was als Polarisierung gedeutet wird, ist *mehr Schein als Wirklichkeit.*

Das gilt vor allem für den politischen Bereich im engeren Sinne. Was sich z. B. zwischen den Parteien abspielt im Wahlkampf und außerhalb, verdient solche Dramatisierung kaum. Daß Parteien nicht sonderlich glimpflich miteinander umgehen, ist *normaler demokratischer Stil* in der Auseinandersetzung um den Wähler und damit um politische Machtausübung. Auch wenn dabei in Stil und Inhalt überzogen wird, ist das noch kein Hinweis auf mangelnde Kompromiß- oder politische Gestaltungsfähigkeit, sondern eine *in sich notwendige Gegenüberstellung von Ideen und Lösungsvorschlägen.* Ohne Artikulierung von Gegensätzen hätte der Wähler nicht einmal die Chance, einer halbwegs klaren Alternative für die oder gegen die er sich entscheiden kann. Daß Parteien als Organe politischer

Willensbildung auch unterschiedliche Gesellschaftsbilder und Wirtschaftsmodelle verkörpern, dürfte auch niemand verwundern. Und natürlich gibt es auch Gegensätze, wo unter Umständen mehr Konsens nicht nur wünschenswert, sondern politisch klug wäre. Gemessen an der besonders exponierten politischen und strategischen Lage des Landes, leisten sich in der Bundesrepublik besonders die beiden großen Parteien z. B. außen- und sicherheitspolitische Auseinandersetzungen, wie man sie in anderen europäischen Ländern – von Amerika ganz zu schweigen – mit sehr viel kontrastreicheren innenpolitischen Verhältnissen, aber geringerer außenpolitischer Verletzbarkeit nicht kennt. Doch besteht auch der Eindruck, man weiche in Wahlkämpfen gerade deswegen in außen- und sicherheitspolitische Fragen aus, weil man im innen- und gesellschaftspolitischen Bereich seine liebe Mühe hat, sich deutlich genug voneinander abzusetzen.
Daß selbst scheinbar so stark gegeneinander polarisierte Parteien wie die Christdemokraten und Sozialdemokraten in der Bundesrepublik nicht nur miteinander kompromiß-, sondern unter sich einigungs- und zusammen regierungsfähig sind, hat in der noch kurzen Geschichte der Bundesrepublik die Zeit der *Großen Koalition* gezeigt. Daß solche Koalitionen die Ausnahme sein müssen, hat weniger damit zu tun, daß sie politisch nicht handlungsfähig wären, sondern ist vor allem durch die Tatsache bedingt, daß moderne Demokratien mit ihrem ausgeprägten politischen wie vorpolitischen Pluralismus auf die Dauer nur regierbar sind, wenn durch periodischen Regierungswechsel jede politische Großformation die Möglichkeit erhält, ihr Konzept von Politik zu erproben und anzuwenden. Nur so auch ist es den Parteien möglich, *Randgruppen und Minderheiten zu integrieren,* die sonst, und zwar auf Dauer, gegen den demokratischen Verfassungsstaat votieren würden.

Für eine echte Polarisierung fehlen die Großideologien

Aber wie sieht es im vorpolitischen oder, um exakter zu sein, im *vorstaatlichen Raum* aus? Ist nicht unsere Gesellschaft als ganze auf vielerlei Weise in sich gespalten? Ist die Diskursfähigkeit zwischen Anhängern verschiedener Richtungen nicht äußerst schwach entwickelt? Verschärfen sich in einer Zeit des knappen Geldes und der knappen Arbeitsplätze nicht auch wieder die sozialen Gegensätze? Ist der „Geist", eine traditionell politisierende Literatur und Kunst verständnislos gegenüber den Belangen des Staates und verhalten sich große Teile der für das politische Geschäft Verantwortlichen gegenüber Fragen von Intellektuellen und der von ihnen ausgehenden Kritik nicht ähnlich verständnislos? Welche Gesprächsbasis gibt es gegenwärtig schon zwischen den Bölls und Walsers und den Geißlers und Kohls außer der jeweils gegenseitigen Einteilung in Anständige und Unanständige?
Und baut sich in der Friedensbewegung, in den Alternativen, in den Protestbewegungen unterschiedlicher Art nicht ein *neues Verständnis von Gesellschaft und Staat auf,* das mit dem Gesellschafts- und Staatsverständnis der traditionellen Parteien kaum mehr Berührungspunkte hat und dessen Position gegenüber der Verfassung so manchen höchst zweifelhaft ist? Bewegen sich viele Jugendliche nicht in einer mit Bedacht kultivierten Gegenwelt zu der der Erwachsenen? Stehen sich nicht Technik- und Fortschrittsgläubige und moderne technikfeindliche Bilderstürmer, die an jedem technischen Fortschritt, jedenfalls soweit er mit Großtechniken zu tun hat, nur noch Verderbnis für die Menschheit sehen, nicht völlig gesprächsunfähig gegenüber? Und sind nicht die meisten gesellschaftlichen Großorganisationen, von den Parteien über die Gewerkschaften bis zu den Kirchen *in sich* gespalten?

Niemand wird leugnen wollen, daß in einer so vielschichtigen und so stark vernetzten, aber auch von so vielen Partikularismen aufgewühlten Gesellschaft sich krasse Gegensätze ausbilden. Aber, um bei einem vielleicht nicht untypischen Beispiel zu beginnen: bei den *Kirchen.* Es hat in den letzten fünfzehn bis zwanzig Jahren in ihnen eine Menge *Richtungskämpfe* gegeben, und es gibt sie – stärker in der evangelischen als in der katholischen Kirche – auch gegenwärtig. Aber wenn schon von Polarisierung in diesem Zusammenhang geredet werden muß, dann sind an ihr vor allem Minderheiten beteiligt: der evangelikale Fundamentalist und der Pastor, der sich in Brockdorf oder in Frankfurt mit Kernkraft- oder Startbahngegnern solidarisiert, dürften sich selbst *als Christen* untereinander nur schwer verständigen können. Und zwischen Vertretern der „Kirche von unten" und Sympathisanten des Erzbischofs Lefebvre dürfte eine Verständigung nicht minder schwierig sein. Aber das sind ja nicht die großen Blöcke, aus denen sich die Kirchen religiös und als gesellschaftliche Größen zusammensetzen, sondern Minderheiten unter anderen Minderheiten.
Vielleicht gab es in der katholischen Kirche in den späten sechziger und frühen siebziger Jahren im unmittelbaren Anschluß an das Zweite Vatikanum so etwas wie einen *idealtypischen Polarisierungszustand* zwischen Kräften der Beharrung und solchen der Bewegung. Aber dieser Zustand ist gleitend übergegangen in eine differenziertere Gemengelage mit einer unauffällig sich verhaltenden Mehrheit, mit antagonistischen Minderheiten an den Flügeln und einer Vielzahl von Menschen, die kirchliche Bindungen lautlos aufgegeben haben, und einer nicht minder großen Menge mit ganz unterschiedlichen Graden an Einsatz und Zugehörigkeitsgefühl. Und zwischen all diesen Schichtungen gibt es mehr oder weniger lautlose *Übergänge.* Jedenfalls ist für die unmittelbare Gegenwart sowohl eine deutlich erkennbare *Ausdifferenzierung* wie eine starke *Diversifizierung* typisch und nicht die Zugehörigkeit zu festen Blöcken. Das läßt sich auf Kirchen- bzw. Katholikentagen ebenso feststellen wie in den Gemeinden.

Es ist schwer zu sagen, wieweit es in anderen Großorganisationen – rein soziologisch gesprochen – vergleichbare

Entwicklungen gibt. Aber sicher ist jedenfalls eines: der Radikale „links" oder „rechts" ist weder für Parteien noch für Gewerkschaften, noch für andere Großorganisationen typisch. Es gibt den starren Doktrinär und den engagierten Ideologen, aber typisch sind beide nicht. Diversifizierung bei stärkerer Ausprägung von Minderheitenpositionen ja, Bildung von die Gesellschaft als ganze spaltenden starren Blöcken nein; dafür fehlen einfach die sie tragenden Großideologien. Die Position, die einzelne und Gruppen gegenüber einem bestimmten gesellschaftlichen Problem oder gegenüber Staat und Gesellschaft insgesamt beziehen, ist kaum noch von Großideologien bestimmt. Trends bilden sich jeweils am Einzelproblem oder an Problemkomplexen: daraus werden Stimmungen, Bewegungen, entwickeln sich mehr oder weniger praktikable Gesamtvorstellungen vom gesellschaftlichen Zusammenleben und dessen staatlicher Ordnung, von Nutzen oder Schaden einer bestimmten Politik, aber *übergreifende ideologische Positionen* entstehen daraus kaum. Diese scheinen für längere Zeit ausgedient zu haben; selbst der Europa weiterhin bestimmende Ost-West-Konflikt wird immer weniger zu einem Konflikt zwischen ideologischen Gegenpolen und immer mehr zu einem klassischen Konflikt zwischen Weltmächten. Der Marxismus als solcher trägt nicht einmal mehr das sowjetische Imperium. Die zeitweilige Renaissance des Neomarxismus im Westen war nur eine kurze Wellenbewegung.

Vielleicht könnte aus dem Gegenmodell der Umweltbewegung, insoweit sie eine entschiedene Hinwendung zu technikkritisch formulierten „immateriellen" Werten betreibt, eine neue Großideologie *als Gegenpol* zu den gesellschaftlichen Glaubenssätzen der Industriegesellschaft entwickeln. Aber auch das ist sehr unwahrscheinlich. Jedenfalls ist bisher ein entsprechendes Gesamtkonzept nicht sichtbar. Gerade der Umweltbewegung liegt ja kein bestimmtes einheitliches, nur ihr zuordnungsfähiges Gesellschaftsmodell zugrunde. Auch sie bezog ihre Kraft von Anfang an *aus dem Druck bestimmter Gefährdungen* – eben den ökologischen, indem sie diese Gefährdungen ins allgemeine Bewußtsein zu heben und damit zu politisieren verstand.

Neue Konfrontation mit den Institutionen

Wenn dennoch so viel von Polarisierung geredet wird, dann muß das andere Ursachen haben. Die Gründe dafür sind zu suchen in einem verbreiteten Unbehagen an den inneren Widersprüchen der Gesellschaft und dem davon bestimmten politischen Klima. Die Hauptursache dafür scheint das Gefühl zu sein, in orientierungsschwierigen Verhältnissen mit wenig gesamtgesellschaftlicher, aber auch wenig mitmenschlicher Übereinstimmung zu leben.

Letztlich handelt es sich dabei um einen *nichtbewältigten Pluralismus:* Man erkennt diesen zwar als gegeben und notwendig an, fühlt sich aber in ihm nicht wohl. Der einzelne steht vor dem Problem, jeden Tag mit einem Wust von Meinungen, subjektiven Überzeugungen, widersprüchlichen Äußerungen von Medienleuten und wissenschaftlichen Experten und von solchen, die sich dafür halten, konfrontiert zu sein, aber ohne feste Orientierung leben und, soweit der Spielraum nicht institutionell geregelt ist, handeln zu müssen. Irgendwie empfindet er diesen Zustand als problematisch, als für das eigene Leben wenig hilfreich und als gesellschaftlich und politisch wenig verläßlich, mit einem Wort als *wenig vertrauenerweckend.* Das vermittelt ihm den Eindruck eines gesellschaftlich insgesamt feindlichen Klimas. Die Auseinandersetzung zwischen politischen Gegnern empfindet er als einen besonderen Ausdruck überall stattfindender Richtungskämpfe ohne klar erkennbare Problemlösung. In dieser Situation vereinfacht er die Vielzahl bestehender Widersprüche zu einem seiner Meinung nach die Gesamtgesellschaft prägenden Zweikampf. Die politischen Tagesauseinandersetzungen, die weitgehend nach diesem Muster ablaufen, *helfen* ihm dabei. So erscheint ihm in einer Art Rückprojektion die gesamte Gesellschaft polarisiert.

Neben diesem subjektiv-psychologischen gibt es aber auch ein sehr ernst zu nehmendes sachliches Problem, das tatsächlich zu einer neuen, die gesamte Gesellschaft einbeziehenden Polarisierung führen kann: Der unbewältigte Pluralismus macht sich Luft in einer antiinstitutionellen Gesinnung. Wenn *diskursive Verfahren* mangels erreichbarer Übereinstimmung als Problemlösungsinstrumente versagen, wird das kompensiert durch eine Überbeanspruchung und entsprechende Überbewertung von *Institutionen.* Da diese einerseits in einer widerspruchsreichen Gesellschaft tatsächlich fast allein Funktionstüchtigkeit garantieren, andererseits aber wegen der politischen Widersprüche und der großtechnischen Ausstattung im Reagieren auf neue Probleme *unflexibel* und zugleich freiheitsgefährdend sind, steigen sowohl die Erwartungen wie das Mißtrauen ihnen gegenüber und damit Distanz und Ablehnung.

Diese Ablehnung äußert sich zunächst im *Rückzug in den Kampf um private Freiräume* für persönliche Emanzipation und spontane Organisierung von Gruppeninteressen. Dem folgen aber – vielleicht nachweisbar – Vorstellungen von staatlicher Organisation und gesellschaftlichem Zusammenleben nach Kleingruppenmuster als *Gegenwelt zu den Großorganisationen.* Langfristig kann man darin zwar Ansätze für eine weniger bürokratische Gesellschaftsstruktur vermuten. Die Verwirklichung dieser Ansätze wird aber nur über längere Zeit andauernder Konfrontation zwischen System und Bewegung, zwischen Institution und Einzelinitiative zu erreichen sein. Tatsächlich dürfte diese Konfrontation gegenwärtig und für die nächste Zukunft *die einzige Form von Polarisierung* sein, die durch die gesamte Gesellschaft geht. Im Grunde genommen ist es der alte Grundkonflikt zwischen Institution und Freiheit, ausgetragen unter den Bedingungen spätindustrieller Produktions-, Organisations- und Lebensverhältnisse. Von dieser Polarisierung sind in der Tat staatliche Organisationen und kirchliches Leben nicht weniger stark berührt als Verbände und politische Parteien.

D. A. Seeber

Vatikan: Bischofsberatungen über Abrüstung

Der im vergangenen Spätherbst bekanntgewordene zweite Entwurf des Hirtenbriefes der amerikanischen Bischöfe zu Krieg und Frieden (vgl. HK, Dezember 1982, 580f.) hat besonders mit seinen Aussagen zu Besitz und Einsatz von Atomwaffen in der katholischen Friedensdiskussion als ein *Katalysator* gewirkt: Er dient in den letzten Monaten weithin als *wichtigster Bezugspunkt*, von dem man sich entweder mehr oder weniger dezidiert absetzt oder dem man mit unterschiedlicher Emphase beipflichtet, wobei allerdings in beiden Fällen der umfangreiche Text oft nicht vollständig und mit der nötigen Sorgfalt zur Kenntnis genommen wird. Der Hirtenbriefentwurf bedeutet über die starke öffentliche Resonanz hinaus vor allem eine gewichtige Herausforderung für die Meinungsbildung und Urteilsfindung in den Fragen von Rüstung und Frieden nicht nur in den einzelnen Episkopaten, sondern auch auf gesamtkirchlicher Ebene.

Hätte es dafür noch eines ausdrücklichen Beweises bedurft, so hat ihn die *Zusammenkunft amerikanischer und europäischer Bischöfe* geliefert, die am 18. und 19. Januar im Vatikan stattfand und in den Medien gelegentlich als kirchlicher „Abrüstungsgipfel apostrophiert wurde. Daß ein solches Treffen stattfinden würde, war erstmals aus einer Meldung von Radio Vatikan am 11. Januar zu erfahren. Darin hieß es, neben amerikanischen Bischöfen nähmen Vertreter der Bischofskonferenzen von England, Schottland und Frankreich sowie der deutschen Bischofskonferenz an den Beratungen teil. Dieser ursprünglich vorgesehene Teilnehmerkreis wurde offensichtlich erst in letzter Minute noch um Vertreter der belgischen, niederländischen und italienischen Bischofskonferenz erweitert. An der Spitze der vatikanischen Delegation standen Kardinal-Staatssekretär *Agostino Casaroli* und der Präfekt der Glaubenskongregation, Kardinal *Joseph Ratzinger*, die die Gespräche des insgesamt etwa dreißigköpfigen Gremiums moderierten.

Unterschiedliches Engagement

Einzige offizielle Mitteilung über das Treffen war ein knappes Kommuniqué des vatikanischen Pressesaales (Osservatore Romano, 21. 1. 83). Darin heißt es, den „Bischofs-Konferenzen, die von den Fragen der Atomwaffen in besonderer, wenn auch unterschiedlicher Weise betroffen sind", sei es notwendig erschienen, sich gemeinsam über die wirkliche Lage, wie sie in den verschiedenen Ländern erfahren werde, zu informieren und diese Lage in Treue zur kirchlichen Tradition und zur Lehre Johannes Pauls II. zu bedenken.

Daß die in Rom vertretenen Bischofskonferenzen „in besonderer Weise" von den Fragen der Atomwaffen betroffen sind, bedarf keiner besonderen Begründung: Neben Kirchenführern aus der nuklearen Supermacht USA und den beiden europäischen Atommächten Großbritannien und Frankreich saßen Bischöfe aus jenen vier Ländern am Beratungstisch, die für die Aufnahme neuer nuklearer Mittelstreckenwaffen der NATO vorgesehen sind. Allerdings haben sich die einzelnen Bischofskonferenzen bisher mit *sehr unterschiedlicher Intensität* und mit teilweise *divergierenden Akzentsetzungen* an der neueren Friedens- und Rüstungsdiskussion beteiligt, was jeweils wieder mit gesellschaftlichen und kirchlichen Eigenheiten ihrer Länder zusammenhängt.

Keine offiziellen Äußerungen zu dem umstrittenen Themenkomplex liegen von der *belgischen* und von der *italienischen* Bischofskonferenz vor. Zwei italienische Bischöfe, der Präsident der nationalen Kommission „Iustitia et pax", Bischof *Dante Bernini* von Albano (er vertrat bei den Beratungen im Vatikan die italienische Bischofskonferenz) und Bischof *Luigi Bettazzi* von Ivrea, Präsident von Pax Christi, haben sich allerdings öffentlich mit der Haltung der amerikanischen Bischöfe zur Atomrüstung solidarisiert und ihr Verständnis für den Protest gegen die geplante Stationierung von Cruise missiles auf Sizilien zum Ausdruck gebracht.

Die *englischen Bischöfe*, deren Vertreter sich offenbar bei dem Treffen in Rom zurückhielten, sind nach dem Urteil von *Peter Hebblethwaite* (in „The Tablet", 29. 1. 83) bei der Erarbeitung einer Position zu Atomrüstung und Abrüstung „noch in der Lernphase". In einem Arbeitspapier, das sie Außenminister *Francis Pym* bei einem Gespräch im vergangenen Dezember übergaben, wiesen sie auf die unterschiedlichen Standpunkte unter den englischen Katholiken hin und stellten kritische Fragen in bezug auf die nationale Sicherheitspolitik. Auf die Schwierigkeiten der traditionellen katholischen Lehre vom gerechten Krieg und vom Recht auf Selbstverteidigung angesichts des Nuklearpotentials machten die *schottischen Bischöfe* in einem Hirtenbrief zum Osterfest 1982 mit Nachdruck aufmerksam.

Das Engagement der von der Friedensbewegung zuerst herausgeforderten *niederländischen Bischöfe* hat sich in einer umfangreichen Konsultation zur Frage einseitiger Abrüstungsschritte niedergeschlagen, die zur Vorbereitung des in diesem Frühjahr zu erwartenden Hirtenbriefes durchgeführt wurde. Besondere Erwähnung verdient aber die im letzten Sommer vorgelegte *gemeinsame Erklärung* der französischen und deutschen Bischöfe „Für den Frieden" (vgl. den Text in HK, August 1982, 385–387). Darin bleiben die Probleme der Atomrüstung, die im amerikanischen Entwurf zentral stehen, vollständig ausgeklammert. Dafür finden sich in dem Text einige Akzente, die in kritischen Äußerungen zum US-Hirtenbrief aus Westeuropa immer wieder auftauchen: Die klare Absage an einseitige Abrüstung, das Insistieren auf der Notwendigkeit eines Gleichgewichts der Kräfte, nicht zuletzt der Hinweis darauf, daß die Menschheit nicht nur durch das militärische Vernichtungspotential, sondern ebenso durch ungerechte Systeme, „die zu Tyrannei, Völkermord und Massenvernichtung führen", bedroht sei. Die Erklärung ist übrigens

in dem, was sie nicht sagt, ein deutliches Indiz für die Haltung der französischen Bischöfe gegenüber der „force de frappe", die der Erzbischof von Paris, Kardinal *Jean-Marie Lustiger,* in seinem Spiegel-Interview unlängst auf den Begriff brachte: „Wir Bischöfe behandeln das Problem nicht unabhängig vom Stand des nationalen Bewußtseins" (Der Spiegel, 31. 1. 83). Eben dieses nationale Bewußtsein bejaht bekanntlich quer durch die Parteien die nationale Atomstreitmacht Frankreichs und zieht damit kirchlicher Kritik in Sachen Atomrüstung enge Grenzen.

Europäische Bedenken

Ihre Bedenken gegenüber manchen Passagen des Hirtenbriefs der US-Bischöfe brachten die französische und die deutsche Bischofskonferenz schon in Stellungnahmen zum ersten Entwurf vom Frühjahr 1982 zum Ausdruck, zu dem sich darüber hinaus auch die englischen Bischöfe äußerten. Liest man die recht dürren Angaben des Kommuniqués auf dem Hintergrund dessen, was aus verschiedenen Quellen an glaubwürdigen Informationen über Inhalt und Stoßrichtung der Beratungen im Vatikan durchsickerte, dann zeigt sich, daß diese Bedenken auch jetzt nochmals zur Sprache kamen. Die Bischöfe diskutierten, dem Kommuniqué zufolge, „die biblischen und theologischen Grundlagen der kirchlichen Lehre über Krieg und Frieden, über Fragen des Gebrauchs von Atomwaffen, die Beziehungen von nuklearen und konventionellen Waffen und über die moralische Qualität der Abschreckung". Ebenso erörterten sie „sowohl den politischen Kontext des Wettrüstens als auch die Werte, die in der gegenwärtigen politischen Situation gefährdet sind".

An diesen Stichworten sind unschwer einige charakteristische *Einwände* abzulesen, die von westeuropäischen Bischöfen gegenüber der amerikanischen Position geltend gemacht wurden: Der Entwurf berücksichtige zu wenig die Gefahr, die vom Machtanspruch des sowjetischen Systems ausgehe, und sei zu einseitig auf die nukleare Bedrohung fixiert; er schätze die Strategie der Abschreckung negativer ein, als es aufgrund der strategisch-politischen Situation Westeuropas möglich sei; er übersehe die Gefahren eines konventionellen Krieges, den nicht zuletzt die Drohung mit dem vom amerikanischen Entwurf verworfenen Ersteinsatz von Nuklearwaffen zu verhindern helfe; gewünscht wurde auch eine klarere Unterscheidung zwischen der unbestreitbaren Autorität der Bischöfe in bezug auf moralische Prinzipien und ihrer zumindest umstrittenen Autorität im Blick auf konkrete Schlußfolgerungen aus diesen Prinzipien.

Als *gemeinsame Grundlagen,* auf der die Dissenspunkte erörtert wurden, nennt das Kommuniqué die „Verantwortlichkeit und die moralische Autorität der Kirche bezüglich der Probleme um Krieg und Frieden", die die Bischöfe bestätigt hätten, sowie ihre Einigkeit mit der Lehre des Zweiten Vatikanums und mit Johannes Paul II. Eine wichtige Rolle spielte offensichtlich die Botschaft des Papstes an die Zweite Sondervollversammlung der Vereinten Nationen über Abrüstung, die Kardinal-Staatssekretär Casaroli am 11. Juni 1982 in New York verlas.

Darin hatte der Papst als „klare und konsequente" Lehre der katholischen Kirche festgehalten, sie bedauere den Rüstungswettlauf, fordere als das mindeste einen fortschreitenden, gegenseitigen und kontrollierten Abbau sowie größte Vorsichtsmaßnahmen gegen mögliche Fehler bei der Anwendung von Kernwaffen und beanspruche gleichzeitig für jede Nation die Beachtung der Unabhängigkeit, der Freiheit und der eigenen Sicherheit. Unter den gegenwärtigen Bedingungen, so der Papst weiter, sei eine auf dem Gleichgewicht beruhende Abschreckung *moralisch vertretbar,* allerdings nicht als Ziel in sich, sondern als eine Etappe auf dem Weg zur fortschreitenden Abrüstung. Solche wie auch frühere Äußerungen Johannes Pauls II. zum Thema Frieden und Abrüstung stecken allerdings nur einen Rahmen ab, in dem unterschiedliche Schwerpunktsetzungen einen Platz haben können.

Gesamtkirchliche Klärungen notwendig

Die Beratungen im Vatikan wurden im Kommuniqué als „informelle Konsultation" bezeichnet. Der gemeinsame Dialog sei ein Ausdruck der bischöflichen Kollegialität; es sei naheliegend, in diesen schwierigen Fragen „eine weitestmögliche Übereinstimmung zwischen den Bischofskonferenzen und mit dem Apostolischen Stuhl" herzustellen. Wieweit man diesem Ziel nähergekommen ist, wird sich erst dann beurteilen lassen, wenn die Hirtenschreiben der amerikanischen, deutschen und der holländischen Bischöfe vorliegen.

Im Blick auf das gewichtigste, das amerikanische Dokument, läßt sich nach der ihm weitgehend gewidmeten römischen Konsultation festhalten: Die amerikanischen Bischöfe sind von den Vertretern der europäischen Episkopate oder des Vatikans nicht direkt gedrängt worden, ihre Position in den umstrittenen Fragen zu ändern. Es wird aber, wie Kardinal Bernardin in Rom mitteilte, im dritten Entwurf des Hirtenbriefs einige „klärende" Veränderungen geben. Man werde die Argumentation im Kapitel über die Abschreckung präzisieren, der Analyse der sowjetischen Politik mehr Raum geben und deutlicher das Recht von Individuen wie von Nationen auf Selbstverteidigung herausarbeiten – alles Punkte, die in besonderer Weise Gegenstand der vatikanischen Beratungen waren. Weitergehende Änderungen gegenüber dem zweiten Entwurf werde der dritte, so Kardinal Bernardin, allerdings nicht enthalten. Ein grundlegender Kurswechsel ist angesichts der Haltung der Mehrzahl der amerikanischen Bischöfe bei der Abstimmung über den zweiten Entwurf im vergangenen November jedenfalls wenig wahrscheinlich.

Die in dieser Form bisher einmalige Zusammenkunft am 18. und 19. Januar ging nicht auf eine Initiative des Heiligen Stuhls zurück; der Anstoß scheint vielmehr von den amerikanischen Bischöfen selbst ausgegangen zu sein. Dennoch hat das Treffen im Vatikan, unter Leitung des Kardinal-

Staatssekretärs und des Präfekten der Glaubenskongregation, deutlich gemacht, wie sehr Rom durch die anhaltende Friedens- und Rüstungsdiskussion in den einzelnen Ortskirchen und die dabei sichtbar werdenden Meinungsverschiedenheiten und Schwierigkeiten *herausgefordert* ist. Der Verweis auf das Zweite Vatikanum oder auf päpstliche Äußerungen, die ja kein in jeder Beziehung schlüssiges Ganzes bilden, reicht auf die Dauer nicht aus, um ein gemeinsames, gesamtkirchliches Fundament für Stellungnahmen zu Atomrüstung und Friedenssicherung zu gewährleisten. *U. R.*

Bundesrepublik: Lehren des 30. Januar 1933

Der fünfzigste Jahrestag der nationalsozialistischen Machtergreifung am 30. Januar 1933, dem Tag, als Adolf Hitler zum Reichskanzler ernannt wurde, brachte der Bundesrepublik in diesem Winter einen wahren Boom an Fernsehsendungen, Zeitungsartikeln, Illustriertenserien, Gedenkveranstaltungen und Tagungen, die sich mit den Ereignissen der Jahre 1932/33, mit ihrer Vorgeschichte und mit ihren katastrophalen Auswirkungen beschäftigten. Damit wurden durchweg *nicht einfach unvermeidliche Pflichtübungen* abgeleistet: Vielmehr zeigte sich deutlich, daß die in vielen Variationen gestellte Frage, wie es zur Machtergreifung kommen konnte und welche Folgerungen sich aus den Fehlern von damals für Staat und Gesellschaft heute ziehen lassen, auch nach mehr als dreißig Jahren demokratischer Ordnung in der Bundesrepublik ihre *Brisanz* behält.

Besinnungsworte der Kirchen

Daß sich wie schon zum vierzigsten Jahrestag des Ausbruchs des Zweiten Weltkriegs auch zum Jahrestag der Machtergreifung die *Kirchen* wieder zu Wort meldeten, kann nicht verwundern. Schließlich kann man über das Ende der Weimarer Republik und den Ausbau der nationalsozialistischen Diktatur nicht sprechen, ohne das Verhalten der beiden großen christlichen Kirchen zu berücksichtigen, für deren weiteren Weg im Dritten Reich das Jahr 1933 die entscheidenden Weichenstellungen brachte. Dazu kommt, daß jede Diskussion über die Haltung der Kirchen in der NS-Zeit Fragen nach ihrem Selbstverständnis, nach ihrer Stellung zu Staat und Gesellschaft aufwirft, die für sie eine ständige Herausforderung bedeuten. Das gilt, wenn auch auf z. T. unterschiedliche Weise, für den deutschen Protestantismus wie für den Katholizismus.

Der *Rat der EKD* stellte an den Anfang seines *Wortes zum 30. Januar 1983* die Feststellung: „Die Geschichte läßt sich nicht einfach abschütteln und vergessen. Was verdrängt wird, kehrt wieder mit Macht." Die Erklärung geht aber auf die geschichtlichen Ereignisse und auf das Verhalten der evangelischen Kirchen im Dritten Reich nicht eigens ein, sondern verweist auf das Stuttgarter Schuldbekenntnis von 1945: „Wir wiederholen heute erneut und ohne jede Einschränkung jenes Bekenntnis, das der damalige Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland unmittelbar nach dem Kriege aussprach: ‚Durch uns ist unendliches Leid über viele Völker und Länder gebracht worden ... Wir klagen uns an, daß wir nicht mutiger bekannt, nicht treuer gebetet, nicht fröhlicher geglaubt und nicht brennender geliebt haben.'" Auch der Schluß der Erklärung ist ein Satz aus dem Stuttgarter Schuldbekenntnis. Zitiert wird außerdem die erste These der Barmer Erklärung von 1934, des Grunddokuments der „Bekennenden Kirche".

Das Wort des Rates der EKD leitet aus den Erfahrungen des Dritten Reiches *Mahnungen* für die Gegenwart ab. So wird gewarnt, „geschichtliche Beispiele aus der national-sozialistischen Gewaltherrschaft als Waffe im tagespolitischen Kampf" zu benutzen. Die Politiker werden ermahnt, ihrer Verantwortung eingedenk zu sein; der soziale Friede müsse erhalten werden, über allen notwendigen Auseinandersetzungen müsse die gemeinsame Verpflichtung zum demokratischen Rechtsstaat stehen. An alle Bürger richtet sich die Mahnung: „Laßt Euch nicht in einen neuen Haß hineinreden", weder gegen äußere Gegner noch gegen Ausländer oder andere Klassen, Gruppen und Minderheiten. Schließlich werden die Gemeinden aufgerufen, dem Irrglauben an ein weltliches Heil zu widerstehen; Hitlers Sieg sei auch ein Sieg des Irrglaubens gewesen.

Greift der Rat der EKD auf das Stuttgarter Schuldbekenntnis zurück, so verweist die *Deutsche Bischofskonferenz* in ihrer Erklärung zum 30. Januar 1983 auf den ersten gemeinsamen Hirtenbrief nach Kriegsende, dessen Aussagen sie in ihrer Erklärung zum vierzigsten Jahrestag des Ausbruchs des Zweiten Weltkriegs (vgl. HK, Oktober 1979, 530) ausführlich zitiert hatte.

Auch die Bischöfe formulieren als Lehren aus dem Geschehen im Dritten Reich einige *„Wegmarken"*, die sich teilweise mit den protestantischen Mahnungen berühren, teilweise aber auch andere Akzente setzen: Menschenwürde und Lebensrecht eines jeden einzelnen müßten unantastbar bleiben; die Rechtsordnung unseres Staates dürfe nicht durch noch so ideal klingende Ziele offen oder heimlich ausgehöhlt werden. Die Sorge um das Überleben der Menschheit sei notwendig, sie enthebe aber nicht von der Pflicht, „jene Werte zu schützen, die allein ein gemeinsames Leben in Recht und Freiheit gewährleisten". Wirtschaftliche und soziale Eigeninteressen dürften nicht aus der Pflicht erlassen, dem Wohl des Ganzen, der Menschheit Vorrang zu geben. Die Erklärung fügt dem den Hinweis auf die vier Kardinaltugenden Klugheit, Maß, Tapferkeit und Gerechtigkeit an, die gegenwärtig vonnöten seien. Das *Eingeständnis kirchlicher Schuld* („Wir wissen, daß es auch in der Kirche Schuld gegeben hat ... Viele Glieder der Kirche ließen sich in Unrecht und Gewalttätigkeit verstricken") wird

begleitet vom Hinweis, Kirche und Glaube seien eine der stärksten Kräfte im Widerspruch, ja Widerstand gegen den Nationalsozialismus gewesen, „in mancher Hinsicht sogar die stärkste". Wir seien, so die Bischöfe weiter, nicht befugt, im nachhinein pauschal darüber zu urteilen, „wann Berufung zum Zeugnis dem einzelnen einen direkten Weg der offenen Konfrontation gebot, wann Verantwortung für andere einen indirekten Weg der überlegten Vorsicht erforderte".

Ein katholischer Briefwechsel

Die Bischöfe beließen es nicht bei dieser kurzen Erklärung, sondern veröffentlichten ergänzend einen Briefwechsel zwischen Kardinal *Joseph Höffner* und dem Historiker *Konrad Repgen,* dem Vorsitzenden der (katholischen) Kommission für Zeitgeschichte, die mit ihren Publikationen Erhebliches zur wissenschaftlichen Erforschung der Haltung der katholischen Kirche im Dritten Reich beigetragen hat (vgl. den Forschungsbericht in HK, März 1980, 138–144). Warum man für das von Repgen erbetene Gutachten die für solche Zwecke eher unübliche Form eines Briefwechsels wählte, will nicht recht einleuchten. Dagegen lassen sich für die Arbeitsteilung – hie bischöfliche Erklärung, dort historisches Gutachten – durchaus gute Gründe nennen: Der Sekretär der Deutschen Bischofskonferenz, Prälat *Josef Homeyer,* wies bei der Pressekonferenz zur Vorstellung der Erklärung darauf hin, daß es nicht Aufgabe der Bischöfe sei, den derzeitigen Forschungsstand darzulegen und mögliche unterschiedliche Aussagen der Fachhistoriker zu bewerten.

Der Brief Repgens behandelt die für das Verhältnis von Katholizismus und NS-Staat entscheidenden Ereignisse und Entwicklungen des Jahres 1933 (Ende des politischen Katholizismus, Tolerierungserlaß der Bischöfe vom 28. März, Abschluß des Reichskonkordats) und erinnert an die Verfolgungen und Pressionen des nationalsozialistischen Kirchenkampfes. Repgen plädiert für eine *differenzierte Betrachtung* und für eine unvoreingenommene Erforschung der Geschichte der Kirche im Dritten Reich, die dazu verhelfen sollen, pauschaler Polemik und Apologetik entgegenzutreten. Damit verbindet er den *Vorwurf,* „wichtige Teile der Massenmedien" würden sich gegen die Anerkennung korrekt ermittelter und begründeter Aussagen, die für die Kirchenführung entlastend seien, sperren; dagegen würden Aussagen, die nach heutigen Maßstäben für Kirchenführung und Kirche belastend wirkten, gern vergröbernd und einseitig herausgestellt.

Die Vorwürfe Repgens an Teile der Massenmedien haben zweifellos ein fundamentum in re. Sind allerdings gleichzeitig ein Beleg für den letztlich doch *zu apologetischen Ton,* auf den sein Brief bei aller Differenzierung gestimmt ist. Zwar wird ausdrücklich festgehalten: „In dieser Zeit der Verfolgung hat es selbstverständlich auch Schwächen gegeben, auch Fehler, auch Versagen in der Kirche – unten wie oben." Man hätte sich aber gewünscht, diese allgemeine Feststellung wäre gerade bei der Darstellung der Ereignisse von 1933 stärker zum Zuge gekommen. In dem Brief ist von Fehlern und Schwächen auf kirchlicher Seite nur recht vorsichtig die Rede; es schlägt deutlicher das Bestreben durch, das Verhalten der Kirche aus der Situation heraus verständlich zu machen und damit auch möglichst zu rechtfertigen. In diesem Zusammenhang wäre auch zu fragen, ob es sinnvoll war, in einem solchen Gutachten die Problematik des Antisemitismus und der nationalsozialistischen Maßnahmen gegen Juden auszuklammern, wie es Repgen tut.

Warum immer noch apologetisch?

Natürlich ist es das gute Recht der Zeitgeschichtsforschung, „Mythenbildungen der Gegenwart" entgegenzutreten, wie es Repgen fordert. Es ist auch Recht und Aufgabe der Kirche, gestützt auf die Ergebnisse seriöser historischer Arbeit, einseitige Vorwürfe zu ihrer Haltung gegenüber der nationalsozialistischen Herrschaft zurückzuweisen und auf die vielfältigen Formen von Selbstbehauptung, Protest und Widerstand zu verweisen. Gerade weil in einer nüchternen Bilanz viele für den deutschen Katholizismus durchaus positive Posten auftauchen, sind aber *apologetische* Tendenzen in der Kirche auch auf diesem Feld eigentlich unnötig, sollten auch letzte Reste von Verdrängung und falscher Selbstrechtfertigung überwunden werden. Damit läßt sich auch am ehesten vermeiden, daß anhand der Diskussion über Kirche und Drittes Reich immer wieder Stellvertreterkriege geführt werden, die von den gegenwärtigen Herausforderungen für die Kirche letztlich ablenken. *U. R.*

Schweiz: ökumenische Orientierungshilfe

Die Evangelisch-römisch-katholische und die Christkatholisch-römisch-katholische Gesprächskommission der Schweiz veröffentlichten auf die diesjährige Gebetswoche für die Einheit der Christen hin unter dem Titel „Ökumene in der Schweiz" eine „*Orientierungshilfe für die ökumenische Arbeit in den Gemeinden*". Diese mit Zustimmung des Vorstandes des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes, der Schweizer (römisch-katholischen) Bischofskonferenz sowie des Bischofs und des Synodalrats der Christkatholischen Kirche der Schweiz veröffentlichte Handreichung „soll den Verantwortlichen in Pfarreien und Kirchgemeinden vor Augen führen, wie ökumenisches Verhalten und Tun in den verschiedenen Bereichen des täglichen Dienstes aussehen kann und realisiert werden sollte" (Vorwort).

Gegen ökumenischen Provinzialismus

Die *Absicht* dieser „Orientierungshilfe" wird im Zusammenhang und auf dem Hintergrund der bisherigen Ar-

beiten der Gesprächskommissionen deutlich.

Diese befaßten sich zunächst mit dem *Mischehenproblem* und den ökumenischen Gottesdiensten, so daß die drei Kirchenleitungen eine „Gemeinsame Erklärung zur Mischehenfrage" (1967) und „Richtlinien und Empfehlungen für das gemeinsame Beten und Handeln der Kirchen in der Schweiz" (1970) herausgeben konnten. Darauf erarbeiteten die Kommissionen einen *Vorschlag zur gegenseitigen Anerkennung der Taufe* und ein Studiendokument zum Taufverständnis und zur Taufpraxis, so daß 1973 die Übereinkunft „Gegenseitige Anerkennung der Taufe" von den drei Kirchenleitungen unterzeichnet und das Studiendokument als Begleittext veröffentlicht werden konnte. Nach der Veröffentlichung des Arbeitsdokumentes der Gesprächskommissionen „Für ein gemeinsames eucharistisches Zeugnis der Kirchen" (1973) arbeitet vor allem die Evangelisch-römisch-katholische Gesprächskommission an einem Studiendokument über *„Das Amt der Kirche und die kirchlichen Ämter"*, das noch dieses Jahr den Kirchenbehörden vorgelegt werden soll. Eine zwischenzeitlich vorgenommene Überarbeitung der Richtlinien und Empfehlungen für das gemeinsame Beten erbrachte das von den Kirchenleitungen herausgegebene Dokument *„Der Ökumenische Gottesdienst. Grundsätze und Modelle"* (1979).

Im Verlauf dieser Arbeiten wurde den Kommissionen aber zunehmend diese *Gefahr* bewußt, und eine Umfrage unter Priestern und Pfarrern des ganzen Landes brachte sie klar zutage: „Daß nämlich", wie *Hanno Helbling* bei der Vorstellung der Orientierungshilfe als eines der (reformierten) Kommissionsmitglieder feststellte, „‚Ökumene' als Sache eines interessierten Personenkreises verstanden wurde, dem es um ‚Interkommunion' oder um einen bikonfessionellen Trauritus oder um sonst eine Lösung, vielleicht auch nur Scheinlösung eines situationsbedingten Problems zu tun ist. ‚Ökumene' somit auch als eine Sache, die man eigentlich vergessen kann, wenn solche besonderen Probleme im näheren Umkreis nicht auftauchen oder durch eine entsprechende disziplinäre Regelung überwunden werden. Und ‚Ökumene' schließlich als eine Bewegung, die nicht vom Fleck kommt, wenn sich bestimmte Wünsche als unerfüllbar erweisen, und die ‚stagniert', sowie diese Wünsche erfüllt sind."
Nach Helbling liegt demnach die Gefahr für den Fortgang der Ökumene „nicht nur in der Konzentration auf Einzelprobleme und in deren Überbewertung", sondern, allgemeiner gesprochen, „im Provinzialismus unserer Kirchen". Daher sei es einer der Hauptzwecke der „Orientierungshilfe", „den größeren Zusammenhang vor Augen zu führen: sowohl den Zusammenhang der ökumenischen Fragen und Themen untereinander als auch den Zusammenhang zwischen Gemeinde und weltweiter Glaubensgemeinschaft – ein Zusammenhang, der es nicht erlaubt, die Beziehungen zwischen den Kirchen außer acht zu lassen, nur weil über diese Beziehungen nicht an Ort und Stelle entschieden wird, oder nicht sichtbar entschieden wird".

Ökumene als Einheit im Vollzug

Gegen einen solchen Provinzialismus plädiert die „Orientierungshilfe" für eine ständige und stete „Ökumene", die es zu realisieren gilt, wo sich eine Gemeinde ausdrücklich auf den Kontakt und die Zusammenarbeit mit einer anderen Kirche einläßt und einrichtet. Diese Ökumene muß aber auch dort verwirklicht werden, wo eine Gemeinde sich ihren Weg allein suchen und darauf achten muß, daß es trotzdem ein Weg gesamtchristlicher Übereinkunft ist.
Was aber „gesamtchristliche Übereinkunft" näherhin bedeutet, dies läßt die „Orientierungshilfe" ungeklärt. So räumte bei der gleichen Gelegenheit der Pressekonferenz das (katholische) Kommissionsmitglied Prof. *Kurt Stalder* denn auch ein, man könne „erstaunt sein darüber oder es gar lächerlich finden, daß unsere Kirchen aufgrund von Vorarbeiten bestausgewiesener Gremien eine 68seitige Orientierungshilfe für die ökumenische Arbeit, also für die Arbeit zur Wiederherstellung der Einheit der Kirchen herausgeben, aber *nirgends sagen, was sie mit Einheit meinen,* wie das Ziel aussehen soll, für das zu arbeiten sie uns alle auffordert".

Die praktischen Vorschläge der „Orientierungshilfe" gehen aber trotzdem nicht einfach pragmatisch vor. Ihnen liegt ein Einheitsverständnis zugrunde, das Einheit nicht im Begriff, sondern *im Vollzug* sucht. Denn „Menschwerdung, Tod und Erhöhung Jesu Christi sind geschehen, um uns zu versöhnen, und das heißt: um uns mit Gott und den Menschen zu Gemeinschaften zu vereinen, in denen man diese Versöhnungseinheit praktizieren und erfahren kann. Kirche und Einheit ist etwas, das man nur erfährt, *indem man das Entsprechende tut.* Es muß deutlich werden, daß es sich bei der Einheit der Kirche um einen Bereich handelt, auf dem die Wirklichkeit der Versöhnung mitten in unserer Welt sichtbar werden will. Wollen wir, daß dies deutlich wird, muß alles zur Sprache kommen, was dem heutigen Menschen am christlichen Glauben als unreal erscheint oder dessen Realität ihm nicht sichtbar und spürbar ist, also vor allem die Frage, was wir mit dem Wort ‚Gott' meinen und wo und wie wir ihm begegnen, oder wo und wie wir in der täglichen Erfahrung dem begegnen, was das Glaubensbekenntnis meint."

Für solche Gespräche bringt die „Orientierungshilfe" zahlreiche konkrete Informationen und Ratschläge, beispielsweise in den Abschnitten über „Ökumenische Gespräche" oder „Erwachsenenbildung". Von ihrem Ansatz her versteht es sich, daß solche Gespräche nicht als Gespräche mit Fachleuten oder unter Anleitung von Fachleuten sein dürfen. Denn es ist nach Stalder wichtig, „daß nicht irgendein Fachmann Lösungen für diese Fragen vorträgt, die man dann diskutiert. Die Gemeindeglieder, die sogenannten Laien verschiedener Kirchen – selbstverständlich auch einzelner Gemeinden unter sich –, müssen das in gesprächsweiser Auseinandersetzung mit Bibel und Bekenntnis sel-

ber finden. Was nicht selber gefunden ist, hat keinen vollen Bekenntniswert. Wir, und das heißt wir alle, kirchliche Amtsträger und Laien, müssen und können so den Glauben und seine Sprache zurückgewinnen. Es versteht sich von selbst, daß dies auf eine ganz bestimmte, sachgemäße Weise in Gang gesetzt werden muß, sonst gelingt es nicht." Deshalb bietet die „Orientierungshilfe" auch Hinweise auf sachgerechte Gesprächswege. „Auf solchen Gesprächswegen kann dann aber auch neu entdeckt werden, was Kirche ist, worum es in der Frage um die Einheit geht und was wir um so mehr suchen müssen, je mehr wir entdeckt haben, was uns schon gegeben ist."

Die Gemeinde als Ort der Ökumene

Damit ist der einzelne aufgefordert, seine und seines Gesprächspartners Erfahrung ernst zu nehmen und ihr zu vertrauen. Der „Orientierungshilfe" ist aber daran gelegen, darüber hinaus und vor allem die besondere Bedeutung der Gemeinde für die ökumenische Bewegung herauszustellen. Denn „in der Gemeinde, besonders in ihrem Gottesdienst, erfährt sich der Christ als Glied der Kirche, die seinen persönlichen und persönlich gefärbten Rahmen einer Kleingruppe übersteigt. Ohne den überschaubaren Rahmen seiner geistlichen Heimat preisgeben zu müssen, ist er als Gemeindeglied zugleich Glied der universalen Kirche. Als Glied einer bestimmten Gemeinde erfährt der Christ aber auch unmittelbar die Spaltung der Kirche. Auf dieser Ebene muß er daher auch die Momente der Trennung als Zeichen sündiger Zerrissenheit erkennen und sich zum Einsatz für deren Überwindung verpflichtet wissen" (S. 13.). Die Zugehörigkeit zur universalen Kirche verknüpft dabei zum einen die lokale mit der regionalen, nationalen und internationalen Ebene: „Um die Spaltungen der Kirche zu überwinden, bedarf es verschiedenartiger Anstrengungen auf verschiedenen Ebenen. Menschliches Verstehen, Glaubenszeugnis, theologische Forschung und Entscheidung der Kirchenleitungen sind notwendig" (ebd.). Zum andern wird durch diese Zugehörigkeit die „Oekumene" zu einem *von den konkreten konfessionellen Gegebenheiten unabhängigen Anliegen,* muß sie auch dort eine Rolle spielen, „wo keine oder nur wenige ‚Andersgläubige' wohnen" (ebd.).

Auf dem Hintergrund dieser Voraussetzungen werden in der „Orientierungshilfe" konkrete Informationen geboten und mögliche und wünschbare Wege ökumenischen Verhaltens und Tuns aufgezeigt für die Bereiche: 1. Ökumenischer Aufbau der Gemeinden, 2. Ökumenische Kontakte, 3. Gemeinsamer Gottesdienst, 4. Einheit in der Verkündigung, 5. Missionarisches Zeugnis, 6. Besondere Dienste der Kirche, 7. Diakonie.

Erwartungsgemäß wird vor allem im Abschnitt über die *„Ökumenischen Eucharistiefeiern"* deutlich, wie die „Orientierungshilfe" keinen spektakulären ökumenischen Vorstoß unternehmen, sondern aufgrund der tatsächlichen Gemeinsamkeit und der gegebenen Möglichkeiten praktikable Anregungen für den unspektakulären Alltag vermitteln will. Denn bei aller Anerkennung des Wunsches nach einer ökumenischen Eucharistiefeier gibt sie zu bedenken, „ob die in den eucharistischen Liturgien der verschiedenen Kirchen zur Geltung kommende Einheit bei solchen Versuchen nicht geradezu verdunkelt und eigentlich eher die Gespaltenheit der Kirche hervorgehoben wird" (S. 33). Dieses Bedenken haben die Gesprächskommissionen nicht nur deshalb ausgesprochen, weil die Veröffentlichung ihrer „Orientierungshilfe" von den Kirchenbehörden abhängig war, sondern vor allem weil sie den Christen aufzeigen soll, daß der Fortschritt der „Ökumene" nicht davon abhängig sein muß, daß Wünsche aus lehrmäßigen Gründen vorläufig unerfüllbar sind.

R. W.-Sp.

Frankreich: Schulstreit von gestern

Auch ein „Streit von gestern" (Kardinal *Jean-Marie Lustiger* im „Spiegel" vom 31. 1. 83) kann heute hohe Wellen schlagen. Der französische Streit um die privaten, d. h. in der Mehrzahl katholischen Schulen (vgl. HK, Oktober 1982, 480–484) ist in eine neue Phase getreten: Nach 18 Monaten Beratungen und einer langen Phase der Ungewißheit machte Erziehungsminister *Alain Savary* am 20. Dezember 1982 Vorschläge zur Reform des französischen Schulwesens (vgl. Le Monde, 21. 12. 82).

Was will die Regierung?

Ziel der Regierung ist sowohl die Reform des öffentlichen Schulsystems als auch die Bereinigung des Verhältnisses zwischen privaten und öffentlichen Schulen. Die privaten Schulen sollen als *„Einrichtungen des öffentlichen Interesses"*, einer eigens dafür neu zu schaffenden juristischen Größe, *Teil des öffentlichen Schulsystems* werden, unbeschadet ihrer speziellen pädagogischen Zielsetzung. Der bisherige Zustand, daß Eltern und Schüler nur bei privaten Schulen freie Wahlmöglichkeiten zwischen verschiedenen Schulen haben, nicht jedoch bei öffentlichen Schulen, soll dahingehend geändert werden, daß man in Zukunft bei den öffentlichen Schulen mehr, bei den privaten weniger Wahlmöglichkeiten hat. Der Status des Lehrkörpers der privaten Schulen soll dem der öffentlichen angeglichen werden. Staatlichen Stellen soll ein Mitspracherecht bei Personalfragen eingeräumt werden. Bei der Eröffnung neuer Klassen und der dazu erforderlichen Zuweisung weiterer finanzieller Mittel soll mehr Koordination zwischen den heutigen privaten und öffentlichen Schulen stattfinden.

Als die Pläne der Regierung bekannt wurden, war die Erregung groß. Die einen reagierten mit empörten Protesten. Sie sahen in Savarys Vorschlägen eine Kriegserklärung an die Privatschulen überhaupt. Anderen aber gingen die Vorschläge nicht einmal weit genug. Sie sahen vor allem die weltanschauliche Neutralität des französischen Staates nicht ausreichend gewährleistet. Zusätzlich verschärft

wurde die Situation noch dadurch, daß sich in Teilen Frankreichs *Gemeinden* geweigert hatten, Zahlungen an private Schulen zu leisten, und dies mit dem Hinweis darauf begründeten, aus der Gesetzgebung gehe nicht zweifelsfrei hervor, von welcher der Gebietskörperschaften die finanziellen Zuwendungen zu leisten seien. Anfang Dezember 1982 reagierte Savary darauf lediglich mit der Bemerkung, die Regierung wolle die Finanzbeteiligung der Gemeinden an den privaten Schulen nicht erzwingen. Zehntausende von Eltern, Schülern und Lehrern privater Schulen machten ihrem Unmut darüber in Demonstrationen Luft. Spätestens zu diesem Zeitpunkt mußte der Regierung deutlich werden, daß eine Gefährdung der privaten Schulen erhebliche Reaktionen großer Teile der Bevölkerung nach sich ziehen würde.

Die Antworten der Französischen Bischofskonferenz und der zuständigen katholischen Stellen auf die Vorschläge von Savary drückten die große Sorge aus, die man sich um den Erhalt und die Freiheit der pädagogischen Arbeit machte. Vor allem möchte man nicht in Verhandlungen eintreten, von denen nicht klar ist, *welchem Ziel* sie eigentlich dienen sollen. Man fürchtet, nur mehr kosmetische Veränderungen an einem Konzept vornehmen zu können, das man in wesentlichen Teilen für verfehlt hält. Vertreter der katholischen Schulen kündigten daher zunächst an, daß man eigene Vorschläge ausarbeiten wolle. Etwas entkrampfen konnte Staatspräsident *François Mitterrand* die Lage, als er am 2. Januar 1983 ein „pluralistisches, dezentralisiertes und privates" (La Croix, 4. 1. 83) Schulsystem forderte und sich für den Dialog und gegen jede Form von Zwang aussprach. So beruhigend diese Bemerkungen einerseits wirkten, Genaueres über den von der Regierung beabsichtigten Weg erfuhr man auch von Mitterand nicht.

Warum so eilig, wenn nichts drängt?

Eine Verschärfung der Gangart von katholischer Seite bedeutete die *Erklärung des Nationalkomitees des kirchlichen Schulwesens* vom 9. Januar 1983: Die zunächst angekündigten eigenen Vorschläge wolle man nicht machen. Und verhandeln werde man so lange nicht, wie man nicht Garantien in einigen grundsätzlichen Fragen erhalte (vgl. Le Monde, 11. 1. 83). Das hieß im Klartext: Nicht wir wünschen eine Veränderung des Status quo, sondern die Regierung. Der Erziehungsminister gab darauf am 13. Januar 1983 zu verstehen, daß er solche Garantien im voraus nicht geben könne, da diese dann Inhalte betreffen müßten, die gerade Gegenstand der gemeinsamen Gespräche sein sollten. Den (baldigen) Beginn der Verhandlungen hätten im übrigen die vom Nationalkomitee aufgestellten Bedingungen unmöglich gemacht (Le Monde, 14. 1. 83). Bis nach den Gemeindewahlen am 6. März 1983 hat man nun Zeit gewonnen, was beiden Seiten recht sein dürfte: Die Sozialisten befürchten für sie negative Auswirkungen des Schulstreits auf die Wahlergebnisse. Und die Vertreter der katholischen Schulen stehen zumindest äußerlich weiterhin geschlossen da, ohne in die Verlegenheit gekommen zu sein, in konkreten Vorschlägen selbst Farbe bekennen zu müssen.

Der Schulstreit wäre nicht, was er ist, wenn die Vorschläge Minister Savarys nicht Hinweise enthielten, die die Vertreter der Privatschulen mit einer Berechtigung besonders hellhörig machen mußten. Vor allem der Status als „Einrichtungen öffentlichen Interesses" wird in diesem Zusammenhang immer wieder genannt. Mißtrauen weckte vor allem der aus Vertretern des Staates, der örtlichen Behörden und der Trägerseite zu bildende *Verwaltungsrat.* Einem Gremium, in dem die kirchliche Seite von vorneherein wegen der geringeren Zahl der Stimmen unterlegen wäre, würde man kaum seine Zustimmung geben. Als seltsam empfand man auch die Eile, die man seitens der Regierung an den Tag legt. Wenn die „Reform" wirklich ein so umfassendes Vorhaben für das gesamte Schulsystem sein soll, was ist dann von der Ankündigung der Regierung zu halten, bereits zu Beginn des Schuljahres 1983/84 solle die Reform zumindest teilweise zur Anwendung kommen?

Die Vorgänge um die private Schule in Frankreich wären allerdings sehr ungenau beschrieben, wollte man es bei einem sozialistischen „pro" und einem katholischen „contra" belassen. Befürworter wie Gegner des Vorhabens von Erziehungsminister Savary sind sich untereinander keineswegs einig, und die Sachfragen, um die es dabei geht, sind vielschichtiger, als es zunächst scheint. Daß sich dennoch französische Oppositionspolitiker hier weit vorwagen, darf angesichts der bevorstehenden Gemeindewahlen nicht verwundern. Und obwohl in Teilen der linken Regierungsparteien durchaus antikirchliches Gedankengut im Sinne einer streng laizistischen, antireligiösen Auffassung vom Verhältnis von Kirche und Staat anzutreffen ist, würde man es sich zu leicht machen, wollte man dieses Verständnis der derzeitigen Regierung als Motivation für die geplante Schulreform unterstellen. Der alte Traum von einem streng laizistischen, zentral gelenkten Schulsystem ist inzwischen auch in Frankreich zu einem Anachronismus geworden.

Einmal abgesehen davon, daß diese Vorstellung zu Zeiten, in denen sich eine Regierung zum Ziel gesetzt hat, den immer wieder beschworenen, aber bislang nur wenig verwirklichten Gedanken der Dezentralisierung auf verschiedenen Ebenen der staatlichen Administration voranzubringen, ein flagranter Widerspruch zur übrigen Innenpolitik wäre. Die Ursache dafür könnte in zwei *sich widerstrebenden Grundanliegen im französischen Sozialismus* liegen; der Provinzial der französischen Jesuiten, *Henri Madelin,* machte darauf aufmerksam: Die eine Sichtweise „betont im Namen des nationalen Interesses die Interventionsfunktion des Staates. Der Staat ist der eigentliche Handelnde, der alles tut, alles reglementiert, der das Bewußtsein der Nation darstellt." Die andere „sieht im Staat denjenigen, der die Spielregeln aufstellt und der das Wesentliche den örtlichen dezentralisierten Handelnden zuweist, den Initiativen, den lokalen Verantwortlichen". Eine Lösung des Schulstreites

erhofft sich Madelin deswegen von dem letzteren Typus von Sozialismus, einem „Sozialismus von unten" (Le Monde, 28. 12. 82). Oder wie es der Historiker *René Rémond* ausdrückte: „Im Namen der Prinzipien der sozialistischen Linken selbst (Autonomie, Pluralismus, Selbstbestimmung) läßt sich die Unterstützung des privaten Schulwesens durch den Staat rechtfertigen" (La Croix, 16. 1. 83).

Mehr privat als religiös?

Aber auch die Haltung der anderen Seite läßt Fragen offen. So hat es den Anschein, als sei der Schulstreit über weite Strecken weniger ein Streit um die *„religiöse"* Schule als ein Streit um die „private" Schule, was u. U. kein minder gewichtiges, aber doch ein anderes Anliegen ist. Nicht wenige derjenigen, die sich lautstark für den Erhalt der katholischen Schule aussprechen, setzen sich einfach für eine Schule ein, die manche Mängel der öffentlichen Schule nicht hat: Hier kann man sich die Lehrer mehr als anderswo aussuchen; das Engagement der Lehrer ist größer als anderswo; die Schulen selbst sind zumeist kleiner, überschaubarer; der persönliche Kontakt zwischen Eltern und Lehrern wird mehr gepflegt u.a.m. Nach Madelin sind aber immerhin 80 Prozent der Eltern, die ihre Kinder auf katholische Schulen schicken, selbst keine praktizierenden Katholiken. Gerade weil im Schulstreit immer wieder die *spezifische Eigenart der katholischen Schule* herausgestrichen wird, stellt sich die Frage, ob diese Identität eigentlich wirklich so deutlich ist. Allgemeine gesellschaftliche Wünsche nach einem privaten Schulwesen können für die Kirche ein zusätzliches Argument sein, sie reichen aber als Motivation nicht aus für die Erhaltung des eigenen Schulwesens.

Bis es zu einer Lösung kommt, wird es von beiden Seiten noch einigen guten Willen brauchen. Als Hindernisse dürften sich dabei Feindbilder erweisen, wie sie hier und da wieder aufkommen: das Feindbild von einem Sozialismus, der jede Gelegenheit nutzt, um Religion und Kirche aus dem öffentlichen Leben hinauszudrängen, oder das von der Kirche, die die Freiheit in Staat und Gesellschaft bedroht. Dabei wird es für die Vertreter des kirchlichen Schulwesens darauf ankommen, sich nicht in eine unnötige Defensivposition hineinzumanövrieren. Ein bloßes Verharren auf dem Status quo könnte ihr leicht als bloße Besitzstandswahrung ausgelegt werden. *K. N.*

England: Anglikanischer Kernwaffenkompromiß

Die Generalsynode der Church of England hat sich auf ihrer Februartagung mit entscheidender Drei-zu-eins-Mehrheit gegen einen einseitigen Kernwaffenverzicht Großbritanniens ausgesprochen. Die Grundlage der viereinhalbstündigen Debatte der Synode bildete die umstrittene, von ihrer *pazifistisch* dominierten Arbeitsgruppe unter dem Vorsitz des Bischofs von Salisbury, *John Austin Baker,* erstellte Studie „The Church and the Bomb" (Nuclear Weapons and Christian Conscience, Verlag Hodder and Stoughton, London 1982; vgl. HK, November 1982, 569). Das Votum – 338 gegen 100 Stimmen – entspricht in etwa der in der letzten Umfrage zum Ausdruck kommenden Meinungsbildung in der Gesamtbevölkerung. Die Synodendebatte bildete den Höhepunkt einer sehr breiten Publikumsdiskussion um den unabhängigen britischen Kernwaffenbesitz, die durch den Salisbury-Report im letzten Herbst in Gang kam und die zweifellos auch den nächsten britischen Wahlkampf beherrschen wird. Die Synode erwies dabei wieder einmal die traditionelle anglikanische Fähigkeit, diametral entgegengesetzte Positionen zu vertreten.

Keine Mehrheit für Unilateralisten

In etwa der anglikanischen theologischen „Mittelstellung" zwischen Rom, Wittenberg, Genf, Zürich und den orthodoxen Patriarchaten entsprechend, bekannte sich die Synode mit 275 gegen 222 Stimmen zu einem Kompromiß in der Abrüstungsfrage, der ein generelles Verbot des Ersteinsatzes von Kernwaffen in jeder Form seitens aller Staaten einschließlich des NATO-Bündnisses fordert und damit ein Kernprinzip der NATO-Strategie verwirft, die den „First-strike"-Vorbehalt in Anbetracht der großen sowjetischen Übermacht in konventionellen Waffen als einziges abschreckendes Mittel für den Fall eines drohenden Angriffs vorsieht. Dieses Prinzip aufzugeben, bedeutet aus der Sicht der NATO, das Element der Ungewißheit, das dem Gegner in etwaigen Angriffsplänen Einhalt gebieten soll, zu verringern. Der Bischof von Birmingham, *Hugh Montefiore,* der sich mit dieser gegen „Unilateralisten" und „Multilateralisten" gerichteten „dritten Lösung" durchsetzte, sagte, daß damit wirksam den Gefahren der Erpressung durch Kernwaffenbesitz wie auch der nuklearen Aggression begegnet werden könne.

Die Abschreckung ist die *positive Verpflichtung des Staates,* und dieses Prinzip gelte von Polizisten bis zur Atomwaffe. Wie könne die nukleare Abschreckung jedoch moralisch gerechtfertigt werden? Um glaubhaft zu sein, muß die Bereitschaft zur Verwendung bestehen, aber die Verwendung wäre katastrophal und unmoralisch. Wenn die Abschreckung jedoch wirksam sei, wäre die Verwendung nie erforderlich. Was nicht zu rechtfertigen sei, sagte Bischof Montefiore, sei der Ersteinsatz von Kernwaffen, also auch der sogenannten konventionellen Schlachtfeldwaffen (Boden-Boden-Raketen, nukleare Artilleriegeschosse, nukleare Boden-Luft-Raketen, atomare Sprengmunition, Neutronenbomben usw.), um die Rückschlagskraft eines Gegners zu beseitigen. Das sei moralisch nicht zu rechtfertigen, weil dann die Hölle auf Erden entfesselt würde, auch seien einige Kernwaffen auf diesem Wege eines Präventivschlages nicht unschädlich zu machen. Auf den Einwurf des Bischofs von

London, *Graham Leonard,* wie Montefiore denn als Befehlshaber im Schlachtfeld angesichts eines drohenden sowjetischen Angriffs handeln würde, erwiderte dieser unter Gelächter, daß das nicht seine Aufgabe sei. Leonard, der das multilaterale Abrüstungsanliegen vertrat, sagte, daß Kernwaffen nicht durch „Abschwörung" beseitigt, d.h. „unerfunden" werden könnten. Er warnte vor einer Verstrickung der kirchlichen Vertreter in Fragen, die ihnen nicht in allen technischen Einzelheiten bekannt seien und die den Entscheidungen treffenden Politikern überlassen werden sollten. Die Kirche müsse sich vor der Identifizierung mit dem einen oder anderen politischen Lager hüten, aber auch vor der Verkündigung moralischer Imperative, die der mangelnden Vollkommenheit einer von der Erbsünde behafteten Menschheit ungenügend Rechnung trügen.

Der Erzbischof von Canterbury, *Robert Runcie,* der in der Generalsynode als primus inter pares fungiert, wie auch Bischof Montefiore distanzierten sich eindeutig von den Forderungen der Unilateralisten. Hiroshima wäre nicht passiert, sagte Montefiore, wenn auch die Japaner die Atombombe gehabt hätten. Wenn Großbritannien auf seine 4% des westlichen Atomarsenals verzichte, würde ein solches „gutes Beispiel" bestimmt nicht zur Nachahmung anregen. Es sei *moralisch inkonsequent,* sagte Erzbischof Runcie, die Kernwaffen zu verdammen, es aber für annehmbar zu halten, daß ein kernwaffenfreies Großbritannien sich unter den amerikanischen Atomschirm stelle. Runcie war in seinen letzten Stellungnahmen einer vom christlichen Gewissen diktierten Ablehnung der Kernwaffen nahegekommen. („Ich bin überzeugt", hatte er erklärt, „daß ein totaler Kernwaffenkrieg niemals als gerechter Krieg gewertet werden kann".) Damit schien er zwar den Kernwaffenbesitz, nicht aber die Kernwaffenverwendung zu rechtfertigen. In der Synodendebatte bezog er die *pragmatische Position,* daß Großbritanniens einseitiger Verzicht auf Kernwaffen die Genfer Abrüstungsverhandlungen erschweren würde, ohne andererseits exemplarisch zu wirken. Den Unilateralismus könne er daher nicht als „besten Ausdruck der christlichen moralischen Hauptverpflichtung, Friedensstifter zu sein", akzeptieren. Die Synodenteilnehmer fügten sich seiner Meinung, daß es traumatische Auswirkungen auf das NATO-Bündnis haben würde, wenn Großbritannien sich „stufenweise aus der aktiven Verbindung mit Kernwaffen jeglicher Art lösen" würde, wie das in der Resolution des Bischofs von Salisbury gefordert wurde. Das Wort des Primas war für die Synode nicht Befehl, wohl aber eine gewichtige Empfehlung, die in diesem Fall aber nur halb akzeptiert wurde.

Der von der Synode bezogenen Position kann, wie der „Guardian" kommentierte, nur eine bedingte Gültigkeit beigemessen werden. Die Anglikaner wollen dem Multilateralismus eine Chance in den Genfer Verhandlungen geben. Solange Russen und Amerikaner dort ernsthaft verhandeln wollen, will man den „Unilateralismus" zurückstellen. Sollte es in Genf aber ein Fiasko geben, dürfte die Church of England auf die Warnung des Bischofs von Salisbury, daß das *Gleichgewicht des Kernwaffenschreckens* nicht mehr die ausgeglichene Kraft ist, die seit fast vierzig Jahren war, zurückkommen. Die Debatte ist somit nicht zu Ende.

Die Generalsynode als Katalysator

Die Generalsynode der Church of England wurde vor 12 Jahren ins Leben gerufen, um der Staatskirche mehr Unabhängigkeit zu verleihen, als das alte Kirchenparlament (Church Assembly) hatte. Die Synode bildet eine 550 Mitglieder umfassende, dreimal im Jahr vereint tagende Körperschaft – etwa 250 Laien, 250 Kleriker und 50 Bischöfe – die nach gemeinsamer Debatte das Recht auf separate Abstimmungen haben. Im Falle der Kernwaffendebatte wurde von diesem Recht kein Gebrauch gemacht.

Die parlamentarische Form der Synode, deren (unparteiischer) Vorsitzender (Bischof *Sheppard* von Liverpool) wie der „Speaker" des Unterhauses von Beisitzern unterstützt wird, die verfassungsrechtliche Experten sind, ist in der Art, in der sie ihre Debatten führt, der *britischen politischen Tradition eng verpflichtet.* Vom Unterhaus und anderen Volksvertretungen unterscheidet sich die Synode jedoch durch einen eher ruhigen, abgewogenen, gelockerten Debattierstil. Hämische Zwischenrufe sind verpönt, Temperamentsausbrüche, wie Applaus von der Publikumsgalerie des „Church House" in Westminster werden vom Vorsitzenden gerügt.

Die Synode trägt der sehr unklaren Stellung der Church of England Rechnung, die sich praktisch, wenn auch nicht verfassungsrechtlich von der staatlichen Vormundschaft befreit hat. Die Königin ist noch „oberste Lenkerin", aber nicht „Oberhaupt". Die gewählten Volksvertreter haben oberste Entscheidungsgewalt – die Synode selbst verdankt ihnen ja ihr Entstehen. Sie ist jedoch einzigartig in der ihr verbliebenen gesetzlichen Gewalt, die heute generell nur mehr der *formellen Billigung* durch das Parlament und der verfassungsrechtlich erforderlichen „königlichen Zustimmung" bedarf. Außer ihrer legislativen Funktion hat die Synode Untersuchungsberichte, wie den umstrittenen „The Church and the Bomb", beauftragt und sich den Ruf einer Körperschaft erworben, die ihre neuere praktische Unabhängigkeit vom Staat und zumal von einer konservativen Regierung eifersüchtig wahrt.

Die 190 Seiten lange Studie über die Atomrüstung, die zum Bestseller geworden ist, hatte vor allem durch ihren Anschein einer amtlichen kirchlichen Stellungnahme und ihre „an die Regierungen" gerichteten Empfehlungen, die die Argumente der Atomgegnerbewegung (CND) verwendet, Aufsehen und Ablehnung ausgelöst. Die Autoren der Studie, die sich im übrigen durchaus um eine differenzierte Argumentation bemüht, hatten darin u. a. erklärt, daß „die Russen keinen Krieg wollen" und die sowjetische Strategie nicht unbedingt „aggressive Absichten" hätte, sondern sich nur gegen die westliche „Bedrohung" wehren würde. Die Verteidigungspolitik

der NATO dagegen wurde als „Machtspiel" ohne ethische Anliegen beschrieben. Ein *Kernwaffenverbot* wurde als erste und dringlichste Maßnahme zur Beseitigung des Krieges schlechthin gefordert.

Neues Gleichgewicht?

Die von Premierminister *Margaret Thatcher* geförderte Ernennung von *Graham Leonard* zum Bischof von London, dem dritthöchsten Amt in der anglikanischen Hierarchie (nach Canterbury und York), war eindeutig dazu bestimmt, dem zumal unter den 43 Diözesanbischöfen *spürbaren Linkstrend* in den anglikanischen Stellungnahmen zur Sozial- und Verteidigungspolitik zu begegnen. Nicht zuletzt, weil die Staatskirche noch unter dem alten Ruf leidet, die „konservative Partei in Gebetsstellung" gewesen zu sein, sind viele ihrer heutigen Vertreter, zumal im jüngeren Episkopat bemüht, das Gegenteil zu erweisen. Das Votum aus dem „Church House" hat immerhin dafür gesorgt, die Kirche von dem ihr neuerdings zugeschriebenen Ruf zu befreien, nicht mehr als „ein frommes Anhängsel der Atomgegnerbewegung" zu sein. Einer Umfrage eines kommerziellen Fernsehprogramms zufolge, bekennen sich Klerus und Bischöfe mehr als die Laien Linksansichten zu. Ein Viertel der Bischöfe bekennen sich als „Unilateralisten", ein weiteres Viertel gab an, den Atomgegnern nahezustehen, die Pfarrer waren zur Hälfte für den einseitigen Verzicht auf britische Kernwaffen.
Die *politische Bedeutung des Synodenvotums* hängt natürlich eng mit der der Staatskirche noch verbleibenden moralischen Autorität zusammen, wenngleich die Zahl ihrer Gläubigen zurückgegangen ist. Die sonntäglichen Kirchgänger werden auf 1 200 000 geschätzt, was bedeutet, daß sie von den katholischen Messegängern – die katholische Kirche in Großbritannien wird auf eine 10prozentige Minderheit geschätzt – bereits weit überflügelt wurde. *R. H.*

Zwischen Reaktion und Revision

Die Sowjetunion nach dem Machtwechsel

Als am Morgen des 10. November 1982 der seit etwa sechs bis acht Jahren kränkelnde sowjetische Partei- und Staatschef *Leonid I. Breschnew* schließlich doch eher unerwartet starb, da wählte das in aller Eile zusammengetretene Politbüro in geheimer Abstimmung den ehemaligen KGB-Chef (1967–82) *Jurij W. Andropow* zum Nachfolger. Die Wahl wurde vom außerordentlichen Plenum des Zentralkomitees zwei Tage später bestätigt.
In dem immer noch nicht konsequent institutionalisierten Sowjetregime bedeutet jede Nachfolge eine potentielle Krise. Hinzu kam die seit Reagans Amtsantritt so schwierige Beziehung zu den USA im Äußern und zunehmende Symptome einer möglichen Krise im Innern. Unter diesen Umständen muß die Person des Nachfolgers – eine offenbar sehr starke Persönlichkeit – ganz besonderes Interesse erregen. Was ist von einer nun womöglich anbrechenden „Ära Andropow" zu erwarten?

Breschnews Erbe: Von der Stabilität zur Stagnation

Jeder Nachfolger im Kreml begann zunächst einmal mit einer *Reaktion auf die Politik seines Vorgängers.* Will man die „objektiven" Faktoren beurteilen, die Andropows Prioritäten, Probleme und Handlungsspielraum bedingen, ist eine Rückbesinnung auf die Leistungen und Fehlleistungen der Ära Breschnew angebracht. Die eigentliche Leistung des eher nüchternen Manager-Regimes Breschnews war die Stabilisierung, ja weitere Institutionalisierung des Sowjetregimes. Doch der Preis dieses vor allem auf bürokratischem Interessenausgleich basierenden Regimes war *zunehmende Stagnation* im Innern, das Hinauszögern großer Entscheidungen und nötiger Reformen, mit dem Ergebnis, daß mittlerweile (wie ein ungarischer Ökonom meint), das weitere Vertagen von Reformen noch riskanter geworden sein könnte als deren Inangriffnahme (Neue Zürcher Zeitung, 24. 7. 82). Hinzu kommt, daß in den Reihen der Partei selbst die Frustrationen der jüngeren, fachlich gebildeteren Funktionäre sich angestaut haben dürften, die sich in ihren weiteren Aufstiegschancen blockiert sahen, der Preis der Politik der „Stabilität der Kader". 70% der Mitglieder traten der Partei erst nach 1953 bei, aber unter denen, die einen führenden Posten bekleiden, sind von ihnen weniger als 20 Prozent zu finden (vgl. Times, 20. 11. 82). 1964, unter dem Eindruck Chruschtschowschen „Voluntarismus", „Subjektivismus" und der dauernden personellen Versetzungen, sehnten sich die „Kader" vor allem nach Ruhe und Regularität; heute dürfte die Stimmung eine andere sein – und das könnte nötige Reformpläne begünstigen.

Im Bereich der *Außenpolitik* war das Breschnew-Regime zunächst, bis etwa Mitte der siebziger Jahre, immens erfolgreich: SALT (1972) bescheinigte ihm die strategische und implizit die politische Parität; die KSZE-Konferenz von Helsinki (1975) sollte die Legitimität der sowjetischen Stellung in Osteuropa vertraglich verbriefen – in der Praxis bereits ein weniger eindeutiger Erfolg. Doch die sowjetische Diplomatie hat schon oft dazu geneigt, gerade dann, wenn ihre Position am günstigsten erscheint, am wenigsten klug vorzugehen. Angesichts des offenbaren amerikanischen „Willensverlustes" (Rückzug aus Vietnam 1973, Haltung des Kongresses angesichts des angolesischen Bürger- und Stellvertreterkriegs Ende 1974, Hinnahme der Besetzung Südvietnams durch den Norden 1975 und womöglich auch die Wahl des „libera-

len" *Jimmy Carter* 1976) wurde die sowjetische Außenpolitik immer offensiver.
Mit der Militärintervention in Afghanistan, noch dazu vor dem Hintergrund des Teheraner Geiseldramas, bewirkte die Sowjetunion selbst die Wiederherstellung eines verlorenen sicherheitspolitischen Konsenses in den USA, den die Wahl von *Ronald Reagan* besiegelte. In paradoxer Verkehrung sah sie sich nun ihren eigenen traditionellen Topoi konfrontiert: Primat des Ost-West-Konflikts, und das vor allem unter ideologisch-militärischen Gesichtspunkten; erneute Denkbarkeit des Krieges im Clausewitzschen Sinne; letztlich der Wunsch, das gegnerische System auf den „Abfallhaufen der Geschichte" zu befördern (International Herald Tribune, 14. 6. 82). Spätestens ab Sommer 1981 reagierten die sowjetischen Politiker mit vermehrter Unruhe, ungeachtet aller Warnungen Breschnews und seines Anhangs, sich nicht „provozieren" zu lassen. Immer deutlicher schalteten sich die *Militärführer* in die sicherheitspolitische Debatte ein. Schließlich, am 27. Oktober, scheint Breschnew dem Drängen der „Falken" nachgegeben zu haben. Auf Wunsch des Verteidigungsministers gab er einen Empfang für die militärischen Spitzenführer: das letzte derartige Ereignis hatte 1972 (SALT) stattgefunden und zuvor 1962 (Kuba-Krise). Laut Generalstabschef *Nikolaj Orgakow* versprach Breschnew nun den Militärs die so dringend geforderte Erhöhung der „Verteidigungsbereitschaft" und vor allem eine Forcierung der technologischen Modernisierung. Es schien, daß damit die Führung ihre Hoffnungen auf einen neuen „Nixonschen Realismus" weitgehend begraben hatte, auch wenn Breschnew weiterhin seinen Kurs zugunsten einer Détente betonte. Seine anfangs so erfolgreiche Koexistenzpolitik, mittels derer er seit etwa 1969 bis 1973 zum „primus inter pares" aufgestiegen war, lag in Scherben.

Von einer latenten in eine offene Krise

Schon Chruschtschow hatte gewarnt: Ließe sich die Sowjetunion auf den Rüstungswettlauf mit einem wirklich aufgebrachten Amerika ein, könnte sie womöglich bald wirtschaftlich „ohne ihre Hosen" dastehen. Unter Breschnew belief sich die Rüstungslast laut CIA auf ca. 11–13% (USA heute ca. 7%, Bundesrepublik 2,9%) des Bruttosozialprodukts. Doch gerade eine immer technologie-intensivere Rüstung fällt der Sowjetunion schwer. Selbst die seit Mitte der sechziger Jahre notgedrungen *zunehmend an Wirtschaftsfragen interessierten Militärs* müssen wissen, daß eine zivile Wirtschaft, die fünf bis fünzig Jahre hinter dem Westen zurück ist, längerfristig einem Rüstungswettlauf nicht standhält: Man hat bereits berechnet, daß die Sowjetunion dann bis Anfang des nächsten Jahrhunderts die letzte Kopeke in die Rüstung stecken müßte. Hinzu kommt, daß auch in der Sowjetunion, trotz der Vorherrschaft des professionellen Militärwesens in der Sicherheitspolitik, die Einsicht zu dämmern begonnen hat, daß insbesondere die strategische Macht in mancher Hinsicht von nur begrenztem politischen Wert ist (*Georgij A. Arbatow*, World Marxist Review, 2/74, S. 56). Vor allem ist die Rendite an wirklicher „Sicherheit" wahrscheinlich sogar negativ (*F. Burlackij*, Voprosy filosofii, 12/82, S. 63). Es geht nicht an, eine Gesellschaft nur an ihrem militärischen Potential messen zu wollen, mahnte sogar kürzlich Andropow.

Die Stalinsche „Wehrwirtschaft" konnte die sozialen und sonstigen Kosten der forcierten Schaffung einer Schwer- und Rüstungsindustrie im Dienste eines gewaltigen Landheeres noch ignorieren. Doch die Welt hat sich geändert und nicht zuletzt die Lage der Sowjetunion selbst. Angesichts sich verknappender Ressourcen – an Kapital, Menschen und Rohstoffen – wird die *Umstellung von der extensiven auf eine intensive, Qualität und Effizienz betonende Strategie* immer unabweisbarer.
Ein gerade in der slawischen Bevölkerung relativ abrupt eingetretener demographischer „Engpaß" bedeutet, daß man hinfort auch mit dem Menschen„material" wird sparsamer – und fürsorglicher – umgehen müssen. Angesichts der wiederentdeckten Notwendigkeit der (positiven) Motivation ist es kein Zufall, daß inzwischen so unorthodoxe Begriffe wie „Interesse", „Persönlichkeit", „Partizipation", „öffentliche Meinung", „Demokratisierung" usw., also zentrale Kategorien der „gegnerischen", bürgerlichen Lebenswelt, wieder diskutiert werden. Die Hauptproduktivkraft, so Breschnew, ist heute der Mensch (Pravda, 23. 11. 81).

Das erklärt nicht zuletzt, warum sich Breschnew (wie vor ihm Chruschtschow) für die *Landwirtschaft* stark gemacht hat, deren Produktion für den Konsumgüterbereich bestimmend ist. Doch die von Breschnew erstrebte zweite Revolution auf dem Lande in Gestalt seiner Industrialisierung wurde zu einem Fiasko. Ungeachtet des während seiner Amtszeit (1964–82) investierten Gegenwertes von $ 530 Mia (Time, 22. 11. 82, S. 21), mehr als in der Zeit von 1917 bis 1965 insgesamt, ist die Landwirtschaft inzwischen dabei, die fünfte (!) Mißernte hintereinander zu produzieren. Statt des geplanten jährlichen Schnittes von 235 Millionen Tonnen Getreide erwirtschaftete man 1981 knapp 150 Millionen, kaum mehr als in dem Krisenjahr 1975 (140 Millionen Tonnen) und 1982 laut *Walentin Mesjaz* 176 Millionen Tonnen Getreide (Neue Zürcher Zeitung, 5. 11. 82). So ist die Sowjetunion zum größten Importeur von Getreide und Nahrungsmitteln geworden (1981 46 Millionen Tonnen im Werte von ca. $ 7 Mia: Time, 22. 11. 82). Denn die Entwicklungen in Polen haben Breschnews Warnungen von 1978, die *Versorgungsprobleme* könnten schließlich zu Unruhen führen, nur noch aktueller gemacht.
Die Folgen einer *vernachlässigten Infrastruktur* werden immer spürbarer. Verheerende Zustände im Transportwesen tragen entscheidend dazu bei, daß jährlich etwa ein Fünftel (!) der Ernte verlorengeht (International Herald Tribune, 24. 5. 82). Ein Viertel der Arbeitszeit in den Fabriken wird vertan, weil die Zulieferung nicht funktioniert.
Ein drohender *Engpaß im Energiewesen* – bei der heutigen

Wirtschaftsstruktur erfordert jedes zusätzliche Prozent Wachstum auch ein Prozent mehr Energieverbrauch – hat zu einem neuen Dringlichkeitsprogramm geführt, das in seiner Funktion in gewissem Sinne an Chruschtschows Neulandkampagne erinnert (die seinerzeit als „Rettungsanker" des stalinistischen Wirtschaftssystems fungierte). Ca. ein Drittel aller Kapitalinvestitionen geht bereits in diesen sich infolge zunehmender Erschließungsprobleme dauernd verteuernden Bereich (Times, 19. 7. 82). Deswegen will man zugleich die Entwicklung der Atomenergie vorantreiben, die bis 1985 12% der gesamten Stromversorgung sicherstellen soll.

Die Grenzen des „historischen Potentials" erreicht

Vor dem Hintergrund all der ökonomischen Probleme aber hat die *polnische Krise* seit dem Sommer 1980 das Einparteiregime seiner bislang größten politischen Herausforderung konfrontiert in Gestalt einer authentischen, autonomen und wohlorganisierten Arbeiterbewegung. Eine äußerst liberale Presse deckte zugleich schonungslos auf, daß die vielgepriesenen „sozialen Rechte" – gewissermaßen der Ersatz für die fehlende politische Freiheit – in sich zusammenschrumpfen vor dem bereits *ins Monumentale gehenden Ausmaß der Korruption.* Kein Wunder, wenn Andropow und Konservative im Kampf gegen dieses Unwesen – das aber auch, und das wird leicht vergessen, ein heimliches Sicherheitsventil des Systems ist – eine Hauptaufgabe sehen, zumal eine florierende Parallelwirtschaft die Steuerbarkeit der Wirtschaft zunehmend in Frage stellt. Mochte das Ende aller Grundsatz- und Reformdebatten seit Ende der sechziger Jahre geradezu zum Systemcharakteristikum der Ära Breschnew geworden sein, in Anbetracht der sich zuspitzenden krisenhaften Entwicklungen – und zunehmender Symptome von Führungsschwäche Breschnews – war es nicht verwunderlich, daß sich allmählich die kritischen Stimmen zu mehren begannen. Ja man hatte den Eindruck, daß bereits mehr und mehr Reformprojekte für den „Tag x", Breschnews Ableben, produziert wurden (*F. Lewis* in International Herald Tribune, 16. 7. 82). Angesichts der polnischen Entwicklung sprach Prof. *Anatolij P. Butenko,* Sektionsleiter am Institut für sozialistische Wirtschaftssysteme, offen von der Existenz „antagonistischer Widersprüche" im System, die auch politisch bedingt seien (Voprosy filosofi, 10/82, S. 22). Sein Kollege *Jurij W. Nowopaschin* meinte ganz im Geist der italienischen Eurokommunisten, das rückläufige Wirtschaftswachstum in *allen* sozialistischen Ländern bedeute, daß „die neue gesellschaftliche Formation in gewissem Sinne die Grenzen ihres historischen Potentials" erreicht habe (Voprosy filosofi, 8/82). Ein „Mechanismus", der zum Bremsklotz geworden sei, so schrieb *W. Korol'jow* (Socialisticeskaja industrija, 14. 3. 82) sei zu zerschlagen. Andeutungen wurden gemacht, auch der Parteiapparat würde „mitunter" zum Verhängnis (was offenbar auch Chruschtschow schließlich so empfunden hatte). Gegen Jahresende 1981 pries ein Pravda-Artikel (7. 12. 81) uneingeschränkt Kádárs Experiment im „Gulaschkommunismus" an, mit dem bezeichnenden Argument, auch was privat erwirtschaftet worden sei, käme schließlich der Allgemeinheit zugute. Zum gleichen Thema erschien ein programmatisch wirkender Leitartikel von *W. I. Busdalow* und *M. Buch* (Voprosy ekonomiki [3/82]).

Doch auch die Reaktion, aufgescheucht durch Solidarność ließ nicht auf sich warten. Das nach mehrmonatigen bürokratischen Geburtswehen endlich im Mai verabschiedete *„Lebensmittelprogramm"* war entsprechend „entschärft". (Die von Breschnew geforderte Erhöhung der Privatinitiative wurde übergangen, ebenso das im bürokratischen Dauerkampf um die Ressourcenaufteilung potentiell wichtige neue Rajon-Glied, das aber inzwischen im Januar Gegenstand eines besonderen Dekrets geworden ist.) Es war symptomatisch, daß man den Tod von *Ewsej Liberman,* des geistigen Vaters von Kossygins liberalisierender Wirtschaftsreform von 1965, keiner offiziellen Anzeige für wert befand, so daß er erst ein halbes Jahr später bekannt wurde (dpa, 6. 10. 82). Eine altersmäßig „fällige" Auszeichnung für einen anderen Reformökonomen, *Abel Aganbegjan,* fiel betont dürftig aus. Schließlich, zu Jahresbeginn 1983, erinnerte *Kommunist,* das theoretische Organ des ZK, an das Fraktionsverbot von 1921: Die Einheit der Partei sei lebensnotwendig und damit weitere Debatten einfach nicht zulässig. *Roy Medwedew,* die loyale Einmann-Opposition der Partei, wurde scharf verwarnt.

Andropows Kampf gegen Sinekuren

Spätestens mit dem Tod des Chefideologen und Hüters der „kollektiven Führung", *Michail A. Suslow,* am 25. Januar 1982 begann der heimliche Machtkampf zwischen Breschnews „Kronprinz" Tschernenko und Andropow, der im Mai 1982 in das ZK-Sekretariat zurückkehrte. Obgleich der ehemalige KGB-Chef – bewußt? – wenig „publicity" entfaltete, trat er bereits am 25. Juni anläßlich der 1500-Jahr-Feier von Kiew als Sprecher des Politbüros auf. Meisterhaft muß er Breschnews plötzlichen Tod am 10. 11. genutzt haben, um sich zum Nachfolger ernennen zu lassen – eine an sich sehr ungewöhnliche Wahl, die in mancher Hinsicht mit den Interessen der Schlüsselinstitution des Regimes, des Partei-Apparats, nur schwer vereinbar scheint.

Es heißt, Verteidigungsminister *Dimitrij F. Ustinov* habe als erster gegen Tschernenko und zugunsten Andropows gesprochen, gefolgt von Außenminister *Andrej A. Gromyko,* dem Moskauer Parteichef *W. W. Grischin,* dem Leningrader *Grigorij W. Romanow* und sogar Breschnews Gefolgsmann, dem Ukrainer *Wladimir W. Schtscherbickij.* Zweifellos ist Andropow in bezug auf Seniorität und „all round"-Erfahrung Tschernenko überlegen. Aber es war keineswegs klar, daß das Führerkollektiv einen potentiell so starken Mann wählen würde. Mit der Ernennung des relativ jugendlichen, kultivierten, effizienten, aber auch

harten Parteichefs von Aserbeidschan, *G. Aliew,* zum neuen stellvertretenden Ministerpräsidenten am 22. 11. lancierte Andropow sogleich einen Verbündeten zum Anwärter für das Amt des Ministerpräsidenten. (Der Regierungsapparat hatte wohl hinter Tschernenko gestanden.) Doch wurde Andropow auf der Sitzung des Obersten Sowjet im Dezember noch nicht zum Staatsoberhaupt gewählt, was die Grenzen seiner Macht andeutet. Eine ganze Reihe dennoch überraschend schnell aufeinander folgender Personalveränderungen unterstrichen indessen einen neuen Stil und verdeutlichten, daß es Andropow mit seiner Betonung der Effizienz, Kompetenz und Korrektheit ernst ist. U. a. wurden ausgewechselt der Eisenbahnminister (30. 11.), der Komsomolchef (6. 12.), der Leiter der ZK-Abteilung für Agitation und Propaganda (6. 12.) – womöglich das Vorspiel der schon seit 1978 von Breschnew gewünschten Reform des gesamten Ideologie- und Propaganda-Apparats. Etwas rätselhaft war das Hin und Her an der Spitze der Sicherheitsorgane. Im Mai wurde unerwartet ein „outsider", wenn auch ein professioneller „Tschekist", *Witalij W. Fjodortschuk,* aus der Ukraine an die Spitze dieses mächtigsten Geheimdienstes der Welt gestellt. Doch am 16. Dezember mußte er diesen Posten zugunsten von Andropows Stellvertreter *W. Tschebrikow* räumen. Fjodortschuk wurde zum neuen Innenminister ernannt.

Die eigentliche Feuerprobe für innovative Pläne dürften Umsetzungen im Parteiapparat selbst sein. Andropow soll bereits den bislang für fast allmächtig geltenden Gebietssekretären bedeutet haben, künftig gebe es keine Sinekuren mehr (Economist, 25. 12. 82, S. 57). Doch Chruschtschows Sturz bleibt eine Warnung, daß ein Parteichef nicht zu viele bürokratische Interessen auf einmal verletzen darf, auch wenn Andropow mit seiner Machtbasis im KGB womöglich hierbei mehr Spielraum hat.

Das Image des neuen „ersten Mannes" der Sowjetunion ist von geradezu gezielter Ambivalenz: einerseits der harte Polizeichef, der die Mitte der sechziger Jahre entstandene Dissidentenbewegung weitestgehend zerschlagen hat; andererseits der kultivierte, quasiliberale Intellektuelle und Mann von Welt von beeindruckender Informiertheit.

Mehr als sein nur zu erschließendes Wirken im Dunkel des Geheimdienstes könnten seine Jahre in Ungarn (1954–57) Hinweise geben auf seinen politischen Stil. Er hat *Imre Nagy* getäuscht und in den Tod geschickt. Aber er hatte auch den Kreml vor einer Politik gewarnt, die in die Revolution einmündete (*Harrisow Salisbury* in International Herald Tribune, 17. 11. 82) – und wurde wegen „Alarmismus" gerügt. Er bewirkte die Absetzung des Stalinisten *Mátyás Rakósi,* und er kontaktierte Titos Kandidaten, den „Zentristen" *Janos Kádár,* und setzte sich für dessen Ernennung zum neuen Parteichef ein. Der Bund mit diesem Protégé wurde herausgestellt, als Andropow anläßlich seines Empfangs für die osteuropäischen Parteichefs im Dezember 1982 nach dem Gespräch mit Kádár bekanntgeben ließ: Es gab vollkommene Übereinstimmung in „allen wichtigen Gegenwartsproblemen" (Tass, 20. 12. 82).

Lernbereit und dennoch im Zwielicht

Andropow ist nicht nur der harte und effiziente – wenn auch (im Gegensatz zu einem Berija) kein sadistischer – Polizeichef gewesen, sondern auch ein betonter „Modernist" und äsopischer Hauptkritiker der heimlichen Militarisierung der Politik in der Ära Breschnew. Während traditionell die „Vaterlandsverteidigung" im sowjetischen Denken sakrosankt zu sein pflegte, nannte er das Wettrüsten schonungslos ein „zielloses Vergeuden von Ressourcen". Immer wieder setzte er sich uneingeschränkt für die Koexistenz als einzig rationalen Kurs im Nuklearzeitalter ein (z. B. Pravda, 23. 2. 79). Es heißt, er habe die von Breschnew im Oktober 1982 schließlich versprochenen *neuen Rüstungsanstrengungen* zunächst einmal suspendiert. In der Tat gibt es Anzeichen, daß die seit 1975 zunehmend verringerten Investitionen in der zivilen Wirtschaft – ein Hauptpreis der Aufrüstung – künftig womöglich wieder erhöht werden. Andropow ist kein Wirtschaftsfachmann, aber seine enge Beziehung zu Kádár ist doch aufschlußreich. Kürzlich erklärte er, er habe zwar keine fertigen „Rezepte", aber man könne auch „experimentieren". (Der Parteiapparat überging solche Signale mit Schweigen.)

Zu Andropows Kreis werden einige der besten und unkonventionellsten politischen Berater der Sowjetunion gerechnet wie *G. Arbatow, Fjodor Burlatskij, Alexandr Bowin (J. Hough* in International Herald Tribune, 31. 5. 82), ja sogar *Roy Medwedew* soll von ihm protegiert worden sein. So kann es nicht verwundern, daß Andropow mehr echtes Verständnis für die westliche, „pluralistische" Politik zu besitzen scheint als die anderen Politbüromitglieder. Auch in der Nationalitätenproblematik gab er sich „liberal": „Wir glauben, daß für jedes Land die Formen am besten sind, die von seinem Volk angenommen werden und seinen Interessen und Traditionen entsprechen" (Pravda, 23. 4. 82). Andropow erklärte sich bereit, aus den Erfahrungen der „Bruderländer" und auch der übrigen Welt zu lernen. Das ist für einen Sowjetführer immerhin etwas Neues.

Doch kaum, daß Andropows Machtantritt in vielen Kreisen West- und Osteuropas überraschend positiv aufgenommen worden war, richtete die Rückberufung des italienischen Botschafters aus Sofia im Dezember die Augen der Welt auf die „bulgarische Verbindung" von *Ali Agca,* des Mannes, der am 13. Mai 1981 Papst *Johannes Paul II.* zu erschießen versuchte.

Die Rolle des bulgarischen Geheimdienstes scheint erwiesen – und damit die letztliche Verantwortung des damaligen Oberherrn aller Geheimdienste des Ostblocks, *Jury W. Andropow.* Dennoch paßt dieser Schritt auf den ersten Blick denkbar schlecht in jenes politische Konzept, das Andropow vertreten hat: Koexistenz, Ausgleich mit den USA als Problem Nr. 1, Sinn für nationale Besonderheiten, Zentrismus. Andererseits ist unübersehbar, daß in jenem Frühjahr 1981 in Polen (und womöglich in ganz Osteuropa) „Falken" gern den Notstand provoziert hätten (man denke nur an den Bdydgosz-Zwischenfall vom

19. März), ja die Sowjetintervention wünschten (*S. Olszowski* und *T. Grabski* waren bereit, das Hilfegesuch zu erlassen) – womöglich auch zum Preis eines neuen kalten Krieges als Voraussetzung für das von ihnen erstrebte Regime der „belagerten Festung". Oder ist die auf den ersten Blick so unwahrscheinliche These des italienischen Verteidigungsministeriums plausibler, daß der KGB (und damit Andropow) im Tod des Papstes, den sowjetische Konservative fast schon als *Vater der Solidarność* betrachten, ein Mittel gesehen hatte, eine bereits vorbereitete Militärintervention zu verhindern, zumal die Fährte der Täter in die Türkei und die Welt des Islam verwiesen hätte? Die Rechtfertigung der Pravda vom 5. Januar 1983, alles sei das Werk der CIA gewesen, befriedigt schwerlich. Findet die Sowjetunion keine bessere Erklärung, wird ihr Regime und damit der neue erste Mann – ein Mann, der in den sechziger Jahren einmal eingesetzt worden war, um den KGB zu „zähmen" (der seinerzeit versuchte, mit Attentaten Chruschtschows Détente zu torpedieren) – im Zwielicht bleiben. Würde sich die Verantwortung des sowjetischen Geheimdienstes herausstellen, wären die Folgen unübersehbar, und weitere Attentate (auf Ronald Reagan, Aldo Moro, Anwar Al Sadat usw.) müßten möglicherweise neu durchleuchtet werden.

Der „Konflikt der Systeme" bleibt

Andropow wurde nicht zuletzt gewählt, weil er sowohl „Konservative" als auch „Modernisten" zu befriedigen versprach. Er selbst hat sich als „Modernist" gegeben. Er weiß aber auch, daß die Partei die *Schlüsselinstitution* des Sowjetregimes ist und damit der „Konflikt der Systeme" unabänderlich bleibt. Einstweilen scheint die Entwicklung auf dem niedrigsten gemeinsamen Nenner stehengeblieben zu sein: Mehr „Disziplin" als scheinbar ökonomischstes Mittel zur Anhebung der Leistungen. „Wir versuchen, die beste Lösung im Rahmen des kollektiven Eigentums zu finden", erklärte der angeblich Andropow nahestehende A. Bowin (vgl. International Herald Tribune, 2. 8. 82). Doch hier liegt die crux: Die Kräfte der Reform haben *keine institutionelle Basis*, die etablierten Institutionen kein Interesse an Reformen. Denn daß Andropow den Polizeiapparat zur Triebkraft der Modernisierung machen kann, scheint unwahrscheinlich.

Jurij Andropow ist kein Liberaler im westlichen Sinne und kann das gar nicht sein. Für jeden sowjetischen Parteichef muß die Erhaltung des – wesensmäßig antiliberalen – Systems das A und O seiner Politik bleiben. Doch es gibt eine gewissermaßen „sekundäre" Marge, *wie* das am besten zu geschehen habe, und hierbei verspricht Andropow einen offenbar „aufgeklärteren" Autoritarismus. Der Umstand, daß man in den letzten Wochen zwar bereits viel von der erwarteten Strenge, aber wenig von der erhofften Intelligenz gesehen hat, wie Roy Medwedew sarkastisch bemerkte, muß noch nicht das Ende vom Weg sein. Im Gegensatz zu amerikanischen Präsidenten, die ihre Hauptinnovationen zu Beginn ihrer Amtszeit durchzuführen pflegen, muß ein sowjetischer Parteichef seine Macht erst konsolidieren. Dazu brauchte er in der Vergangenheit etwa fünf Jahre. Andropow ist 68, beinahe zehn Jahre älter als seine beiden Vorgänger bei ihrem Amtsantritt, hat also weniger Zeit, was ihn zur Eile antreiben dürfte. Ihm käme wohl auch zugute, daß nichts der Zentralisierung der Entscheidungsfindung so dienlich ist wie eine Krise. Im übrigen aber weiß gerade ein ehemaliger Geheimdienstchef, was *Alexis de Tocqueville* betont hat: Der eigentlich kritische Augenblick in der Geschichte eines autoritären und ineffizienten Regimes tritt dann ein, wenn es sich reformieren muß ... *Astrid von Borcke*

Literatur:
Eine brillante Analyse der heutigen Situation der Sowjetunion ist der Vortrag von *Richard Pipes*, Die Sowjetunion in der Krise. Amerika-Dienst, United States Information Service, Embassy of the United States of America, Postfach 200300, 5300 Bonn 2, 14. 10. 1982, 19 S.
Ausgezeichnet ist der von *Seweryn Bialer* herausgegebene Sammelband, The Domestic Context of Soviet Foreign Policy. Boulder, Colorado: Westview Press; London, England, Croom Helm, 1981. XVIII, 441 S.
Zur sowjetischen Sicherheitspolitik und den Partei-Militär-Beziehungen vgl. den Aufsatz der Verfasserin, „Kapazitäten", „Intentionen" und politischer Prozeß. Bestimmungsfaktoren der sowjetischen Sicherheits- und Rüstungspolitik. Berichte des Bundesinstituts für ostwissenschaftliche und internationale Studien, Köln 1983 (im Druck).

Selbsthilfe als Alternative

Ein Gespräch mit dem Berliner Sozialsenator Ulf Fink

Der Senator für Gesundheit, Soziales und Familie in Berlin, Ulf Fink, hat als einer der ganz wenigen Sozialpolitiker christlich-demokratischer Regierungen seit seinem Amtsantritt versucht, vor allem im Bereich der Sozialhilfe mit der Alternativen Szene der Stadt ins Gespräch zu kommen und deren Selbsthilfeprojekte auch finanziell zu fördern. Das Gespräch, das wir hier veröffentlichen, kreist um die Frage, inwieweit Selbsthilfeorganisationen der Alternativen Bewegung ein entwickelbarer Ansatz für eine stärker am einzelnen orietierten Sozialpolitik sein können. Zum gleichen Thema ausführlicher äußert sich Senator Fink in einem Herder-Taschenbuch, das unter dem Titel „Keine Angst vor Alternativen. Ein Minister wagt sich in die Szene" im Spätsommer 1983 erscheinen wird. Die Fragen stellten Ulrich Ruh und David Seeber.

HK: Herr Senator Fink, die Alternative Szene hat sich als eine Form von Subkultur in den letzten Jahren stark ausgebreitet. Sie in Berlin sind nicht nur in besonderer Weise davon betroffen, sondern haben, seitdem Sie an der Re-

gierung sind, begonnen, Projekte aus dieser Szene, vor allem soweit es sich dabei um solche der Selbsthilfe handelt, durch Zuwendungen der öffentlichen Hand gezielt zu fördern. Was versprechen Sie sich davon?

Fink: Ich bin von meiner früheren Parteitätigkeit her sehr stark beeinflußt durch die Grundsatzprogrammdiskussion innerhalb der CDU, die u.a. zur Entwicklung der Neuen Sozialen Frage geführt hat. Einer der für mich wichtigsten Punkte aus dieser Diskussion war die Erkenntnis, daß wir trotz immer weiter steigender finanzieller Mittel im Sozialsektor immer weniger Erfolge haben erzielen können. Trotz des ständig ausgeweiteten Sozialetats haben wir vor allem im sozialen und zwischenmenschlichen Bereich keine Verringerung, sondern eine Vergrößerung der Probleme feststellen können.

„Nur bei Vorrang der kleinen vor der großen Einheit können neue Probleme gelöst werden"

HK: Meinen Sie damit keine Erfolge in dem Sinne, daß Sie an Notstände, die des sozialen Sukkurses bedürfen, über die vorhandenen Leistungssysteme gar nicht herankommen?

Fink: Wir haben in großen Bereichen insbesondere die immateriellen Probleme in keiner Weise mehr erreichen können, z.B. Notlagen wegen psychischer Erkrankung oder Isolation. In diesem Zusammenhang war für mich einer der wesentlichen Punkte die Wiederentdeckung des Subsidiaritätsprinzips. Nur bei konsequentem Vorrang der kleinen vor der großen Einheit können die zum Teil neu entstandenen Probleme besser als bisher gelöst werden. Die Situation, die ich in Berlin antraf, hat sich, das war für mich besonders interessant, weitgehend mit diesen Überlegungen gedeckt ...

HK: Was rechtfertigt nach Ihren Erfahrungen gerade innerhalb der Berliner Alternativen Szene eine gezielte Projektförderung durch öffentliche Gelder? Wollen Sie damit einfach eine Subkultur nicht sich selbst überlassen, oder sehen Sie in dieser Szene eine grundlegend neue Entwicklung zu konstruktiven Formen der Selbsthilfe?

Fink: Es gibt in Berlin traditionell eine ganze Reihe kleinerer, nach dem Selbsthilfemodell organisierter Projekte wirtschaftlicher, sozialer, lebenshilflicher und gesundheitlicher Art: Frauenprojekte, Ausländerprojekte und dergleichen mehr. Die Alternative Szene konnte darauf aufbauen und hat auf jeden Fall zur Vervielfältigung solcher Projekte beigetragen. Nach einer Untersuchung der Freien Universität Berlin gibt es gegenwärtig rund 1500 solcher Projekte, in denen 10000 bis 15000 vor allem junge Leute arbeiten.

HK: Aber es handelt sich dabei um recht unterschiedliche Unternehmungen von Aktionsgemeinschaften zur Behebung oder zum Erträglichmachen wirklicher Notlagen bis zur Vertretung sehr partikulärer Interessen von Gruppen der Behindertenarbeit und Frauenkreisen bis zu Homotreffs ...

Fink: Natürlich gibt es Projekte, deren Sinnhaftigkeit weniger einleuchtet. Aber es gibt andere, deren Sinnhaftigkeit sehr wohl einleuchtet. Letztere liegen, wenn ich einmal den Gesundheitsbereich herausgreifen darf, insbesondere im Bereich der Prävention, in Aktivitäten gegen Alkohol- und Drogenmißbrauch; sie liegen insbesondere im Bereich des Zusammenlebens mit psychisch Kranken. Wir mußten vielfach die Erfahrung machen, daß eine Einweisung in eine Landesnervenklinik nur geringe Chancen einer Heilung bringt. Sie liegen insbesondere auch im Bereich der chronischen Erkrankungen, es geht vor allem um pflegebedürftige Menschen; darunter gerade um solche, die unter unheilbaren Krankheiten leiden. Das traditionelle Gesundheitssystem hat da nur geringe Möglichkeiten: Selbsthilfegruppen haben eine wichtige ergänzende Funktion.

HK: Werden auf diesem Wege aber auch wirklich Hilfsbedürftige erreicht, die sonst nicht erreicht würden? „Ergänzt" hier nicht schon die Freie Wohlfahrtspflege sehr weitgehend?

Fink: Ich sehe das nicht als Gegensätze. Im Deutschen Paritätischen Wohlfahrtsverband sind z.B. viele dieser kleineren Projekte organisiert. Aber um auf den Kern Ihrer Frage zu kommen, ich glaube, daß die Verschwendung von finanziellen Mitteln der Gemeinschaft heute im institutionellen Bereich, also insbesondere im ganzen Heimbereich, vom Seniorenheim bis zum Krankenhaus, der Milliarden verschlingt, sehr viel größer ist. Natürlich versickert auch bei den Selbsthilfeorganisationen manches, aber es handelt sich dabei um sehr viel geringere Beträge, und der Versickerungseffekt ist hier sehr viel geringer zu veranschlagen.

HK: Aber Sie können nur zusätzlich finanzieren, ohne in anderen Bereichen sozialer Leistungen dadurch etwas einzusparen. Ist es zunächst nicht einfach so, daß damit zusätzliche Probleme der öffentlichen Finanzierung zugeführt werden, die sonst im Umkreis öffentlicher Hände gar nicht auftauchen würden?

Fink: Es mag sein, daß eine ganze Reihe solcher Probleme zu Lasten der öffentlichen Hand gehen, die sonst gar nicht behandelt, aber damit auch mit Sicherheit unbewältigt liegenblieben. Insofern sind in der Tat keine Kostenersparnisse festzustellen. Im Gegenteil! Auf der anderen Seite gibt es aber bereits große Bereiche, wo nicht nur eine Verbesserung menschlichen Zusammenlebens erreicht wird, sondern auch eine Kostenersparnis festzustellen ist. So haben wir etwa in Berlin jetzt 1000 Krankenhausbetten abgebaut. Das bedeutet für den Staat und die Krankenversicherung eine jährliche Ersparnis von 100 Millionen DM. Von diesen ersparten 100 Millionen haben wir einen kleinen Teil – insgesamt 2,3 Millionen im vergangenen Jahr, 5 Millionen in diesem Jahr – für den

Aufbau von Sozialstationen verwendet. Damit kann besser geholfen und zugleich gespart werden.

HK: Aber dies betrifft ja nur eine Umschichtung innerhalb eines bestimmten Sektors des Gesundheitswesens. Oder sind Selbsthilfeprojekte aus der Alternativszene miteinbezogen?

Fink: Ja durchaus. Z. B. dadurch, daß in einem stillgelegten Krankenhaus in Wilmersdorf, in der Nähe des Kurfürstendamms, Krankenschwestern, die bisher beim Staat angestellt waren, sich zu einem Verein zusammengeschlossen und eine Sozialstation gegründet haben. Sie werden von meinem Ressort gefördert. Sie sitzen nach wie vor in den alten Räumen, versorgen aber die Patienten zu Hause und nicht mehr im Krankenhaus.

„Mit Absicht einen unkonventionellen Weg gegangen"

HK: Die Zuwendungen, die pauschal über Ihr Ressort an Selbsthilfeorganisationen erfolgen, sind bei relativ unbürokratischem Verfahren an relativ präzise Vergabekriterien, auch solche mit pointiert gesellschaftspolitischer Zielsetzung, gebunden. Stehen manche von ihnen aber nicht einfach auf dem Papier, z. B. das Kriterium „Zusammenführung der Generationen", der Begegnung zwischen Alt und Jung? Gerade die verschiedenen Selbsthilfeprojekte aus der Alternativen Szene sind doch ausgesprochen generationenbezogen, die meisten von ihnen verfolgen vor allem Interessen junger Menschen.

Fink: Bei dem Versuch, den wir jetzt gestartet haben, indem wir 7,5 Millionen an zusätzlichen Mitteln zur Unterstützung von Selbsthilfegruppen bereitstellen, sind wir mit Absicht einen unkonventionellen Weg gegangen, weil wir so hoffen, die Mittel effizienter einsetzen zu können. Sonst müssen Hilfen für Einzelprojekte über das Abgeordnetenhaus oder das jeweilige Parlament beantragt werden. Das erfordert oft viel bürokratischen Aufwand und ist auch nicht immer sehr transparent. Wer einen Abgeordneten gut kennt, bekommt es und der andere bekommt es nicht. Das ist jetzt nicht der Fall, sondern jeder kennt die Kriterien. Wir haben einen Beirat gegründet, in dem beispielsweise neben dem Vorsitzenden der jüdischen Gemeinde in Berlin, Herrn Galinski, auch der Schweizer Hans Pestalozzi sitzt, der Autor des Buches „Nach uns die Zukunft". Dieser Beirat berät meine Senatsverwaltung bei der Vergabe der Mittel an Selbsthilfegruppen, informiert sich an Ort und Stelle. Wir sprechen mit den Gruppen und vergeben erst dann die Mittel, wobei Probleme, wie die Zusammenführung der Generationen, von Jung und Alt, tatsächlich die schwierigsten sind.

HK: Aber doch wohl zugleich die interessantesten, gerade wenn das ganze auch ein wenig unter dem Gesichtspunkt der Erprobung neuer Lebensformen gesehen wird. Meist ist das ja noch, gerade in den Subkulturen, eine Angelegenheit nur der Jungen oder gewisser Sondergruppen der mittleren Generation ...

Fink: Üblicherweise sind es junge Menschen, die in diesen Projekten arbeiten. Aber es engagieren sich auch sehr viel ältere Menschen in diesen Bereichen. Wenn Sie sich etwa die Bewegung der „Grauen Panther" anschauen, dann sehen Sie, daß der Bereich der Selbsthilfe mittlerweile eben von der jungen in die mittlere und ältere Generation hinüberschwappt.

HK: Sie ziehen die Grenze zwischen alternativen und traditionellen Selbsthilfegruppen nicht sehr scharf. Ist das berechtigt, insofern als die Alternative Szene Fortschritte macht vom Protest und der partikularen Interessenvertretung hin zu praktischer sozialer Selbsthilfe?

Fink: Die Grenzen werden in der Tat immer fließender. Ich möchte in dem Zusammenhang aber ein Wort anfügen, damit kein Mißverständnis aufkommt. Man muß sehr genau unterscheiden zwischen der politischen Bewegung „Alternative Liste Grüne" und der Alternativen Bewegung. Es wäre ein Riesenirrtum zu meinen, die Alternative Liste in Berlin wäre der Sprecher der Alternativen Bewegung. Genausowenig ist das Programm der Grünen ein „Grünes Programm", sondern ist in sehr vielen Bereichen sehr rot gesprenkelt. Und so ist es andersherum mit den Selbsthilfeprojekten in der Alternativen Szene. Viele ihrer Träger, Initiatoren und Mitarbeiter sind entweder überhaupt apolitisch oder geben ihre Stimme irgendwo im Parteienspektrum ab. Man muß also in bezug auf das, was innerhalb der Alternativen Bewegung geschieht, sehr stark differenzieren.

HK: Wenn auch alle an die „Staatsknete" ranwollen, so trifft wohl doch auf die Szene als ganze zu, daß die dort gedeihenden Initiativen größerenteils mehr politisch-ideologisch als unmittelbar sozial motiviert sind ...

Fink: Das ist nur zum Teil richtig. Nach meiner Meinung hat sich z. B. etwa bei dem Saarbrückener Parteitag der Grünen gezeigt, daß eine klare und eindeutige ökologisch ausgerichtete Mehrheit in der Grünen Bewegung vorhanden war. Sie ist aber durch die Erpressungsmanöver der eher nach rot hin changierenden Grünen umgedreht worden. Das gelang mit Hilfe des Arguments, man müsse eben an Wahlkampfgelder rankommen. Auf diese Art kann eine kleine Minderheit eine Mehrheit gängeln und in eine bestimmte Richtung pressen. So ist es mit dem Großteil der politischen Bewegungen der Alternativen Szene, nur daß die Leute, die in der Alternativen Szene selbst drin sind, natürlich nicht so erpreßt werden können. Aber oft kommt dadurch das ganze Spektrum der Aktivitäten der Alternativen Szene in Verruf. Es ist vor allem wichtig, daß wir hier keine Schwarzweißbilder malen.

HK: Das mag für Berlin gelten, aber nicht für andere Großstädte in gleicher Weise ...

Fink: Vielleicht gilt es nicht überall in gleichem Umfang; aber sicher ist – und das gilt für andere Städte genauso –, daß die Alternativen keine „stromlinienförmige" Bewegung sind.

„Es gibt wichtige Anstöße, die es zu bedenken gilt"

HK: Sie konzentrieren als Sozialpolitiker ihre Aufmerksamkeit – was naheliegt – vorwiegend auf Projekte sozialer Art. Aber es gibt in der Alternativen Szene auch eine recht bunte Menge alternativer wirtschaftlicher Unternehmungen. Billigen Sie auch diesen einen – wenigstens begrenzten – Modellcharakter zu?

Fink: Ich glaube schon, daß sowohl die Produkte, die sie erzeugen, als auch die Art und Weise, wie sie produzieren, wichtige Anstöße für unser wirtschaftliches Leben geben können. Bezüglich der Produkte: Ich sehe auch als Gesundheitspolitiker mit großem Interesse, daß die Menschen im Bundesgebiet, in Berlin, in der westlichen Welt insgesamt in verstärktem Maße wieder sehr viel gesundheitsbewußter leben und versuchen, gesundheitsbewußter einzukaufen, bis hin zu der Frage, ob man biologisch reine Produkte erzeugen soll. Hilfreiche Anstöße sehe ich auch in der Art und Weise, wie produziert wird. Ich glaube, daß wir in großen Bereichen unserer Wirtschaft ohne Not, eben weil es an der notwendigen Alternativphantasie gefehlt hat, zu große Einheiten geschaffen haben, wo es sehr wohl möglich gewesen wäre, in kleineren, überschaubaren Einheiten viel menschengerechter zu produzieren, ohne die Produktivität dadurch zu vermindern.

HK: Aber ist sich diesbezüglich die Alternative Bewegung nicht selbst im Wege, solange große Teile von ihr gleichsam zu einem vorindustriellen Zustand utopischen Zuschnitts zurückkehren wollen? Denn weder läßt sich die Aufhebung der Trennung von Wohn- und Arbeitsplatz im großen Stil durchführen noch kommen wir hinter das industrielle System der Arbeitsteilung zurück.

Fink: Es gibt bei uns keine Alternative zur arbeitsteiligen Industriegesellschaft, aber es gibt sehr viele mögliche Varianten *innerhalb* der arbeitsteiligen Industriegesellschaft. Dazu aber gibt es, meine ich, insbesondere aus der Alternativen Szene eine Reihe wichtiger Anstöße, die es zu bedenken gilt. Interessanterweise haben sich sehr viel dieser wirtschaftlichen Projekte ja auch selbst durchgesetzt, ohne daß es irgendeiner staatlichen Hilfe dazu bedurfte. Deswegen muß man zwischen den wirtschaftlichen und den sozialen Projekten auch deutlich unterscheiden. Ein wirtschaftliches Projekt im Bereich der Alternativen Szenerie braucht im Kern außer einer gewissen Starthilfe – möglichst über Kredite – keine Hilfe, wenn es Produkte erzeugt, die die Menschen wirklich wollen. Dafür sind die Leute auch bereit, einen entsprechenden Preis zu zahlen, während ein solcher auf dem sozialen oder auf dem gesundheitlichen Sektor nicht zu erzielen ist. Deswegen muß der Staat hier sehr viel mehr tun als im Wirtschaftsbereich.

HK: Sie stellen zwar fest, Wirtschaftsprojekte bräuchten in der Regel nur Starthilfen, aber, so heißt es, nur etwa zu 40 Prozent würden sich diese selbst tragen. Alles andere komme aus Spenden und Subventionen. Entsteht da nicht eine neue Subventionswirtschaft? Die bafögfinanzierte Töpferwerkstatt oder der subventionierte Bioladen können wohl doch kein Modell sein ...

Fink: Diese 40 Prozent stammen aus der vorhin genannten Studie der Freien Universität Berlin. Sie beziehen sich auf den Durchschnitt sämtlicher Projekte, also nicht nur auf den wirtschaftlichen, sondern auch auf den sozialen und gesundheitlichen Sektor bis hin zu Bürgerinitiative-Unternehmungen. Tatsache ist, daß die wirtschaftlichen Projekte sich überwiegend selbst unterhalten. Während die sozialen Projekte zum Teil eine noch sehr viel weitergehende Unterdeckung als die genannten 40 Prozent aufweisen, lehnen beispielsweise die Leute, die im Rahmen der Ufa-Fabrik arbeiten, es ausdrücklich ab, Staatsgelder zu beziehen. Mit ihren Produktionszweigen bzw. -stätten, einem kleinen Theater, einer eigenen Fahrradreparaturwerkstatt, einem Bioladen, erzielen sie hinreichend Einnahmen zur Befriedigung ihrer Bedürfnisse, weil sie ihre Bedürfnisse nicht unendlich weiterschrauben, sondern versuchen, sie im Griff zu behalten.

HK: Aber sind da nicht so viele Dinge mit im Spiel, die es eigentlich verbieten, kurzschlüssig von solchen Einzelprojekten auf Alternativen innerhalb der oder gar zur Wirtschaftsordnung zu schließen. Die Strecke, die dazwischen liegt, ist doch wohl erheblich lang ...

Fink: Eine Alternative zu unserer Wirtschaftsordnung oder gar zu unserer Gesellschaft können solche Ansätze natürlich nicht bieten, das ist klar, aber sie bieten hochinteressante Möglichkeiten innerhalb unserer Gesellschaft. Und hier meine ich allerdings, sind wir dringend auf solche Modelle angewiesen. Im Unterschied zur Studentenbewegung der sechziger Jahre wird hier auch nicht mehr länger versucht, mit Großtheorien von oben herabzusteigen, sondern konkret zu zeigen bzw. zu versuchen, wie man es besser machen kann, und wenn sich Versuche bewährt haben, diese dann zu vernetzen. Das ist durchaus etwas, was unserer tiefen eigenen Überzeugung nach richtig und notwendig ist.

HK: Richtig und notwendig vielleicht. Aber kommen diese, wenn man soziale Selbsthilfegruppen der Alternativen Szene und Wirtschaftsunternehmen in einem Rahmen sieht, über einen, wenn man so will, Binnenmarkt der Bedürfnisse einer Subkultur überhaupt hinaus?

Fink: Doch. Sie brauchen sich nur einmal das kulturelle Angebot anzusehen. Dort können Sie feststellen, daß ein großer Teil neuer kultureller Anstöße insbesondere in Berlin, aber von Berlin ausgehend auch anderswo aus diesem Bereich stammt. Wenn Sie sich die Kulturinformationen der Zeitungen in Berlin anschauen, dann stellen Sie fest, daß es neben den offiziellen Angeboten etwa in der Philharmonie ein zweites großes kulturelles Angebot gibt, das im wesentlichen aus „der Szene" kommt. Das beweist, daß es sich dabei nicht einfach um eine Modeerscheinung handelt, sondern um Angebote von Dauer. – Oder der psycho-soziale Bereich: ohne Alternative Projekte kommen wir heute an eine wachsende Zahl psychischer Er-

krankungen gar nicht mehr heran. Es handelt sich also zum Teil um sehr ernsthafte und sehr wichtige Anliegen, die allerdings, und das muß man manchen jungen Menschen in der Alternativen Bewegung sagen, nicht in der Lage sind, etwa in toto eine Alternative zu unserem heutigen System abzugeben.

„Ich möchte mich mit dem vorhandenen Zustand auf jeden Fall nicht abfinden"

HK: Sie haben gleich eingangs vom Subsidiaritätsprinzip gesprochen und Sie sehen in der Förderung von Selbsthilfeorganisationen einen Weg zu seiner Verwirklichung. Müßte aber nicht gerade im Blick auf das Subsidiaritätsprinzip der Begriff der Selbsthilfe etwas genauer unter die Lupe genommen werden? Selbsthilfe heißt ja zunächst, daß ich mir selbst helfe oder mir innerhalb des Lebenskreises, in dem ich mich bewege, geholfen wird. Geschieht insofern durch die Selbsthilfeorganisationen, die Sie im Blick haben, nicht eher das umgekehrte? Wird nicht durch solche Organisationen erst manches zum gesellschaftlichen Problem gemacht, was sich im Persönlichen und Mitmenschlichen lösen ließe?

Fink: Was macht ein alter Mensch, der allein in seiner Wohnung ist, wo kein Mensch sich um ihn kümmert? Was macht beispielsweise eine Frau, die von ihrem Mann geschlagen wird? Wo sucht sie Zuflucht? Was macht ein Elternpaar, das den Verdacht hat, daß sein Kind Drogen nehmen könnte? Wo holt es sich Hilfe? Was macht ein alleinstehender Mann, der krebskrank ist und weiß, er hat nur noch zwei Jahre zu leben? Gerade angesichts typisch moderner Vereinsamungsphänomene müssen neue Formen von Hilfe aktiviert werden. Hier können Selbsthilfeorganisationen, weil sie näher an den einzelnen herankommen als öffentlich oder gar staatlich organisierte Wohlfahrtspflege, sehr gute Dienste leisten.

HK: Sicher sind da Bereiche, wo neue Formen von Hilfe und mitmenschlicher Zuwendung nötig sind. Sind aber unsere familialen und nachbarschaftlichen Lebensverhältnisse nicht auch in traditionellem Sinne noch so vernetzt, daß gegenseitige Hilfe geleistet wird oder jedenfalls ohne viel Organisation geleistet werden könnte? Ich meine der Single, der in einem Einzimmerappartement mit Bad und Kochnische wohnt und kaum soziale Beziehungen pflegen kann, ist wohl doch noch nicht der Prototyp des Bewohners dieses Planeten.

Fink: In Berlin sind 50 Prozent aller Haushalte Ein-Personenhaushalte ...

HK: Ist Berlin, abgesehen davon, daß auch Singles sozialer Beziehungen ohne Selbsthilfeorganisationen fähig sind, nicht ein Sonderfall? Nicht zuletzt bedingt durch die dort abweichende Altersstruktur der Bevölkerung (Überalterung und Zunahme an jungen Leuten, die sozialen Bindungen ihrer Herkunft entfliehen und in der zunächst so verlockend scheinenden totalen Anonymität einer Weltstadtinsel ihre Zuflucht suchen)?

Fink: Auch in den anderen Großstädten ist ein großer Anteil der Haushalte Ein-Personenhaushalte. Ich schätze, daß etwa 40 Prozent der Haushalte in einer deutschen Durchschnittsgroßstadt Ein-Personenhaushalte sind. Und ich möchte mich mit dieser Entwicklung nicht einfach abfinden.

HK: Gibt es aber auch da noch die Möglichkeit anderer Strategien: Stärkung der Familie, der Nachbarschaftshilfe? Gibt es *dazu,* von gezielten oder auch spontanen Einzelinitiativen abgesehen, wirklich Alternativen auf Dauer? Die naturhaften Sozialzusammenhänge, vor allem soweit sie sich auf Primärgruppen beziehen oder solche darstellen, haben doch wohl noch nicht ausgespielt ...

Fink: Ich möchte mich auf jeden Fall mit dem vorhandenen Zustand nicht abfinden. Folglich unterstützen und fördern wir in Berlin außerordentlich stark die Familie, indem wir beispielsweise seit Januar dieses Jahres als erstes Bundesland ein Familiengeld eingeführt haben. Der lang diskutierte Gedanke eines Erziehungsgeldes ist zum erstenmal in Berlin verwirklicht worden. Wir müssen aber auch feststellen, daß wir nicht alle Probleme über die Familie werden lösen können, weil es die Familie nicht überall gibt und weil sie dort, wo es sie gibt, in ihrer Sozialisationsfunktion vielfältig geschwächt ist. Deswegen müssen wir eben auch den Versuch machen, möglichst auf nachbarschaftlicher Basis kleine Netzwerke zu bilden und dürfen den einzelnen Menschen, der sich aufgrund seiner Lebensumstände nicht helfen kann, nicht einfach den großen Institutionen und Pflegeheimen überlassen.

HK: Ist es aber nicht vielfach so, daß solche Selbsthilfegruppen, an die sich Leute wenden, die sich anderweitig nicht helfen können, ihrerseits neue Zwänge setzen? Gruppen schaffen mit ihren Ritualen und Gesinnungen auch Gruppenzwänge. Unter Umständen ist dem einzelnen dann auch wieder nur unter Preisgabe von sehr vielem geholfen.

Fink: In den Bereichen, mit denen wir uns vorrangig beschäftigen, also mit der Hilfe für chronisch Kranke, für Menschen, die versuchen, sich von einer bestimmten Sucht, der sie verfallen sind, zu befreien, für Menschen, die an unheilbaren Krankheiten leiden, für Menschen, die psychisch erkrankt sind, für körperlich oder geistig behinderte Menschen, ist, meine ich, die Gefahr, die sie eben aufgezeigt haben, gering.

„Wir werden alle Phantasie aufwenden müssen, um Defizite abzubauen"

HK: Die Frage scheint uns dennoch wichtig zu sein, zumal weil sie abgewandelt auch in anderen Zusammenhängen gestellt werden könnte. Wer sagt mir denn, daß ich als Alleinstehender in ambulanter Behandlung und/oder durch eine Kranken- oder Sozialstation wirklich „freier" bin? Die stationäre Behandlung ist ökonomisch aufwendiger (muß sie es sein?) und macht abhängiger vom Großbe-

trieb eines Krankenhauses oder eines Heimes, aber der Kranke oder pflegebedürftige Heimbewohner wird auf diese Weise medizinisch besser und menschlich möglicherweise nicht schlechter versorgt ...

Fink: Sie haben das entscheidende Stichwort genannt. In einer stationären Einrichtung bin ich abhängiger, das ist das Problem ...

HK: Wird aber durch Sozialstationen oder durch die Versorgung auf dem Wege von Selbsthilfeorganisationen das Problem nicht nur verschoben, von einer Form der Abhängigkeit auf eine andere?

Fink: Es gibt nur wenige Situationen, wo ich so abhängig bin, wie wenn ich mich einer Heimordnung zu unterwerfen habe.

HK: Ist hier aber – trotz aller Fruchtbarkeit alternativer, „basis"-bezogener Organisation von Sozialhilfe – unter dem Gesichtspunkt einer möglichst humanen Gestaltung der Hilfe die Variante letztlich nicht wichtiger als die Alternative? D. h. müssen nicht Krankenhäuser und Heime selbst noch mehr auf die Bedürfnisse des einzelnen hin gestaltet werden?

Fink: Das eine schließt das andere nicht aus. Wir werden gerade angesichts der knappen Kassen in beiden Richtungen alle verfügbare Phantasie aufwenden müssen, um die von allen beklagten humanen Defizite abzubauen.

HK: Nochmals zurück zum Subsidiaritätsprinzip, wenn Sie erlauben: Dieses hat in der Formulierung von „Quadragesimo anno" zwei Teile. Es heißt dort in Nr. 79 sinngemäß: Wie man nicht der Gesellschaft überantworten soll, was der einzelne leisten kann, so soll man auch nicht der größeren Gemeinschaft übertragen, was die kleinere leisten kann. Sozialpolitiker, so hat man den Eindruck, denken vorwiegend von der Gesellschaft her und übersehen leicht den ersten Teil und damit die eigentliche Sinnspitze des Subsidiaritätsprinzips, die Stärkung des einzelnen. Wäre es nach wie vor nicht eine vorrangige sozialpädagogische und auch sozialpolitische Aufgabe, dem einzelnen etwas mehr Selbsthilfevermögen zuzutrauen? Auch Selbsthilfeorganisationen können den einzelnen unmündig machen.

Fink: Ich könnte es mir leicht machen und sagen, diese Befürchtung wird in dem Maße geringer, in dem wir unter fortwährender Finanznot zu leiden haben. Da die finanziellen Schwierigkeiten immer größer werden, gibt es schon aus diesem Grund hinreichend Bestrebungen, in diesem Bereich weniger zu tun als bisher. Die Frage ist halt nur, was tut man sinnvollerweise? Und sinnvollerweise, meine ich, muß man dafür sorgen, daß das Subsidiaritätsprinzip nicht in dem Sinne mißverstanden wird, daß man erst dann verstärkt etwas tun dürfe, wenn der einzelne erwiesenermaßen nicht zurechtkommt und das Kind bereits in den Brunnen gefallen ist, denn dann ist es, bis Hilfe kommt, möglicherweise schon ertrunken ...

HK: Gibt es da aber nicht auch so etwas wie ein fundamentaldemokratisches Mißverständnis nach dem Motto, wenn die Betroffenen nicht wollen, dann geht es eben nicht?

Fink: Ja, solche Verweigerungsstrategien gibt es auch ...

„Humanere Sozialräume müssen das Ziel sein"

HK: Ist also nicht doch gegen beides, gegen Verweigerungsstrategien wie gegen ein Ausufern der Vergesellschaftung persönlicher und zwischenmenschlicher Probleme eine konsequente Familienpolitik die wirksamste Hilfe? Z. B. die Stärkung der Familie als Lebensraum durch eine modifizierte, gelockerte, langfristige Wiederzusammenführung der Drei-Generationen-Familie, wie sie z. B. Ihr Kollege im Bund, Heiner Geißler, nachdrücklich vertritt?

Fink: Sie haben völlig recht mit dem fundamentaldemokratischen Mißverständnis. Dieses gibt es in Teilen der Alternativen Bewegung durchaus, jedenfalls dort, wo das Gemeinwohl, dem der Staat verpflichtet ist, verwechselt wird mit nach dem Ausschließlichkeitsprinzip vertretenen Gruppeninteressen. Wir grenzen uns davon ebenso scharf ab, wie von dem kollektivistischen Ansatz, der dem einzelnen nicht genügend Raum läßt. Weder die Stützung von Gruppenegoismen noch die Kollektivierung aller Lebensfragen kann unsere Aufgabe sein. Diese Ansätze des 19. Jahrhunderts sind überholt. Es gilt einen neuen Ansatz zu finden durch Stärkung überschaubarer Einheiten. Die Stärkung der Familie ist dabei ein wichtiger Punkt. Aber auch das gesamte Umfeld muß bedacht werden. Humane Sozialräume müssen das Ziel sein. Hier haben wir viele Berührungspunkte mit der Alternativen Bewegung, soweit sie im Selbsthilfebereich tätig ist.

HK: Haben, so gesehen, wenn man vielleicht den Gesundheitsbereich einmal ausklammert, Selbsthilfeorganisationen nicht eher eine *komplementäre* denn eine *subsidiäre* Funktion? Sie bewegen sich ja vielfach in Sozialisationsvakuen, die durch die stärkere Individualisierung der Lebensformen und vor allem durch die Veränderung der Familienstruktur entstanden sind?

Fink: Sie können eine komplementäre Funktion ausfüllen, wenn sie sich Notständen annehmen, die durch Wandlungen in den Primärgruppen entstanden sind. Ihre Tätigkeit ist zugleich subsidiär, insofern Selbsthilfeorganisationen kleinere, überschaubare Einheiten darstellen, die näher am Mann bzw. am Notfall sein können als Großorganisationen und deswegen unkomplizierter und vor allem unbürokratischer helfen können. Darin erschöpfen sie sich aber nicht. Sie können auch auf verschiedene Weise ein Modell für neue Lebensstile werden, auch wenn diese erst in Ansätzen erkennbar werden und wir noch wenig Erfahrung damit haben.

HK: Stellt sich nicht zunehmend auch die Frage nach dem Verhältnis der neuen Formen von Selbsthilfeorganisatio-

nen zu den Großverbänden der freien Wohlfahrtspflege? Entsteht letzteren darin eine neue Konkurrenz – auch bei der Mittelvergabe?

Fink: Natürlich sind Konkurrenzen nie auszuschließen. Aber die Lebensverhältnisse haben sich vielfältig geändert. Nicht bei jedem liegt im Falle einer Notsituation der Gang etwa zu einem kirchlichen Wohlfahrtsverband gleich nahe. Ich sehe deshalb in ihnen auch diesbezüglich eher eine hilfreiche Ergänzung. In diesem Sinne waren wir von Anfang an bestrebt, daß auch die freien Wohlfahrtsverbände in Kontakt zu den Selbsthilfeinitiativen, zu den Selbsthilfegruppen aus der Alternativen Szene treten. Und diese Zusammenarbeit hat sich nach anfänglichen Berührungsängsten gut angelassen. Auch freie Wohlfahrtsverbände wissen das freiwillige Engagement und den persönlichen Einsatz von Leuten aus der Alternativen Szene zu schätzen. Ein neuer Wille zur ehrenamtlichen Tätigkeit ist ja einer der interessantesten Aspekte der Szene, soweit diese sich in Selbsthilfeorganisationen darstellt.

HK: Haben Sie den Eindruck, daß die Berührungsängste diesbezüglich auf katholischer Seite größer waren als beispielsweise auf der evangelischen?

Fink: In Berlin konnte ich solches nicht feststellen.

Der Friede ist möglich

Ein gemeinsamer Hirtenbrief der Bischöfe der DDR

Der gemeinsame Friedenshirtenbrief der Bischöfe der DDR vom 1. Januar 1983 hat vor allem wegen der sehr klaren Stellungnahme zum Wehrkundeunterricht Aufsehen erregt. Er ist ein realistisches wie mutiges Zeugnis einer Kirchenführung, die es viel schwerer hat als westliche Episkopate, über Grundfragen des gesellschaftlichen Lebens offen zu sprechen. Da wir im letzten Heft den Text aus Platzgründen nicht im Wortlaut wiedergeben konnten, holen wir ihn hier nach.

Der jährlich wiederkehrende Weltgebetstag um den Frieden ist uns Anlaß, in einem gemeinsamen Hirtenwort über bedrängende Fragen der Erhaltung und Sicherung des Friedens in der heutigen Zeit zu Euch zu sprechen. Es bedarf keiner ausführlichen Darlegung, daß die Sorge um das hohe Gut des Friedens heute die Völker wie auch jeden einzelnen Menschen zutiefst bewegt. Mit der zunehmenden Angst vor einem möglichen Krieg, der angesichts der modernen Waffen in seiner Furchtbarkeit nicht schrecklich genug gedacht werden kann, breitet sich nahezu überall in der Welt der Wille zu einem aktiven Friedensdienst aus. Das ist ein Hoffnungszeichen, das nicht übersehen werden kann. Und es ist auch nicht zu übersehen, daß das Friedensengagement gerade durch den christlichen Glauben einen starken Impuls erhält. Das Evangelium Jesu Christi ist seinem tiefsten Wesen nach eine Botschaft des Friedens, wenn auch der Friede, den Christus uns schenken kann, umfassender ist als der politische Friede, um den die Welt heute bangt. Unser Wort möchte dazu beitragen, Euch in den aktuellen Auseinandersetzungen über den rechten Friedensdienst den Standpunkt der katholischen Kirche zu verdeutlichen: Vor allem aber möchten wir Euch mit unserem Hirtenwort ermutigen, unbeirrt an der Überzeugung festzuhalten, daß Frieden möglich und der Einsatz für ihn sinnvoll ist.

Gegen jede Form von Resignation

Worin ist diese Zuversicht begründet? Wenn Christen über den Frieden sprechen, dann verweisen sie darauf, daß der Friede letztlich eine Gabe Gottes in Jesus Christus ist. Dieser Hinweis darf nicht als fromme Floskel abgetan werden. Das Wissen um den umfassenden Frieden als Heilsgabe Gottes bewirkt etwas Zweifaches: Es weist die falsche Hoffnung zurück, daß ein ewiges Friedensreich schon auf Erden zu verwirklichen sei, zugleich aber gibt es unserem Friedensengagement Festigkeit und Durchhaltekraft. Als Christen wissen wir, daß der Friede, von dem in den Friedensdiskussionen unserer Tage die Rede ist, nur ein Ausschnitt dessen ist, was in der Bibel als „Friede" (Schalom) bezeichnet wird. Dieser Friede meint die umfassende Versöhnung und Einheit der Menschen mit Gott, die uns durch Jesu Ostersieg ein für allemal geschenkt wurde und die an uns in der neuen Schöpfung am Ende der Tage sichtbar werden soll. Solange die Welt trotz des österlichen Sieges Jesu sich der Macht der Sünde unterwirft, wird auch das Reich des ewigen Friedens ein Zukunftsgut bleiben. Doch dürfen wir hoffen, daß Gott uns trotz unserer Sünde Zeiten des Friedens gewährt. Aus biblischer Sicht besteht der Beitrag des Menschen zu solchem Frieden darin, sich der eigenen Sünde bewußt zu werden und sich durch den Glauben an Jesus Christus Tilgung der Schuld schenken zu lassen; denn der Friede mit Gott ist die Voraussetzung für den Frieden unter den Menschen. Der Friede zwischen den Staaten und Machtblöcken ist also für den Christen nicht das höchste Gut. Noch entscheidender ist für ihn der Friede mit Gott. Wer in der Friedensfrage seine Augen vor der Realität der Sünde verschließt, wird anfällig für utopische Träume. Diese Aussagen werden manche nicht gern hören, aber sie geben unserer Überzeugung nach jedem Bemühen um Frieden erst ein solides Fundament.

Doch ist uns andererseits durch unseren Glauben jede Form von Resignation oder gar Angst verwehrt. Jesus Christus gibt uns die Gewißheit, daß das wahre Leben nicht nur ein Wunschtraum, sondern schon Wirklichkeit ist. Darum ist die Verkündigung der Kirche von Zuversicht getragen, auch wenn uns äußere Widerstände und manche Erfahrungen der Hilflosigkeit bedrängen. Gottes

Erbarmen ist uns in Christus schon geschenkt. Darum darf und muß die Kirche diesen Frieden Gottes selbst in Zeiten der Bedrohung des Weltfriedens als Frohbotschaft verkünden. Der christliche Einsatz für den Frieden zwischen Menschen, Gruppen und Völkern hat deshalb bei allem Streit um die rechten Methoden der Friedenssicherung ein unzerstörbares Fundament, auf dem wir immer wieder neu, auch nach mißglückten Ansätzen, aufbauen können: „Wir haben Frieden mit Gott durch Jesus Christus unseren Herrn" (Röm 5, 1).

Der Krieg: kein unausweichliches Geschick

Das also ist unsere Grundüberzeugung: Der Friede ist möglich, der Krieg ist kein unausweichliches Geschick. Die Kirche kann freilich kein politisches Konzept der Friedenssicherung vorlegen. Das ist nicht ihre Aufgabe. Aber die Kirche kann dort nicht schweigen, wo sie Fehlentwicklungen sieht, die ins Verderben führen können, und sie weiß sich ferner verpflichtet, mit ihrer ganzen Autorität für jene Grundsätze und Werte einzutreten, auf denen eine gerechte Friedensordnung aufruht. Wir tragen Euch darum die folgenden Aussagen vor, selbst auf die Gefahr hin, manches schon Bekannte zu wiederholen.

1. Wir Bischöfe machen uns die eindringliche Forderung des Heiligen Vaters nach einer fortschreitenden beiderseitigen und kontrollierbaren Abrüstung der Machtblöcke zu eigen[1]. Der Rüstungswettlauf zwischen Ost und West ist „ein unerträgliches Ärgernis"[2]. Er macht aus dem Gleichgewicht der Kräfte ein Gleichgewicht des Schreckens, er zerstört das Vertrauen zwischen den Völkern und Staaten und steigert das Elend der hungernden Menschen in der Dritten Welt. Es muß gelingen, die innere Logik des Wettrüstens, den Drang zur Überlegenheit über den möglichen Gegner, aufzubrechen.
In Übereinstimmung mit den Aussagen der Päpste verwerfen wir jede Kriegsplanung, die – mit welchen Waffen auch immer – auf die Vernichtung ganzer Städte oder weiter Gebiete samt ihrer Bevölkerung gerichtet ist[3]. Ein Krieg mit modernen Massenvernichtungswaffen ist in jedem Fall in sich unmoralisch und daher zu verwerfen. In keinem Krieg, aus welchem Grund er auch geführt werden mag, ist der Einsatz von ABC-Waffen zu rechtfertigen. Aber auch die konventionellen Waffen erreichen eine immer größere tödliche Perfektion. Sie bedrohen im Konfliktfall ebenfalls die Zivilbevölkerung eines Kampfgebietes. Daher ist es nach den Worten von Papst Johannes XXIII. in unserem Zeitalter nicht mehr möglich, „den Krieg noch als das geeignete Mittel zur Wiederherstellung verletzter Rechte" zu betrachten[4].

2. Es ist offenkundig, daß die moderne Kriegstechnik die überkommene Auffassung von „gerechten Kriegen" in eine Krise führt. An sich vertritt die kirchliche Lehre keinen absoluten Pazifismus, das heißt, sie hält unter Umständen die Anwendung von Gewalt für erlaubt, angebracht oder sogar geboten, etwa dort, wo das Recht des Schwächeren geschützt werden muß. Die Kirche weiß, daß das Böse im Menschen so hinterhältig, hartnäkkig und brutal sein kann, daß man seine verheerende Wirkung nur mit Gewalt einschränken kann. Die Lehre vom „gerechten Krieg" meinte ja nicht, daß der Krieg an sich eine gerechte Angelegenheit sei. Sie wollte vielmehr sagen, daß ein Krieg, wenn er schon nicht vermieden werden kann, wenigstens gerecht geführt werden muß, also aus einem gerechten Grund und mit angemessenen Mitteln. Bei begrenzten Konflikten mag dieser Grundsatz durchaus stimmen. Aber kann er auch dort gelten, wo Gewalt unterschiedslos zuschlägt, wie etwa in einem Krieg mit dem Einsatz von Kernwaffen? Gewinnt hier nicht das häufig belächelte Ideal der Gewaltlosigkeit, wie es uns Jesus Christus in der Bergpredigt verkündigt, eine bisher ungeahnte rationale Aussagekraft? Wir verstehen die Gewissensnot vieler, besonders junger Menschen, die zwischen dem legitimen Anspruch eines Staates auf Verteidigungsbereitschaft und der Einsicht in die Ausweglosigkeit einer Friedenssicherung, die auf militärische Überlegenheit setzt, hin- und hergerissen sind. Für diese Gewissensnot gibt es keine Patentlösung. Wenn überhaupt, ist die Androhung von Gewalt nur dort zu rechtfertigen, wo diese überzeugend die Gerechtigkeit, die Freiheit und die Sicherheit eines Volkes gegenüber offensichtlicher Böswilligkeit verteidigt. Aber bekanntlich sind gerade die Begriffe Gerechtigkeit und Freiheit in der Welt recht umstritten. Hier wird das Gewissen des einzelnen nach der inneren Glaubwürdigkeit und äußeren Wahrhaftigkeit eines Sicherungsanspruchs fragen müssen. Es wird sich ferner von den Aussagen der Heiligen Schrift und dem in der Kirche wirkenden Geist Gottes leiten lassen, um zu einem eigenen Urteil zu kommen. Dazu soll und will die Kirche auch hier bei uns Hilfe und Stützung geben, wobei sie selbst lernt, in dieser Hinsicht den Willen Gottes tiefer zu verstehen.

3. Wir begrüßen es, daß in der Frage des Wehrdienstes das Recht auf freie Gewissensentscheidung auch durch die staatliche Gesetzgebung in der DDR ausdrücklich anerkannt wird. In der „Anordnung des nationalen Verteidigungsrates in der DDR für die Aufstellung von Baueinheiten ... vom 7. September 1964" wird gesetzlich geregelt, daß die Wehrpflichtigen, die aus religiösen Anschauungen oder aus ähnlichen Gründen den Dienst mit der Waffe ablehnen, einen Wehrersatzdienst ohne Waffe leisten dürfen. Diese Regelung bleibt auch nach dem neuen Wehrdienstgesetz vom 25. März 1982 in Kraft. Wer von dieser gesetzlichen Möglichkeit Gebrauch macht, sollte sicher sein, daß ihm daraus keine Nachteile für den eingeschlagenen oder zukünftigen Berufsweg erwachsen. Es wäre auch zu wünschen, daß Reservisten, die bereits mit der Waffe gedient haben, nachträglich die Möglichkeit des waffenlosen Dienstes eingeräumt wird. Wir möchten denen, die aus religiösen Gründen den Wehrdienst mit der Waffe ablehnen, unsere Achtung zum Ausdruck bringen. Wir respektieren freilich auch die Überzeugung jener, die den Waffendienst in der Hoff-

nung ableisten, damit der Sache des Friedens in der Welt zu dienen. Darüber hinaus plädieren wir dafür, daß auch über mögliche andere Formen eines Wehrersatzdienstes nachgedacht und gesprochen werden kann. Der Sehnsucht der Jugend auch unseres Landes nach Frieden sollte nicht mit Verdächtigungen, sondern mit Offenheit und Vertrauen begegnet werden.

4. Wenn wir dies alles bedenken und wenn wir es zudem hochschätzen, daß Menschen sich dem Worte Jesu folgend für den Weg der Gewaltlosigkeit entscheiden, dann können wir nicht zum Wehrkundeunterricht schweigen. Das Konzil mahnt: „Wer sich der Aufgabe der Erziehung, vor allem der Jugend, widmet und wer die öffentliche Meinung mitformt, soll es als schwere Pflicht ansehen, in allen eine neue Friedensgesinnung zu wecken[5]." Mit Sorge beobachten wir, wie das Denken in militärischen Kategorien immer mehr zum Bestandteil der schulischen Erziehung und der Berufsausbildung wird. Es ist zu befürchten, daß eine solche Erziehung die Bereitschaft für gewaltsame Konfliktlösungen weckt und so die Friedensgesinnung in der nachfolgenden Generation schwächt. Zudem sollte auch in den Schulen und Ausbildungsstätten die Freiheit der Gewissensentscheidung im Blick auf die vormilitärische Ausbildung respektiert werden. Die Berliner Bischofskonferenz hatte seinerzeit der Regierung der DDR ihre schweren Bedenken gegen die Einführung des Wehrkundeunterrichts mitgeteilt. Wir hätten gewünscht, mit unserer Besorgnis mehr Beachtung zu finden. Wir sehen uns durch die bisherige Entwicklung in diesen Bedenken bestärkt.

5. In diesem Zusammenhang weisen wir erneut auf das unaufgebbare Erziehungsrecht der Eltern hin, für das wir Bischöfe mehrfach öffentlich eingetreten sind[6]. „Eltern dürfen ihr Erziehungsrecht nicht aus der Hand geben, und keiner darf es ihnen aus der Hand nehmen. Auch der Staat muß bei seinen Erziehungszielen den Willen der Eltern beachten", so schrieben wir Euch in einem gemeinsamen Hirtenwort im Frühjahr 1981. Wir ermutigen jene Eltern, die sich mit allen Kräften dafür einsetzen, daß ihre Kinder in der Gesinnung und der Bereitschaft zum Frieden, zur Gewaltfreiheit und zur Toleranz erzogen werden. Wo Friedfertigkeit im kleinen gedeiht, dürfen wir auch Hoffnung für den Frieden in der Welt haben.
Liebe Eltern! Sprecht mit den Kindern über das, was sie hören und was sie bewegt. Habt den Mut in eindeutiger Weise Euer Urteil abzugeben. Sorgt in Eurer häuslichen Erziehung dafür, daß die Kinder nicht durch das Fernsehen oder durch Spielzeug an die Gewalt gewöhnt werden. Weckt in ihnen die Bereitschaft, vor allem durch Euer eigenes Beispiel, Vorurteile abzubauen und bei Konflikten zuerst den Weg der Verständigung zu gehen. Schafft für die Kinder die Erfahrung, daß echte Verzeihung Gräben zuschüttet und das Herz froh machen kann. Und vor allem: Macht Eure Kinder mit Jesus Christus bekannt, damit sie an seinen Worten und seinem Leben lernen, wahre Jünger des Friedens zu werden.

Der Friede erwächst an bestimmten Grundhaltungen

6. Schließlich erinnern wir Euch in diesem Hirtenbrief, der dem Thema „Frieden" gewidmet ist, an die weltüberwindende Macht des Gebetes. Das flehentliche Rufen nach Frieden für die Welt soll Euer privates und gemeinschaftliches Gebet durchdringen. Das Gebet in der Kraft des Glaubens weiß, daß Gott die Macht hat, den Frieden zu schenken. Gott vermag „unendlich mehr zu tun, als wir erbitten oder uns ausdenken können" (Eph 3,20). Das Gebet bewegt das Herz Gottes, damit bewegt es die Welt. Die Gebetsbitte um Frieden ist daher der grundlegende Friedensdienst der Christen. Es ist zu begrüßen, wenn wir uns auch über die Grenzen der eigenen Kirche hinweg zum gemeinsamen Gebet mit allen Christen in diesem Anliegen vereinen[7]. Das gemeinsame Gebet der Christen wird so selbst zu einem Friedenszeichen. Lassen wir uns auch nicht durch den Vorwurf beirren, Beten sei nur das Alibi derer, die sonst nichts für den Frieden tun wollen. Aus dem Gebet für den Frieden erwächst auch die Gesinnung des Friedens, und diese wird nicht ohne Folgen für unser Handeln bleiben.
Liebe Brüder und Schwestern! Papst Paul VI. erklärte 1965 in einer Ansprache vor der UNO: „Der Friede kommt nicht nur mit Hilfe der Politik und des Gleichgewichts der Kräfte und Interessen zustande. Er kommt mit Hilfe des Geistes, der Ideen, der Werke des Friedens zustande[8]." Der Friede zwischen Menschen erwächst wie eine Frucht aus bestimmten geistigen Grundhaltungen. Er stellt sich dort ein, wo Wahrheit, Gerechtigkeit, Liebe und Freiheit herrschen. Die Kirche kann bei der Zurüstung dieser geistigen Grundlagen einer tragfähigen Friedensordnung einen bedeutenden Beitrag leisten, wobei sie dort am überzeugendsten wirkt, wo sie sich selbst ganz dem Wort des Evangeliums Jesu Christi unterwirft. Das wird nicht ohne Bereitschaft zur Kreuzesnachfolge gehen. Aber wo in der Welt könnte ein Christ oder eine Kirche, die sich nach dem Wort Jesu ausrichtet, völlig ohne Widerspruch leben? Nicht der Widerspruch der Welt sollte uns unruhig machen, sondern allein der Mangel an „Werken des Friedens" in unserer Mitte. Es sei unsere gemeinsame Sorge, daß Gott unsere Kirche zu überzeugenden Werken des Friedens befähige. Im Vertrauen auf den Frieden Christi, der in unseren Herzen wohnt, erbitten wir Euch den Segen des allmächtigen Gottes: des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes.

Anmerkungen:
[1] Vgl. zuletzt die Botschaft Papst Johannes Pauls II. an die 2. außerordentliche Abrüstungskonferenz der Vereinten Nationen vom 14. Juni 1982. [2] Papst Paul VI., Enzyklika, „Populorum progressio", Nr. 53. [3] Vgl. 2. Vatikanisches Konzil, Konstitution „Gaudium et spes", Nr. 80. [4] Enzyklika „Pacem in terris", Kap. 3. [5] Vgl. 2. Vatikanisches Konzil, Konstitution „Gaudium et spes", Nr. 82. [6] Vgl. die gemeinsamen Hirtenbriefe von 1974 und 1981. [7] Vgl. die Empfehlung des ökumenischen Direktoriums, 1. Teil, Nr. 33. [8] Ansprache Papst Pauls VI. vor den Vereinten Nationen am 4. Oktober 1965.

Probleme mit der Weltlichkeit

Zielsetzung und Wirken des Opus Dei

Seit seiner Gründung vor einem halben Jahrhundert arbeitet es erfolgreich – ebenso lange setzt es sich Mißverständnissen und Verdächtigungen aus: das heute mehr als 70 000 Mitglieder in aller Welt zählende Opus Dei. Bis auf den heutigen Tag reichen die Beurteilungen dieser geistlichen Gemeinschaft von der Mystifikation bis zu vehementer Ablehnung. In der Tat kennen außerhalb der Gemeinschaft nur wenige das „Werk Gottes" wirklich gut. Im vergangenen Herbst erhielt die kirchenrechtlich bisher als Säkularinstitut der Ordenskongregation unterstellte Organisation die neue Rechtsform der Personalprälatur (vgl. HK, Oktober 1982, 472f.) Diese kirchenrechtliche Umwandlung entsprach einem lang gehegten Wunsch des Opus Dei und ist darüber hinaus als Anerkennung und Bestätigung durch den Papst zu werten. Die vom Opus Dei selbst als „Maßanzug" bezeichnete neue Rechtsform innerhalb der Kirche könnte Grundlage und Anlaß für eine definitive Klärung der bestehenden Mißverständnisse um Wesen, Struktur und Zielsetzung des Werkes sein.

Das Werk und seine Mitglieder

Das Opus Dei wurde 1928 von dem spanischen Priester *Josemaría Escrivá de Balaguer* gegründet, seit 1930 gibt es einen weiblichen Zweig; 1943 errichtete Escrivá die „Priestergesellschaft vom Heiligen Kreuz". Der Gründer des Opus Dei wurde 1902 in Barbastro/Aragón als Sohn eines Textilkaufmanns geboren und 1925 zum Priester geweiht. In Madrid promovierte er zum Doktor der Jurisprudenz, später erwarb er an der Lateran-Universität in Rom den Doktorgrad der Theologie. 1946 siedelte er nach Rom über, wo er bis zu seinem Tod im Jahre 1975 das Opus Dei als Generalpräsident leitete. Sein Nachfolger – inzwischen erster Prälat der Personalprälatur – wurde *Alvaro del Portillo,* der als langjähriges Mitglied und Konsultor mehrerer römischer Dikasterien vor allem die Arbeit an der Revision des Kirchenrechts nicht unwesentlich beeinflußte. Im Mai 1981 wurde der Seligsprechungsprozeß für Escrivá eröffnet: Das Opus Dei ist in 87 Ländern der Welt verbreitet. Die meisten Mitglieder zählt es im Ursprungsland Spanien und in Lateinamerika. Über die Mitgliederzahl in der Bundesrepublik macht das Opus Dei keine Angaben. Hier unterhält es Häuser unter anderem in Köln, Bonn, Essen, Aachen, Münster und München. 1950 wurde das zunächst als Gesellschaft gemeinsamen Lebens ohne Gelübde (CIC 1917, cc. 676–681) gegründete Opus Dei vom Heiligen Stuhl als *erstes Säkularinstitut* päpstlichen Rechts endgültig approbiert. In der 1947 verkündeten Apostolischen Konstitution „Provida Mater Ecclesia" hatten die Säkularinstitute ihr Grundgesetz erhalten. Diese rechnete deren Mitglieder zum „Stand der Vollkommenheit" und rückte sie so unmittelbar an die Seite der traditionellen Orden. Dies wurde vom Opus Dei als „unsäkular" und seinem Geist nicht gemäß empfunden, mußte aber notwendigerweise toleriert werden. Als jedoch die nachfolgenden Säkularinstitute sich zum Teil ausdrücklich als ordensähnliche Gemeinschaften entfalteten, begann das Opus Dei seine beharrliche Suche nach einer passenderen Rechtsform.

Die „Erklärung" der Bischofskongregation vom 23. August 1982, mit der das Opus Dei zur Personalprälatur erhoben wurde, soll indessen, wie in Rom zu hören ist, nur ein Provisorium darstellen, dem möglicherweise eine Klärung des rechtlichen Status auch anderer Gemeinschaften folgen wird, die ebenfalls keine Orden und auch nicht ordensähnlich verfaßt sind. Der neue Codex, der in cc. 294–297 die schon seit „Ecclesiae sanctae" geltenden Rechtsgrundlagen für die „Praelatura personalis" zusammenfaßt, gibt allerdings noch keinen Aufschluß über die *Anwendbarkeit dieser Rechtsform auf weitere geistliche Gemeinschaften* (Säkularinstitute, Apostolische Vereinigungen). Eine eigene Rechtsfigur für alle diese geistlichen Gemeinschaften u. U. auch nach dem Modell der Personalprälatur halten manche Kanonisten für sinnvoll und nützlich, andere widersetzen sich dem mit dem Argument drohender Aushöhlung partikularkirchlicher Zuständigkeiten entschieden.
Wie sich die neue Rechtsform des Opus Dei *an Ort und Stelle,* d. h. in den Bistümern und Gemeinden, in denen es Häuser unterhält, bewährt, muß abgewartet werden. Es wäre zu wünschen, daß die vielerorts vermißte Bereitschaft zur Zusammenarbeit und Integration in die kirchliche Gesamtpastoral mit dieser rechtlichen Absicherung wächst.
Nach Aussage des Opus Dei berührt die neue Rechtsfigur die internen Strukturen kaum. Dieses ist in der männlichen wie in der weiblichen Abteilung, die unabhängig voneinander arbeiten, parallel gegliedert und wird hierarchisch und kollegial regiert. Der Generalpräsident steht dem Generalrat (der männlichen Abteilung) und dem Zentralrat (der weiblichen Abteilung) in Rom vor. In diesem Generalrat ist jeweils ein Delegierter der regionalen oder nationalen Leitungen vertreten. Ihm unterstehen auf nationaler Ebene die Kommissionen mit einem Consiliarius an der Spitze. Die lokalen Leitungen der Häuser des Opus Dei, die örtlichen Räte, bestehen aus einem Leiter, seinem Stellvertreter und einem Sekretär.

Die Mitgliedschaft der Priester (rund 2 Prozent) und Laien im Opus Dei ist unterschiedlich gestuft: den Kern der Gemeinschaft bilden die *Numerarier.* Sie leben ehelos, in Gemeinschaft und stellen ihre Einkünfte vollständig dem Werk zur Verfügung. Sie sollen nach Möglichkeit ein abgeschlossenes Studium haben und absolvieren ein internes theologisch-philosophisches Studium. In der weiblichen Abteilung gibt es eine zweite Gruppe von Numerarierinnen, die *Numerariae auxiliares;* das sind Haus-

angestellte von einfacher Herkunft und geringerem Bildungsstand, die sich ausschließlich der Bewirtschaftung in Häusern beider Abteilungen widmen, aber wie die Numerarier ehelos leben. Eine andere Gruppe, die *Assoziierten,* leben die evangelischen Räte wie die Numerarier, führen jedoch kein Gemeinschaftsleben; ein akademischer Grad wird nicht verlangt. Die Supernumerarier bilden die zahlenstärkste Gruppe im Opus Dei. Sie leben die evangelischen Räte in eingeschränkter Form und dem Familienstand angepaßt. Außer diesen Mitgliedschaften gibt es *„Mitarbeiter"*, die an Initiativen des Werkes teilnehmen und es fördern. „Mitarbeiter" können auch Nichtkatholiken und Nichtchristen werden.

Laikale Spiritualität und Eliteprinzip

„Das Opus Dei will bei Menschen aller Gesellschaftsschichten das Verlangen nach christlicher Vollkommenheit mitten in der Welt fördern ... So ist das Opus Dei am ehesten zu verstehen, wenn man sich das Leben der ersten Christen vergegenwärtigt. Sie leben ihre christliche Berufung voll und ganz ... Die Mitglieder des Opus Dei sind gewöhnliche Menschen, die eine gewöhnliche Arbeit leisten und in der Welt leben als das, was sie sind: als christliche Staatsbürger, die den Forderungen ihres Glaubens voll entsprechen wollen" (Gespräche mit Msgr. Escrivá de Balaguer, Köln 1971, S. 40f.).

Diese Charakterisierung des Opus Dei durch seinen Gründer – von Mitgliedern häufig in der gleichen Formulierung übernommen – enthält die *zentralen Elemente des Selbstverständnisses der Gemeinschaft:* das Streben nach Vollkommenheit, das Leben „mitten in der Welt" und die „Heiligung der täglichen Arbeit". So allgemein beschrieben, scheint sich die Zielsetzung des Opus Dei nicht wesentlich von anderen geistlichen Gemeinschaften zu unterscheiden. Die *spezifischen Merkmale* seiner Spiritualität sind in der Hauptschrift des Gründers „Camino" (Der Weg) entfaltet. Das Büchlein, das 1939 zum erstenmal verlegt wurde und inzwischen weltweit in rund 170 Auflagen mit drei Millionen Exemplaren verbreitet ist, besteht aus *999* Sentenzen, die den Weg der Mitglieder sowohl beschreiben wie normieren. Sie sind offenbar spontan und ohne literarischen Anspruch niedergeschrieben und dürften die Erfahrungen des jungen Priesters in der Studentenseelsorge und mit der ersten Gruppe des Werkes zum Hintergrund haben.

Das *Streben nach christlicher Vollkommenheit* wird im „Weg" als bedingungslose Hingabe an den Willen Gottes und an Christus beschrieben: „Jesus begnügt sich nicht mit einem Teil: er will alles" (Der Weg, 155, zitiert jeweils nach dem spanischen Original). Die gleiche bedingungslose Hingabe im Sinne der (für die Numerarier unbegrenzten) Verfügbarkeit soll dem Werk gelten. Zum Leben *„mitten in der Welt"* heißt es in Punkt 1 des „Camino": „Dein Leben darf kein fruchtloses Leben sein. Sei nützlich. Hinterlasse eine Spur. Leuchte mit dem Licht deines Glaubens und deiner Liebe. Tilge durch dein Leben als Apostel den zähen Unrat, den die verseuchten Prediger des Hasses verbreitet haben und entzünde alle Wege der Erde mit dem Feuer Christi, das du im Herzen trägst."

Die *Arbeit als Mittel persönlicher Heiligung* wird in zahlreichen Aussagen des „Weges" hervorgehoben: „Lege ein übernatürliches Motiv in deine alltägliche Arbeit, und du hast deine Arbeit geheiligt" (359). Darüber hinaus werden *intensives Studium* („Eine Stunde studieren ist für einen modernen Apostel eine Stunde Gebet" – 335), solide Ausbildung und berufliches Fortkommen als unerläßliche Voraussetzung für ein wirksames Apostolat verstanden: „Du betest, tötest dich ab, arbeitest in tausend Dingen des Apostolats ... aber du studierst nicht. Wenn du dich nicht änderst, bist du nicht zu gebrauchen. Das Studieren, die jeweilige Berufsausbildung ist unter uns eine schwere Pflicht" (334). Das missionarische Wirken nach außen, das Apostolat, realisiert sich in diesem *vorbildlichen und erfolgreichen beruflichen Einsatz* ebenso wie im persönlichen Zeugnis eines konsequent gelebten christlichen Glaubens. Dazu gehört das direkte Zugehen auf Menschen, nicht zuletzt auch im Hinblick auf die Gewinnung neuer Mitglieder: „Duc in altum. Hinaus aufs Meer. Wirf deinen Pessimismus über Bord, der dich feige macht. ‚Et laxate retia vestra in capturam'. Wirf deine Netze zum Fang aus. Siehst du, du kannst wie Petrus sagen: ‚In nomine tuo, laxabo rete'. Jesus, in deinem Namen will ich Menschen fischen" (792).

Die den Mitgliedern des Opus Dei häufig vorgeworfene Militanz hat eine ihrer Wurzeln in den das missionarische Bewußtsein stimulierenden Passagen des „Camino": „Die Ebene der Heiligkeit, die der Herr von uns erwartet, ist durch diese drei Punkte bestimmt: heilige Unnachgiebigkeit, heiliger Zwang und heilige Unverschämtheit" (387). Das augustinische „Compelle intrare" wird in der sicheren Überzeugung propagiert, daß der Glaube an Christus und im engeren Sinne auch die Zugehörigkeit zum Opus Dei die Erfüllung menschlichen Lebens sind. Die unübersehbare und ehrgeizige Präsenz in der Welt zur persönlichen Heiligung und als Mittel des Apostolats deutet auf das *Elite-Prinzip* als Bestandteil schon der Spiritualität des Opus Dei hin. („Dutzendmensch werden? Du – zum großen Haufen gehören? Du bist zur Führung geboren." – 16 –; „Wenn du die Regung in dir verspürst, eine Führernatur zu werden, dann muß dein Bestreben sein: Bei deinen Brüdern der letzte, bei den anderen der erste" – 365). Hier zeichnet sich eine Spannung zu der ansonsten eindringlich geforderten Bereitschaft ab, „im Verborgenen zu wirken" und „unbemerkt" zu bleiben.

Gehorsam und Askese

Unter den evangelischen Räten, die von allen Mitgliedern – wenn auch auf unterschiedlich intensive Weise – gelebt werden sollen, nimmt *der Gehorsam* einen hohen Stellenwert ein. Die diesbezüglichen Aussagen im „Camino" (und die gelebte Praxis) zeugen von einem Gehorsamsverständnis, das das mancher traditioneller Orden an Rigo-

rismus übertrifft: „Gehorchen – sicherer Weg. Dem Vorgesetzten blind gehorchen – Weg der Heiligkeit. Gehorchen in deinem Apostolat – der einzige Weg; denn in einem Werk Gottes muß dies der Geist sein: Gehorchen oder Gehen" (941); „Dein Gehorsam muß stumm sein. Diese Zunge!" (627). Derselbe strenge Gehorsamsbegriff steckt implizit in der Befolgung einer Vielzahl von Sitten und Gebräuchen auch asketischer Natur, die nicht Materie des Gehorsams, aber doch des „guten Geistes" sind. Aus dieser Haltung (und der streng hierarchischen Struktur des Opus Dei) erwächst die bemerkenswerte innere Disziplin, die die Mitglieder der Gemeinschaft in kritischen Situationen die Reihen schließen läßt.

Im Laufe der Geschichte des Opus Dei haben Theologen wie Betroffene, etwa Eltern von jugendlichen Mitgliedern, diese starke Akzentuierung des Gehorsams verschiedentlich als Einengung der persönlichen Freiheit interpretiert, die eine Selbstentfremdung bis hin zu neurotischen Entwicklungen fördere. Dies wäre dann der Fall, wenn entweder die Pflicht zum Gehorsam nicht bewußt und freiwillig auf sich genommen würde oder wenn dieser ohne das notwendige Spannungsverhältnis zu Freiheit und Erkenntnis gelebt werden müßte, das nach dem Verständnis der großen traditionellen Ordensgemeinschaften Wert und Würde des Gehorsams bestimmen.
Der Gründer des Opus Dei hat in seinen öffentlichen Äußerungen immer wieder auf den *hohen Rang der persönlichen Freiheit* in seiner Organisation hingewiesen. Folgt man dem „Weg", so finden sich dort unter dem Register-Stichwort „Freiheit" nur wenige (sieben) Hinweise auf Textstellen, die aber ausnahmslos den falschen „versklavenden" Freiheitsbegriff meinen (und verwerfen) oder die Unterwerfung des freien Willens unter den Willen Gottes zum Inhalt haben („Die geistliche Kindschaft fordert *die Unterwerfung des Verstandes.* Das ist schwerer als die Unterwerfung des Willens. Um den Verstand zu unterwerfen, bedarf es außer der Gnade Gottes einer beständigen Schulung des Willens, der nein sagt, so wie er dem Fleische nein sagt, einmal, und noch einmal und dauernd ..." – 856) Nimmt man kontrastierende Textstellen hinzu („Diskutiert nicht. Die Diskussion erhellt gewöhnlich nichts, weil Leidenschaft sie verdunkelt" – 25 –; „... Beunruhigt fragst du: Was dann mit diesem kritischen Geist, der so tief in meinem Wesen steckt? Ich kann dich beruhigen. Nimm etwas zu schreiben und bringe einfach und vertrauensvoll – und kurz bitte! – zu Papier, was dich bedrückt. Gib den Zettel deinem Leiter und denke nicht mehr daran. Er, der euch führt, hat die Standesgnade. Er wird den Zettel aufheben oder in den Papierkorb werfen. Da dein kritischer Geist für dich keine böswillige Nörgelei ist und du die Kritik aus besten Beweggründen übst, bleibt sich das gleich." – 53), so erscheinen solche Bedenken nicht unberechtigt.

Zur Spiritualität des Opus Dei, so wie sie sich im „Weg" darstellt, gehört als wesentliches Merkmal eine strenge und in den praktischen Übungen teils minutiöse *Askese,* und zwar durchaus im Sinn monastischer Tradition. In einer Fülle von Textstellen verlangt Escrivá eine in körperlicher und geistiger Abtötung geübte asketische Grundhaltung, wie sie die großen Gestalten des spanischen Katholizismus Teresa von Avila, Johannes vom Kreuz und Ignatius von Loyola vorgelebt haben. Das im heutigen Glaubensleben vielfach ausgeklammerte Mißtrauen in die eigenen Fähigkeiten, der Wille zur Selbstbeherrschung und die Bereitschaft zur Selbstverleugnung sind nach Auffassung des Gründers des Opus Dei gerade für die Christus-Nachfolge „mitten in der Welt" unverzichtbar.

Auch wer über den Sinn der Selbstkasteiung geteilter Meinung ist, wird bereit sein, die Frage letztlich den Mitgliedern der Gemeinschaft zu überlassen, die sie praktizieren wollen. Viel wichtiger ist die *Frage nach dem Gottes- und Menschenbild,* das sich hinter dieser asketischen Tradition in der Spiritualität des Opus Dei offenbart. Selbst wenn man voraussetzt, daß einige der Maximen insbesondere für den engsten Mitgliederkreis, die Numerarier, gedacht sind, wird in ihnen so etwas wie eine *vom Dualismus geprägte Leibfeindlichkeit* („Wenn du weißt, daß der Leib dein Feind und der Feind der Verherrlichung Gottes ist, weil er deine Heiligung bedroht, warum faßt du ihn dann so weich an?" – 227) und die *manichäische Vorstellung der vor Gott nichtswürdigen Kreatur* sichtbar („ ... Demütige dich. Weißt du nicht, daß du ein Abfalleimer bist?" – 592; „Wenn du dem Antrieb deines Herzens und deiner Vernunft entsprechend handeltest, dann müßtest du dauernd mit dem Gesicht am Boden liegen, gekrümmt wie ein schmutziger, häßlicher, abscheulicher Wurm – vor diesem Gott, der dich immer noch erträgt und erträgt" – 597). An anderer Stelle des Buches spricht Escrivá de Balaguer von der Erfahrung der Gotteskindschaft, dem Erbarmen und der Nähe Gottes, Passagen, die über den Katalog von hohen Anforderungen und harten Urteilen durchaus hinausgehen und dennoch geistliche Orientierung bieten können.

Es macht die Stärke und die Schwäche des „Weges" aus, daß er aus Einzelmaximen und -reflexionen zusammengesetzt und in einem so direkten, zupackenden Stil verfaßt ist. Stärke, weil – für sich gelesen – fast alle der 999 Punkte eindeutig und unmißverständlich sind, man ihren Inhalt also in Freiheit und relativ mühelos akzeptieren oder ablehnen kann. Schwäche, weil *die Maximen in ihrer Gesamtheit* ein facettenreiches und recht widersprüchliches Bild geistlichen Lebens bieten, in dem der überzeugte Anhänger eine geschlossene Spiritualität erkennen mag, während ein Außenstehender über den „Weg" hinaus wohl noch weiterer geistlicher Orientierung bedarf (Zu Recht wird übrigens beanstandet, daß die deutsche Übersetzung des „Camino" manche Formulierungen des spanischen Originals merklich abschwächt: So wird etwa das kategorische „No discutáis" aus Punkt 25 in der deutschen Fassung zu „Führt keine hitzigen Debatten".) Das bisher geltende Grundgesetz des Opus Dei, die der Öffentlichkeit nicht zugänglichen „*Constitutiones*", enthält zwar wesentliche Elemente der Spiritualität des Opus Dei,

zielt jedoch in erster Linie auf eine detaillierte rechtliche Fixierung der Organisation. So bieten diese Gründer-Schriften allein noch keine spirituelle Gesamtkonzeption des Opus Dei; diese läßt sich aber auch für den Außenstehenden ergänzen, wenn er die gelebte Wirklichkeit dieser kirchlichen Gemeinschaft hinzunimmt.

Das Kirchenbild des Gründers

Schlüssel für das Selbstverständnis des Opus Dei sind – aus dem internen Bereich – die Bedeutung des *„Vaters"*, wie der Gründer und nach dessen Tod auch der jetzige Generalpräsident genannt werden, und das, man könnte fast sagen, daraus resultierende Kirchenbild. In seiner Persönlichkeit koexistierten zwei Wesenszüge, die auch seine Gemeinschaft entscheidend geprägt haben: eine *auffallend ungebrochene Frömmigkeit* mit bisweilen geradezu fundamentalistischen Zügen und ein erhebliches Maß an *Weltläufigkeit.*

Kritiker werfen dem Opus Dei vor, seine Glaubenshaltung und seine Frömmigkeit seien epigonenhaft und ziemlich weit entfernt von der Glaubenserfahrung und den Glaubensnöten der Katholiken heute. Befürworter des Opus Dei schätzen hingegen die Bewahrung alter traditioneller Frömmigkeitsformen und vor allem den theologischen Standort, wie Escrivá ihn maßgeblich bestimmte. Von theologischer und kirchenhistorischer Bedeutung ist die „laikale Spiritualität" des Opus Dei, von der, wie Escrivá gern berichtete, in den vierziger Jahren ein vatikanischer Würdenträger gesagt habe, sie komme ein Jahrhundert zu früh. Die *Berufung aller Christen zur Heiligkeit,* wie sie die Konzilskonstitution „Lumen gentium" verkündete, hatte der Gründer des Opus Dei bereits in den dreißiger Jahren gepredigt. Ansonsten galt er als strenger Verfechter traditioneller kirchlicher Lehre („Für mich bedeutet Aggiornamento vor allem Treue" – in „Palabra", Madrid, Oktober 1967).
Bemerkenswert war seine emotionale, oft mit Leidenschaft geäußerte Liebe zu Papst und zu einer vor allem vom Papsttum geprägten Kirche. In seinen letzten Lebensjahren verstand er sich als Bewahrer, der unter den Unsicherheiten der nachkonziliaren Kirche litt und immer häufiger zu Sühne und Gebet aufrief („Als ich Priester wurde, erschien die Kirche Gottes mächtig wie ein Fels ohne Ritzen. Ihr äußeres Erscheinungsbild offenbarte auf Anhieb ihre Einheit. Ein Block von einer wunderbaren Stärke. Jetzt scheint sie, wenn wir mit menschlichen Augen auf sie blicken, ein Ruinenfeld zu sein, ein Sandhaufen, der sich auflöst, auf dem man herumtrampelt und den man umherstreut und zerstört ..." [*Salvador Bernal,* Msgr. Josemaria Escrivá de Balaguer, Köln 1978]).

Auch das *Kirchenverständnis* des Gründers ist nicht frei von inneren Spannungen. Das gilt nicht zuletzt für die *Rolle des Laien* und seiner Kompetenzen in der Kirche, beziehungsweise im Opus Dei. Bei aller Würdigung des Laienstandes schreibt Escrivá im „Weg": „Wenn ein Laie sich zum Lehrmeister der Moral macht, irrt er sich häufig. Laien können nur Schüler sein" (61). Für die Ordnung des Gemeinschaftslebens, wie sie der Gründer bis in Einzelheiten festgelegt hat, gilt diese Weisung aber offenbar nicht. Die geistliche Führung, der sich die Mitglieder restlos anvertrauen und fügen sollen, wird – abgesehen vom sakramentalen Bereich – von Laien wahrgenommen.
Der Gründer hat das Opus Dei stets *im Wortsinn* als Werk Gottes verstanden, dem er lediglich als „Werkzeug" den Weg bereiten wollte, und es als nicht „perfektibel" bezeichnet: „Was nun das Opus Dei insgesamt angeht, so darf man ohne Anflug von Überheblichkeit mit Dank die Güte Gottes preisen, daß es niemals Anpassungsschwierigkeiten in der Welt haben wird, niemals wird es nötig haben, sich zu modernisieren. Gott, unser Herr, hat das Werk ein für allemal modern gemacht, als er ihm seine besonderen laikalen Merkmale gab" (Gespräche, S. 98). Diese *Selbsteinschätzung* und die starke emotionale Anhänglichkeit der Mitglieder an die Person des „Vaters" erklären die buchstabengetreue Befolgung von Sitten und Gebräuchen im Opus Dei und die Abneigung gegen Neuerungen, und seien sie noch so peripher (wie das Rauchverbot für weibliche Numerarier).

Nach dem Willen des Gründers ist in den Statuten festgelegt, daß die *Numerarier* in familienähnlichen Gruppen leben. Sie sind verantwortlich für die spirituelle Formung aller Mitglieder und leiten die sogenannten *korporativen Werke.* Das sind fast ausnahmslos Bildungseinrichtungen – für Studenten (Universitäten, Wohnheime), Schüler (Schulen und Jugendclubs) und Berufstätige aller Schichten (berufsbildende Schulen, Fortbildungsprogramme und kulturelle Veranstaltungen), in denen auch Nicht-Mitglieder tätig sind. Diese, ebenso wie die gleichzeitig angebotenen religiösen Veranstaltungen (Einkehrtage, Vorträge und Meditationen) finden in Häusern des Opus Dei statt. Anders als die Mehrzahl der Säkularinstitute, deren Mitglieder bewußt auf äußere Strukturen verzichten und in ihrer gewohnten Umgebung Zeugnis geben wollen, ist für die Mitglieder des Opus Dei der Ort ihres Apostolats nicht nur „die Straße"; sie laden religiös Interessierte in ihre – meist sehr gastfreundlichen – Häuser ein, in denen es immer auch eine Kapelle gibt. Der Gregoriana-Professor, *Jean Beyer SJ,* einer der versiertesten Fachleute für den Bereich Säkularinstitute, hat in seinen Schriften über die neuen geistlichen Gemeinschaften als Kriterium echter Welthaftigkeit den Verzicht auf feste Einrichtungen gefordert: „Welthaftigkeit ermöglicht eine größere Einfachheit der Strukturen ... Man vermeide Häuser der Formung, Zentralen für Zusammenkünfte (die institutseigen sind), die die Menschen prägen, die dorthin kommen, die Personal benötigen, das aus persönlicher Berufsarbeit herausgezogen wird, um diese Häuser zu führen" (J. Beyer SJ, Berufung, Apostolat, Weihe, Freising 1970, S. 72).

Da sich das Opus Dei an diesem Kriterium nicht orientiert, kommt es zu einem ständigen Abwägen zwischen offenem – öffentlichen – Auftreten und diskreter

apostolischer Unscheinbarkeit – einer der am meisten kritisierten Aspekte des Opus Dei. So bemühen sich etwa die „korporativen Werke", in deren Bezeichnung das Opus Dei grundsätzlich nicht vorkommt, durchaus um öffentliche Resonanz. Erst in letzter Zeit wird in Broschüren solcher Einrichtungen vermerkt, daß die geistliche Leitung beim Opus Dei liegt.

„Diskretion" und Konflikte

Der hohe Stellenwert der Diskretion im Opus Dei erklärt sich zunächst einmal aus der laikalen Lebens- und Tätigkeitsform von Gemeinschaften, deren Mitglieder im gesellschaftlichen Umfeld unauffällig apostolisch wirken wollen. „Dieses Apostolat in der Welt und mit den Mitteln der Welt ausgeübt, setzt eine große Diskretion voraus, *Diskretion der Person und der Mittel.* Diese Diskretion leidet oft bei gemeinsamer Tätigkeit, selbst schon durch Intention und Planung" (J. Beyer SJ, S. 73). Hierin dürfte der eigentliche Grund liegen, warum sich Mitglieder des Opus Dei nicht ungefragt als solche zu erkennen geben. Daß dies vor allem jüngere Mitglieder auf Anraten ihrer geistlichen Leiter auch auf Anfrage häufig nicht tun, gehört zu den Gepflogenheiten, die unnötigerweise immer wieder zu – manchmal öffentlich ausgetragenen – Konflikten führen. Im Mittelpunkt solcher Auseinandersetzungen steht meist die apostolische Arbeit des Opus Dei, insbesondere, wo es um die Anwerbung neuer Mitglieder geht. Diesbezüglich widerfährt dem Opus Dei heute gelegentlich das, was früher nachwuchsreichen Klöstern widerfuhr: Es traf sie der *Verdacht der Abwerbung* aus der jeweiligen Gemeinde oder aus dem Bistum. Ernstzunehmender als diese apostolische Eifersucht sind die Bedenken gegenüber der Methodik des Apostolats, soweit es sich um minderjährige Jugendliche handelt. Das vom Gründer stets empfohlene „Apostolat der Freundschaft" birgt nun einmal die Gefahr der *Instrumentalisierung persönlicher Bindungen,* und erheblicher seelischer Schaden kann entstehen, wo in apostolischem Übereifer an die „Großzügigkeit" und „Bereitschaft zur Hingabe an Gott" appelliert wird (Weg, 902) und der Zögernde auf die Geschichte vom reichen Jüngling aus dem Evangelium hingewiesen wird mit dem Zusatz: (auch) „er wollte der Gnade nicht entsprechen" (Weg, 807). Es kommt hinzu, daß in unseren Breiten die Abneigung gegen jegliches „Taktieren" (Weg, 831–851) und „heiliges Drängen" in einem so zentralen und persönlichen Bereich wie dem Glaubensvollzug größer ist als im Ursprungsland des Opus Dei, aus dessen Glaubenshaltung die spanische Mystik und die Jesuiten, die Inquisition und ein fanatischer Antiklerikalismus und in jüngerer Zeit ein nachlässiger Gesellschaftskatholizismus entstehen konnten. Nicht nur theologisch bedenklich ist auch die Argumentation: Wer im Opus Dei ist, ist da, weil er berufen ist – wäre er nicht berufen, wäre er nicht da. Dieser leider häufig gebrauchte Satz darf Zweifel zwangsläufig nicht zulassen und ist geeignet, den, der das Opus Dei aus welchen Gründen auch immer verlassen will, seelisch unter Druck zu setzen.

Daß Jugendliche bereits *im Alter von fünfzehn Jahren* um Aufnahme auch als Numerarier bitten und im Geist und nach den Vorschriften des Opus Dei leben können, häufig aber von den geistlichen Leitern angehalten werden, nicht einmal mit den Eltern über diese „Berufung" zu sprechen, wird mit der neuen Rechtsform (von der noch nicht bekannt ist, ob sie nicht doch auch wesentliche interne Änderungen nach sich zieht) hoffentlich nicht mehr praktiziert. Eine solche *Umgehung der elterlichen Sorge* und Verantwortung entspräche wohl auch kaum der Bedeutung, die kirchliche Verkündigung der Familie als „Hauskirche" verleiht. Bedenkenswert ist in diesem Zusammenhang eine Stellungnahme des britischen Kardinals *Basil Hume,* der nach einer öffentlichen Kontroverse um das Opus Dei im Jahr 1981 empfahl, Jugendliche unter 18 Jahren sollten, bevor sie um Aufnahme in das Opus Dei bitten, mit ihren Eltern und dem Ortsbischof sprechen. Auf eine dieselbe Problematik berührende Kontroverse auf deutschem Boden (im Raum Jülich, wo die Opus Dei nahe „Fördergemeinschaft von Schulen in freier Trägerschaft" Träger eines Mädchen-Gymnasiums ist) erfolgte keine kirchenamtliche Reaktion in der Öffentlichkeit. Das Problem wäre aus der Welt, wenn das Opus Dei darauf verzichten würde, minderjährige Jugendliche an sich zu binden oder gar aufzunehmen.

Im beruflichen Leben der Mitglieder, vor allem der *Numerarier,* gerät der Wunsch, diskret zu bleiben, offenbar häufig in Widerstreit mit der Vielzahl interner Verpflichtungen. Nimmt man die hohen Anforderungen an die berufliche Qualifikation hinzu, ergeben sich für viele Mitglieder eine chronische Zeitnot und die Notwendigkeit ständiger Ausreden. Erschwerend für den natürlichen Umgang am Arbeitsplatz sind auch die strengen Bestimmungen für die Begegnung mit dem anderen Geschlecht und der Verzicht auf den Besuch kultureller Veranstaltungen, wie Konzert und Theater. So scheint es von außen, daß die Zugehörigkeit zum Opus Dei und das Leben mitten in der Welt für den Mitglieder-Kern in der Praxis keineswegs die einfache Einheit darstellt, wie sie der Gründer der Gemeinschaft als selbstverständlich voraussetzt.

Einfluß und Verdächtigungen

Die *Freiheit in weltlichen Dingen,* insbesondere in der Ausübung des Berufs, gehört zu den zentralen Merkmalen der Spiritualität des Opus Dei und hat am meisten zur Legendenbildung um das Werk beigetragen. Der alte Vorwurf, das Opus Dei strebe *Reichtum und weltliche Macht* an, ist bis heute nicht verstummt, und der Verdacht, es besitze beides, besteht weiter. „Die Mitglieder des Opus Dei handeln nicht gruppenweise, sondern einzeln, in persönlicher Freiheit und Verantwortung ... In dieser Hinsicht könnte man das Opus Dei mit einem Sportverein oder irgendeiner Wohltätigkeitsvereinigung vergleichen, die mit der politischen oder wirtschaftlichen Tätigkeit ihrer Mitglieder nichts zu tun haben", sagte der Gründer in einem Interview (Gespräche, S. 78, 66).

In Punkt 915 des „Weges" heißt es: „Die Werke Gottes sind weder Hebel für Beziehungen noch Sprungbrett." Die *strenge Trennung von Berufsleben und Zugehörigkeit* zum Opus Dei ist also ein Prinzip der Gemeinschaft. Andererseits ist es nicht zu übersehen, daß zahlreiche Mitglieder nicht nur in Spanien politischen, wirtschaftlichen oder kulturellen Einfluß anstreben und auch besitzen. Damit sind weniger die zum Teil hervorragend geführten korporativen Werke des Opus Dei gemeint, die ihm gehören (zum Beispiel die Universität von Navarra in Pamplona/Spanien), sondern die hohen Positionen seiner Mitglieder in der Politik (gegen Ende der Franco-Ära gehörten mehrere Minister, die sogenannten Technokraten, dem Opus Dei an), in verschiedenen Ländern auch in Banken, Industrie- und Handelsunternehmen und in den Massenmedien.

Eine Notiz des Madrider Sekretariats aus dem Jahre 1979, nach der Mitglieder des Werkes in 694 Presseorganen, 52 Rundfunk- und Fernsehanstalten, 12 Filmproduktionsbeziehungsweise -vertriebsgesellschaften und 38 Nachrichtenagenturen tätig sind, ist selbst in dieser statistischen Anonymität singulär und untypisch. Seiner eigenen weltförmigen Spiritualität zufolge hat das Opus Dei qua Gemeinschaft in dieser Frage nichts bekanntzugeben. Hinter den immer wieder auftauchenden *Verdächtigungen,* das Opus Dei stelle eine Machtballung unbekannten Ausmaßes dar, steht jedoch die in der Tat interessante Frage nach der Summe des Einflusses einzelner in Politik, Wirtschaft und Gesellschaft. Da sich unbekannte Größen nicht messen lassen, muß sie unbeantwortet bleiben. Zudem ist ihre Bedeutung für das Verständnis des Opus Dei als kirchliches Gesamtphänomen eher zweitrangig.

Realistischerweise sollte man von der Existenz mehr oder weniger einflußreicher Gruppierungen von Opus Dei-Mitgliedern ausgehen, wie sie die berufliche Zusammenarbeit überall begünstigt oder sogar nahelegt. Entscheidend ist letztlich, *wie* und *wozu* die Mitglieder des Opus Dei ihren Einfluß geltend machen. Im politischen Bereich etwa ließe sich ihre Freiheit und Eigenverantwortung in weltlichen Dingen dadurch unter Beweis stellen, daß sie ein wirklich pluralistisches Spektrum politischer Meinungen abdecken, etwa im Sinne von „Gaudium et spes" (Nr. 76). In Spanien war das zeitweilig auch durchaus der Fall. Heute sind die politisch aktiven Opus Dei-Mitglieder in Spanien fast ausschließlich in konservativen Gruppierungen vertreten; während sie in der Bundesrepublik als Gemeinschaft politisch kaum hervortreten. Vergleicht man die Zentren des Opus Dei in verschiedenen Ländern, dann fällt allerdings eine gewisse Festlegung auf einen betont bürgerlichen, konservativen Lebensstil auf. Das mag in Anlehnung an die familiäre Herkunft des Gründers, aber auch aus dem Wunsch heraus gepflegt werden, im säkularen Milieu, wie es überwiegend der Beruf bestimmt, nicht aufzufallen. Der häufig gehörte Vorwurf, das Opus Dei betreibe vornehmlich unter Reichen Apostolat, trifft für zahlreiche Länder nicht zu. Wo es Entwicklungshilfe leistet, bevorzugt es allerdings eher paternalistische Modelle. Intern macht auch die unterschiedliche Mitgliedschaft und Stellung in der weiblichen Abteilung als „Numerarierin" und als „Numeraria auxiliaris" die aus dem Spanien der Vorkriegszeit übernommene Sozialstruktur deutlich.

Rückfragen

„Einen Gewinn für die ganze Kirche" nannte der Präfekt der Bischofskongregation und einer der größten Fürsprecher des Opus Dei in der römischen Kurie, Kardinal *Sebastiano Baggio,* die neue Personalprälatur (Osservatore Romano, 28. 11. 82). In der Tat verfügt der Papst, von dem bekannt ist, daß er das Opus Dei sehr schätzt, mit diesem Werk über eine ihm ergebene, mitgliederstarke und apostolisch wirksame Gemeinschaft, wie es auf ihre Art lange Zeit die Jesuiten waren. Das Opus Dei arbeite „mit Gottes Hilfe für eine Generalmobilmachung der Laien", sagt denn auch der jetzige Generalpräsident (Die Welt, 6. 12. 82). Das *Anliegen* des Opus Dei, möglichst vielen Menschen in ihrem Bemühen um ein christliches Leben Orientierung und Stütze zu bieten, ist heute nicht weniger wichtig als vor fünfzig Jahren. Von der Attraktivität des Werks zeugen dessen rasche Ausbreitung und die hohe Mitgliederzahl. Auch Bischöfe, die dem Opus Dei distanziert gegenüberstehen, erkennen an, daß es in manchen Bereichen der Seelsorge, etwa in der Studentenpastoral in Spanien, ein lange bestehendes Vakuum ausgefüllt habe.

Trotz dieser beachtlichen Leistungen, soweit man in Glaubensdingen von Leistung überhaupt sprechen darf, geben Geist und Wirken des Opus Dei Anlaß zu kritischen Anfragen. Die *spannungsreiche strukturelle Problematik,* wie das Streben nach weltlicher Reputation und die Nachahmung des verborgenen Lebens Jesu in eins zu bringen sind; die individualistische Frömmigkeit und der geringe Stellenwert sozialen Engagements; die Übernahme der (Glaubens-)Sicherheit, wie sie der Gründer zweifellos besaß, durch die Mitglieder und – wo Zweifel keinen Platz haben – die Gefahr eines verengten Glaubensverständnisses und einer verkürzten Weltsicht; der Trend zur Verrechtlichung; die übermäßige Sorge um die Intaktheit des Werkes und Tendenzen, den einzelnen dem Ganzen unterzuordnen, wären Stichworte für solche Fragen. Auf seiten des Opus Dei bedarf es dazu größerer Offenheit. Wer in Kritikern nur „bellende Hunde" (Weg, 14) sieht und in jeder Kritik die Verfolgung der Gerechten (Weg, 687), bringt sich selbst um die Chance, den Weg zu „begradigen" (Weg, 290), wie Escrivá häufig empfahl.

Nach der jetzt erwirkten kirchenrechtlichen Neuregelung dürfte sich das Opus Dei in ruhigen Bahnen bewegen und daher auch manche Frage offener und gelassener aufnehmen können. Das Werk verdient die kritische Aufmerksamkeit der Mitchristen, die letzten Endes das gleiche Ziel haben wie die Mitglieder des Opus: mitten in der Welt die christliche Botschaft zu leben.

Peter Kaiser/Klaus Steger

Das neue kirchliche Gesetzbuch

Erwartungen, Ergebnisse, Perspektiven

Am 25. Januar hat Johannes Paul II. das neue kirchliche Gesetzbuch unterzeichnet. Damit fand nicht nur eine fast zwanzigjährige Reformarbeit ihren Abschluß, sondern endet kirchenrechtlich gesehen eine lange Periode der Provisorien und Übergänge, wie sie für die Zeit seit dem Zweiten Vatikanum typisch waren. Wir haben über die Arbeit am neuen Codex und die verschiedenen Entwürfe bereits mehrmals berichtet (vgl. HK, Dezember 1979, 628–637; HK, Dezember 1978, 617–623; HK, September 1981, 452–458). Auf den folgenden Seiten gibt Reinhold Sebott SJ, Professor für Kirchenrecht in Frankfurt/St. Georgen und lehrbeauftragter Professor an der Gregoriana in Rom, nochmals einen Gesamtdurchblick durch den neuen Codex und dessen Entstehung und unterzieht ihn zugleich einer – im Blick auf die künftige Weiterentwicklung des kirchlichen Rechts – notwendigerweise noch vorläufigen Wertung.

I. Geschichtlicher Rückblick

Der Beginn der Reformarbeit am neuen kirchlichen Gesetzbuch geht noch auf Papst Johannes XXIII. zurück. Als dieser in seiner denkwürdigen Ansprache am 25. Januar 1959 im Kloster St. Paul vor den Mauern das Ökumenische Konzil ankündigte, sprach er davon, daß das synodale Vorhaben durch einen neuen CIC gekrönt werden sollte. Dazu kam es dann aber – vorläufig – nicht. Johannes XXIII. konnte nur noch am 28. März 1963 – kurz vor seinem Tod – die Reformkommission einsetzen und 40 Kardinäle zu deren Mitgliedern ernennen. Die Hauptaufgabe der Reform mußten allerdings die Berater (die sog. Konsultoren) leisten. Die ersten 70 wurden am 17. April 1964 von Papst Paul VI. ausgewählt. Die Zeitschrift „Communicationes", welche jeweils über den Stand der Reformarbeit berichtete, nannte in ihrem ersten Heft unter den 70 Konsultoren 7 aus der Bundesrepublik Deutschland: Wilhelm Bertrams, Heinrich Flatten, Klaus Mörsdorf, Joseph Ratzinger, Josef Schneider, Josef Schröffer und Otto Semmelroth. Die 70 Konsultoren wurden in 13 Unterkommissionen (sog. Coetus) eingeteilt, denen je ein bestimmtes Sachgebiet zugewiesen wurde.

Seit 1963 bestand also bereits die Kommission, aber zunächst wurde am neuen Gesetzbuch nicht gearbeitet. Vielmehr wartete man erst einmal das Ende des Konzils und danach die Ergebnisse der Bischoffssynode von 1967 ab. Diese billigte am 4. Oktober 1967 10 Leitsätze, welche Aufgabe und Zielsetzung der Reform bestimmen sollten. Diese Leitsätze enthalten Weisungen zum rechtlichen Charakter des CIC, zur inneren Verknüpfung von Rechts- und Gewissensbereich, zur Förderung des pastoralen Charakters des CIC, zu den Vollmachten der Diözesanbischöfe, zur Anwendung des Subsidiaritätsprinzips in der Kirche, zum Schutz der Menschenrechte, zur verfahrensmäßigen Sicherstellung des Schutzes dieser Rechte, zur territorialen Gliederung der Kirche, zur Neuordnung des Strafrechts, zur Systematik des CIC.
Nach diesen Leitlinien wurden nun in den Unterkommissionen die Teilentwürfe (die sog. Schemata) erarbeitet. Der erste Teilentwurf war am 20. April 1972 fertig, der letzte am 15. November 1977. Die Schemata wurden nach ihrer Fertigstellung an die Behörden der Römischen Kurie, an die Bischöfe, an die Generalobern der Orden und an die Theologischen Fakultäten und Hochschulen verschickt. Diese konnten Verbesserungsvorschläge (sog. Modi) einreichen. Ob und in welchem Maße diese Modi von den Unterkommissionen wirklich in die Teilentwürfe eingearbeitet wurden, läßt sich von außen nicht sagen, wird aber von manchen Kommissionsmitgliedern eher bezweifelt. Am 29. Juni 1980 wurde der gedruckte Gesamtentwurf eines neuen Codex dem Papst vorgelegt.

Zu diesem Zeitpunkt sah es so aus, als würde der Gesamtentwurf noch einmal an alle Bischöfe der Welt verschickt. Dies geschah dann aber doch nicht, nicht zuletzt deshalb, weil der Episkopat auf Eile drängte. Man entschloß sich deshalb zu einem anderen Vorgehen. Der Papst ernannte circa 30 neue Kommissionsmitglieder. Die Reformkommission umfaßte nun 74 Mitglieder. Diese konnten neue Änderungswünsche vorbringen. Aus diesen Stellungnahmen erarbeitete man einen zusammenfassenden Bericht (Relatio). Vom 20. bis 28. Oktober 1981 tagte dann in Rom die Reformkommission zum fünften und letzten Male. Den 74 Kardinälen und Bischöfen aus aller Welt lag der Entwurf von 1980 (samt der Relatio von 1981) zur Entscheidung vor. Nach mehrtägigen Beratungen verabschiedete die Vollversammlung der Kommission unter der Leitung von Kardinal *Pericle Felici*, dem früheren Generalsekretär des Zweiten Vatikanischen Konzils, das Schema des neuen Kodex.
Daß sich dessen Veröffentlichung dann noch um 15 Monate hinauszögerte, lag zum einen an der Überlastung des Papstes durch seine vielfältige Reisetätigkeit, zum andern daran, daß einige Vertraute des Papstes (die Praefatio des CIC spricht auf S. 29 von „quibusdam peritis") am schon verabschiedeten Schema wesentliche Retuschen vornehmen konnten. Man muß diesen Vorgang eigentlich bedauern.

II. Erwartungen

Als Papst Johannes XXIII. die Reform des CIC ankündigte, verband er damit gewisse Erwartungen. Man hat den Eindruck, als habe er zunächst nur an eine simple Revision des Rechtsbuches gedacht. Mit dem „aggiornamento" war wohl in diesem Zusammenhang zunächst gemeint, den Kodex auf den neuesten Stand zu bringen. Freilich verknüpfte der Papst die Revision des CIC von

Anfang an mit dem ökumenischen Konzil. In dem Maße aber, in dem das Konzil in seinem Bemühen, auf die Fragen einzugehen, die der Kirche von der heutigen Situation gestellt werden, ungeahnte Dimensionen annahm, ging es auch bei dem Kodex nicht mehr nur um eine bloße Verbesserung des bisherigen Rechts, sondern um dessen wirkliche Erneuerung.
Die formale Verknüpfung des CIC mit dem Vatikanischen Konzil galt bald auch als eine Art Gütezeichen. So meinte der bekannte Schweizer Ökumeniker *Lukas Vischer* einmal, der aufschlußreichste Kommentar zur Kirchenlehre des Zweiten Vatikanums werde der neue Codex Iuris Canonici sein. Und als Johannes Paul II. am 23. Dezember 1982 das neue Rechtsbuch ankündigte, bezog er sich auch auf das Zweite Vatikanische Konzil: „Ich möchte hinzufügen, daß am 25. Januar 1983, dem Fest der Bekehrung des hl. Paulus, der neue Kodex des Kirchenrechts promulgiert wird. Wie Ihr wißt, hat der Heilige Vater Johannes XXIII. am 25. Januar 1959, als er den Entschluß bekanntgab, das Zweite Vatikanische Konzil einzuberufen, auch den Wunsch geäußert, die kirchliche Gesetzgebung überprüfen und auf den heutigen Stand bringen zu lassen. So sollte sie ein wirksames Instrument werden, welches das Konzil im disziplinären Bereich der Kirche in die Praxis umsetzt" (Osservatore Romano, 24. 12. 1982).

Einen großen Einfluß auf die Reform des CIC hatte ohne Zweifel Papst Paul VI. Er spannte das Ziel erheblich weiter als sein Vorgänger. Er wollte keine bloße Verbesserung des bisherigen Rechts, sondern dessen wirkliche Erneuerung aus dem Geist des Evangeliums. Die Leistung von Paul VI. liegt vor allem in der *theologischen Sicht des Kirchenrechts,* die er in einigen wichtigen Ansprachen umriß. Dabei betonte er vor allem ein Doppeltes: die *Verschiedenartigkeit von kirchlichem und staatlichem Recht* und den *Sakramentscharakter* des Kirchenrechts. Zum einen: So wie die Kirche vom Staat verschieden ist, so muß auch das kirchliche Recht vom staatlichen Recht verschieden sein. Zwar sei der Kanonist aus Trägheit und wegen der Tradition gewohnt, sein Recht auf das römische und germanische aufzubauen, er müsse sich aber hinfort vom Zweiten Vatikanischen Konzil erschüttern lassen und die *Erkenntnisgründe* für das Kirchenrecht in der hl. Schrift und in der Theologie suchen. Zum andern: Paul VI. versuchte immer wieder eine *ekklesiologische Grundlegung* des Kirchenrechts mit Hilfe der Sakramentsvorstellung. So wie sich das Ursakrament (Jesus Christus) im Vollsakrament (Kirche) vollzieht, so ist auch das Vollsakrament in den einzelnen Sakramenten präsent. Der Vollzug der Sakramente aber impliziert Rechtselemente (z. B. die Vollmacht des Spenders). Diesen Elementen kommt dabei nicht nur eine normativ-ordnende Funktion zu, sondern sie sind von einer *theologischen „Qualität"*, insofern sie bei der sakramentalen Zusage der Gnade Gottes unabdingbar mitgegeben sind. Das Recht in der Kirche ist damit seinem Wesen nach „Recht der Gnade" (Hans Dombois).

Bei dieser Beweisführung konnte sich der Papst vor allem auf die Kirchenkonstitution des Zweiten Vatikanums stützen: Die Kirche ist „in einer nicht unbedeutenden Analogie dem Mysterium des fleischgewordenen Wortes ähnlich. Wie nämlich die angenommene Natur dem göttlichen Wort als lebendiges, ihm unlöslich geeintes Heilsorgan dient, so dient auf eine ganz ähnliche Weise das gesellschaftliche Gefüge der Kirche dem Geist Christi, der es belebt, zum Wachstum seines Leibes" („Lumen gentium", Nr. 8). Es versteht sich, daß Paul VI. hier ein ideales Bild vom Kirchenrecht zeichnet. Der CIC von 1983 vermag diesem Bild nicht immer zu entsprechen.

III. Ergebnisse

Auch unter der begrenzten Zielsetzung eines Durchblikkes ist es kaum möglich, alle Gesichtspunkte der Rechtsfortschreibung darzulegen und zu kommentieren, die der reformierte CIC aufweist. Hier kann es nur darum gehen, große Entwicklungen und Tendenzen aufzuzeigen. Außerdem: Der CIC von 1983 bringt keine spektakulären Neuerungen. Vielmehr sammelt und ordnet er, was von dem Konzil angestoßen und durch die nachkonziliare Gesetzgebung vorgegeben war. Fast alles, was das neue Rechtsbuch bringt, war also schon vorher bekannt. Daher mag es gerechtfertigt sein, im folgenden die wichtigsten Neuerungen und Tendenzen unter vier Stichworten zusammenfassend zu erörtern.

1. Das Kirchenrecht als Recht zieht sich zurück

Mit diesen Worten kennzeichnete *Alexander Hollerbach* die nachkonziliare Gesetzgebung. Dies gilt auch für den neuen CIC. Er zeigt Züge einer gesunden Selbstbeschränkung.

Rein äußerlich fällt zunächst auf, *daß der neue CIC nur 1752 cc. zählt,* gegenüber den 2414 cc., die der CIC von 1917 hatte. Im wesentlichen ist diese „Einsparung" auf drei Feldern geschehen: im *Benefizienrecht,* im *Prozeßrecht* und im *Strafrecht.* Die cc. 1409–1494 (De beneficiis aliisque institutis ecclesiasticis non collegialibus) des alten CIC wurden ersatzlos gestrichen. Die Pfründen, also die Kirchenämter, welche mit einer nutzungsfähigen Vermögensmasse ausgestattet sind, waren schon lange obsolet und – wegen des damit verbundenen Mißbrauches – anrüchig. Den Todesstoß bekam das *Pfründenwesen* durch die folgende Bestimmung des Konzils: „Das sogenannte Benefizialsystem soll aufgegeben oder wenigstens so reformiert werden, daß der Beneficiumsteil oder das Recht auf die aus der Übergabe des Amtes fließenden Einkünfte als zweitrangig gilt und der erste Platz im Recht dem kirchlichen Amt selbst eingeräumt wird; deshalb muß künftig jegliches ständig übertragene Amt so verstanden werden, daß es zur Erfüllung eines geistlichen Zweckes verliehen ist" („Presbyterorum ordinis", Nr. 20).

Das *Prozeßrecht* wurde von 643 auf 353 canones verkürzt. Dies konnte geschehen, weil die Bestimmungen wesentlich gestrafft wurden und weil die Normen für den Selig-

und Heiligsprechungsprozeß nicht mehr im neuen Rechtsbuch verblieben sind.

Eine wesentliche Vereinfachung erhielt auch das *Strafrecht.* Die Verkürzung geschah hier von 220 auf 89 cc. Vereinfacht ist zudem die Lossprechung von Strafen, worüber vor allem die Beichtväter froh sein werden. Zwar kann der Apostolische Stuhl auch weiterhin sich oder anderen die Lossprechung von Strafen vorbehalten (can. 1354 § 3), aber bei den für den Heiligen Stuhl gemachten Vorbehalten wird *nicht* mehr zwischen einfachen, besonderen und ganz besonderen Vorbehalten unterschieden. Nachgekommen ist man auch dem Wunsch vieler Kritiker, die Tatstrafen (poenae latae sententiae), die sich ein Betroffener selbsttätig (ipso facto) durch Begehen der Tat zuzieht, zu verringern. Ich zähle im neuen CIC nur noch 14 Tatstrafen. Der Kuriosität halber seien sie hier genannt: can. 1364 § 1 (Apostasie, Häresie und Schisma), can. 1367 (Entehrung der heiligen Gestalten), can. 1370 § 1 (Tätlicher Angriff auf den Papst), can. 1370 § 2 (Tätlicher Angriff auf einen Bischof), can. 1378 § 1 (Lossprechung eines Mitschuldigen bei Sünden im 6. Gebot), can. 1378 § 2 n. 1 (Unrechtmäßige Feier des Meßopfers), can. 1378 § 2 n. 2 (Lossprechung ohne Vollmacht), can. 1382 (Bischofsweihe ohne päpstlichen Auftrag), can. 1383 (Unrechtmäßige Weihespendung), can. 1388 § 1 (Verletzung des Beichtgeheimnisses), can. 1390 § 1 (Falschanzeige wegen Verführung eines Beichtkindes), can. 1394 § 1 (Eheschließung von Geistlichen), can. 1394 § 2 (Eheschließung von Religiosen), can. 1398 (Abtreibung).

Wenn man von der Selbstbeschränkung des Kirchenrechts spricht, müssen auch einige Fakten genannt werden, die die kirchliche Öffentlichkeit besonders stark beweg(t)en, obwohl sie für die Kanonistik nicht alle zentral sind. Das *Fasten- und Abstinenzgebot* war schon seit der Nachkriegszeit allmählich erleichtert worden. Vor allem hatten mehrere Reskripte (schriftliche Antworten) aus Rom dargetan, daß die Kirche bei der Konkretisierung des verpflichtenden Bußrufes Christi nicht mehr festlegen will, wo im einzelnen schwere Sünde anfängt und wo sie nicht oder noch nicht gegeben ist. Der neue CIC legt in can. 1251 fest, daß allgemeinkirchlich alle Freitage des Jahres Abstinenztage und der Aschermittwoch und Karfreitag Fast- und Abstinenztage sind.

Auch hinsichtlich des *kirchlichen Begräbnisses* war seit dem Konzil eine gewisse Milderung eingetreten, die jetzt durch can. 1184 § 1 festgeschrieben wurde: „Folgende Personengruppen dürfen *kein* kirchliches Begräbnis erhalten, es sei denn, sie hätten vor dem Tod ein Zeichen der Reue gegeben: 1. notorische Apostaten vom christlichen Glauben, Häretiker und Schismatiker; 2. jene, welche die Einäscherung ihrer Leiche aus Gründen angeordnet haben, welche dem christlichen Glauben entgegenstehen; 3. andere öffentliche Sünder, denen man ein kirchliches Begräbnis nur unter der Gefahr von Ärgernis bei den Gläubigen gewähren könnte." Man erkennt unschwer, daß die Verweigerung des Begräbnisses nur in Extremfällen geschehen soll.

An dieser Stelle darf auch die Neuregelung der *Bücherzensur* genannt werden, welche die cc. 822–832 beschreiben. Bei diesen Ausführungen im neuen CIC spürt man deutlich den Zug zur Entrechtlichung, verbunden mit dem Appell an die größere Verantwortung des einzelnen. Die vorgängige Prüfung durch den Bischof ist eingeschränkt auf Ausgaben der Heiligen Schrift, ihre Übersetzungen und Kommentare, auf liturgische Bücher, auf Lehr- und Textbücher für Schulen, auf Katechismen.

Zuletzt sei in diesem Zusammenhang noch die Neufassung des *kirchlichen Eherechts* gestreift. Was *Paul Wirth* vom Entwurf schrieb, kann nun auch vom promulgierten Recht gelten: „Die Eherechtskommission erkannte sehr wohl das große Gesetzgebungstalent eines Pietro Gasparri an, das dem Codex Iuris Canonici den Stempel aufdrückte. Sie beließ es deshalb allein bei *inhaltlichen Korrekturen,* die sich als unbedingt notwendig erwiesen. Die Systematik des geltenden Eherechtes bleibt zum großen Teil unangetastet; sprachliche Glättungen und Vereinfachungen, dem Verständnis des Textes nur förderlich, wurden angebracht ... Im Vergleich zu manchen langatmigen und in ihrer Aussage verschwommenen Gesetzen der letzten Jahre hebt sich das vorgelegte Schema wohltuend durch seine sprachliche und inhaltliche Prägnanz ab. Es bleibt seiner Gestalt nach ein Gesetz, ohne zu einem wortreichen Kompositum aus pastoralen Unverbindlichkeiten denaturiert worden zu sein. Ohne Übertreibung kann es als Musterbeispiel für eine behutsame, jeder Bilderstürmerei abholde, neue Rechtsvorstellungen in das geltende Recht integrierende Rechtsbereinigung angesehen werden" (P. Wirth, Das neue kirchliche Eherecht, in: ÖAfKR 26 [1975] 325f.).

2. Die Aufwertung des Bischofsamtes

Die *Wiederherstellung der ursprünglichen Rechte des Bischofs* ging in vor- und nachkonziliarer Zeit nur mühsam und stufenweise vor sich. Zunächst entdeckte man wieder die *Teilkirchen,* von denen das Konzil sagt, „sie seien nach dem Bild der Gesamtkirche gestaltet. In ihnen und aus ihnen besteht die eine und einzige katholische Kirche" („Lumen gentium" Nr. 23). Die Teilkirche ist also nicht ein Verwaltungsbezirk einer monistisch konzipierten Einheitskirche, sondern es gilt: Die Kirche ist universal als Gemeinschaft von Ortskirchen *(Joseph Komonchak).*

Mit der Aufwertung der „Ecclesia particularis" hängt die Wiederentdeckung des *Subsidiaritätsprinzips* zusammen. Es meint, daß der umfassendere gesellschaftliche Verband den kleineren Lebenskreisen nicht abnehmen darf, was diese aus eigener Kraft ebenso gut oder gar besser leisten können. Der Lehrgehalt des Prinzips ist uralt; als Prinzip proklamiert, findet es sich erstmals im päpstlichen Weltrundschreiben „Quadragesimo anno" (Nr. 79). Als die Bischofssynode von 1967 die Leitlinien für die CIC-Reform formulierte, wurde als 5. Leitsatz die Anwendung des Subsidiaritätsprinzips in der Kirche aufgestellt. Durch die stärkere Betonung der Teilkirchen und die Anwendung des Subsidiaritätsprinzips kam es auch zur Gründung der

Bischofssynode in Rom und zur Bestätigung der faktisch überall entstandenen *Bischofskonferenzen,* die im CIC von 1917 nicht vorgesehen waren. Die Kompetenz der ersteren wird im neuen CIC durch die cc. 342–348 geregelt, jene der nationalen Bischofskonferenzen durch die cc. 447–459.

Was die Aufwertung des Bischofsamtes konkret bedeutet, läßt sich gut an einem Vergleich des can. 81 des alten CIC mit dem can. 87 des CIC von 1983 ablesen. Beide cc. handeln von der *Dispensvollmacht der Bischöfe.* Sie sind aber in ihrem Wesen ganz verschieden. Nach dem alten Recht konnten die Oberhirten von dem universalen Recht sowie von jenen Gesetzen, die der Heilige Stuhl für ein bestimmtes Gebiet oder eine Personalgemeinschaft gegeben hatte, grundsätzlich nicht befreien. Den Oberhirten konnte eine solche Vollmacht allerdings eigens gegeben werden. Nach dem neuen Recht können die Bischöfe von allgemeinen Kirchengesetzen dispensieren, wenn nicht von der höchsten Autorität der Kirche ein besonderer Vorbehalt gemacht wurde. Hier hat sich ein bedeutsamer Wandel vom Konzessionssystem (Vollmachtzuweisung im Wege der Einzel- oder Sammelgewährung) zum Reservationssystem (Einschränkung der von selbst zukommenden Vollmacht) vollzogen. Er war vorbereitet durch das Zweite Vatikanische Konzil, welches bestimmte: „Als Nachfolgern der Apostel steht den Bischöfen in den ihnen anvertrauten Diözesen von selbst jede ordentliche, eigenständige und unmittelbare Gewalt zu, die zur Ausübung ihres Hirtenamtes erforderlich ist" („Christus Dominus", Nr. 8a).
Der *Aufwertung des Bischofsamtes* ist im neuen CIC auch dadurch Rechnung getragen, daß gesamtkirchliche Normen als *Rahmengesetze* konzipiert sind, die vom teilkirchlichen Gesetzgeber ausgefüllt werden können. Einige Beispiele für solches Rahmenrecht: das kirchliche Vermögensrecht, die Ausbildung des Klerus, die liturgischen Dienste der Laien, die katholischen Schulen, die diözesanen Räte usw. Die Bischöfe haben inzwischen so viele Vollmachten, daß *Heribert Schmitz* schon geklagt hat: „Durch allgemeines Recht sind den Bischofskonferenzen Gesetzgebungskompetenzen in solcher Fülle zugewiesen worden, daß die Bischöfe den Überblick verloren haben und sie oft gar nicht wissen, was sie auf der Bischofskonferenz alles rechtsverbindlich beschließen können." (H. Schmitz, Tendenzen nachkonziliarer Gesetzgebung, Trier 1979, S. 13f.)

Wenn von der Aufwertung des Bischofsamtes gesprochen wird, dann darf allerdings nicht übersehen werden, daß es *auch gegenläufige Tendenzen* gibt. Diese mögen mehr im Atmosphärischen liegen, aber sie sind durchaus zu spüren. Dafür ein kleines Beispiel: Aus dem eher nach Konziliarismus klingenden can. 228 § 1 des alten CIC („Concilium Oecumenicum suprema pollet in universam Ecclesiam potestate") wird der fast selbstverständliche can. 337 § 1 des neuen CIC („Potestatem in universam Ecclesiam Collegium Episcoporum sollemni modo exercet in Concilio oecumenico"). Wie dieses Ringen zwischen Papst und Bischöfen ausgeht, wird man besser sagen können, wenn die „Lex Ecclesiae Fundamentalis" veröffentlicht sein wird. Dem Vernehmen nach soll dieses kirchliche Grundgesetz zusammen mit dem CICO (dem Kodex für die unierten Ostkirchen) in etwa 5–6 Jahren promulgiert werden. Dann wird man sehen, ob die Zentralgewalt der Kirche die Kraft hatte zu einer dauerhaften gesunden Selbstbeschränkung. Die bisher bekanntgewordenen Entwürfe (vgl. HK, Mai 1971, 239–249 und HK, Dezember 1978, 623–632) lassen nicht unbedingt darauf schließen.

3. Der Laie und sein Recht in der Kirche

Wer das neue *Recht der Laien* in der Kirche betrachtet, fühlt sich an einen Ausspruch von Kardinal *Suenens* erinnert: „Wer mit einem Aufzug in das 50. Stockwerk eines Gebäudes fahren möchte und sich schon in der 20. Etage befindet, denkt für gewöhnlich nur an die 30 noch vor ihm liegenden Stockwerke, nicht an die 20 schon zurückgelegten."

In der Tat ist es gut, zunächst einige *positive* Seiten des neuen Laienrechtes hervorzuheben. Erfreulich ist, daß im Eingangskanon zum zweiten Buch (das Volk Gottes) die Laien zunächst einmal in sich (ohne Rücksicht auf die Kleriker) beschrieben werden: „Die Christgläubigen sind diejenigen, die, durch die Taufe Christus einverleibt, zum Volk Gottes gemacht und des priesterlichen, prophetischen und königlichen Amtes Christi teilhaftig, entsprechend der eigenen Stellung eines jeden berufen sind, die Sendung, die Gott der Kirche in dieser Welt anvertraute, auszuüben" (CIC von 1983, can. 204 § 1). Nennenswert ist auch die Tatsache, daß man zum ersten Mal in einer kirchlichen Gesetzgebung die *Grundrechte der Christen* aufgezählt hat (vgl. cc. 208–223). Erwähnt werden muß ferner, daß die Laien an verschiedenen Formen der Ratsgremien teilnehmen können, so etwa an der Diözesansynode (can. 463 § 2), am Pastoralrat (can. 512) und am Pfarrgemeinderat (can. 536). Schließlich sei nicht verschwiegen, daß das strikte Verbot der Laienpredigt (vgl. CIC von 1917, can. 1342) behutsam aufgelockert wurde (vgl. CIC von 1983, cc. 759, 766) und daß bestimmte Ämter und Dienste Laien übertragen werden können (vgl. CIC von 1983, can. 228 ff.).
Jedoch können diese positiven Elemente nicht einen eher *negativen* Gesamteindruck überdecken. Das Laienrecht erweckt ein gewissen Unbehagen. Manche Aussagen des Konzils wurden mit Zusätzen und Einschränkungen versehen; man meint, viel Ängstlichkeit vor einer weitergehenden Beteiligung der Laien an kirchlichen Diensten und Ämtern erkennen zu können. Vielleicht muß man aber einfach bekennen, daß die hier anstehenden Fragen theologisch noch nicht ausdiskutiert sind und deshalb rechtlich nicht in eine angemessene Form gebracht werden können.

Was vom Recht der Laien insgesamt gesagt wurde, gilt nicht in gleichem Maße von der *rechtlichen Stellung der*

Frau in der Kirche. Die rund 30 Bestimmungen des alten CIC, die für Frauen eher diskriminierend waren, sind fast alle getilgt worden. Stehengeblieben sind nur jene Verbote, die sich von der Tatsache herleiten lassen, daß Frauen in der katholischen Kirche nicht ordiniert werden können.

4. Das neue Gesetzbuch und die getrennten Christen

Auch die *ökumenischen Aspekte* des neuen CIC können nur eben angedeutet werden. Ich möchte sie auf dem Gebiet des Eherechts exemplifizieren. Bisweilen wird das neue Kirchenrecht im allgemeinen und das Eherecht im besonderen als ein Hemmnis für die ökumenische Einigung betrachtet *(Peter Lengsfeld).* So negativ dürfen die neuen rechtlichen Bestimmungen aber nicht gelesen werden. Im Gegenteil, es gibt beachtliche Fortschritte, so etwa in der Erklärung zur Religionsfreiheit und bei der Anerkennung der nichtkatholischen christlichen Religionsgesellschaften als Kirchen und kirchliche Gemeinschaften.

Bis zu den neueren Bestimmungen über die Mischehen wurde die *Religionsfreiheit* verletzt. Die katholische Kirche verlangte nämlich, daß alle aus einer bekenntnisverschiedenen Ehe hervorgehenden Kinder katholisch getauft und erzogen werden müßten. Von diesem Versprechen (Bürgschaft, Kaution) hing die Gewährung der Dispens vom Hindernis ab. Durch diese Bestimmung wurde die auch für den nichtkatholischen Partner bestehende göttlich-rechtliche Verpflichtung, seinen Glauben den Kindern weiterzugeben, ignoriert. Man ging dabei von dem Grundsatz aus: Der Irrtum hat kein Recht, d. h. allein die einzig wahre Religion in der Gestalt der katholischen Kirche darf für sich öffentliche Geltung und Anerkennung beanspruchen.

Diese Sichtweise wurde durch das Zweite Vatikanische Konzil korrigiert. So behauptet die Erklärung über die Religionsfreiheit: „Das Vatikanische Konzil erklärt, daß die menschliche Person das Recht auf religiöse Freiheit hat. Diese Freiheit besteht darin, daß alle Menschen frei sein müssen von jedem Zwang sowohl von seiten einzelner wie gesellschaftlicher Gruppen, wie jeglicher menschlichen Gewalt, so daß in religiösen Dingen niemand gezwungen wird, gegen sein Gewissen zu handeln, noch daran gehindert wird, privat und öffentlich, als einzelner oder in Verbindung mit anderen innerhalb der gebührenden Grenzen nach seinem Gewissen zu handeln" (Dignitatis humanae, Nr. 2). Darf also der Mensch nicht gezwungen werden, *gegen* sein Gewissen zu handeln, noch daran gehindert werden, *nach* seinem Gewissen zu handeln, so sind beide Partner in der Mischehe gehalten, eine Entscheidung zu fällen, die gemäß ihrem Gewissen zu treffen ist, sich aber auch nicht gegen das Gewissen des Partners richten darf. Can. 1125 n. 1 und 2 trägt dieser Gewissensentscheidung *beider* Partner Rechnung. Unvereinbar damit ist allerdings der can. 1366, wonach Eltern mit einer Zensur belegt werden sollen, wenn sie ihre Kinder „in einer nichtkatholischen Religion taufen lassen oder erziehen". Hier fällt das neue Kirchenrecht hinter das Konzil und hinter das Motu proprio „Matrimonia mixta" vom 31. März 1970 (vgl. HK, Juni 1970, 269 ff.) zurück.

Was die *Anerkennung der nichtkatholischen Religionsgemeinschaften* betrifft, so war die katholische Kirche bisher davon ausgegangen, daß sie einen Alleinvertretungsanspruch für alle Getauften besitzt (vgl. can. 12 des CIC von 1917). Für das Eherecht bedeutete dies, daß die katholische Kirche allein die Jurisdiktion über die Ehen aller Getauften hatte (vgl. can. 1016 des alten CIC). Diese Sichtweise hat bereits das Zweite Vatikanische Konzil aufgegeben. In der Dogmatischen Konstitution über die Kirche und im Dekret über den Ökumenismus werden die nichtkatholischen Religionsgemeinschaften als „Kirchen" und „kirchliche Gemeinschaften" anerkannt („Lumen gentium", Nr. 15, Unitatis redintegratio, Nr. 3). Diese Perspektive wird auch in den neuen CIC übernommen. Ganz allgemein betont can. 11, daß Christen, die in einer nichtkatholischen Kirche bzw. kirchlichen Gemeinschaft die Taufe empfangen haben, nicht mehr an die Rechtsordnung der katholischen Kirche gebunden sind. Der can. 1059 wendet dies dann auf das Eherecht an. Nur das matrimonium *catholicorum* unterliegt dem kanonischen Recht. (Nicht ganz auf derselben Linie, aber auf jeden Fall für die Ökumene freundlich, liegt die Tatsache, daß die bisherige Norm, wonach der Nichtkatholik keine Klage in Eheprozessen vor katholischen Gerichten erheben konnte, aufgehoben wurde. Dies war bereits am 8. 1. 1973 geschehen, wurde nun aber in erfreulicher Klarheit in den neuen CIC übernommen [vgl. can. 1674 i. V. m. can. 1476].)

Dies ist freilich nur ein *erster Schritt* in die richtige Richtung. Es wird in Zukunft nicht genügen, daß die katholische Kirche die Glieder der getrennten Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften von ihrem rein kirchlichen Recht freistellt. Sie ist gehalten, die Rechtsordnungen dieser Kirchen und Gemeinschaften anzuerkennen *(Heribert Schmitz).* In einzelnen Fällen ist dies auch schon geschehen. So bestand seit einiger Zeit kein Zweifel mehr, daß can. 1099 § 2 des alten CIC, wonach nichtkatholische Christen, wenn sie miteinander oder mit Nichtgetauften heiraten, an keine Form gebunden sind, auf orthodoxe Christen nicht mehr anzuwenden ist. Das geht aus einem Urteil der Apostolischen Signatur vom 28. November 1970 hervor, wonach Ehen orthodoxer Christen wegen Formmangels ungültig sind, wenn sie ohne priesterlichen Segen geschlossen werden.

IV. Wünsche und Probleme

Bei der Beurteilung des neuen CIC muß man fairerweise *die Grundlagen* ins Auge fassen, welche die Reform zu beachten hatte. Das Schema Codicis Iuris Canonici von 1980 nennt drei Elemente, an die man sich bei der Ausarbeitung des Gesetzbuches zu halten hatte: die Bestimmungen des

Zweiten Vatikanischen Konzils; die Leitsätze, welche von der Bischofssynode 1967 verabschiedet wurden und die Verbesserungsvorschläge, welche von Bischöfen, Universitäten, Ordensvereinigungen u. a. zu den Teilentwürfen eingereicht wurden. Gemessen an diesen drei Grundsätzen bedeutet der neue Codex einen Fortschritt, auch wenn man *Heribert Heinemann* zustimmen muß, Geist und Dokumente des Zweiten Vatikanums seien oft sehr einengend gehandhabt worden. Aber man muß sich hier vor Täuschungen hüten. Dafür ein Beispiel: Es war eine Illusion, zu glauben, die Unterkommission für das Eherecht hätte den Alternativentwurf für eine neue kirchliche Eheordnung annehmen können, den *Peter Huizing* (selbst Mitglied jener Kommission) und andere holländische Autoren vorlegten. Würde die Kommission dies getan haben, so hätte sie nicht das bestehende kanonische Eherecht verbessert, sondern ein ganz neues geschaffen. Dies stand aber nicht in ihrer Macht.

Eigens hervorheben möchte ich die Entscheidung der Kardinäle und Bischöfe in ihrer letzten Vollversammlung, das sog. Grundgesetz der Kirche (die „Lex Ecclesiae Fundamentalis") *nicht* in den CIC aufzunehmen. Eine Kodifikation setzt stets eine gewisse Konsolidierung und einen ausgereiften Zustand voraus. Der Entwurf für ein kirchliches Grundgesetz war aber nicht ausgereift.
Auch wenn man das neue Gesetzeswerk gutheißt – nicht zuletzt deshalb, weil es der Rechtsunsicherheit in der katholischen Kirche ein Ende macht –, bedeutet dies nicht, daß man vorhandene Wünsche unterdrückt und anstehende Probleme vertuscht. Nur auf einige wenige kann hier eingegangen werden. Ein erster Wunsch ist recht äußerlich und ließe sich eigentlich leicht erfüllen. In der katholischen Kirche werden die neuen Gesetze jeweils in den Acta Apostolicae Sedis abgedruckt, während der einmal verabschiedete CIC stets in derselben Form neu aufgelegt wird, ohne die inzwischen eingetretenen Änderungen zu vermerken. Der Benutzer des CIC müßte also sein Gesetzbuch immer selbst auf den neuesten Stand bringen. Diese Arbeit geht aber über Kraft und Möglichkeit des einzelnen hinaus. Das staatliche Recht kennt eine solche Schwierigkeit nicht. Dort werden die Gesetze in *Loseblattsammlungen* gedruckt, die von den entsprechenden Verlagen in kurzen Zeiträumen stets neu veröffentlicht werden. Eine solche Sammlung erlaubt es dem Besitzer, immer auf dem neuesten Stand zu sein, ohne von seiner Seite etwas tun zu müssen. Es wäre sehr zu wünschen, wenn man auch im Kirchenrecht sich möglichst bald auf Loseblattsammlungen umstellen würde. Sie könnten viel Chaos und Rechtsunsicherheit vermeiden.

Auch ein zweiter Wunsch läßt sich unschwer erfüllen. Er betrifft die sog. *Grund- und Menschenrechte* in der Kirche. Wer in den letzten Jahrzehnten die kirchliche Rechtsentwicklung aufmerksam beobachtete, konnte einen eigenartigen Widerspruch feststellen. Auf der einen Seite betonte das kirchliche Lehramt immer deutlicher neben der Gemeinschaft auch die Person des einzelnen. Gerade Papst Johannes Paul II. wird nicht müde, immer wieder auf die Würde des Menschen hinzuweisen. Auf der andern Seite tat sich aber eben diese Kirche schwer, in ihrem eigenen Bereich solche Rechte anzuerkennen. Dies ist im neuen CIC nun anders geworden. Mit den cc. 208–223 ist zum ersten Mal ein Grundrechtskatalog erstellt worden. In der Interpretation und Vervollständigung dieser Rechte liegt ein weites Feld für die Kanonisten.

Damit zusammen hängt das Problem der sog. *Verwaltungsgerichtsbarkeit* in der Kirche. Bisher gab es keine Kontrolle der Verwaltung durch Verwaltungsgerichte. Damit waren auch die Möglichkeiten, die das kanonische Recht zur Verteidigung und Durchsetzung der Rechte des einzelnen bot, völlig unzureichend. Es war deshalb eine große Neuheit, als Paul VI. – noch unter dem Eindruck des Konzils – im August 1967 durch die Apostolische Konstitution „Regimini Ecclesiae Universae" in Rom eine Verwaltungsgerichtsbarkeit schuf. Man nannte die Einführung dieses neuen Rechtsinstituts bisweilen die kühnste Neuerung in der nachkonziliaren Gesetzgebung und erwartete, daß auch die Bischofskonferenzen solche Verwaltungsgerichtshöfe errichten würden. Tatsächlich sah das Schema von 1980 in den cc. 1689–1692 solche Gerichtshöfe vor. In allerletzter Minute wurden aber die entsprechenden canones gestrichen. Dies ist sehr zu bedauern.

Eine weitere Herausforderung für die Kanonistik bildet die *Systematik des neuen CIC.* Das Gesetzbuch hat 7 Teile (sogenannte Bücher): die allgemeinen Normen; das Volk Gottes; das kirchliche Lehramt; der Heilsdienst der Kirche; das kirchliche Vermögensrecht; die Strafen in der Kirche; das Prozeßrecht. Bei dieser Einteilung vermied man den schweren Fehler, die Sakramente unter dinglichem Aspekt als Sachen zu betrachten und sie mit anderen so unterschiedlichen Materien unter dem Titel „De Rebus" zusammenzufassen, unter dem im dritten Buch des CIC von 1917 all das eingeordnet wurde, was an anderer Stelle des CIC nicht unterzubringen war. Freilich fragt es sich, welche Systematik überhaupt hinter dem neuen CIC steht. Die Reformkommission hat dessen Gliederung mit der bemerkenswerten Nota begründet (Communicationes 9 [1977] S. 230), es handele sich bei der neuen Systematik um eine Mischform aus dem römisch-rechtlichen Schema („personae – res – actiones") und der theologischen Lehre von den drei Ämtern („munus docendi, sanctificandi, regendi"). Um dies zu erkennen, braucht man allerdings viel Phantasie. – Man sage nicht, Fragen nach der Systematik seien nebensächlich, weil bloß formal. Formale und materiale Fragestellungen hängen vielmehr voneinander ab und bedingen sich gegenseitig. Sie dürfen nicht auseinandergerissen werden. Für die Auslegung des CIC ist dessen Systematik daher von hoher Bedeutung.

V. Geltung und Rezeption

Bei der Auslegung und Kommentierung des neuen CIC werden sich die Kirchenrechtler auch Gedanken machen müssen über die sog. *Geltungstheorie der Kanonistik.* In

der Geschichte stehen sich zwei Systeme gegenüber: das anerkennungstheoretische und das zwangstheoretische. Nach dem anerkennungstheoretischen sind Gesetze nichts anderes als Experimente, die sich in der Wirklichkeit erst bewähren müssen. Nach dem zwangstheoretischen System gewinnen Gesetze dadurch ihre (Gesetzes-) Kraft, daß sie veröffentlicht werden. Es bestimmt hier allein der Gesetzgeber. Was die Untergebenen denken und wie sie handeln, ist nicht von Belang.

Mit der Geltungstheorie eng verwoben ist das Problem der *Rezeption,* also der Prozeß der Aufnahme von Gesetzen und Bestimmungen durch die Gemeinden. Dafür zunächst zwei Beispiele. Am 22. Februar 1962 hat Johannes XXIII. die Apostolische Konstitution „Veterum Sapientia" über den Gebrauch der lateinischen Sprache in der Theologie und während des Studiums erlassen. In Wirklichkeit hat sich aber kaum jemand an diesen Erlaß gehalten. Im Gegenteil! Diese Bestimmung aus Rom war die Totenglocke für das Latein in der Kirche. Ein zweites Beispiel: Am 25. Juli 1968 erschien die Enzyklika „Humanae Vitae" über die rechte Ordnung der Weitergabe menschlichen Lebens. Ist es gewagt zu sagen, in weiten Teilen der Welt würden sich Katholiken nicht an dieses Gesetz halten? Diese beiden Beispiele zeigen, daß sich die Lehre vom Kirchenrecht nicht nur Gedanken machen muß, wie man Gesetze ausarbeitet und interpretiert, sondern auch, welche rechtserzeugende Kraft die ständige und einheitliche Übung einer christlichen Gemeinschaft hat, u. U. auch dann, wenn sie dem Gesetz zuwiderläuft und diesem abträglich ist.

Ein letztes Problem sei eben noch erwähnt. Es ist das Problem der *Transparenz der Kirchengebote auf Gott hin.* Der Geltungsanspruch des Kirchenrechts wird oft damit begründet, daß sich darin das Gesetz Gottes manifestiere bzw. daß das kirchliche Recht dessen Ausformung und Ausgestaltung sei. Aber nicht in jedem Fall gelingt der Aufweis, daß eine kirchliche Norm durch göttliches Recht fundiert ist. Gleichwohl können solche Gesetze sinnvoll und notwendig sein. Es wäre aber eine unzulässige Grenzüberschreitung, wenn wir in diesen Fällen die Kompetenz des kirchlichen Gesetzgebers und die Autorität kirchlicher Amtsträger mit der Autorität Gottes gleichsetzen wollen.

Am 27. November 1983 tritt der neue CIC in Kraft. Damit geht eine Entwicklung zu Ende, die durch Johannes XXIII. und das Zweite Vatikanische Konzil angestoßen wurde. Aber mit dem neuen Kodex ist nicht nur ein Ende erreicht, sondern – tiefer gesehen – auch ein Anfang gesetzt. Die Kanonistik sollte sich dieser Herausforderung und Aufgabe stellen. Sie darf auf keinen Fall meinen, nun auf ihren „Lorbeeren" ausruhen zu können und auf eine zugleich kritische wie konstruktive Auseinandersetzung mit den auch von dem neuen Gesetzbuch gestellten Aufgaben und Problemen zu verzichten. Kein Geringerer als *Ulrich Stutz* erkannte diese Gefahr, als er – nach der Promulgation des ersten CIC (im Jahr 1917) – schrieb: „Jede Kodifikation hat fürs erste unweigerlich ein Überwuchern der meist recht öden und inhaltleeren Gesetzesjurisprudenz zur Folge. Alles stürzt sich auf das Gesetzbuch und meint, mit ihm auszukommen. Buchstabeninterpretation und Paragraphenweisheit gelten anfangs allein." (*U. Stutz,* Der Geist des Codex Iuris Canonici, Stuttgart 1918, S. 168.) *Reinhold Sebott*

Christentum in nachchristlicher Gesellschaft

Die christlichen Kirchen in den skandinavischen Ländern

Es kann auf den ersten Blick so aussehen, als seien die kirchlichen Verhältnisse in den skandinavischen Ländern einigermaßen gleichartig. Schließlich sind sie ja alle vom Luthertum bestimmt, dem in Skandinavien über 90 Prozent der Bevölkerung nominell angehören. Sie haben sich im 16. Jahrhundert der Reformation angeschlossen und waren jahrhundertelang von der katholischen Welt fast vollständig getrennt. Erst während des 19. Jahrhunderts begann das Einheitskirchensystem aufzubrechen.

Das wirkliche Bild bietet sich aber weniger einheitlich und weniger einfach dar. So wurde beispielsweise die mittelalterliche Struktur der Kirche, was die Hierarchie und auch die Liturgie betrifft, in Schweden und Finnland in größerem Umfang bewahrt als in Dänemark und Norwegen, die zur Zeit der Reformation ein Königreich bildeten. Kirchliche Gruppen, für die Sakrament, Liturgie und Amt im Vordergrund stehen, haben in der Schwedischen Kirche auch heute noch größere Bedeutung als in den anderen lutherischen Volkskirchen Skandinaviens.

Staatskirchentum und Erweckungsbewegung

Das 19. Jahrhundert war in ganz Skandinavien von *pietistischen Erweckungsbewegungen* geprägt, die nicht zuletzt als Reaktion gegen Verengungen der Aufklärung entstanden. In Schweden wandelte sich das kirchliche Leben während der ersten Jahrhunderthälfte vor allem in Småland und in West-Schweden im Gefolge strikt kirchenzentrierter Erweckungsbewegungen. Sie legten großes Gewicht auf die Lehr-Aufgabe der Pastoren und auf die Predigt, während Laieneinsatz und Vereinigungswesen abgelehnt wurden. Diese Tradition wird in der Schwedischen Kirche von heute „Altkirchlichkeit" genannt. Wo sie noch Einfluß hat, ist die Teilnahme am kirchlichen Leben am stärksten.

In Norwegen war, jedenfalls im Westteil des Landes, die Erweckung schon um 1800 zum Durchbruch gelangt. Im Gegensatz zu Schweden wurde sie dort frühzeitig kanali-

siert in Laienorganisationen in Zusammenarbeit mit „erweckten" Pastoren, die gegen kirchliche Autorität skeptisch eingestellt waren und deshalb eine Staatskirche mit schwacher Leitungsvollmacht befürworteten.

Dieser Typ der Erweckungsbewegung, „Innere Mission" genannt, gewann auch in der dänischen Kirche große Bedeutung. Dort entwickelte sich im letzten Jahrhundert vor allem aus *Grundtvigs* Verkündigung ein volkskirchlich und sakramental geprägtes Christentum, das gleichzeitig kulturoffen und im Ausbildungswesen aktiv war. Dabei erlangten die Volkshochschulen eine besondere Bedeutung. Die Betonung lokaler Initiative und selbständiger Verantwortung führte dahin, daß in der dänischen Kirche eigene „Wahlgemeinden" entstanden: das entsprechende Gesetz räumt das Recht freier Gemeindebildung um einen Geistlichen der Volkskirche ein.
Im schwedischen und im finnischen Lappland wurde *Lars-Levi Laestadius* zum Begründer einer Erweckungsbewegung mit stark charismatischem Einschlag, Propagierung des öffentlichen Sündenbekenntnisses und strengem Nein zur Welt. Sie wurde von Laienpredigern getragen, die für das Verbleiben in den Volkskirchen eintraten. Um die Mitte des 19. Jahrhunderts traten in Schweden und Finnland dann „neuevangelische" Erwecker auf: in Finnland blieb die damit ausgelöste Bewegung innerhalb der Kirche; in Schweden dagegen bildeten sich getrennte Organisationen, die ihre eigenen Gottesdienste abhielten. Während des 19. Jahrhunderts drangen daneben Methodismus und Baptismus vor, so daß auch angelsächsischer Einfluß auf die Erweckungsbewegungen einwirkte.

Die Schwedische Kirche schuf sich nach Aufhebung des Ständereichstages 1866 eine Repräsentation in der *Synode.* Auch in Finnland bildete sich eine Synode. Sie setzt sich aus Bischöfen, Pastoren und Laien zusammen, die von den Kirchenräten der Pfarreien gewählt wurden. In Norwegen und Dänemark verfügten die Kirchen dagegen nie über ein eigenes zentrales Organ, sondern wurden fast ganz von den staatlichen *Kirchenministerien* verwaltet. Allerdings ist in Norwegen in bezug auf das Verhältnis von Kirche und Staat in den letzten Jahren einiges in Bewegung gekommen. So wird 1983 erstmals die *neue achtzigköpfige Kirchenversammlung* zusammentreten. Sie erhält weitgehendere Befugnisse als die bisher bestehende Versammlung aus Vertretern der Diözesanräte. Die starken pietistischen Laienbewegungen stehen solchen Veränderungen allerdings eher ablehnend gegenüber. Sie fürchten, daß damit Kreise in der Kirche stärkeren Einfluß gewinnen könnten, die keine überzeugten Christen sind. Sie verstehen sich als die eigentlichen Vertreter lutherischer Frömmigkeit in Norwegen und sind im großen und ganzen mit dem traditionellen Staatskirchentum einverstanden, mögen sie auch die wachsende Emanzipation des Staates von christlicher Ethik, z. B. in der Gesetzgebung zum Schwangerschaftsabbruch, beklagen. Der Gegensatz zwischen diesem sogenannten „Bethausvolk" und dem Kulturprotestantismus führte schon um die Jahrhundertwende dazu, daß die freie theologische Gemeindefakultät in Oslo gegründet wurde, die heute 90% der Pastoren ausbildet. Es gibt in der norwegischen Kirche auch eine mehr oder weniger hochkirchliche Gruppe, die zwischen der „Inneren Mission" und den Liberalen steht, und eine gegenüber dem Staat selbständigere Kirche befürwortet.

In Dänemark ordnet die Volkskirche heute auf der Ebene der Pfarreien ihre Angelegenheiten weitgehend selbst, und die meisten Kirchenmitglieder sind offensichtlich mit dieser Organisationsstruktur zufrieden. Das Bischofskollegium hat keine Entscheidungsvollmacht in Fragen von Lehre und Gottesdienst und auch nicht das Recht, die Kirche nach außen zu vertreten. Von pietistischer Seite gibt es eine starke Opposition gegen die zu progressive Theologie, die – wie man meint – die theologischen Fakultäten beherrscht und damit auch die Pastorenausbildung bestimmt. Eine freie Gemeindefakultät besteht seit 1973 in Aarhus.
In Finnland ist die Kirche mehr und mehr dazu übergegangen, ihre Angelegenheiten durch die Synode und die von ihr eingesetzte Kirchenleitung zu regeln.

Konflikte in der Schwedischen Kirche

Die kirchliche Entwicklung in Schweden wird seit Ende der 50er Jahre zum großen Teil durch *zwei Problemkomplexe* bestimmt: die Fragen nach der Gestaltung des Verhältnisses von Staat und Kirche und die gegensätzlichen Auffassungen hinsichtlich der Zulassung von Frauen zum Amt. In Dänemark wurde erstmals 1948, in Norwegen 1961 eine Frau ordiniert. Die Zahl der weiblichen Pastoren war in Norwegen allerdings nie sehr groß (gegenwärtig sind nur 50 der etwa 1050 Pastoren Frauen); zu stark war der Widerstand von seiten der Laienbewegungen. Die meisten Pastorinnen sind in Krankenhäusern oder ähnlichen Institutionen tätig, nur wenige im Gemeindedienst. In Finnland ist die erforderliche Zweidrittel-Mehrheit für die Ordination von Frauen in der Synode noch nicht erreicht worden, aber möglicherweise wird es bald dazu kommen.
In Schweden waren die Gegensätze dramatischer. 1957 wies zwar eine Synode die Frauenordination ab, aber der Reichstag nahm die Vorlage an, und die Regierung berief für 1958 eine neue Synode ein, auf der sich dann eine *Mehrheit für weibliche Pastoren* ergab. Gleichzeitig wurde allerdings die sogenannte „Gewissensklausel" eingeführt, die besagte, daß die Schwedische Kirche die Auffassung derjenigen Pastoren respektiere, die die Ordination von Frauen aufgrund ihrer theologischen Überzeugung ablehnten. Demnach konnte sich ein Bischof weigern, eine Frau zu ordinieren, oder ein Pastor es ablehnen, gemeinsam mit einer weiblichen Kollegin ordiniert zu werden oder einen Gottesdienst zu leiten.

Die Bereitschaft zur Duldung eines derartigen Widerstandes, der als gegen die Gleichstellung von Mann und Frau gerichtet aufgefaßt werde, schrumpfte in der öffentlichen Meinung und unter Politikern jedoch mehr und mehr. Im

Frühjahr 1982 wurde schließlich die Gewissensklausel abgeschafft. Inzwischen haben mehrere Gruppen innerhalb der Schwedischen Kirche nicht zuletzt aufgrund ihrer Ablehnung der Frauenordination unabhängige „Dekanate" gebildet. Diese Gruppen, die der Kirche darüber hinaus mangelndes spirituelles Profil vorwerfen, planen für dieses Frühjahr eine alternative Synode.
Diese Auseinandersetzungen haben die Bemühungen um eine Reform des Verhältnisses von Staat und Kirche blokkiert. Die Gegner weiblicher Pastoren waren Diskriminierungen von staatlicher Seite ausgesetzt, etwa wenn es um Ernennungen für kirchliche Ämter ging. Sie waren verständlicherweise die entschiedensten Verfechter einer vom Staat möglichst unabhängigen Kirche. Das hat dazu geführt, daß manch einer, der prinzipiell das Staatskirchentum abgeschafft wissen wollte, schwankend wurde, weil er meinte, die weitere staatliche Lenkung der Kirche biete die Garantie dafür, daß Frauen nicht diskriminiert würden und daß „reaktionäre Dunkelmänner" nicht größeren Einfluß gewännen. Unter den politischen Parteien waren die Meinungen geteilt: es war vor allem die Zentrums-Partei, die die „offene Volkskirche" beibehalten wollte. Wichtig ist auch, daß die örtlichen „Kirchenbevollmächtigten" (sie werden von den politischen Parteien nominiert) zu einem überwiegenden Teil das herkömmliche Staatskirchentum befürworten.
Durch die Synode im Frühjahr 1982 wurde jetzt eine *klare Entscheidung in Sachen Kirche und Staat* getroffen. Nach der dort gebilligten neuen Kirchenverfassung wird in Zukunft nur das Parlament Kirchengesetze verabschieden, ohne Vetorecht der Kirchenversammlung. Dafür erhält aber die Kirchenversammlung das Recht, über innerkirchliche Fragen wie Liturgie und Sakramentenverwaltung künftig allein zu entscheiden. Statt bisher 96 wird die Kirchenversammlung in Zukunft 251 Mitglieder haben; sie wählt einen Zentralvorstand als kirchenleitendes Gremium. Während bisher die Bischöfe ex officio Mitglieder der Versammlung waren und ein Teil der Sitze für Pastoren reserviert war, entfallen diese Klauseln nach den neuen Regelungen. Hinter der Neuordnung steht die Absicht der Regierung, das Gleichgewicht zwischen Staat und Kirche in der gewohnten Form zu erhalten; gleichzeitig soll eine künftige stärkere Trennung von Staat und Kirche durch die neue Ordnung nicht behindert werden. Viele sind jedoch der Ansicht, daß die Neuregelung in Wirklichkeit auf mehr staatliche Leitung hinauslaufen wird und daß innerhalb der Kirche mit einer Akzentverschiebung von der „geistlichen Amtsverwaltung" auf die „im Volk verankerte Selbstverwaltung" zu rechnen ist. Eine Minderheit unter Bischöfen und Pastoren begrüßt die neue Ordnung. Aber viele beklagen, daß der 1978 lancierte Vorschlag einer vollständigen Trennung von Staat und Kirche nicht verwirklicht wurde.

Hochkirchler und Evangelikale

Für die Darstellung der gegenwärtigen Situation ist es unumgänglich, die genannten Konflikte zu erwähnen; sie haben das Leben der Schwedischen Kirche während der letzten 25 Jahre entscheidend mitgeprägt. Aber es versteht sich von selbst, daß es daneben auch ein *kirchliches Alltagsleben* gibt. Die wohl wichtigste Strömung in der Schwedischen Kirche des 20. Jahrhunderts ist die *hochkirchliche Bewegung*, als „kirchliche Erneuerung" institutionalisiert.

Sie besteht seit den 20er Jahren, vor allem von anglikanischen und in geringerem Maße von römisch-katholischen Vorbildern inspiriert. Sie wollte das gesamt-kirchliche Erbe in der Schwedischen Kirche wiedererwecken und lebendig machen. Was die Liturgie betrifft, war ihr Erfolg erstaunlich groß. Der Gebrauch liturgischer Kleidung ist beispielsweise allgemein geworden. Das Stundengebet ist heute eine weitverbreitete Form des Gottesdienstes, besonders in kirchlichen Institutionen, bei Tagungen, Jugendlagern u. ä. Auch kann der hochkirchlichen Bewegung ein Gutteil der Verdienste um die wachsende Pflege der Eucharistie zugeschrieben werden.
Auf dem Feld der dogmatischen und spirituellen Erneuerung waren dagegen keine vergleichbaren Erfolge zu verzeichnen. Die Bewegung hat keinen führenden Theologen hervorgebracht. Mehrere Exegeten gerieten in eine schwierige Position, als man mit rein exegetischen Argumenten die Frage der Zulassung der Frau zum Amt entscheiden wollte. Viele, die die sakramentale und liturgische Erneuerung bejahten, konnten sich zu einem absoluten Widerstand gegen die Frauenordination nicht entschließen. Andere Hochkirchliche verbanden sich darum mit Evangelikalen und „Altkirchlichen", die oft eine fundamentalistische Bibelauslegung praktizieren.

Wenn auch die aus dem 19. Jahrhundert stammenden Erweckungsbewegungen weiterhin die kirchliche Landschaft in Schweden prägen, hat ihre *Vitalität* und ihr *Regenerationsvermögen* dennoch *abgenommen.* Immerhin hat aber die evangelikale Erneuerung, die sich auch in Schweden in den 70er Jahren vorwiegend in Studenten- und Gymnasiastenkreisen ausbreitete, der pietistischen Richtung neues Leben gegeben. Deren wichtigste Organisation, die „Evangelische Vaterlandsstiftung", hat mit einer eigenen Pastorenausbildung begonnen. Sie arbeitet mit der Universität Uppsala zusammen und wird möglicherweise eine bekenntnistreue freie Fakultät errichten.
Demgegenüber sind die *theologischen Fakultäten* an den staatlichen Universitäten sowie der *Religionsunterricht* in der Schule, der Pflichtfach ist, völlig *entkonfessionalisiert:* der christliche Glaube wird rein historisch-deskriptiv dargestellt. Der Einfluß, den die Schwedische Kirche noch auf die Fakultäten ausübt, ist der des wichtigsten „Abnehmers" ihrer Absolventen. Die Bischöfe haben die Möglichkeit, eine bestimmte Fächerkombination für die zukünftigen Pastoren vorzuschreiben und Repräsentanten der Kirche können durch eine gewisse Mitsprache in den dafür zuständigen Ämtern auf die inhaltliche Gestaltung der Studiengänge und auf Stellenbesetzungen einwirken. Die praktische Pastorenausbildung ist seit einigen Jahren auf kircheneigene Institute verlagert worden. Eine zunehmende Anzahl von Lehrern und Forschern an den

theologischen Fakultäten steht im übrigen außerhalb der Schwedischen Kirche.
Die Säkularisierung von Institutionen des öffentlichen Lebens, die einmal von der Kirche aufgebaut worden sind, ist in Schweden schrittweise und ohne jeglichen „Kulturkampf" verlaufen. Darum hat auch die Schwedische Kirche in keinerlei größerem Umfang Bildungs- und Wohlfahrtseinrichtungen geschaffen. Ausnahmen von der Regel gibt es nur auf Gebieten, wo kein Monopol öffentlicher Träger herrscht, also bei den Volkshochschulen oder auf dem Gebiet freier Erwachsenenbildung.

Kirche und Gesellschaft

Im ganzen gesehen spielen Kirche und Christentum als gesellschaftlich wirkende Kräfte in Norwegen und Finnland eine größere Rolle als in Schweden und Dänemark. So enthält die norwegische Verfassung Formulierungen, die das Luthertum als offizielle Staatsreligion anerkennen. Dies hatte zur Folge, daß der Protest gegen das neue Abtreibungsgesetz unter Berufung auf die Verfassung erfolgen konnte, z. B. beim Rücktritt des Bischofs von Borg von seinem Amt im Jahre 1976. Später weigerte sich ein Pastor aus Protest gegen das Abtreibungsgesetz, seine Aufgaben als staatlicher Beamter wahrzunehmen. In dem darauf folgenden Gerichtsverfahren gab ihm das Gericht in erster Instanz unter Hinweis auf die Verfassung recht.

Die Stellung der *Volkskirche* ist in Finnland wenig umstritten, wo die Kirche in weitgehendem Einverständnis mit dem Staat ihre soziale und diakonische Tätigkeit ausbauen konnte. Gleichzeitig ist ihre Selbständigkeit gegenüber dem Staat schrittweise größer geworden. Innerkirchliche Bewegungen haben zeitweise auch eine politische Rolle gespielt, gegenwärtig hauptsächlich die Laestadianer im Norden, während in den 30er Jahren rechtsradikale Strömungen ihre besondere Stütze unter den „Erweckten" hatten.
In Norwegen hat die christliche Glaubens- und Lebenshaltung als sozialer und politischer Faktor zwar eine ähnliche Bedeutung wie in Finnland. Die Polarisierung zwischen der Arbeiterbewegung und dem bürgerlich-konservativen Großstadtmilieu einerseits und dem „Bethausvolk" in West- und Südnorwegen ist allerdings stärker geworden. Die von den pietistischen Kreisen getragene „Christliche Volkspartei" hat gegenwärtig einen Stimmenanteil von 10 bis 12 Prozent.

Das Luthertum in Dänemark und Schweden ist nicht im selben Maß wie in Norwegen und Finnland mit einem eher kulturfeindlichen Pietismus verbunden. Seine *kulturelle Wirksamkeit* ist größer, als es die eingeschränkten Einflußmöglichkeiten im sozialen und politischen Leben vermuten lassen. So wirkt im dänischen Geistesleben das Werk von Grundtvig und Kierkegaard immer noch weit über die religiös-kirchlichen Grenzen hinaus nach. Aufs Ganze gesehen treten in der dänischen Öffentlichkeit einzelne Theologen stärker hervor als die Kirche als Institution.

In Schweden erfährt das Christentum seit Beginn der 80er Jahre mindestens als Lebensdeutung, als tiefverwurzeltes und unumgängliches Symbolgefüge eine *Wiederbelebung* in der Literatur und in der intellektuellen Debatte. Daran hat aber die Schwedische Kirche so gut wie *keinen Anteil.* Dazu sind die traditionellen Erwartungen an die Kirche als Dienstleistungsinstitution, denen sich diese selbst weithin angepaßt hat, noch zu stark verwurzelt. Die kleinen Ortsgemeinden scheinen im Gegenzug zur allgemeinen Tendenz zur Zentralisierung hie und da eine gewisse Bedeutung als eine Art Heimat- und Kulturverein zu bekommen, nicht zuletzt durch ihre expandierende kirchenmusikalische Tätigkeit. In den Vororten der Großstädte wird die Kirche vielfach als eine der allgemeinen Versicherung vergleichbare *Dienstleistungsorganisation* aufgefaßt. In diesem Milieu ist dann auch der Vorschlag, die kirchlichen Dienste pauschal in den übrigen kommunalen Service einzugliedern, nicht schwer zu verstehen.
Der *Gottesdienstbesuch* liegt in allen lutherischen Kirchen Skandinaviens sehr niedrig: Eine Umfrage in Dänemark ergab 1974, daß 2% der Kirchenmitglieder am Sonntag und etwa 20% an den höchsten Festtagen den Gottesdienst besuchen. In Schweden nehmen nach neuesten Erhebungen gegenwärtig 4,9% der Bevölkerung an den Sonntagsgottesdiensten der Schwedischen Kirche teil. Während der letzten 10 bis 15 Jahre ist die Nachfrage nach Kasualien zurückgegangen, besonders stark in Schweden, wo nur noch ca. 75% aller Geborenen in der Schwedischen Kirche getauft werden, sei es als Kinder, sei es später, zumeist in Verbindung mit der Konfirmation. Für Dänemark liegt die Zahl bei 85%, in Norwegen und Finnland noch bei 90%. Rechnet man als „Taufpotential" nur die Kinder, von denen wenigstens ein Elternteil Mitglied der Kirche ist, ändern sich die Ziffern. Finnlands Kirche liegt dann fast bei 100%, für die Schwedische Kirche liegt die Zahl zwischen 80 und 85%. Da die Taufe zur Zugehörigkeit zur Kirche nicht notwendig ist, sind 12 bis 15% der neuen Mitglieder der Schwedischen Kirche nicht getauft. Etliche davon werden später als Erwachsene in freien Gemeinschaften getauft. Anders liegen die Verhältnisse in der finnischen Kirche, die Ungetaufte nicht als Mitglieder anerkennt.
In der Schwedischen Kirche werden etwa zwei Drittel der 15jährigen konfirmiert, das sind 75% aller Getauften. Für Dänemark liegt die Ziffer etwas höher. In Norwegen und Finnland werden fast alle Getauften auch konfirmiert. Niedriger sind in allen Ländern die Zahlen bei den kirchlichen Eheschließungen: In Schweden sowie in Dänemark liegt der Anteil kirchlicher Trauungen unter 60%, wogegen er sich in Norwegen etwa auf 70% beläuft. In Finnland ist der Prozentsatz der kirchlichen Trauungen noch höher.

Die Rolle der Freikirchen

Während die Erweckungsbewegungen in den übrigen nordischen Ländern innerhalb der Kirchen verblieben sind und diesen weiterhin ihren Stempel aufprägen, bilde-

ten sich in Schweden *freie Gemeinschaften.* Die ältesten von ihnen erreichten ihre größte zahlenmäßige Stärke gegen Ende der 20er Jahre. Seitdem sind sie stark zurückgegangen. In Schweden hat sich aus der Pfingstbewegung während der letzten Jahrzehnte die größte freie Gemeinschaft entwickelt (etwa 100 000 Mitglieder). Ihr Zuwachs hat aber den Rückgang älterer Gemeinschaften nicht ganz aufwiegen können. Es besteht ein deutlicher Unterschied zwischen den älteren Gemeinschaften, die heute ökumenisch aufgeschlossen und theologisch liberal und den jüngeren, die evangelikal orientiert und zugleich ökumenisch zurückhaltend sind. Der *„Schwedische Missionsbund"*, der Teil der Erweckungsbewegung der vor 100 Jahren mit der Schwedischen Kirche brach, hat sich nur zögernd und zweifelnd in Richtung auf ein konsequentes Freikirchentum vorgearbeitet. Die Mehrzahl seiner Mitglieder ist formell innerhalb der Schwedischen Kirche verblieben.

Auch die Verantwortlichen der *Pfingstbewegung* haben ihre Mitglieder durchweg dazu aufgefordert, ihre Zugehörigkeit zur Schwedischen Kirche beizubehalten, teils weil diese als der Garant für ein Minimum an christlichem Einfluß im öffentlichen Leben betrachtet wurde, teils weil man die Schwedische Kirche nicht als Kirche im Sinne des Neuen Testamentes und darum auch nicht als Konkurrentin der eigenen „Kirchen" auffaßte. Andere Gemeinschaften haben dagegen stärker für die Freikirchlichkeit votiert.

Früher bestand eine weitgehende Identifikation zwischen den Freikirchen und dem schwedischen politischen Liberalismus. Diese politische Orientierung ist aber in den letzten Jahren schwächer geworden, wenn auch Freikirchliche in der Leitung der liberalen Volkspartei immer noch vertreten sind. Den Sozialdemokraten ihrerseits ist in auffallendem Maße daran gelegen, den „christlichen Sozialdemokraten" Raum und Gelegenheit zu Meinungsäußerung zu geben, nicht zuletzt im Reichstag. In Radio und Fernsehen wie auch in gewissen ökumenischen Organen – in den ökumenischen Studentenbewegungen usw. – spielten christliche Sozialisten seit der politisch-gesellschaftlichen Radikalisierung gegen Ende der 60er Jahre eine fast dominierende Rolle.
Die Freikirchen haben in Schweden gegenwärtig insgesamt knapp 300 000 Mitglieder, die Kinder nicht mitgerechnet. Dagegen ist in Finnland die orthodoxe Kirche mit 55 000 Gläubigen die zweitgrößte Gemeinschaft. Vor dem Zweiten Weltkrieg lebten 80% der Orthodoxen in Karelien, das an die Sowjetunion abgetreten werden mußte. Von dort breiteten sich die orthodoxen Karelier über Finnland aus. Aber während der 70er Jahre scheint eine geistliche Erneuerung erreicht worden zu sein. Die Pfingstbewegung gewann in Finnland rasch an Boden. Heute hat sie etwa 45 000 Mitglieder. Ungefähr ebenso viele Pfingstler gibt es in Norwegen, wo die übrigen freien Gemeinschaften nur rund 10 000 Mitglieder haben. In Dänemark sind die Freikirchen am schwächsten, so daß dort die katholische Kirche die zweitgrößte Gemeinschaft bildet.

Katholiken: Minderheit mit Anziehungskraft

Den katholischen Ortskirchen in den skandinavischen Ländern ist ihre *Minderheitensituation* gemeinsam; dennoch lassen sich einige Unterschiede in den kirchlichen Verhältnissen nicht übersehen:
Am besten etabliert ist die katholische Kirche in Dänemark, wo sie ein starkes einheimisches Gepräge hat, aber gleichzeitig immer auch mit ausländischen Priestern und Ordensfrauen gut versorgt war. Durch ihre Schulen und Krankenhäuser verfügt sie über eine feste Infrastruktur, die allerdings in jüngster Zeit zur Belastung geworden ist, vor allem wegen des mangelnden Nachwuchses an Ordensberufen. Die Zahl der Katholiken in Dänemark ist während der letzten Jahrzehnte ungefähr gleich geblieben. Es gibt gegenwärtig etwa 28 000 dänische Katholiken. Dazu kommen mehrere tausend Einwanderer, die aber nur in geringem Maße in den Pfarreien integriert worden sind. Die dänische Kirche war in der Nachkonzilszeit starken Wandlungen unterworfen. So wurde im Jahr 1969 eine Synode abgehalten, die die besten Kräfte der Kirche auf Jahre hinaus mit der Durchführung von Strukturreformen intensiv beschäftigte. Relativ viele Priester haben ihr Amt aufgegeben; dafür gab es allerdings einen verhältnismäßig guten Priesternachwuchs.
In Norwegen gibt es etwa 15 000 Katholiken, überwiegend norwegischer Nationalität. Das Land ist aufgrund der großen Entfernungen und der (früher) beträchtlichen Kommunikationsschwierigkeiten als einziges in mehrere kirchliche Verwaltungsbezirke aufgeteilt: außer der Diözese Oslo gibt es noch die beiden apostolischen Präfekturen Tromsö und Trondheim. In Finnland zählt die katholische Kirche nur 3000 Gläubige. Früher handelte es sich dabei hauptsächlich um Angehörige der schwedischen Minderheit, was heute nicht mehr zutrifft.
In Schweden ist die katholische Kirche gemessen an der Zahl der getauften Christen die zweitgrößte Gemeinschaft. Die offizielle Ziffer, die sich ergibt, wenn man sich auf die Kartotheken der Pfarreien und die abgerundeten Schätzungen der nationalen Gruppen stützt, soweit sie mit ihren Seelsorgern Verbindung haben, liegt bei 105 000. Die Gesamtzahl der Katholiken liegt wahrscheinlich noch etwas höher, aber wenn man von der Seelenzahl der in den Pfarreien erfaßten Gläubigen ausgeht, kommt man vermutlich nicht weit über 60 000.
Beim Ausbruch des Zweiten Weltkriegs gab es in Schweden erst 5000 Katholiken. Die spätere Zunahme ist vor allem der Einwanderung von Arbeitskräften aus Italien, Spanien und Jugoslawien zu verdanken; dazu kamen Flüchtlinge aus Polen, Ungarn, der Tschechoslowakei und aus Lateinamerika. Es dürfte kaum eine katholische Diözese in der Welt geben, die in demselben Grade wie die von Stockholm eine *kosmopolitische Diaspora* ist. Das schafft natürlich große Probleme sowohl für die Seelsorge wie auch für den Zusammenhalt unter den Mitgliedern der Pfarreien. Bei dem schwachen Netzwerk von ungefähr 30 Pfarreien und ca. 100 Priestern sind schon

daher die Aussichten auf Bewahrung des Glaubens nicht die allerbesten.
In allen nordischen Ländern übt die katholische Kirche allerdings eine gewisse *Anziehungskraft auf Intellektuelle und Künstler* aus. Sie fanden hier eine radikalere und zugleich traditionsreiche Alternative zu den lutherischen Volkskirchen. In Schweden wurden die 50er Jahre zu einem Jahrzehnt zahlreicher „Bekehrungen". Es gab Konvertiten unter den Schriftstellern (von denen sogar zwei unter die „Achtzehn", d.h. in die Schwedische Akademie, aufgenommen wurden), und es gab sie, weil die Krisen der Schwedischen Staatskirche manche Pastoren und etliche Laien dazu veranlaßten, katholisch zu werden. Dabei ging es nicht um bloße Protesthandlungen; vielmehr schien es diesen Kreisen nicht möglich, in der Schwedischen Kirche katholisch zu leben, und ihre Hoffnungen auf Wiedervereinigung schienen in hoffnungslose Fernen gerückt. Um 1960 belief sich die Anzahl der jährlichen Übertritte zur katholischen Kirche auf über 100; um 1970 war sie auf 25–30 abgesunken. Inzwischen ist sie aber wieder auf 80 gestiegen.
Die katholischen Kirchen in Dänemark und Norwegen sind bei der Errichtung von *Pastoral- und Laienräten* weiter vorangekommen als die Kirche in Schweden. Eine Ursache für deren Zurückhaltung war das ethnische Mosaik, als das sich die schwedische Kirche darstellt und nicht zuletzt die Einsicht, daß sich solche Gremien normalerweise überwiegend aus Schweden rekrutieren und damit der Verschiedenheit der nationalen Gruppen nicht genügend Rechnung tragen. Erst im November 1982 trat der erste schwedische Pastoralrat zusammen. Dabei waren Laienvertreter aller Gemeinden, Repräsentanten der Priester, Ordensschwestern und einiger Diözesanorgane vertreten.
Noch in der Mitte der 60er Jahre schien der Weg zu einer katholischen Beteiligung an der schwedischen ökumenischen Zusammenarbeit lang und unsicher. Doch 1970 wurde die katholische Kirche dann Mitglied des Schwedischen Ökumenischen Rates und spielte schon beim ersten ökumenischen Kirchentag 1972 eine gewisse Rolle. Offenbar hatte vor allem die Vollversammlung des Weltkirchenrates in Uppsala 1968 für diesen Durchbruch entscheidende Bedeutung. 1970 wurde auch eine *offizielle theologische Gesprächsgruppe* zwischen der schwedischen Kirche und der katholischen Kirche vom Erzbischof und dem katholischen Bischof von Stockholm ins Leben gerufen. Sie hat seitdem zwei Studiendokumente erarbeitet, eines über Ehe und Familie, das andere über Taufe und christliche Initiation.
Dänische Theologen haben eine bedeutsame Rolle im internationalen Gespräch zwischen Lutheranern und Katholiken gespielt. Prof. *Kirsten E. Skydsgaard* war vor und während des Konzils ein Pionier in den katholisch-lutherischen Beziehungen. Bischof *Hans-Ludwig Martensen* von Kopenhagen spielt als katholischer Vorsitzender der gemeinsamen römisch-katholisch-evangelisch-lutherischen Kommission eine wichtige Rolle in den gegenwärtigen ökumenischen Bemühungen.
In Finnland hat sich die ökumenische Zusammenarbeit etwas später als in Schweden entwickelt. Zuerst waren nur Mitglieder des Weltkirchenrates im nationalen ökumenischen Rat vertreten, aber seit einigen Jahren ist auch die katholische Kirche ordentliches Mitglied. 1979 wurde ein erster ökumenischer Kirchentag in Turku gehalten. Norwegen hat das schwierigste ökumenische Klima. Weite Kreise innerhalb der lutherischen Kirche stehen auch dem Weltkirchenrat kritisch gegenüber. Aber auch hier ist die soziale und kulturelle Isolierung der Katholiken im großen und ganzen durchbrochen, und seit kurzem hat das Land sogar einen katholischen Kultusminister.

Lennart Ejerfeldt

Kurzinformationen

Am 22. Januar wurde die Bulle Johannes Pauls II. zur Ankündigung des Außerordentlichen „Heiligen Jahres der Erlösung" veröffentlicht (vgl. Osservatore Romano, 22. 1. 83). Die vom 6. Januar datierte Bulle beginnt mit den Worten „Aperite portas Redemptori". Das Heilige Jahr der Erlösung müsse, so der Papst, allem Leben der Kirche einen besonderen Charakter verleihen, „damit die Christen durch persönliche Erfahrung alle Reichtümer neu zu entdecken vermögen, die das seit der Taufe empfangene Heil ständig in sich birgt". Es könne sein Ziel nur dann voll erreichen, wenn es in einen neuen Einsatz aller und jedes einzelnen für den Dienst an der *Versöhnung* nicht nur zwischen allen Jüngern Christi, sondern zwischen allen Menschen sowie für den Dienst am Frieden zwischen allen Völkern einmünde. Johannes Paul II. betont, jeder Gläubige solle sich vor allem zu einem „besonderen Akt der Buße und Erneuerung" aufgerufen wissen und hebt dabei besonders auf den *Wert und die Unersetzbarkeit der sakramentalen Beichte* ab: Der Weg, den Christus zur Wiederherstellung des Gnadenstandes gezeigt habe, gehe über die Kirche, die durch das Sakrament der Buße die persönliche Beziehung zwischen dem Sünder und dem Erlöser wiederherstelle. Es folge aus dem Geheimnis der Erlösung, daß der der von Gott den Hirten der Kirche anvertraute Dienst der Versöhnung „seinen natürlichen Vollzug im Sakrament der Buße findet". Dem erneuerten Bewußtsein von der Sünde müsse eine „erneute Wertschätzung des Gnadenlebens" entsprechen, die der Herr seiner Kirche als neue Erlösungsgabe schenken werde. Ein eigener Abschnitt gilt der *Bedeutung Marias* für das Heilige Jahr der Erlösung: „Wie Maria bei der Morgenröte der Erlösung der Kirche in Glaube und Liebe voranging, so gehe sie ihr heute voran, da diese mit dem Jubiläumsjahr dem Weg ins nächste Jahrtausend der Erlösung beginnt." Der Papst wendet sich auch an die *anderen christlichen Kirchen* und weist darauf hin, daß der Glaube an die Erlösung des Menschen durch Jesus Christus allen Christen gemeinsam sei. Die Bulle enthält schließlich die Bestimmungen für die Gewinnung des mit dem Heiligen Jahr verbundenen *vollkommenen Ablasses,* sowohl in den einzelnen Ortskirchen wie bei einem Besuch in Rom. Johannes Paul II. äußert den Wunsch, man solle der persönlichen und sakramentalen Beichte sowie dem würdigen Kommunionempfang als den wichtigsten Bedingungen für den Ablaß tragende Bedeutung geben.

In drei Gruppen statteten die deutschen Bischöfe im Januar ihren turnusgemäßen Ad-limina-Besuch in Rom ab. Bei seinen Ansprachen anläßlich der Audienzen für die jeweilige Gruppe griff Johannes Paul II. eine ganze Reihe von Fragen des kirchlichen und gesellschaftlichen Lebens in der Bundesrepublik auf. So äußerte er bei der Begegnung mit den Bischöfen aus dem südwestdeutschen Raum Zustimmung und Freude zur *Initiative „Wähle das Leben"*. Als „brennende Einzelprobleme" nannte der Papst zunächst die Aufgabe, junge Männer und Frauen zu einem verantwortlich gestalteten Ehe- und Familienleben zu motivieren. Er wies außerdem auf die Verantwortung der Kirche im Blick auf die *Arbeitslosigkeit* hin: Sie solle als einer der größten Arbeitgeber auch weiterhin ihre besondere soziale Verantwortung wahrnehmen. Schließlich mahnte Johannes Paul II. die Bischöfe, nicht vor dem Wort *„alternativ" zurückzuschrecken*, mit dem heute eine große Vielfalt von Ideen und Projekten bezeichnet werde, sondern die dahinterstehenden Anliegen vertrauensvoll zu reflektieren. In den Mittelpunkt seiner Ansprache an die Bischöfe aus West- und Norddeutschland stellte der Papst die *Notwendigkeit der Umkehr* auf dem Hintergrund der bedrohlich um sich greifenden Entchristlichung des menschlichen und gesellschaftlichen Lebens. Allenthalben sei eine neue Nachdenklichkeit aufgebrochen, die der Verkündigung der Kirche neue Anknüpfungspunkte ermögliche. Es brauche die Umkehr „vom Ich zum Du, zum Wir", wie auch die Umkehr von Illusionen zur konkreten Verantwortung, vor allem zur Verantwortung vor Gott. Gegenüber den bayrischen Bischöfen wies Johannes Paul II. auf die *Bedeutung der sonntäglichen Eucharistiefeier* hin und mahnte, in den verstärkten *Bemühungen um Priesterberufe* nicht nachzulassen. Besonders wichtig sei in unserer Zeit die persönliche Beziehung des Bischofs zu seinen Priestern. Die Bischöfe sollten, so ein weiteres Anliegen des Papstes, die „festliche Schönheit der Liturgie" weiter pflegen und das religiöse Brauchtum nicht in profane Schaustellung abgleiten lassen.

Die Internationale Theologenkommission hat eine Studie zum Thema „Theologie, Christologie, Anthropologie" erarbeitet (vgl. den Text in „La Documentation Catholique", 16. 1. 83, S. 119–126). Es handelt sich dabei um eine Fortsetzung und Ergänzung der 1980 veröffentlichten „Ausgewählten Fragen zur Christologie" (vgl. HK, März 1981, 137–145). Der erste Teil der thesenartigen Studie gilt dem *theologischen Kontext der Christologie:* Behandelt werden das Wechselverhältnis von Christusoffenbarung und Gottesfrage, die Beziehung zwischen Christologie und Trinitätsoffenbarung sowie zwischen Anthropologie und Christologie. Ein weiterer Passus versucht eine Klärung des patristischen Begriffs der „Vergottung" des Menschen als Ziel der Erlösung. Die Theologiekommission wendet sich dabei jeweils *gegen verkürzend-einseitige Deutungen*, etwa einer zu starken Trennung oder Vermischung zwischen christologischen und trinitätstheologischen Aussagen. Auch im Blick auf das Verhältnis von Christusoffenbarung und menschlicher Frage nach Gott wird betont, es brauche die Komplementarität zweier Zugangswege, sowohl den Weg vom Vorverständnis dessen, was Gott sei zu Jesus Christus wie auch den von der konkreten Offenbarung in Jesus Christus zum christlichen Gottesbegriff. Der zweite Teil der Studie ist zwei Einzelfragen gewidmet, die im ersten Dokument nicht behandelt worden waren, der *Präexistenz Jesu Christi* und der Frage, inwiefern man im Blick auf das Kreuz und seine trinitarische Auslegung berechtigterweise vom *„Leiden Gottes"* sprechen könne. Die Ausführungen zur Präexistenz wenden sich gegen eine nur symbolische Auslegung des Begriffs als Kennzeichnung der unüberbietbaren Einmaligkeit Jesu Christi. Es wird zwar im Rückgriff auf den Schriftbefund deutlich gemacht, daß von „Präexistenz" nie isoliert gesprochen werde und man deshalb den Begriff immer nur analog verwenden dürfe. Gleichzeitig hält der Text allerdings daran fest, daß es sich bei den Präexistenzaussagen nicht um eine bloße „Interpretation" handele, sondern daß dadurch der *wirkliche ontologische Ursprung Jesu Christi* zur Sprache gebracht werde. Der soteriologische und doxologische Charakter der Präexistenzaussagen setze einer Spekulation über die Präexistenz Jesu Christi aber enge Grenzen.

„Das Gemeinwohl über die Gruppeninteressen stellen" bildet das Grundmotiv des am 5. Februar veröffentlichten Hirtenbriefs der deutschen Bischöfe zu den Bundestagswahlen am 6. März. Im Gegensatz zu der Wahlerklärung des Zentralkomitees der deutschen Katholiken, die dieses bereits auf seiner Herbstvollversammlung 1982 verabschiedete (vgl. HK, Dezember 1982, 576 f.) und die stärker tagespolitisch argumentiert, beschränkt sich der Wahlhirtenbrief der Bischöfe auf die *Anmahnung einiger allgemeiner Grundsätze.* Die Bischöfe warnen, wie schon bei anderen Anlässen, vor *„überzogenem Anspruchsdenken"*. Es brauche eine „Erneuerung der Solidarität der Tat" anstelle immer neuer Forderungen an die jeweils anderen: an den Staat, an den Tarifpartner, an die Sozialleistungssysteme. Bei der *Bekämpfung der Arbeitslosigkeit* setzen die Bischöfe zunächst auf „eine verstärkte Wiederbelebung der Wirtschaft", fügen aber hinzu, es bedürfe dazu „auch der Bereitschaft aller, die einen Arbeitsplatz haben, die Lasten der Arbeitslosen mitzutragen". Ausländische Arbeitnehmer und ihre Familien müßten in diese Solidarität eingeschlossen werden. Den *demokratischen Verfassungsstaat* bezeichnen die Bischöfe als eine der „großen Kulturleistungen der Menschheit", dementsprechend habe sich jede Partei und Gruppierung in die demokratische Ordnung einzufügen. Mit besonderem Nachdruck treten die Bischöfe für das Lebensrecht aller Menschen, „auch der ungeborenen Kinder", ein, allerdings ohne Gesetzesänderungen im Zusammenhang mit dem § 218 StGB anzumahnen. Mit gleichem Nachdruck treten die Bischöfe für eine Verminderung der lebensbedrohenden Rüstungspotentiale durch Verhandlungen ein und mahnen an, über die Sorge über die eigene wirtschaftliche Lage die *Entwicklungsländer* nicht zu vergessen. Die Wähler werden in dem Hirtenbrief aufgerufen, von ihrem Wahlrecht Gebrauch zu machen, die Politiker ermahnen die Bischöfe, Fairneß im Wahlkampf zu üben. Im Unterschied zu dem stärker tagespolitisch bezogenen Wahlhirtenbrief von 1980 (vgl. HK, November 1980, 571 f.) hat der jetzige keinerlei Kontroversen ausgelöst. Soweit sich die Parteien dazu äußerten, wurde der Hirtenbrief vorbehaltlos begrüßt.

Anfang Mai legte die vom 9. Deutschen Bundestag eingesetzte Enquête-Kommission „Jugendprotest im demokratischen Staat" ihren Abschlußbericht vor. In dem umfangreichen Bericht analysiert die Kommission die verschiedenen Erscheinungsformen des Jugendprotests während der letzten Jahre (sie gibt dabei auch einen knappen Überblick über Erscheinungen des Jugendprotests in den europäischen Nachbarländern), versucht Gründe und Hintergründe der Protestbewegung darzustellen und läßt der Analyse des Protests, die unter Mitarbeit von mehreren wissenschaftlichen Experten und zum Teil auf dem Wege der Befragung von Angehörigen der jugendlichen Protestszene selbst erstellt worden ist, einen umfangreichen Teil mit mehr oder weniger konkreten *Vorschlägen zur Jugendpolitik* folgen. Zentral für den Gesamtbericht, der im Vergleich zu dem im Mai 1982 erschienenen Zwischenbericht (vgl. HK, Juni 1982, 265 f.) wesentlich de-

taillierter und wenigstens zum Teil auch präziser ausgefallen ist, ist die Aussage im analytischen Teil, die Kommission sei sich darin einig gewesen, „daß der Jugendprotest wesentlich als Reaktion auf ungelöste gesellschaftliche Probleme verstanden werden muß und nicht als klassischer Generationenkonflikt erklärt werden kann". Eine zweite Aussage ist nicht weniger zentral. Stärker als dies üblicherweise in Diskussionen mit Jugendlichen selbst zum Ausdruck kommt, führt die Kommission vieles von dem, was an sozialem, politischem und persönlichem Unbehagen in der Jugend vorhanden ist, auf einen „Mangel an Geborgenheit" infolge raschen gesellschaftlichen Wandels zurück. Im Protest der Jugendlichen äußere sich ein *„neuer Mangel"*: an Zuwendung und an „sozialem und gefühlsmäßigem Angenommensein". Dieser erschwere es den Jugendlichen oft, „für den künftigen Lebensweg einen beständigen Sinn und lebenswerte Ziele zu sehen". Während es bezüglich der Analyse kaum grundlegende Kontroversen gab, gingen die Meinungen bei der Abfassung der konkreten Vorschläge zur Jugendpolitik in wichtigen Punkten deutlich auseinander. Was unter Lösungsvorschlägen jeweils alternativ nach Partei- bzw. Koalitionszugehörigkeit festgehalten wird, entspricht in vielen Punkten (Ausbildungsfragen, Jugendarbeitslosigkeit, Außen- und Sicherheitspolitik, Kriegsdienstverweigerung) so ziemlich genau den *konträren Positionen* der Parteien, denen die Mitglieder der Enquête-Kommission angehören. (Auf Detailfragen des Berichtes werden wir noch in anderem Zusammenhang zurückkommen.)

Innerhalb weniger Tage war auf kirchlichen Tagungen in Österreich gleich dreimal das Thema Frau in der Kirche Mittelpunkt von Beratungen und Vorträgen. Zur Vorbereitung des Österreichischen Katholikentages im Herbst 1983 fand am 28. und 29. Januar im Schloß Puchberg (bei Wels/Oberösterreich) eine Studientagung über die „Frau in Kirche und Gesellschaft" statt, die Impulse in Richtung Gleichberechtigung und Partnerschaft in der Kirche, aber auch in der Gesellschaft setzte. Bei der zur Vorbereitung der Studientagung durchgeführten Fragebogenaktion waren diözesane *„Gleichberechtigungskommissionen"* (mit Einspruchsbefugnis bei Gleichberechtigungsverletzungen) ebenso gefordert worden wie die Weiterführung der Studien zur Frage der *Zulassung der Frau zum Priesteramt* oder die *Mitwirkung von Frauen bei der Priesterausbildung.* Aus gegebenem Anlaß hatten die Tagungsteilnehmer den Einsatz von Ministrantinnen, Kommunionspenderinnen und Lektorinnen bei den Katholikentags-Gottesdiensten gefordert. Der zuständige „Frauenbischof" Österreichs, Erzbischof-Koadjutor *Franz Jachym* (Wien), betonte in seiner Schlußpredigt: „Nicht die Kirche muß sich ändern, sondern die Männer in der Kirche müssen sich ändern." Mit Beharrlichkeit und unverdrossen sollten die Frauen ihre Anliegen und Bestrebungen weiterverfolgen. – Der 100. Geburtstag der Gründerin der Schwestergemeinschaft Caritas Socialis, *Hildegard Burjan,* am 30. Januar bot dem an der Gregoriana in Rom lehrenden Sozialwissenschaftler *Johannes Schasching SJ* Gelegenheit, auf den zum Wesen der Frau gehörigen apostolischen Auftrag einzugehen. Hildegard Burjan, erste christlich-soziale Abgeordnete im österreichischen Parlament, hatte sich besonders der im Gefolge der industriellen Revolution im Konkurrenzkampf an den Rand gedrängten, hilflosen Heimarbeiterinnen angenommen, aber auch der weitgehend privaten Anstalten überlassenen Schul- und Berufsausbildung der städtischen und bäuerlichen weiblichen Jugend. Immer wieder verwies sie auf die Verantwortung der Frau im öffentlichen Leben, an den wirtschaftlichen, sozialen und politischen Entscheidungsstellen. Auch Hildegard Burjan setzte mit ihren Forderungen letzten Endes einen tiefgreifenden Veränderungsprozeß des gesellschaftlichen Bewußtseins in Gang, weit über die von ihr gesetzten oder geforderten konkreten Hilfsmaßnahmen hinaus. – Und gleichsam zur Abrundung der bei den oben genannten Veranstaltungen eingebrachten Aspekte vom Selbstverständnis der Frau beschäftigte sich eine *diözesane Familienreferats-Studientagung* in Salzburg mit Fragen einer neuen Ehegestaltung, bei der man sich, da sie eine Frage der menschlichen Kultur sei, nicht mehr auf eine „natürliche Rollenverteilung" berufen könne, die freilich auch den Verlust männlicher Privilegien im Berufs- und Familienleben mit sich bringe.

Die drei Landeskirchen der Schweiz überreichten am 1. Februar Bundespräsident Pierre Aubert zuhanden der Landesregierung und des Parlamentes ein Memorandum zur öffentlichen Entwicklungshilfe der Schweiz. Unter dem Titel „Internationale Solidarität – Test für unser Land" setzen sich damit der Vorstand des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes, die Schweizer Bischofskonferenz sowie Bischof und Synodalrat der Christkatholischen Kirche der Schweiz dafür ein, daß die *Entwicklungshilfe* aus den Sparmaßnahmen des Bundeshaushalts für die Jahre 1984–1986 ausgeklammert wird. Die drei Landeskirchen erinnern in ihrem Memorandum an das 1980 erklärte Ziel von Bundesrat und Parlament, die öffentliche Entwicklungshilfe der Schweiz auf 0,35% des Bruttosozialproduktes zu steigern. Mit den nun geplanten Einsparungen bei der Entwicklungshilfe, die mit fast 20% der geplanten Einsparungen ohnehin unverhältnismäßig betroffen wäre, würde diese auf 0,26% des Bruttosozialproduktes plafoniert. Um diese beabsichtigten Einsparungen ausgleichen zu können, müßten die Hilfswerke einen vierfachen Betrag an jährlichen privaten Spenden für Entwicklungszusammenarbeit aufbringen. Die Kirchen erklären im Memorandum als ihre Aufgabe, „die in Jesus Christus offenbarte mitmenschliche Solidarität als Kriterium verantwortlichen Handelns immer wieder hervorzuheben. Gerade in Lebensbereichen und Situationen ist dies wichtig, in denen sich schwere Interessenkonflikte abzeichnen, die den Blick auf die eigenen Sorgen zu verengen drohen und bei Entscheidungen jene Betroffene übergehen lassen, die sich nicht zu Wort melden können." Angesichts der verschlechterten Wirtschaftslage in der Schweiz fordern die Kirchen auch *vermehrte nationale Solidarität.* „Solidarität und Mitmenschlichkeit sind indessen nicht teilbar. Daher dürfen nationale und internationale Solidarität nicht gegeneinander ausgespielt werden." Daraus folgert das Memorandum, die Entwicklungshilfe sei ohne Abstriche zu erhöhen, aber auch zu verbessern. Der Einsatz der Kirchen ziele nicht allein auf die Quantität, sondern „ebensosehr auf Qualität und Wirksamkeit der Leistungen zugunsten der benachteiligten, unter Armut und Ungerechtigkeit leidenden Menschen – und nicht unbedingt der Regierungen – in der Dritten Welt". Abschließend rufen die Kirchen die einzelnen Bürger, Christen, Männer und Frauen, sodann die Parlamentarier, Politiker und Behörden sowie die Hilfswerke, aber auch die Kirchgemeinden, Pfarreien und kirchlichen Gruppen zum Überdenken und Handeln auf.

Zu einer Vertreibung von rund drei Millionen Menschen kam es in der zweiten Hälfte des Januar in Nigeria. Am 17. Januar verfügte die nigerianische Führung unter Präsident *Shehu Shagari,* daß illegal sich in Nigeria aufhaltende Ausländer innert 14 Tagen bis spätestens Ende Januar das Land zu verlassen hätten. In Nigeria leben seit Jahren mehrere Millionen Menschen aus verschiedenen afrikanischen Ländern wie Tschad, Kamerun, Niger, Benin, Togo und Mali. Die wirtschaftliche Kraft des mit 80 Millionen

Einwohnern bevölkerungsreichsten Landes Afrikas wirkte überaus anziehend auf Menschen wirtschaftlich weitaus weniger begünstigter Nachbarländer. Der Beschluß der nigerianischen Regierung führte dazu, daß Millionen von Menschen innerhalb kürzester Zeit Nigeria verlassen mußten, darunter allein mehr als eine Million Ghanaer, die durch Benin und Togo hindurch in ihr Heimatland zurückkehrten. Bei diesem beispiellosen Exodus von Menschen zeigte sich ein widersprüchliches Bild: Auf der einen Seite Tote und Verletzte, Piraterie, Überfälle, Prügeleien, Hunger und desolate Versorgung der Vertriebenen; auf der anderen Seite eine von Beobachtern immer wieder hervorgehobene Hilfsbereitschaft und Solidarität, gerade auch in Benin und Togo, durch die sich der Menschenstrom hindurchbewegte. Zu gigantischen Ansammlungen von Vertriebenen kam es vor allem dadurch, daß Benin, Togo und Ghana zunächst ihre Grenzen verschlossen hielten. Mit dem Beschluß, illegal eingewanderte Ausländer ultimativ des Landes zu verweisen, entsprach die nigerianische Regierung einer fremdenfeindlichen Stimmung im Lande. Nigeria befindet sich mitten in einer schweren Wirtschaftskrise und am Beginn eines wichtigen Wahljahres. Offenbar wollte die Regierung sich mit der Entscheidung auch eine für sie günstige Atmosphäre schaffen. Offiziell wurde die Ausweisung mit der zunehmenden Arbeitslosigkeit und Kriminalität begründet. Kritisiert wurde auch von afrikanischer Seite nicht so sehr der Ausweisungsbeschluß selbst (eine Reihe afrikanischer Staaten hatte in der Vergangenheit schon zu vergleichbaren Mitteln gegriffen) als vielmehr die Art und Weise der Durchführung.

Bücher

ANSELM HERTZ/WILHELM KORFF/TRUTZ RENDTORFF/HERMANN RINGELING (HG.), **Handbuch der christlichen Ethik.** Band 3: Wege christlicher Praxis. Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien und Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1982. 600 S. 98,– DM.

In Ergänzung zu den 1978 erschienen beiden Bänden dieses ökumenischen Handbuchs lassen die Herausgeber nun einen dritten Band folgen. Schon ein erster Blick ins Inhaltsverzeichnis zeigt, daß hier versucht wird, die in verschiedenen Kritiken genannten Lücken (vgl. dazu HK, Oktober 1978, 574–577) zu füllen wie auch die mit neuer Dringlichkeit anstehenden Probleme, wie etwa die Friedensfrage, aufzugreifen, wobei ein Nachwort von Korff sich ausdrücklich mit Rezeption und Kritik der ersten beiden Bände auseinandersetzt. Daß dabei sogar kirchenpolitisch relevante, sinnstörende Umstellungen in Zitaten aus einer Schweizer Synode zu Problemen der Sexualität durch die Dokumentation des vollen Textes nun ausgeglichen sind, werden vor allem die Betroffenen gern zur Kenntnis nehmen.
Vor allem aber ist die nun fast ein Drittel des Bandes umfassende *Aufarbeitung des Gewissens* in seiner letztgültigen ethischen Verantwortlichkeit, wie in seiner stolz-selbstsüchtigen Schuldanfälligkeit als eine wirkliche Bereicherung zu diesem ethischen Standardwerk hervorzuheben. Im Mittelpunkt steht dabei, nach grundsätzlichen Überlegungen zum Gewissen im Beziehungsfeld zu Vernunft und Glaube und einer Ortung der *Gewissensfreiheit* hinsichtlich ethischer normativer Forderungen die Auseinandersetzung mit ethischen Entscheidungskonflikten, also jenem Problemfeld, das in der Kasuistik der traditionellen Handbücher unter dem Stichwort der „casus conscientiae" aufschien. Wenn für die wesentlich komplexeren Entscheidungssituationen hier nun ein teleologischer Ansatz der Güterabwägung zur Bewältigung solcher Entscheidungsprobleme vorgeschlagen (Korff) und dieser durch Ausführungen über die notwendige Kompromißhaftigkeit der sittlich verantwortbaren Lösung (Ringeling) ergänzt wird, dann ist dies zugleich ein Hinweis auf das *methodenkritische Selbstbewußtsein,* das Moraltheologie mittlerweile erreicht hat. Allerdings bleibt die Gewissensüberlegung immer noch praktisch ausschließlich bezogen auf den situativen Umgang mit Normen. Die Thematisierung des existentiellen Moments originär personaler Lebensgestaltung, wie es sich christlich in der Berufung zu einer personalen Nachfolge Christi uneinholbar vollzieht, bleibt so weiterhin Desiderat (vgl. unseren seinerzeitigen Hinweis a. a. O. 577b).
Im sozialethischen Bereich kommen neben der genannten allerdings stark auf die Bundesrepublik konzentrierten Friedensthematik (vgl. etwa den Abschnitt zur Wehrdienstverweigerung, der nicht nur die DDR-Verhältnisse übergeht, sondern sich auch über österreichische und schweizerische Regelungen ausschweigt) als weitere „Entscheidungsfelder christlicher Verantwortung heute" Menschenrechte, neue Weltwirtschaftsordnung, Strukturprobleme der Geschlechterbeziehung sowie und, darin besonders beachtenswert, Sport und Information zur Sprache. – Auch wo im einzelnen die geäußerten Meinungen kontrovers bleiben werden (etwa hinsichtlich der positiven Wertung von alternativen Wegen zur Ehe angesichts einer christlichen Ehetheologie), bieten alle Abschnitte zwar nicht erschöpfende, aber doch willkommene Information und Ergänzung zum Gesamtwerk. Daß der ursprünglich offensichtlich nicht vorgesehene Zusatzband sich dann systematisch weniger klar ins Ganze einordnen läßt, wird man ihm daher gerne nachsehen. *F. F.*

WERNER KROH, **Kirche im gesellschaftlichen Widerspruch.** Zur Verständigung zwischen katholischer Soziallehre und politischer Theologie. Mit einem Vorwort von Johann Baptist Metz. Kösel-Verlag, München 1982. 245 S. 24,80 DM.

Eine Beobachtung, wie man sie im Grunde nicht erwartet: In dem Kontinent, in dem der christliche Glaube zu einem zentralen Faktor von Veränderung, Humanisierung, Befreiung geworden ist, in Lateinamerika, spielt die katholische Soziallehre eine vergleichsweise geringe Rolle. Ihre Impulse erhält die Kirche dort nicht eigentlich von der Sozialethik, sondern, unmittelbarer, aus dem Evangelium selbst. In Europa stehen sich Vertreter der kirchlichen Soziallehre und der politischen Theologie mehr oder minder unversöhnlich gegenüber. Die herkömmliche Arbeitsteilung in der Theologie ist in Bewegung geraten. Der politischen Theologie wird vorgeworfen, sie vermische in unzulässiger Weise Politik und Religion. Der katholischen Soziallehre, zumal derjenigen im deutschen Sprachraum, gibt man zu bedenken, daß das, was sie als überzeitliche Lehre ausgebe, geschichtlich wie gesellschaftlich äußerst bedingt sei. Aus der Sicht der politischen Theologie versucht der Autor eine Verständigung mit der katholischen Soziallehre, und zwar ohne eine „pauschale Entgegensetzung" oder eine „abstrakte Harmonisierung". Als „Gesprächspartner" zieht er hierbei im besonderen Oswald von Nell-Breuning heran. Die momentane Beziehungslosigkeit zwischen systematischer Theologie und katholischer Soziallehre möchte er überwinden helfen.

Er zeichnet wesentliche Stationen der Entwicklung der Soziallehre nach und stellt ihre theoretischen Grundlagen dar, bevor er zu einer kritischen Diskussion zentraler Positionen der Soziallehre kommt. Mit Marie-Dominique Chenu weist der Autor darauf hin, daß die Soziallehre der letzten zwanzig Jahre selbst einen bedeutenden Perspektivenwandel durchgemacht habe: weg von einer systematisierenden, sozialethischen Lehre hin zu einer mehr empirischen Blickrichtung, zu einem je neuen Sich-Inspirieren am Evangelium. Der Autor plädiert für eine „sozialkritische Praxis der Kirche", ausgehend vom Wissen um die „innere Zusammengehörigkeit des Einsatzes für die gerechte Gestaltung der Welt mit der Verkündigung des christlichen Heils. Das Thema wird Kirche und Theologie noch auf lange Sicht beschäftigen.

K. N.

Zeitschriften

Theologie und Religion

COLEMAN, JOHN. **Die religiöse Bedeutung neuer religiöser Bewegungen.** In: Concilium Jhg. 19 Heft 1 (Januar 1983) S. 13–20.

Im Entstehen neuer religiöser Bewegungen sieht der Autor eine „weltweite Herausforderung" für die großen christlichen Konfessionen. Eine doppelte Forderung stelle sich auf Grund der zunehmenden neoorientalischen Religiosität an das Christentum: Erstens würden Europa und Nordamerika mit dem Dialog zwischen Christentum und Weltreligionen konfrontiert. Zweitens bedeute dies einen Anstoß für das Christentum, sich um einige Elemente seiner eigenen Tradition wieder neu zu bemühen. Das Christentum könne dadurch veranlaßt werden, sich „von neuem mit der Beziehung zwischen esoterischen Traditionen, „innerer" Selbst- und Gotteserkenntnis und einem Christentum, das „wirkt", zu „befassen". Zur Bewertung der neuen religiösen Bewegungen schlägt der Autor den Kirchen sechs Haltungen vor: (1) Nicht schon die Tatsache, daß eine Bewegung nicht christlich ist, mache sie zu einer spirituellen Fehlform. (2) Methodisch lege sich ein historisch-vergleichendes anstatt eines apologetisch-typologischen Vorgehens nahe. (3) Die Haltung der Kirche solle vom „Anathema zum Dialog" wechseln. (4) Neue Formen von Religiosität könne man als eine Art „Vorschule" auf das Christentum betrachten. (5) Das Entstehen neuer religiöser Gruppen biete Gelegenheit, „in der Erkenntnis und Erfahrung analoger Begriffe im eigenen Glauben zu wachsen". (6) Der Sinn für das „innere Erkennen" könne dadurch sehr belebt werden.

DE CLERCK, PAUL. **Célébrer la pénitence, ou la réconciliation?** In: Revue théologique de Louvain Jhg. 13 Heft 4 (1982) S. 387–424.

Der belgische Theologe geht aus von einer offensichtlichen Unstimmigkeit im „Ordo Paenitentiae" von 1973, der einerseits die gemeinschaftliche Bußfeier mit sakramentaler Generalabsolution als neue Möglichkeit anerkennt, gleichzeitig für alle schweren Sünden trotzdem an der Notwendigkeit der Einzelbeichte festhält. Der Ordo öffne sich zwar teilweise einem erneuerten Verständnis der Buße als „Sakrament der Versöhnung", falle aber dann wieder in die Bestätigung der mittelalterlichen, vom Tridentinum festgeschriebenen Bußpraxis zurück. De Clerck ist der Meinung, die Kirche solle zu einer neuen, vierten Phase in der Geschichte des Bußsakraments übergehen: Nach dem altkirchlichen Bußinstitut, der frühmittelalterlichen „Tarifbuße" und der scholastisch-tridentinischen Betonung des individuellen Sündenbekenntnisses als entscheidendem Bußakt brauche es jetzt ein für den Kirchen- und Gemeinschaftsbezug von Sünde und Umkehr offenes Verständnis des „Sakramentes der Versöhnung". Je nach dem soziokulturellen Kontext und nach den persönlichen Lebensumständen könne dann entweder der individuelle oder der gemeinschaftliche Grundtyp der Buße näherliegen. Notwendig sei auch eine neue Verhältnisbestimmung von täglicher Bekehrung und sakramentaler Buße. Damit müsse man über die herkömmliche Unterscheidung von Todsünden und „läßlichen Sünden" hinauskommen.

Kultur und Gesellschaft

FEHER, FERENC; HELLER, AGNES. **Les Antinomies du Pacifisme.** In: Esprit – Changer la culture et la politique, No. 74 (Februar 1983) S. 87–102.

Den widersprüchlichen Charakter der Gruppen und Strömungen, die man zur Friedensbewegung zählt, untersucht dieser aus dem Englischen übersetzte Beitrag. Er zeigt, mit wieviel Vorsicht und Fragen gerade auch die Friedensbewegung in Deutschland vom Ausland her betrachtet wird. Nach Ansicht der Autoren haben diese Gruppen ein doppeltes Gesicht: Speerspitzen eines radikalen Kampfes um die Erneuerung der Demokratie könnten sie ebenso sein wie Strömungen, die sich auf die Dauer in eine intolerante und zerstörerische Kraft verwandeln. Zur genaueren Analyse der Motive dieser Gruppen wird vorgeschlagen, zwischen dem höchsten Wert, dem sie sich verschrieben haben, und dem konkreten politischen Ziel zu unterscheiden. Auch dürfte die Antiatomkraftbewegung keineswegs mit pazifistischen Bewegungen einfachhin identifiziert werden. In der Antiatomkraftbewegung kämen verschiedene soziale Ziele zusammen, so „romantisches Handeln zur Verteidigung der Umwelt", der Widerstand gegen die Installierung atomarer Waffensysteme sowie nationalistische Tendenzen. Drei Gründe sehen die Autoren dafür, daß das Abschreckungskonzept der NATO im Westen auf Widerstand stößt: taktische Fehler der Administration Reagan; das mögliche, wenn auch nur momentane Gefühl einer Seite, der anderen überlegen zu sein, als Ausgangspunkt für einen Erstschlag; ein allgemeiner Defaitismus in den westlichen Ländern. Anstatt einer einseitigen Abrüstungsvorleistung sprechen die Autoren sich für das „Einfrieren der Rüstung gefolgt von einer fortschreitenden und kontrollierten Abrüstung" aus.

MERAD, ALI. **L'Islam à l'horizon 2000.** In: Revue Tiers-Monde Tome XXIII No. 92 (Oktober–Dezember 1982) S. 757–772.

Dem Islam und seiner Aktualität in Fragen der Dritten Welt ist die ganze Zeitschriftennummer gewidmet. Merad beschreibt das vielschichtige, auch widersprüchliche Bild des heutigen Islam. Zwei Tendenzen arbeitet er aus dem „Durcheinander von Ideen und der Fülle doktrinaler Entwürfe" heraus: die „Rückkehr zu den Quellen" und die „Ideologisierung des Islam". Der Autor sieht den Islam auf vielfältige Weise verzweckt. So bemühe man sich im sozialen und politischen Bereich, unter dem Etikett „Islam" seine eigene politische Lehre, die Ansichten seiner Schule oder seiner Partei aufzuwerten, selbst wenn sie nur in einem vagen Zusammenhang mit den objektiven Inhalten des Islam stünden. Einen großen Gegensatz sieht er zwischen dem idealen und dem gelebten Islam, zwischen der ursprünglichen Botschaft und den Traditionen in Glaube, Kult und Spiritualität. Die Verweise auf Tradition und Orthodoxie in fundamentalistischen und integristischen Strömungen hält er für ein Alibi, um sich den Anfragen der Moderne zu entziehen. Der Islam brauche eine neue Ethik, die dazu geeignet sein müsse, ihn mit den übrigen Kulturen und Zivilisationen zu versöhnen, die nicht weniger als er Träger von Verheißungen für die gesamte Menschheit seien.

Kirche und Ökumene

DANTINE, JOHANNES. **Zur Konvergenzerklärung über Taufe, Eucharistie und Amt.** In: Ökumenische Rundschau Jhg. 32 Heft 1 (Januar 1983) S. 12–27.

Dantine räumt zwar ein, die Konvergenzerklärungen der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung seien ein „großer Fortschritt" bei dem Versuch, zu gemeinsamen Formulierungen theologischer Grundaussagen zu kommen, das Schwergewicht seiner Überlegungen liegt allerdings auf der Kritik an den Lima-Erklärungen. Sie betrifft vor allem die Texte zu Eucharistie und Amt. So konstatiert Dantine einen Widerspruch zwischen der Wertung der Eucharistie als „Gabe des Herrn" und als Danksagung und Lobopfer der Gemeinde und eine Unterbewertung des Gemeinschaftsaspekts der Eucharistie. Im ganzen stellt er fest, die zeitgenössische theologische Forschung sei nicht genügend berücksichtigt, vor allem sei die reformatorische Tradition völlig außer acht gelassen worden, sowohl im Blick auf das Verständnis der Eucharistie als Opfer wie auf die Unterscheidung zwischen Klerus und Laien. Auch die Theologie der außereuropäischen Kirchen komme nicht genügend zu Wort. An den Lima-Erklärungen würden die Grenzen der bisherigen Bemühungen um Konsensdokumente deutlich: Es führe nicht zum Ziel, so etwas wie ein „apostolisches Mittel" herauszuarbeiten; Ökumene könne nicht heißen, daß ein Traditionsstrang seine Denkgesetze anderen aufzwinge.

SLENCZKA, REINHARD. **Synode zwischen Wahrheit und Mehrheit.** In: Kerygma und Dogma Jhg. 29 Heft 1 (Januar/März 1983) S. 66–81.

Dem Beitrag geht es um „dogmatische Überlegungen zur synodalen Praxis" der evangelischen Kirche. Slenczka beklagt, daß sowohl nach den geltenden kirchlichen Grundordnungen wie nach ihrem eigenen Selbstverständnis die Synoden zu sehr als eine Art Parlament verstanden würden, daß damit Meinungserhebung und Mehrheitsbildung Wesen und Aufgabe einer Synode ausmachten. Demgegenüber möchte er die Synode stärker von ihrer geistlichen Wirklichkeit her verstehen: „Sie steht dann nicht unter der Gewaltenteilung neuzeitlicher Verfassungen, sondern zuerst einmal unter der Verheißung und Vollmacht des Heiligen Geistes." Die im Protestantismus herrschende theologische Unklarheit darüber, ob und wann Konzile bzw. Synoden die Wahrheit sagten, zeige ihre Folgen in der synodalen Praxis: die Wahrheitsfrage werde oft prinzipiell abgewiesen. Slenczka will den Synoden über die legislativen und administrativen Geschäfte hinaus ein „Lehramt" zusprechen. Sie hätten den Auftrag, darüber zu wachen, daß es in der Gemeinde Jesu Christi nicht nur mit der Verwaltung und Ordnung, sondern auch mit Lehre und Leben stimme.

Personen

Anläßlich ihres Ad-limina-Besuchs Ende Januar erinnerte *Johannes Paul II.* die niederländischen Bischöfe an die Sondersynode von 1980, die „bleibender Richtungsanzeiger für das kirchliche Leben" in den Niederlanden sei. Er ermahnte die Bischöfe, ihrer Aufgabe als Lehrer des Glaubens zu entsprechen, betonte die Notwendigkeit, die Liturgie nach den offiziellen liturgischen Büchern zu feiern und rief zu Anstrengungen für den Priesternachwuchs auf. Dabei wies er auf das Schreiben Kardinal Willebrands' über das Priesterliche Amt vom Frühjahr 1982 hin (vgl. HK, August 1982, 371–373).

Für beträchtliche Aufregung im französischen Katholizismus sorgte ein Vortrag über „Weitergabe des Glaubens und Quellen des Glaubens", den Kardinal *Joseph Ratzinger* Mitte Januar in Lyon und Paris hielt. Der Präfekt der Glaubenskongregation übte darin Kritik an der „neuen Katechese", die nicht mehr den Mut habe, den Glauben als organisches Ganzes darzustellen und die den „Text" des Glaubens nicht ausreichend vom „Kommentar" unterscheide. Die eher allgemein gehaltenen Ausführungen Ratzingers wurden teilweise als Kritik an der katechetischen Konzeption der französischen Kirche verstanden. Seit 1967 gibt es in Frankreich keinen offiziellen Einheitskatechismus mehr; die Bischöfe erarbeiteten als Alternative einen „texte de référence" für die Katechese.

Im Alter von 77 Jahren verstarb am 3. Februar Kurienkardinal *Antonio Samorè.* Der 1967 von Paul VI. zum Kardinal kreierte Samorè war von 1968 bis 1974 Präfekt der Sakramentenkongregation; seither hatte er die Leitung von Bibliothek und Archiv des Vatikans inne. 1978 betraute Johannes Paul II. den Kardinal, der früher einmal Nuntius in Bogotá und später Präsident der päpstlichen Kommission für Lateinamerika gewesen war, mit der Leitung der von ihm initiierten Vermittlungsgespräche zwischen Argentinien und Chile im Konflikt um den von beiden Ländern beanspruchten Beagle-Kanal.

Seinen diesjährigen Fastenhirtenbrief widmete Kardinal *Joseph Höffner* dem Thema Arbeit und Arbeitslosigkeit. Der Kölner Erzbischof forderte darin unter anderem kinderlose Ehegatten, die beide berufstätig seien, auf, zu überlegen, ob nicht einer von ihnen auf seine Stelle verzichten sollte, um auf diese Weise einem kinderreichen arbeitslosen Familienvater zu einer Stelle zu verhelfen. Es sei Sache der Kirche zur Überwindung von Enttäuschung, Verbitterung, Zermürbung und Beschäftigungsmangel als Folgen der Arbeitslosigkeit beizutragen. An die Pfarreien appellierte der Kardinal, die Zahl der Arbeitslosen in der Gemeinde festzustellen und Notfälle ausfindig zu machen.

In einer Abschiedsrede vor der Synode der nordelbischen Kirche wies der aus seinem Amt geschiedene Hamburgische (lutherische) Bischof *Hans-Otto Wölber* auf tiefgreifende Strukturveränderungen evangelischer Kirchlichkeit hin: Die Volkskirche alten Stils habe ihren Rückhalt in der Gesellschaft verloren, während es „ganz fern" Anzeichen gebe, „daß das Christentum im Begriffe ist, sich zu einer Jugendreligion umzufunktionieren". Manchmal habe er den Eindruck, daß die in den Familien verlorene Heimat in der Kirche aufgefangen werden könne.

Der polnische Außenminister *Stefan Olszowski* sprach sich auf einer Pressekonferenz Anfang Februar in Warschau für die Aufnahme normaler diplomatischer Beziehungen zwischen der Volksrepublik Polen und dem Vatikan aus. Auf die Frage, was darunter zu verstehen sei, antwortete der Minister, die „Einrichtung einer Apostolischen Nuntiatur in Warschau in beiderseitigem Einverständnis". In der gleichen Pressekonferenz war Olszowski bemüht, die aktuellen Beziehungen zum Vatikan als möglichst positiv darzustellen. Die Politik des Vatikans und des Papstes persönlich werde von der Regierung „mit Respekt" bedacht. Der für die zweite Junihälfte dieses Jahres vorgesehene zweite Besuch Johannes Pauls II. in seiner Heimat könne einen wichtigen Beitrag zur Verbesserung der Beziehungen sowohl zwischen Staat und Kirche wie zwischen Polen und dem Vatikan leisten.

Am 26. Januar wurde in seinem Wohnort Vidukle der litauische Pfarrer *Alfonsas Svarinskas* verhaftet. Svarinskas ist einer der Mitbegründer des „Katholischen Komitees zur Verteidigung der Rechte der Gläubigen". Nach einer TASS-Meldung vom 27. Januar wird dem Geistlichen „staatsfeindliche Tätigkeit" und das „Schüren von Feindschaften zwischen Gläubigen verschiedener Nationalitäten" vorgeworfen. Außerdem wird Svarinskas von den Behörden beschuldigt, „Unterstützung seitens der Sonderdienste einiger kapitalistischer Staaten" angenommen zu haben.

Beilagenhinweis

Dieser Ausgabe liegt ein Prospekt des Verlags Herder, Freiburg, bei.

Herder Korrespondenz

Heft 4
37. Jahrgang
April 1983

Wer die Freiheit hat, auf ein ewiges Leben zu hoffen, der hat weder das Recht noch die Möglichkeit, vor den Zwängen des irdischen Lebens zu resignieren.

Eberhard Jüngel

Die Sache mit Ostern

Ostern und Hoffnung gehören zusammen. Man kann nicht von christlicher Hoffnung sprechen, ohne sie an der *Auferstehung Jesu* als ihrem letzten und eigentlichen Grund festzumachen. Auch dieses Jahr wird in ungezählten Osterpredigten die Rede sein von Jesu Christi Sieg über den Tod, von der unüberwindlichen Hoffnungskraft, die von der Auferstehungsbotschaft ausgeht, von der Aufgabe der Christen, diese Hoffnung zeugnishaft zu leben und weiterzugeben, von der Kirche als Hoffnungsgemeinschaft. Man wird in Predigten, Botschaften und Betrachtungen auch manches hören über weitverbreitete Hoffnungslosigkeit und Resignation, über falsche und trügerische Hoffnungen, denen dann die wahre, nicht zu enttäuschende christliche Hoffnung entgegengesetzt werden kann.

Die Kirche würde sich selbst aufgeben, würde sie nicht gerade an Ostern eindringlich die Mitte und den Ursprung ihres Glaubens verkünden. Sie bliebe den Menschen und der Gesellschaft als ganzer ihr Wesentliches schuldig, wenn sie nicht von der Hoffnung spräche, die die Osterbotschaft für jeden einzelnen Menschen wie für die Geschichte und den Kosmos enthält. Nur geht aller Osterjubel und jede Verkündigungsanstrengung leicht ins Leere, wenn man sich nicht ehrlich und genau *Rechenschaft* darüber gibt, unter welchen *Bedingungen* sich christliche Hoffnung gegenwärtig artikulieren muß und wie *sicher* sich die Christen eigentlich der Botschaft von der Auferstehung sind.

Diffuse Stimmungslage

Die zur Zeit am schnellsten ins Auge springende Hoffnung ist die auf den wirtschaftlichen Aufschwung, was angesichts der ökonomischen Entwicklung der letzten Jahre nur zu verständlich ist. In einer im ganzen immer noch wachstums- und konsumorientierten Gesellschaft bietet sich diese Hoffnung am ehesten als gemeinsamer Nenner an, auch wenn die damit verbundenen Erwartungen im einzelnen unterschiedlich aussehen. Setzt man die Sonde tiefer an, ergibt sich ein eher diffuser und keinesfalls spannungsfreier Befund. Auf der einen Seite fehlt es in der Öffentlichkeit nicht an Stimmen, die fordern, daß mit dem wirtschaftlichen Aufschwung eine *geistig-moralische Erneuerung* Hand in Hand gehen müsse: Es gelte jetzt, wieder Mut zu fassen; die überall flottierenden Angstpsychosen müßten endlich zugunsten eines neuen Vertrauens in die Zukunft, in die Leistungsfähigkeit und Problemlösungskapazität dieser Gesellschaft überwunden werden. Damit verbindet sich teilweise das Plädoyer für lange vernachlässigte Werte und Tugenden, die jetzt wieder in ihr Recht eingesetzt werden sollten.

Sicher ist in manchen Reaktionen und Erklärungsversuchen zum Jugendprotest der letzten Jahre etliches an „no future"-Stimmung zu schnell verallgemeinert und überinterpretiert worden. Dennoch ist nicht zu bestreiten, daß der genannten Hoffnung auf zukünftige Entwicklungs- und Gestaltungsmöglichkeiten (es gibt sie in ideologisch verbohrten wie in selbstkritisch offenen Varianten!) nach wie vor ein *erhebliches Potential an Zukunftsangst* gegenübersteht. Die Angst vor Atomkrieg und Umweltzerstörung verbindet sich mit einem tiefen Mißtrauen gegen die eingespielten, rechtlich normierten Problemlösungsstrategien in Wirtschaft und Politik. Diese Angst wird in manchen Fällen durchaus produktiv; sie kann aber in resignativen Rückzug ebenso führen wie zu einem ungeheuren Handlungsdruck, aus dem nicht zuletzt die Friedensbewegung ein Gutteil ihrer Dynamik bezieht.

Eine beträchtliche Zahl der Zeitgenossen ist in ihrer mehr oder weniger bewußt reflektierten Stimmungslage irgendwo *zwischen diesen beiden Haltungen* anzusiedeln: Man hofft, daß es mit dem wirtschaftlichen, sozialen und politischen System doch in den gewohnten Bahnen weitergeht, wird aber auch eine gewisse Angst im Blick auf die Zukunft nicht los. Man mißtraut manchen zu apokalyptisch anmutenden Ängsten ebenso wie einem naßforschen Optimismus, der nur durch Verdrängung gedeiht.

Von der christlichen Hoffnung war in diesem Panorama von Erwartungen und Befürchtungen bisher nicht die Rede. Das hat nicht nur ganz allgemein damit zu tun, daß

diese sich nie in einem Raum jenseits des konkreten individuellen und gesellschaftlichen Hoffnungspotentials ansiedeln läßt, sondern immer darin eingebettet ist. Darüber hinaus fällt es gegenwärtig besonders schwer, ihr einen klar umrissenen Ort anzuweisen, ihren Stellenwert und ihre Wirkkraft im kollektiven Bewußtsein zu beschreiben. Vor noch nicht so langer Zeit stellte sich die Lage anders dar: In den sechziger Jahren schien eine für beide Seiten *fruchtbare Verhältnisbestimmung* von christlicher Hoffnung auf das Reich Gottes und innerweltlichem Fortschritt gefunden; sie konnten ein großes Stück Wegs gleichsam Hand in Hand marschieren. Theologie und Verkündigung betonten zwar immer auch den „eschatologischen Vorbehalt", den Unterschied zwischen geschichtlich planbarer und technisch machbarer Zukunft und der „absoluten Zukunft". Trotz dieser kritischen Korrektive lag das Schwergewicht doch auf dem Gleichklang zwischen der Dynamik des sowohl technisch-wissenschaftlichen wie politisch-gesellschaftlichen Fortschritts und der christlichen Hoffnungsbotschaft.

Inzwischen hat sich das Blatt gewendet. Im Hoffnungs- und Angstpotential der säkularisierten Gesellschaft haben sich die *Gewichte verschoben,* ohne daß dabei christliche Anstöße und Motive größere Aufmerksamkeit gefunden hätten. Gleichzeitig hat sich in Kirche und Theologie neu die Frage aufgedrängt, was denn überhaupt das *Spezifische an der christlichen Hoffnung* sei: Ist sie in erster Linie Trost für den einzelnen, oder ist der gesellschaftlich-kosmische Aspekt der Verheißung entscheidend? Soll die Kirche eher den möglicherweise katastrophalen Ausgang der Geschichte ins Bewußtsein rufen oder die Zuversicht predigen, daß letztlich doch alles gut sein wird?

Angefochtene Auferstehungsbotschaft

Angesichts solcher Unsicherheiten, die jedem einzelnen Christen auf seine Art zu schaffen machen, legt sich die vergewissernde *Rückbesinnung auf das Grunddatum Auferstehung* besonders nahe: Wäre Christus nicht auferweckt worden, wären Predigt und Glaube nichtig, heißt es bei Paulus. Nur ist die Botschaft von der Auferweckung Jesu Christi de facto gerade nicht mehr das unerschütterliche Fundament, auf das man mit Selbstverständlichkeit bauen und von dem her man sich absichern könnte.

Ein Indiz dafür ist schon der eher *bescheidene Platz,* den das Osterfest im Bewußtsein vieler Gläubigen wie in der Öffentlichkeit einnimmt. Während sich in bezug auf Weihnachten eine zwar nicht spannungsfreie, aber doch wirkungsvolle Symbiose aus Glaubensbotschaft, religiösem Brauchtum und säkularer Ergriffenheit herausgebildet hat, die die Kirchen füllt wie sonst kaum einmal das Jahr über, findet Ostern sehr viel mehr unter Ausschluß der Öffentlichkeit statt. In Teilen des Kirchenvolkes kommt zwar Osterbeichte und -kommunion durchaus noch Bedeutung für das religiöse Leben zu. Für viele Christen ist aber das, was an den Kartagen und an Ostern liturgisch begangen wird, doch eher *fremd,* trotz so elementarer Symbole wie Osterkerze, Taufwasser und Osterfeuer. Der Mitvollzug der Liturgie zwischen Palmsonntag und Ostern mit ihren archaischen Zügen – hierher gehört der Rückgriff auf Sprache und Begrifflichkeit der Väterzeit ebenso wie die typologische Auslegung der alttestamentlichen Heilsgeschichte auf Tod und Auferstehung Jesu hin – verlangt Voraussetzungen, die bei einem beträchtlichen Teil der Gläubigen kaum gegeben sind. Jedenfalls kann man nicht darauf vertrauen, daß der liturgische Nachvollzug des Paschamysteriums sie gleichsam von selber an seine Bedeutung für den eigenen Glaubens- und Lebensvollzug heranführt.

Die Schwierigkeiten mit dem Auferstehungsglauben beschränken sich aber keineswegs auf den liturgischen Bereich. Die intensive Diskussion der letzten Jahrzehnte in Exegese und Dogmatik darüber, wie es zum Osterglauben kam, was Auferstehungserfahrung meint, wie die Bilder und Vorstellungsmodelle des Neuen Testaments zu deuten sind, hat unverzichtbare hermeneutische Einsichten erbracht und einen sorgfältigeren und auch fruchtbareren Umgang mit den neutestamentlichen Zeugnissen ermöglicht. Gleichzeitig ist es aber für die Verkündigung wie für den Glaubensvollzug des einzelnen *schwerer* geworden, die elementaren Formeln des Auferstehungsglaubens wie „Jesus Christus ist auferstanden" oder „Jesus lebt" genauer zu artikulieren und zu übersetzen, ohne Mißverständnisse zu provozieren oder ganz bilderlos-unanschaulich zu reden.
In dem Grenzbereich zwischen „objektivem" Geschehnis und „subjektiver" Glaubenserfahrung der Zeugen, zwischen Geschichte und direktem Handeln Gottes, zwischen Wirklichkeit und Symbol, in den das Nachdenken über die Auferstehung führt, kommt es leicht zu *einseitigen* oder *verkürzenden Deutungen,* die den Zugang zum Kern der Osterbotschaft eher verstellen als erleichtern. Für die einen ist die Auferstehung dann doch noch mehr oder weniger ein ungewöhnliches Mirakel, von dem kaum Brücken zum eigenen Lebensvollzug geschlagen werden können. Für die anderen ist sie höchstens ein wertvolles Symbol der Todesüberwindung, des Neuanfangs, das mit seinem unverwechselbaren Ort in der Geschichte Jesu und der davon ausgegangenen kirchlichen Glaubenstradition nicht mehr viel zu tun hat.

Dazu kommt, daß grundlegende Rahmenbedingungen ihre Selbstverständlichkeit eingebüßt haben, ohne die die Auferstehungsbotschaft nur schwer zugänglich und in ihrer Sinnhaftigkeit einleuchtend ist. In der Osteroration heißt es, daß Gott an diesem Tag durch seinen Sohn den Tod besiegt und uns den Zugang zum ewigen Leben erschlossen habe. Gerade der *Glaube an das ewige Leben,* an die Auferstehung der Toten ist aber seit langem *Erosionserscheinungen* ausgesetzt. Wer sich zum Vertrauen auf ein von Gott gewährtes Leben jenseits des Todes und an eine endgültige Vollendung von Welt und Geschichte nicht mehr aufschwingen kann, für den kann die Verkündigung der Auferstehung nur schwer Hoffnungsimpuls sein.
Gerade die Selbstverständlichkeit und massive Über-

schwenglichkeit, mit der an Ostern das ewige Leben, Gottes Handeln in der Geschichte, die Überwindung des Todes zum Thema wird und werden muß, macht die *Kluft* deutlich, die zwischen dieser Botschaft und der durchschnittlichen Lebenswelt unzähliger Zeitgenossen besteht, für die Gott und ewiges Leben nur noch vage Traditionsrudimente sind. Wenn die Rede von der Auferstehung zum letzten Rückzugsbereich wird, an dem Gott und die von ihm gewährte absolute Zukunft noch ins Spiel kommen, wird sie nur wie ein *Fremdkörper*, ein *ehrwürdiges Relikt* wirken, das längst nicht mehr die Ausstrahlung vermittelt, die eigentlich darin angelegt ist. Es hat wenig Sinn, darüber hinwegzusehen oder sich der Herausforderung durch gleichsam fundamentalistisches Beharren auf der Wahrheit des Verkündeten oder aber durch Reduktion der Osterbotschaft auf das vermeintlich Zugängliche, Geheimnislose zu entziehen.

Zugangswege

Es kann keine isolierte Apologie der Auferstehung Jesu geben. Vielmehr kann der Zugang zur Botschaft von der Auferstehung nur neu erschlossen werden, wenn dabei gleichzeitig *zwei Wege* begangen werden. Es braucht zum einen die *Hinführung zur ganzen Geschichte Jesu von Nazaret:* Nur wenn sie rekonstruierend und gleichzeitig erzählend nachvollzogen wird, gerät auch das Osterkerygma angemessen in den Blick. Das Bekenntnis zu Jesus als dem erhöhten Herrn mit allen sich daraus ergebenden Konsequenzen, das in der Ostererfahrung der Jünger begründet ist, erweist sich dann nicht als mythologisierende Spekulation, sondern wird rückbezogen auf Verkündigung, Handeln und Gottesverhältnis Jesu. Gleichzeitig eröffnet sich damit auch der Raum, in dem über die bloße Erinnerung an die vergangene Geschichte Jesu hinaus von Jesus Christus als dem Lebendigen gesprochen werden kann.
Die Sinnhaftigkeit, die Bedeutung der Auferstehungsbotschaft können deshalb nie unabhängig von der konkreten Geschichte Jesu und der urchristlichen Gemeinden mitsamt dem dazu erforderlichen Rückbezug auf das Alte Testament vermittelt werden. Es muß aber ein Zweites dazukommen: Es müssen Ansätze gesucht werden, die es überhaupt erst ermöglichen, sinnvoll von so etwas wie Auferstehung und damit auch von einem Handeln Gottes, von dem damit zugesagten Heil, von der dadurch bewirkten Erlösung zu sprechen. Sonst ist die Gefahr zu groß, daß über Auferstehung nur in einer vielfach entleerten religiösen Sondersprache geredet wird. Bis jemand in das triumphierende „Resurrexit" wirklich ehrlich und überzeugt mit einstimmen kann, dazu kann unter Umständen ein *langer und mühsamer Anmarschweg* erforderlich sein. Die kirchliche Verkündigung muß sich hier in Geduld üben, ohne deswegen zu resignieren; sie braucht Sensibilität für die Stellen, wo Menschen in ihren privaten und gesellschaftlichen Erfahrungen Offenheit für die Frage nach Gott und nach einem endgültigen Heil erkennen lassen. Eines darf dabei nicht vergessen werden: Den „Beweis des Geistes und der Kraft" für die Wahrheit der Auferstehungsbotschaft liefern nicht zuletzt die Christen selber. So wie zur Ostererfahrung des lebendigen Herrn das Zeugnis der Jünger gehörte, so muß auch die Ausstrahlungskraft der Auferstehung, wenn auch immer nur sehr bruchstückhaft, im *Handeln der Christen* sichtbar werden. Das heißt gerade nicht, daß damit Auferstehung auf die Praxis der Nachfolge reduziert würde, auf das Weitertragen der Sache Jesu; das heißt aber wohl, daß sich die Osterbotschaft, die zunächst von einem exklusiven Handeln Gottes redet, auswirken muß, nicht nur im liturgisch-sakramentalen Vollzug, sondern im ganz und gar profanen Alltag, jenseits des österlichen Halleluja.
Gerade auf diese Weise kommt eine Eigenart der Auferstehungsbotschaft in den Blick, die auch auf das Spezifikum der christlichen Hoffnung verweist: Sie ist *widerständig gegenüber eindeutigen und einseitigen Vorstellungen und Lösungen.* So verbietet sie, Hoffnung nur auf den einzelnen zu beziehen, und hält dagegen fest, daß sich in der Auferstehung auch die endgültige Vollendung von Welt und Geschichte vorweg ereignet hat. Ebenso erhebt die Auferstehungsbotschaft Einspruch gegen jede Art des Triumphalismus, der sich gegen Erfahrungen von Scheitern, Sinnlosigkeit und Leid abschottet. Dafür sorgt schon die unlösbare Verbindung von Kreuz und Auferstehung, das Ineinander von Erniedrigung und Erhöhung im Geschick Jesu Christi. Schließlich läßt die Auferstehungsbotschaft auch nicht zu, das Christentum auf eine Religion des bloßen Jenseitstrosts festzulegen, so sehr sie an der Hoffnung über den Tod hinaus festhält. Vielmehr fordert sie dazu auf, die Hoffnung auf das ewige Leben schon hier und jetzt wirksam werden zu lassen.

Hoffnungspotential ohne falsche Sicherheiten

Man könnte daraus den Schluß ziehen, die christliche Hoffnung sei letztlich so etwas wie ein bequemes Passepartout, mit allem und jedem kompatibel. Dann wäre allerdings nicht einzusehen, warum man weiterhin die Erwartungen hegen sollte, Christentum und Kirche hätten angesichts der gegenwärtigen gesellschaftlichen Stimmungslage einen gewichtigen Beitrag in Sachen Hoffnung einzubringen.
Ein solches Mißverständnis ist nicht auszuschließen, aber es muß nicht das letzte Wort sein. Gerade in ihrer *unbequemen Sperrigkeit* könnte die Hoffnung, die an der Auferstehungsbotschaft Maß nimmt, *heilsam* sein. Sie verbietet weder die Zukunftsangst noch die Hoffnung auf die Fähigkeiten des Menschen, Probleme und Spannungen durch vernünftigen Diskurs und durch Kompromisse in den Griff zu bekommen. Aber sie relativiert grundlegend beide Haltungen und trägt dadurch am ehesten dem Neben- und Miteinander von Furcht und Hoffnung Rechnung, das unsere Gegenwart nicht nur faktisch bestimmt, sondern wohl auch bestimmen muß. Sie hat keine Patentrezepte anzubieten, auch keine falschen Sicherheiten. Das Pauluswort vom Schatz in irdenen Gefäßen gilt gerade hier.

Ulrich Ruh

Reise ohne Illusionen: Der Papst in Mittelamerika

Vom 2. bis 11. März besuchte Papst Johannes Paul II. acht Länder Mittelamerikas und der Karibik. Wie keine andere offenbarte diese 17. Auslandsreise des Papstes die Spannung zwischen pastoraler Intention und politischer Wirkung, nirgendwo haben die Regierenden so unverhohlen die eigene Macht und die Ohnmacht des Gastes zu demonstrieren gewußt wie in Guatemala und in Nicaragua, Staaten mit gegensätzlichen ideologischen Systemen, in denen die katholische Kirche historisch tief verwurzelt ist.

Konfrontation mit den Sandinisten

Um den Papstbesuch in *Nicaragua* hatte es schon bei der Vorbereitung der Reise ein diplomatisches und politisches Tauziehen gegeben. Der Papst wußte bereits vor Antritt der Reise, daß die sandinistische Führung den Zustrom der Bevölkerung zu begrenzen und seine Person mit allen propagandistischen Mitteln für ihr Regime zu vereinnahmen gedachte. Der Verlauf des Papstbesuchs offenbarte nicht nur, daß die Junta der Revolutionäre nach wie vor auf staatsmännische Umgangsformen zugunsten eines teils rüden, teils hilflos wirkenden Jargons verzichtet; er machte vor allem deutlich, daß sich das Regime unter dem nicht nur subjektiven Eindruck zunehmender äußerer Isolierung und Bedrohung mit immer totalitäreren Methoden wehren zu müssen glaubt.
Der „Koordinator" der Junta, Kommandant *Daniel Ortega,* wies in seiner Begrüßungsrede, die er zur politischen Kundgebung ausdehnte, auf die „nordamerikanische Aggressionspolitik" hin, die den Frieden in Nicaragua bedrohe. Nach einem später vom Vatikan veröffentlichten Kommuniqué bat die Junta den Papst, seinen Einfluß geltend zu machen, damit eine direkte militärische Intervention der USA verhindert werde. Diese prononciert politischen Aussagen der sandinistischen Führung nahm der Papst noch gelassen hin. Die inszenierten Sprechchöre und revolutionären Parolen während des Gottesdienstes am 4. März auf dem Platz des 19. Juli in Managua, gegen die er seine Ansprache nur mit Mühe zu Ende bringen konnte und die auch den weiteren Verlauf der Meßfeier störten, haben ihn jedoch sichtlich getroffen. Die manipulative Querschaltung von Mikrophonen und das Einspielen der Revolutionshymne nach dem Segen des Papstes waren für die internationale Öffentlichkeit wie für die versammelte Volksmenge zu offensichtlich und diskreditierte die hemdsärmeligen Gastgeber zusätzlich. Daß die Hunderttausenden von Gläubigen, denen der Besuch des Papstes in erster Linie galt, auf so plumpe demagogische Manier quasi ausgeschaltet werden konnten, wirft ein Licht auf die schwierige Lage der katholischen Kirche Nicaraguas unter der jetzigen sandinistischen Regierung.
Stärker aber als in anderen Ländern Lateinamerikas hört das nicaraguanische Volk auf seine *Bischöfe:* die traditionelle Kirchentreue der Nicaraguaner mache sie weniger anfällig für importierte Ideologien, berichtete man dem Papst nach dem Sieg der Sandinisten über den Diktator Somoza. Weniger wirksam ist daher auch die ideologische Beeinflussung des katholischen Volkes durch eine vom Marxismus inspirierte Doktrin als die Schwächung der öffentlichen Stellung des Episkopats. Die Bischöfe ihrerseits ringen um den Zusammenhalt ihrer von Spaltung bedrohten Ortskirche (vgl. HK Oktober 1982, 478f.). Daß sich die Spannungen zwischen dem Episkopat und der teilweise parallel existierenden „Iglesia popular" noch verschärft haben, wird aus der jüngsten Äußerung des Erzbischofs von Managua, *Miguel Obando Bravo,* im italienischen Rundfunk deutlich, die „Volkskirche" sei sektiererisch. Erwartungsgemäß beschwor der Papst in Nicaragua die Kirche, die Einheit in sich und mit den Bischöfen zu wahren. Dazu zitierte er aus seinem Brief an die nicaraguanischen Bischöfe vom Juni 1982, eine solche Parallelkirche sei „gefährlich und absurd".

An die Adresse der *in der sandinistischen Regierung tätigen Katholiken* (und Priester) richtete der Papst (ohne die Priester mit politischen Ämtern direkt zu erwähnen) die Mahnung: „Es gibt Fälle, in denen die Einheit nur zu retten ist, wenn man bereit ist, auch auf eigene gute Ideen, Pläne und ein Engagement zu verzichten – erst recht, wenn sie keinen kirchlichen Bezug haben – um das höhere Gut der Gemeinschaft mit dem Bischof, dem Papst und der ganzen Kirche willen."
Bei einer unvorhergesehenen Begegnung mit dem Dichter und Kulturminister der sandinistischen Regierung, *Ernesto Cardenal,* ermahnte der Papst diesen mit eindringlichen Gesten, sein Verhältnis zur Kirche in Ordnung zu bringen. In der alten Hauptstadt León warnte der Papst dann unmißverständlich vor *Ideologien, die christlicher Überzeugung widersprächen.* Man brauche sie nicht, um die Menschen lieben und verteidigen zu können. Auf dem Hintergrund einer nach Meinung mancher Bischöfe bevorstehenden Verstaatlichung der Schulen forderte der Papst ein freies *plurales Bildungswesen,* das dem Elternwillen Rechnung trage. Wie auch an anderer Stelle sprach sich der Papst in Nicaragua gegen die Einmischung der Großmächte in Mittelamerika aus, „die auf die eine oder andere Weise ideologische, wirtschaftliche oder militärische Konflikte schüren".

Die ersten offiziellen Reaktionen der Regierung und der Regierungspresse waren Enttäuschung und Ablehnung. Der Papst habe kein Wort der Ermutigung für das nicaraguanische Volk und die Revolution gehabt, hieß es in einem Kommentar von Radio Managua. Das Parteiorgan „Barricada" schrieb, Johannes Paul II. habe sich „mit der kirchlichen Hierarchie identifiziert, die nicht die Sache der Armen vertritt". Für Nicaragua gilt, daß der Besuch des Papstes und die dazu von der sandinistischen Führung inszenierte Kraftprobe die Fronten ein Stück weit geklärt, aber auch verhärtet haben, worüber wohl beide Seiten nicht glücklich sind.

Die Menschenrechte als Hauptthema

Dem Papstbesuch in *Guatemala* ging eine Schreckensnachricht voraus, wie sie im Land selbst beinahe zum Alltag gehört: die *Hinrichtung von sechs mutmaßlichen Guerilleros,* für die der Papst um Gnade gebeten hatte. Daß der guatemaltekische Präsident, General *Efraín Ríos Montt,* dem Papst diese versöhnliche Geste verweigerte, gehörte zu den bitteren Erfahrungen dieser Reise. – In dem seit 1954 von Militärdiktatoren beherrschten Land gibt es keine politischen Häftlinge, weil das Regime seine Gegner eliminiert. Zum Kampf gegen die Guerilla gehören seit Jahren Massenmorde unter der ländlichen Bevölkerung.

Seit einiger Zeit verfolgt das Regime auch die katholische Kirche als „subversive" und „prokommunistische Organisation". General Ríos Montt, Prediger der aus den USA stammenden Sekte „El Verbo", kündigte einen Tag vor dem Papstbesuch baldige freie Wahlen an und verlängerte gleichzeitig den Kriegszustand. Der unter seinen Amtsbrüdern mehr und mehr isolierte Erzbischof von Guatemala-Stadt (und einziger Kardinal Mittelamerikas), *Mario Casariego,* nannte zum gleichen Zeitpunkt in einem Fernseh-Interview die Guerilla ein Zeichen für die Präsenz des Teufels in der Welt, zeigte sich aber überzeugt, „daß die Streitkräfte mit ihrer Opferbereitschaft es schaffen". Der Papst soll unter dem Eindruck der vollstreckten Todesurteile die Absage seines Besuchs erwogen haben, ließ aber bald erklären, er halte an seinem Plan, „das Volk von Guatemala" zu besuchen, fest. Es lag also nahe, daß Johannes Paul II. die *Wahrung der Menschenrechte* zum Hauptthema seiner Ansprachen in Guatemala machte. Mit beschwörenden Appellen und in offener Anklage versuchte der Papst auf seine Gastgeber einzuwirken. Vor einer Million Menschen bat er in der Hauptstadt die Regierenden, „insbesondere jene, die das Feuer des christlichen Glaubens in sich spüren", Gerechtigkeit herzustellen, die den Schutzlosen wirksam schütze. Wer die Rechte des Menschen verletze, indem er ihn foltere, entführe oder gar töte, begehe ein Verbrechen und beleidige Gott schwer. Zur Bekämpfung extremistischer Kräfte sei nichts geeigneter, empfahl der Papst, als denen die Würde zurückzugeben, „die Unrecht, Verachtung und Elend erleiden".

In Quezaltenango forderte Johannes Paul II. für den ganzen mittelamerikanischen Raum Gesetze zum *Schutz der Indios* (die in Guatemala die Hälfte der Bevölkerung stellen) und entwicklungsfördernde Maßnahmen unter Wahrung der kulturellen und ethnischen Identität. Konkret regte der Papst die Bildung von Genossenschaften an und forderte gerechte Bezahlung für Arbeit und Produkte der Indianer. Zu der andauernden Verfolgung der Kirche durch das Regime vor allem in den ländlichen Gebieten sagte der Papst: „Niemand soll es mehr wagen, die Verkündigung des Evangeliums mit Subversion zu verwechseln, und ich bitte inständig darum, daß die Missionare sicher und ungehindert arbeiten können." Vor den guatemaltekischen Ordensleuten wiederholte der Papst seine Ermahnung, sie sollten sich nicht als soziale und politische Führer betätigen und ideologisch mißbrauchen lassen.

Brücken zwischen Gegnern

In *El Salvador,* wo der Bürgerkrieg in den vergangenen drei Jahren zwischen 30 000 und 50 000 Menschenleben kostete, hatte sich die Regierung bis zum letzten Tag vor dem Papstbesuch geweigert, wie die Aufständischen einen *Waffenstillstand* auszurufen. Dann stellten Armee und Guerilla die Kämpfe vorübergehend doch ein. Als der Papst nach seiner Ankunft in Abänderung des Programms zur Kathedrale von San Salvador fuhr, um am Grab des ermordeten Erzbischofs *Oscar Romero* zu beten, kam es zu einem grotesken, aber auch bezeichnenden Zwischenfall: Johannes Paul II. mußte geraume Zeit vor der verschlossenen Kathedrale warten, bis nach Verhandlungen der päpstlichen Wache die Militärs den Weg freigaben.

In San Salvador unterstützte der Papst ausdrücklich das Angebot des neuernannten Erzbischofs, *Arturo Rivera y Damas,* zwischen der Regierung Magaña und der nationalen Befreiungsfront zu vermitteln. Auch die Priester ermutigte der Papst, Brücken zwischen den politischen Gegnern zu schlagen und dafür alle Risiken auf sich zu nehmen: „In der Tat fordert euer Bemühen um Gemeinschaft und Frieden von euch manchmal die Aufopferung des Lebens, sei es in der täglichen Arbeit oder in der Hingabe an die Menschen, wie es einigen eurer Brüder geschehen ist." – Präsident Magaña hat bisher unter dem Druck der Armee Verhandlungen mit der Guerilla abgelehnt. Noch während der Papst sich zu Beginn der Reise in Costa Rica für eine gewaltlose Lösung und Verhandlungen und gegen die Einmischung einer ausländischen Macht aussprach, hatte die Regierung von El Salvador mit den Vereinigten Staaten über die Entsendung weiterer Militärberater und neuer Waffenlieferungen verhandelt.

Auf dem Inselstaat *Haiti,* dem Armenhaus Lateinamerikas, das von der Familie *Duvalier* regiert wird, als wäre es ihr Eigentum, wurde der Papst noch einmal sehr deutlich: „Die Dinge müssen sich ändern in Haiti", rief er und forderte eine weniger eigennützige Amtsführung und die gerechtere Verteilung der Güter. Wie bei allen bisherigen Reisen predigte der Papst auch in Mittelamerika über grundsätzliche Anliegen, die Verwirklichung der katholischen Soziallehre (in Honduras), christliche Ehe- und Familienmoral (in Panama), Ökumene (Belize) und richtete eine Ansprache an die Jugend (in Costa Rica).

An Puebla erinnert

In Haiti eröffnete Johannes Paul II. mit einer programmatischen Rede die *Vollversammlung des Lateinamerikanischen Bischofsrates CELAM.* Seine eindringliche Mahnung, die Botschaft von Puebla unverfälscht zu predigen und zu verwirklichen, wurde wohl zu Recht als Kritik an einer einseitigen politischen Parteinahme von Priestern und Bischöfen in Lateinamerika verstanden. Der Papst bestätigte zwar die in Puebla getroffene vorrangige „Option" der lateinamerikanischen Kirche

für die Armen, ermahnte die Bischöfe jedoch mit Nachdruck, niemanden von der Seelsorge auszuschließen. Als Ursache von Armut und Elend in Lateinamerika nannte der Papst erneut eine *tiefverwurzelte soziale Ungerechtigkeit.* Es sei ihre Pflicht, sagte der Papst den Bischöfen, unter größtem persönlichen Einsatz Antworten auf die geistlichen Bedürfnisse Lateinamerikas zu finden, damit dessen Völker nicht außerhalb der Kirche Zuflucht suchen müßten. Als Hauptprobleme der lateinamerikanischen Kirche nannte der Papst den Mangel an Priester- und Ordensberufungen, eine wachsende religiöse Gleichgültigkeit, das Vordringen des Atheismus und die rasche Ausbreitung von Sekten auf dem Subkontinent.

Johannes Paul II. wird die Reise nach Mittelamerika gewiß ohne Illusionen angetreten haben, ihr Verlauf hat vermutlich manche seiner Befürchtungen noch übertroffen. Obwohl die Dichte des Programms wieder einmal intensivere Begegnungen ausschloß, hat der Papst in den armen politisch unruhigen Ländern Mittelamerikas doch bedrückende Ansichten gewinnen und seine Grenzen – auch die seines Amtes – sehr direkt erfahren müssen. *G.B.*

Bischofskonferenz: Friedensdisput in Trier

Bei der diesjährigen Frühjahrsvollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz, die vom 21. bis 24. Februar in Trier stattfand, drängte ein Thema alle übrigen Beratungsgegenstände deutlich in den Hintergrund. Die Bischöfe widmeten mehr Zeit als ursprünglich eingeplant der Beratung über den zweiten Entwurf zu ihrer *Stellungnahme zum Dienst der Kirche am Frieden,* die bisher den Titel „Gerechtigkeit schafft Frieden" trägt. Das etwa fünfzig Seiten starke Dokument wurde in Trier intensiv diskutiert, aber noch nicht endgültig verabschiedet. Zunächst müssen jetzt aufgrund der Diskussion während der Vollversammlung rund hundert Änderungen in den Text eingearbeitet werden, der in seinen Grundlinien und -aussagen allerdings gutgeheißen wurde. Die Verabschiedung ist für die Sitzung des Ständigen Rates der Bischofskonferenz am 18. April vorgesehen.

Auf vielerlei Weise herausgefordert

Erstmals hatten sich die Bischöfe auf der *Frühjahrsvollversammlung 1981* ausführlich mit der neuen Friedens- und Rüstungsdiskussion beschäftigt (vgl. HK, April 1981, 170–173). Dem Pressebericht war zu entnehmen, daß die Bischöfe damals den andauernden Rüstungswettlauf beklagten, auf die „tragische Spannung" zwischen der Forderung nach allseitiger und gleichzeitiger Abrüstung und die Notwendigkeit der Selbstverteidigung hinwiesen und sich gegen eine einseitig pazifistische Interpretation des biblischen Ethos wandten. Ebenso wurde festgehalten, in umstrittenen Einzelfragen, wie z. B. der der NATO-Nachrüstung, könnten Christen zu verschiedenen Urteilen kommen. Ein halbes Jahr später griff Kardinal *Joseph Höffner* das Thema in seinem Eröffnungsreferat zur Herbstvollversammlung über „Das Friedensproblem im Licht des christlichen Glaubens" erneut auf, unter starker Anlehnung an einschlägige Äußerungen der letzten Päpste und des Konzils.

Schon im Frühjahr 1981 wurden auch erste Überlegungen im Blick auf eine gemeinsame bischöfliche Stellungnahme zu den durch die Friedensbewegung massiv aufgeworfenen Fragen angestellt. Ende 1981 wurden entsprechende Arbeitsaufträge erteilt, doch dauerte es dann über ein Jahr, bevor ein *erster Entwurf* dem Ständigen Rat vorlag, der sich im Januar dieses Jahres damit befaßte. Anfangs mußte erst geklärt werden, ob man ein kürzeres Hirtenwort zur Friedensthematik oder eine umfangreichere Erklärung erarbeiten sollte. Nachdem die Entscheidung für letztere gefallen war, erwies sich das Unternehmen bald als schwieriger, als man zunächst angenommen hatte.

Während das bischöfliche Friedensdokument vorbereitet wurde, intensivierte sich die *Diskussion im deutschen Katholizismus* über den richtigen Weg zur Erhaltung und Sicherung des Friedens. Klare Positionsbestimmungen erfolgten auf der einen Seite vom Zentralkomitee (vgl. HK, Dezember 1981, 624–630), auf der anderen Seite durch den Bensberger Kreis (vgl. HK, Oktober 1982, 475–477). Das Bensberger Memorandum, das sich für eine „gradualistische" Abrüstungsstrategie aussprach und die „insgesamt konservative Haltung des deutschen Katholizismus in Fragen der Sicherheits- und Friedenspolitik" beklagte, erschien unmittelbar im Vorfeld des *Düsseldorfer Katholikentages.* Der Katholikentag, bei dem sich das Friedensthema stark in den Vordergrund schob (vgl. HK, Oktober 1982, 493–499), machte die unterschiedlichen Positionen deutlich: Der nicht zuletzt von Vertretern des Zentralkomitees artikulierten Mehrheitsposition im offiziellen Katholizismus (Betonung des Zusammenhangs von Frieden und Gerechtigkeit, Bejahung der Abschreckung auf der Grundlage eines militärischen Gleichgewichts, Absage an einseitige Abrüstung) stand die Forderung nach deutlicheren Worten der Kirche gegen die Gefahren des Rüstungswettlaufs, gegen die Abschreckung mit Atomwaffen und nach einer eindeutigen Orientierung am Ethos der Bergpredigt gegenüber.

Die Diskussion darüber, mit welcher Grundtendenz und wie konkret sich das kirchliche Lehramt in Sachen Friedenssicherung und Rüstung äußern könne und solle, erhielt durch den zweiten Entwurf des geplanten Hirtenbriefs der katholischen Bischöfe der USA nochmals neue Nahrung. So hieß es beispielsweise in einem Beitrag von „Publik-Forum" zum amerikanischen Entwurf (22. 12. 82): „Das Dokument der Amerikaner fordert ihre deutschen Amtsbrüder heraus, es nicht bei der Wiederholung allgemeiner friedenspolitischer Prinzipien zu belassen, sondern konkret auf die Ebene der Sachprobleme einzugehen."

Ein Dokument gewinnt Konturen

Welche *Erwartungen* sich nicht zuletzt in Teilen der katholischen Jugend auf ihre Stellungnahme richten, davon konnten sich die Bischöfe in Trier nochmals augenfällig überzeugen. Während der Vollversammlung hielten verschiedene Gruppen vor der katholischen Akademie, wo die Bischöfe tagten, und vor dem Dom Mahnwachen ab. Auf Plakaten wurde vor allem eine „eindeutige und konkrete Stellungnahme gegen die Atomrüstung sowohl von den Bischöfen als auch von jedem Einzelnen" gefordert. Nicht wenige Bischöfe zeigten sich von dem Engagement der jungen Leute beeindruckt; es kam auch zu einem Gespräch zwischen drei Weihbischöfen und Vertretern der Friedensinitiativen. Allerdings dürfte nach den Beratungen in Trier endgültig feststehen, daß die Bischofskonferenz in ihrem Friedensdokument dem Wunsch nach einer eindeutigen Stellungnahme gegen die Atomrüstung nicht entsprechen wird.

Welchen *Ansatz* die Bischöfe favorisieren, wurde schon aus den Angaben im Pressebericht über die Herbstvollversammlung 1982 deutlich. Dort hieß es, trotz aller Leidenschaftlichkeit der Friedensdiskussion werde zunehmend die Frage nach einer „verläßlichen, umfassenden Orientierung an den Grundlagen des christlichen Glaubens" laut. Außerdem wurde festgehalten, daß die geplante Friedenserklärung von bibeltheologischen Ansätzen ausgehen müsse.

Nach allem, was über den in Trier beratenen und dabei grundsätzlich gebilligten Entwurf zu erfahren war, ist er weitgehend von diesen Anliegen geprägt: Er geht aus von der Entfaltung des *alt- und neutestamentlichen Friedensverständnisses* und versucht dabei vor allem die Bedeutung der Weisungen Jesu in der Bergpredigt für die gegenwärtige christliche Friedensverantwortung zu klären. Dem folgt ein ausführlicher Teil über wichtige Stationen in der Haltung der Kirche zu Krieg und Frieden, von der frühchristlichen Distanz zur staatlichen Ordnung über die Ausbildung der Lehre vom gerechten Krieg bis zu den Veränderungen der kirchlichen Friedensethik angesichts der modernen Massenvernichtungsmittel. In diesem Zusammenhang kommt auch das Verhältnis von biblischem Friedensethos und geschichtlicher Erfahrung zur Sprache, zu der auch die Wirklichkeit der Sünde und des Bösen gehöre.

Der dritte Hauptteil handelt von den Aufgaben der *Friedensförderung* und der *Friedenssicherung*, wobei besonders betont wird, daß militärische Sicherheitspolitik als Teil einer umfassenden politischen Friedenssicherung verstanden werden müsse. Das Schwergewicht in diesem Teil liegt auf der ethischen Beurteilung der Kriegsverhütung durch Abschreckung; es werden Kriterien genannt, unter denen Abschreckung ethisch legitimiert werden kann. Das letzte Kapitel schließlich gibt Impulse und Empfehlungen zur *Friedenspraxis*.

Dem mehr als knapp gehaltenen Pressebericht zufolge verlief das Gespräch der Bischöfe über den Entwurf „in Offenheit, mit großem Ernst und tiefem Konsens". Besondere *Schwierigkeiten* bereitete offensichtlich die Frage, wieweit auf dem Gebiet von Friedenssicherung und Friedenspraxis überhaupt die *Kompetenz des bischöflichen Lehramts* reicht. Folgt man den Aussagen des Entwurfs und bezieht man auch frühere Äußerungen verschiedener Bischöfe zur Friedensdiskussion mit ein, dürfte die Tendenz vorherrschen, die Kompetenz nicht über Gebühr auszuweiten, sondern sich auf Erläuterung sittlicher Grundsätze und daraus abzuleitender Kriterien zu beschränken. Durchgesetzt hat sich in der Diskussion in Trier wohl auch die Vorgabe des Entwurfs, Rüstung und militärische Strategie ausschließlich unter dem Gesichtspunkt der *Kriegsverhütung* zu beurteilen, also nicht wie die amerikanischen Bischöfe auch Kriegsszenarios ethisch zu werten. Schließlich gab es bei der Vollversammlung unterschiedliche Meinungen darüber, ob es nicht vor allem Aufgabe der Kirche sei, ein *prophetisch-herausforderndes Wort* angesichts des Rüstungswettlaufs und der nuklearen Drohung zu sagen. Entsprechend der Mehrheitsmeinung dürfte das endgültige Dokument aber eher nüchtern und sorgfältig abwägend ausfallen.

Die übrigen Themen

Die Verlängerung der Diskussion über das Friedenspapier hatte zur Folge, daß der für die Vollversammlung vorgesehene Studientag zum Thema *„Caritas und Pfarrgemeinde"* zeitlich halbiert werden mußte. Dabei kommt dem Thema beträchtliche Bedeutung zu; schließlich gehört die Diakonie neben Gottesdienst und Verkündigung zu den drei Grunddiensten einer christlichen Gemeinde. Nach einer Einführung des Bamberger Erzbischofs *Elmar Maria Kredel* dienten vier Kurzberichte als Anstoß für die Diskussion, in denen ehren- und hauptamtliche Mitarbeiter im caritativen Bereich ihre konkrete Arbeit mit jugendlichen Arbeitslosen, Obdachlosen und Ausländern vorstellten. Der Präsident des Deutschen Caritasverbandes, *Georg Hüssler*, wies beim Studientag darauf hin, daß man in den Pfarrgemeinden verstärkt wieder lernen müsse, die Nöte der Menschen zu sehen.

Für den Studientag auf der Herbstvollversammlung 1983 ist das *neue kirchliche Gesetzbuch* als Thema vorgesehen. Die Bischöfe dürften bei der Anpassung zahlreicher teilkirchlicher Regelungen an die Bestimmungen des neuen Kodex viel Arbeit bekommmen. Ebenfalls auf der Herbstvollversammlung sollen Empfehlungen für die Gestaltung priesterloser Gottesdienste verabschiedet werden, die jetzt in Trier beraten wurden (zur Frage der priesterlosen Gottesdienste vgl. den Bericht in HK, April 1980, 203–206 und ds. Heft, S. 152).

An den Schluß seines Presseberichts über die Frühjahrsvollversammlung stellte Kardinal Höffner Anmerkungen zur *Diskussion um den § 218 StGB:* Die Bischöfe könnten und würden sich mit der jetzigen Gesetzeslage und der Abtreibungspraxis nicht abfinden. Wenn Abtreibung moralisch verwerflich sei, könne ein Gesetz die Tötung ungeborener Kinder „nicht legalisieren". *U. R.*

Priester und Gemeinden: eine Kontroverse

In den letzten Wochen bzw. Monaten kam es zu einem offenen Schlagabtausch zwischen Bischof *Georg Moser* (Rottenburg), und Professor *Hans Küng* (Tübingen). Die öffentliche Auseinandersetzung zwischen dem Bischof von Rottenburg und dem seinerzeit mit dem Entzug der kirchlichen Lehrbefugnis bedachten Theologen geht um ein praktisches und zugleich sehr zentrales kirchliches Thema, nämlich um die Frage, wie künftig Seelsorge gesichert werden kann. Kernpunkt ist dabei das Problem, wie angesichts dem trotz wieder zahlreicherer Seminaristen in den ersten Jahrgängen dem in den 80er und 90er Jahren sich noch verschärfenden Priestermangel zu begegnen ist.

Bemerkungen eines Bischofs

Ausganggspunkt bzw. Anlaß für die öffentliche Kontroverse war für Küng ein Schreiben von Bischof Moser an die Pfarrgemeinderäte (oder wie es in Rottenburg heißt: „Kirchengemeinderäte") seiner Diözese. In diesem warb der Bischof bei den in den Pfarrgemeinden Mitverantwortung tragenden Katholiken um Verständnis dafür, die vielfach überlasteten Geistlichen, wenn möglich, zu entlasten und Erwartungen und Anforderungen, die nicht unabdingbar sind, zurückzuschrauben.

Bischof Moser macht darin auf einige *Kernprobleme der heutigen Seelsorgsituation* aufmerksam: Viele Gemeinden müßten sich heute ihren Pfarrer mit zwei oder gar drei Gemeinden teilen. Unter einer solchen Situation würden letztlich alle leiden: „Wenn der Pfarrer in der Karwoche, zu Ostern, Pfingsten, Fronleichnam, Allerheiligen und zur Weihnachtszeit die dem besonderen Charakter dieser Feste und Zeiten entsprechenden Gottesdienste in kurzen Abständen hintereinander doppelt und dreifach feiert, sehen ihn seine Gläubigen nur noch am Altar." Dasselbe gelte oft auch an normalen Sonntagen und auch in vielen großen Pfarreien ohne Außenorte: einschließlich der Abendmesse und vielleicht noch einer Brautmesse oder eines Requiems am Samstagnachmittag seien fünf Eucharistiefeiern über Samstag-Sonntag nicht selten. In zahlreichen Gemeinden fehlten noch die hauptamtlichen Mitarbeiter, um den Pfarrer bei der Vorbereitung auf Erstbeichte, Erstkommunion und Firmung zu unterstützen. Gleichzeitig habe sich in der Seelsorge ein Wandel vollzogen. Der Pfarrer brauche mehr Zeit für viele aufwendige Gespräche und Beratungen – Taufgespräche, Gespräche zur Vorbereitung der kirchlichen Trauung, Gespräche mit Menschen in seelsorglichen Konfliktsituationen und mit Kranken und Sterbenden. Gerade solche Gespräche bräuchten aber eine gute Vorbereitung und dürften nicht unter Zeitdruck stehen.

Aus dieser Situation zieht der Bischof einige *konkrete Folgerungen.* U. a. fordert er, nur noch so viele Sonntagsgottesdienste zu feiern, als „wirklich erforderlich" seien. Die Gemeinden sollten diese zeitlich besser aufeinander abstimmen. In Gemeinden ohne eigenen Pfarrer sollten Sonntagsgottesdienste ohne Priester gehalten werden, dies allerdings in regelmäßigem Wechsel mit Eucharistiefeiern. Die Pastoralkonferenzen (Gremien, die der Gesamtkirchengemeinde oder dem Pfarrverband zugeordnet sind) fordert der Bischof auf, genaue Absprachen über die Verteilung der Gottesdienste in Festzeiten zu treffen.

Weitere Erleichterungen für die Pfarrer will Bischof Moser dadurch schaffen, daß bei Trauungen für mehrere Brautpaare möglichst eine gemeinsame Brautmesse gefeiert und im Falle von mehreren Beerdigungen kurz aufeinander nur ein Requiem zelebriert wird. Wenn in einem überschaubaren Zeitraum mehrere Kinder zur Taufe gemeldet werden, soll nur *eine* gemeinsame Tauffeier für alle stattfinden.

Der Bischof möchte auch sichergestellt wissen, daß an Werktagen jeder Priester nur einmal zelebriert. Eucharistiefeiern mit Gruppen sollen „nicht außer der Reihe laufen", sondern, soweit sie nötig sind, an die Stelle des regulären Werktagsgottesdienstes treten.

Küngs Polemik

Auf die Hauptfrage, wie der wachsenden Überforderung des Klerus infolge der sich verschärfenden Personalsituation zu begegnen sei, ging Bischof Moser in seinem Brief nicht ein. Dies war für *Hans Küng* der eigentliche Grund, in einem zunächst in der „Süddeutschen Zeitung" (12./13. 2. 83) und später auch im „Publik-Forum" veröffentlichten offenen Brief zur Sache zu kommen, so wie er sie sieht.

Nach Küng stehen wir vor dem *Zusammenbruch der Seelsorge* in den Gemeinden. Dafür nennt er Zahlen: Die Zahl der Diözesanpriester im Gemeindedienst wird nach einer Hochrechnung zwischen 1979 und 1987 in der Diözese Rottenburg-Stuttgart von 899 auf 512 und bundesweit in der gleichen Zeit von 12 165 auf 7 424 zurückgehen. Die Vorschläge des Bischofs bezeichnet Küng als Notstandsmaßnahmen und überdies als „Schritte in die falsche Richtung". Küngs Devise: „... nicht um den Abbau der Seelsorge sollte es gehen, sondern um ihren Neuaufbau, nicht um die Reduzierung der Gottesdienste, sondern um ihre Erneuerung, nicht Laien sollten zu ehrenamtlichen Ersatzpriestern bestellt, sondern, wo es angebracht ist, zu Priestern geweiht werden."

Für Küng ist der Kernpunkt des Problems ein aufgezwungenes „mittelalterliches" Zölibatsgesetz, das reines Menschengesetz sei und folglich „vom Papst über Nacht wieder aufgehoben" werden kann. Küngs schlichte Kernthese lautet: „Uns fehlt es nicht an Priestern, uns fehlt es an Zölibatswilligen." An den katholisch-theologischen Fakultäten in der Bundesrepublik „studieren Tausende von Männern und Frauen ..., von denen ein schöner Teil bereit und fähig wäre, in den kirchlichen Dienst zu treten, aber sie haben einen einzigen ‚Fehler': Sie möchten heiraten". Aber die Kirche werbe nicht nur nicht um sie, sondern

halte sogar die Zulassungszahlen für Pastoralassistenten in den deutschen Diözesen bewußt klein, um keine „laizistische Mehrheit" in der Seelsorge zu bekommen. Eher lasse man „unsere Gemeinden" zugrunde gehen, als daß man verheirateten Laien die Ordination ermögliche. Demgegenüber reklamiert Küng das „Recht der Gemeinden auf Eucharistie" und für die Priester das „Menschenrecht auf Ehe".

Lebendige Gemeinden – Ersatz für fehlende Priester?

Auf die wie üblich polemische Einlassung Küngs konterte Bischof Moser – ebenfalls in einem Beitrag in der „Süddeutschen Zeitung" (25. 2. 83) – mit dem Vorwurf, er verbreite ein *klerikales Bild der kirchlichen Gemeinde,* das längst überwunden sei. Das Konzept der Zukunft könne nicht die „versorgte Pfarrei", sondern müsse die „engagierte Gemeinde" sein. Es heiße Abschied nehmen vom alten Versorgungsdenken. Die Kirche als flächendeckendes Service-Unternehmen habe ausgedient. Moser verweist auf die 1980 für seine Diözese herausgebrachten „Leitlinien für die Pastoral" und den dort formulierten Grundsatz, daß „die Kirche als ganze und in all ihren einzelnen Handlungen Gemeinschaft ist". Er – Moser – wolle das Problem des Priestermangels nicht herunterspielen, aber Küng rechne in unserer schwierigen Glaubenssituation nicht mit dem neuen Selbstbewußtsein der Gemeinde. Die 12 000 Pfarrgemeinderäte seiner Diözese und die 5 000 Kommunionhelfer sowie die ungezählten Leiter von Vorbereitungsgruppen für Erstkommunion, Bußfeiern und Firmung seien nicht Konsumenten, sondern aktive Träger der Pastoral der Kirche.

Auf die Einwände von Bischof Moser reagierte Hans Küng Anfang März in einem bisher nur in Auszügen veröffentlichten (vgl. KNA, 3. 3. 83) Statement, in dem er noch einmal die prekäre seelsorgliche Situation in vielen Gemeinden hervorhebt. („In Zukunft also rund ein Drittel der Pfarreien ohne Pfarrer am Ort! Und wie steht es mit den anderen beiden Dritteln? Machen wir uns nichts vor: Ein Großteil der Pfarrer ist überfordert, überlastet und überaltert. Das heißt: kaum noch Zeit für Einzel- und Jugendseelsorge, viele Pfarrer an der Altersgrenze, die allermeisten ohne Kapläne oder Vikare, sehr viele nicht mehr aus dem eigenen Diözesan-, sondern aus dem Ordensklerus, nicht mehr aus dem eigenen Land, sondern aus ‚aller Herren Ländern' – und dies bei oft kaum noch überschaubaren großen Territorialpfarreien mit langen Wegstrecken.") Heftig wehrt sich Küng gegen das ihm von Bischof Moser zugeschriebene Gemeindeverständnis. Versorgung habe für ihn nichts Abschätziges (was sei schon ein unversorgtes Krankenhaus, und bei einer unversorgten Gemeinde sei es nicht viel anders).

Er wolle keinen Klerikalismus und keine Entmündigung der Gemeinden, sondern *einen Pfarrer für eine mündige Gemeinde.* Und der Bischof habe die „heilige Pflicht", die wichtiger sei als alle Firmenreisen, repräsentativen und administrativen Tätigkeiten, „dafür zu sorgen, daß in einer Gemeinde das Mahl des Herrn gefeiert werden kann". Und noch einmal kommt er auf den für ihn springenden Punkt: „Darf – vom Evangelium her – aus der Ehelosigkeit ein Gesetz für alle Priester gemacht werden?" Darauf sei Bischof Moser jede Antwort schuldig geblieben; ebenso auf die Frage, warum Laientheologen, die sich der Kirche zur Verfügung stellen würden, nicht geweiht werden dürfen und warum die Kirche weiterhin am Ordinationsverbot für Frauen festhält.

Verengungen hier wie dort

Daß die Sicherung der Seelsorge in den kommenden Jahrzehnten noch schwieriger wird, ist bekannt. Daß die Kirche davor zurückschreckt, zur Bewältigung des Problems nach neuen Lösungen zu suchen, ebenfalls. Auch die Äußerungen Mosers, so beherzigenswert sie im Detail sind, kann man als Indiz für allerhand Verlegenheiten lesen. Sicher ist das Versorgungsdenken in der Kirche ein altes Übel – Versorgung zudem gerade durch den Pfarrer bzw. den Priester und sonst durch niemanden. Aber die stärkere Mitverantwortung aller in den Gemeinden kann kein Ersatz für den Geistlichen als den ordinierten Priester und verantwortlichen Gemeindeleiter sein. Vielmehr setzt eine lebendige Gemeinde eine *geordnete Gemeindeleitung* voraus, und dazu gehören priesterliche Vollmachten. Niemand wird zudem leugnen, daß die Seelsorge kompliziert und schwierig geworden ist und daß es – priesterlose Kleingemeinden auf dem Land einmal beiseite gelassen, Bischof Moser weist darauf hin, daß von den gegenwärtig 250 priesterlosen Pfarreien seiner Diözese 134 jeweils weniger als 500 Katholiken haben – auch in der normalen Großstadtpfarrei trotz aktiver Mitarbeit von Laien und hauptamtlichen Gemeindeassistenten(tinnen) und Katecheten(tinnen) mehr und nicht weniger Priester braucht. Der Rekurs auf die selbstverantwortliche Gemeinde als Antwort auf den Priestermangel schiebt die akute Priesterfrage auf ein Nebengleis.

Liest man demgegnüber die Einlassungen Küngs, so hat man den Eindruck, daß es sich der Theologe noch einfacher macht als der Bischof: natürlich ist die Eucharistie Mitte der Gemeinde und fehlt der Gemeinde ein Wesentliches, wenn ihr die Möglichkeit zur Eucharistiefeier genommen oder beschnitten wird. Aber man wird vorsichtig sein müssen, daraus schlichtweg ein Recht der Gemeinde auf Eucharistie ableiten zu können. Es gibt für die Gläubigen heute *viele Wege zur Eucharistie,* und man sollte keine allzu starren Begriffe von Gemeinde – offensichtlich eine nachkonziliare Fehlentwicklung – kultivieren. Im übrigen hat die Kirche bei uns in den letzten Jahrzehnten tatsächlich gerade an gottesdienstlichem Service des Guten zuviel erbracht. Zwei Sonntagsgottesdienste – einschließlich Samstagabend – ein dritter notfalls in Abstimmung mit Nachbargemeinden müßten und würden genügen. Schwieriger ist es mit *Gruppenmessen,* wie immer man die missionarischen Möglichkeiten solcher Gottesdienste speziell für die Jugend einschätzt. Die Kirche wäre kaum gut beraten, hier zu

reduzieren. Auch Gemeinschaftssterbegottesdienste, Gemeinschaftstaufen, Gemeinschaftstrauungen sind Notlösungen, die die Seelsorge selbst im sakramentalen (gottesdienstlichen) Bereich noch *unpersönlicher* machen als sie in anderen Bereichen ohnehin schon geworden ist. Gerade hier zeigt sich, daß es mehr sakramental Bevollmächtigte und letztlich auch mehr Priester braucht – der Seelsorge willen und auch der Priester willen, um sie *spirituell* nicht zu überfordern.

Aber die Lösung aller dieser Probleme *allein* von der Aufhebung des Pflichtzölibats zu erwarten wäre noch kurzsichtiger. Eine so tief verwurzelte Tradition wie der katholische Priesterzölibat läßt sich nicht ohne Schaden mit einem Federstrich beseitigen, abgesehen davon, daß kein Papst und kein Episkopat jemals so verfahren würde. Die Gleichung Zölibatsaufhebung – Beseitigung des Priestermangels ist selbst für kirchlich Unbedarfte zu simpel. Auch der Verweis Küngs auf die evangelische „Pfarrerschwemme" (vgl. das Interview Küngs in den „Evangelischen Kommentaren", März 1983, S. 144) zieht nicht. Das Profil des katholischen Geistlichen ist anders als das des evangelischen Pfarrers, und für beide Kirchen ist es ein Gewinn, wenn eine gewisse Spannung zwischen den Profilen (damit sind nicht in erster Linie theologische Aspekte gemeint) erhalten bleibt.

Zölibat allein kein Kriterium

Allerdings ist die Fixierung auf den Zölibat auch andersherum von Übel. Angesichts der tatsächlichen seelsorglichen Notlagen kann der Zölibat – letztlich doch eine Ermessensfrage – *nicht das alles bzw. allein bestimmende Kriterium sein.* Die Kirche wird mittel- und langfristig als Welt- wie als Ortskirche nicht darum herumkommen, neue und ungewöhnliche Zugänge zum Priestertum zu öffnen, beispielsweise indem sie – so Erfahrungen sammelnd – Männer und vielleicht in einem zweiten Schritt auch Frauen, die sich kirchlich und in ihrem gesellschaftlichen Umfeld bewährt haben, unabhängig von ihrem Familienstand zur Weihe zuläßt. Damit wird der Priestermangel noch lange nicht behoben sein, aber es wäre eine Tür geöffnet zu einem *vielförmigeren Klerus,* der einer vielschichtiger gewordenen Gesellschaft und den sehr vielfältigen Aufgaben der Kirche in ihr vermutlich besser entspräche als der Einheitstypus des zölibatären Priesters für sich genommen. Die Aktivierung der Laien, die Verwirklichung lebendiger Gemeinden wird darunter gewiß nicht leiden. Aber wahrscheinlich kommt der Anstoß dazu nicht aus unseren Breiten, sondern von jungen Kirchen aus Ländern der Dritten Welt, wo der Countdown in dieser Richtung in Gestalt von Laienhelfern, Katechisten, Gemeindeleitern ohnehin schon wesentlich weiter fortgeschritten ist. Allzu forsche Polemik dürfte hier Entwicklungen nur unnötig behindern.

D. S.

Katechese: Ein Vortrag mit Nachwirkungen

Am 15. und 16. Januar dieses Jahres sprach der Präfekt der vatikanischen Glaubenskongregation, Kardinal *Joseph Ratzinger,* in Lyon und Paris über das Thema „Weitergabe des Glaubens und Quellen des Glaubens". Die beiden Veranstaltungen waren Teil einer Vortragsreihe, bei der auf Einladung der Erzbischöfe von Paris und Lyon, Kardinal *Jean-Marie Lustiger* und *Albert Decourtray,* neben Kardinal Ratzinger noch die Erzbischöfe von Dublin, Mecheln-Brüssel und Krakau zu Wort kamen (Text der vier Vorträge in: La Documentation Catholique, 6. 3. 1983). Während die Ausführungen von Erzbischof Ryan, Kardinal Danneels und Kardinal Macharski, die ebenfalls einzelnen Aspekten des Gesamtthemas „Weitergabe des Glaubens" gewidmet waren, in einer breiteren kirchlichen Öffentlichkeit kaum registriert wurden, schlug der Vortrag des Präfekten der Glaubenskongregation in der französischen Kirche hohe Wellen. Die sehr dezidierten Aussagen Ratzingers über Fehlentwicklungen der „neuen Katechese" brachten *neuen Zündstoff* in die Diskussion über Ziele und Methoden der Katechese, die im französischen Katholizismus seit einiger Zeit ausgetragen wird.

Ratzingers Kritik an der „neuen Katechese"

Kardinal Ratzinger widmete einen Großteil seines Vortrags der *Krise der Katechese.* Dabei stellte er fest, es sei ein „erster und schwerwiegender Fehler" gewesen, auf einen Einheitskatechismus zu verzichten oder sogar Katechismen überhaupt für „überholt" zu erklären. Damit habe man mit einer fundamentalen Struktur der Weitergabe des Glaubens gebrochen. Als tiefsten Grund für die Abkehr vom Katechismus machte er eine Krise im Verständnis des durch die Jahrhunderte hindurch gemeinsamen Glaubens der Kirche namhaft. Die neue Katechese habe im allgemeinen die Dogmen ausgespart und versucht, den Glauben unmittelbar aus der Schrift zu rekonstruieren.

Dieser Methode des direkten Brükkenschlags zwischen gegenwärtiger Erfahrung und dem Wort der Bibel hielt der Kardinal nicht nur ihr gestörtes Verhältnis zum Dogma entgegen, sondern auch, daß sie unter der Vorherrschaft der historisch-kritischen Exegese die Gewißheit des Glaubens durch das Vertrauen in historische Hypothesen ersetze; die wirkliche verschwinde zugunsten einer rekonstruierten Bibel.

Mit einer *Erneuerung der Katechese,* so Ratzinger, könne man nicht warten, bis die Theoriediskussion abgeschlossen sei. Als ersten wichtigen Grundsatz, der bei dieser Erneuerung zu beachten sei, nannte er den Vorrang des „einfachen Glaubens der Kirche" gegenüber „allen theologischen und didaktischen Theorien". Im übrigen zitierte er in diesem Zusammenhang wie auch an zahlreichen anderen Stellen den „*Catechismus Romanus*" *Pius' V.,* den er als „wichtigsten katho-

lischen Katechismus" apostrophierte. Ratzinger sprach sich dafür aus, die Katechese auch weiterhin an den in einer langen Tradition bewährten „klassischen Bestandteilen" zu orientieren: dem Apostolischen Glaubensbekenntnis, den Sakramenten, dem Dekalog und dem Vaterunser. Wo der Dekalog nicht mehr in der Katechese präsent sei, werde deren fundamentale Struktur bedroht. Außerdem wies der Kardinal auch auf die schwerwiegenden Folgen der *Vernachlässigung des Schöpfungsglaubens* als Teil des Glaubensbekenntnisses hin.
Schließlich berührte der Vortrag das *Verhältnis von Methode und Inhalt* in der Katechese. Das Elend der neuen Katechese, so Ratzinger, bestehe nicht zuletzt darin, daß sie nicht ausreichend zwischen „Text" und „Kommentar" unterschieden, sondern beide Ebenen miteinander vermengt habe. Er hielt dagegen, man müsse es wagen, „den Katechismus als einen Katechismus zu präsentieren", damit der Kommentar Kommentar bleiben könne.

So eindeutig die Kritik des Präfekten der Glaubenskongregation an der katechetischen Neuorientierung der letzten zwanzig Jahre ausfiel und so klar dabei theologische Grundpositionen zum Tragen kamen, die aus den Veröffentlichungen Ratzingers geläufig sind (vgl. etwa die „Theologische Prinzipienlehre", München 1982), so unklar blieb in seinem Vortrag, wer mit diesem Verdikt wie mit den Vorschlägen zur Überwindung der Krise letztlich angesprochen war. Ratzinger streifte einmal die Debatte um den Holländischen Katechismus, unterließ es aber sonst, konkrete Adressaten seiner Kritik zu nennen oder auf die besondere Situation einzelner Länder einzugehen.

In Frankreich wurde der Vortrag weiterhin als römische Stellungnahme zu den Leitlinien und Methoden der katechetischen Arbeit in der eigenen Kirche aufgefaßt: Auf der einen erhob sich ein *Sturm der Entrüstung* bei vielen französischen Theoretikern und Praktikern im Bereich Katechese. Man sah in Ratzingers Thesen einen Affront gegenüber den französischen Bischöfen, warf dem Kardinal Unkenntnis der schwierigen Bedingungen der katechetischen Arbeit in Frankreich vor und äußerte die Befürchtung, das Rad der Entwicklung solle zurückgedreht werden. Auf der anderen Seite sahen sich *konservativ-traditionalistische Kreise* in ihrer Kritik an den neuen katechetischen Richtlinien und Lehrmitteln bestätigt.

Worum es in Frankreich geht

Die Emotionen auf beiden Seiten lassen sich nur verstehen, wenn man einen kurzen Blick auf den Hintergrund wirft: Die Katechese vor allem der Kinder im Grundschulalter liegt in Frankreich, das keinen schulischen Religionsunterricht kennt, heute meist in den Händen von Laien, die zum größten Teil ehrenamtlich tätig sind; nach Schätzungen der letzten Jahre dürfte es insgesamt über 130 000 Katechisten geben. Im Jahr 1977 hatte die Bischofskonferenz beschlossen, die Katechese der 8- bis 12jährigen auf *neue Grundlagen* zu stellen, nicht zuletzt um dadurch den Herausforderungen durch die Diasporasituation der Glaubensvermittlung in einer wenig christlich geprägten Gesellschaft besser Rechnung zu tragen. Nachdem schon bei einer vorausgegangenen Reform 1967 der französische Einheitskatechismus von 1947 aufgegeben worden war, beschlossen die Bischöfe 1977 die Erarbeitung *zweier neuer Rahmendokumente*, des „Texte de référence" und eines „Recueil de documents privilegiés". Der 1979 verabschiedete „Texte de référence" ist als verbindlicher Leitfaden für die Autoren katechetischer Lehrmittel wie für die für die Katechese Verantwortlichen gedacht und stellt die neuen katechetischen Grundorientierungen zusammenfassend dar.
Auf der Grundlage dieses Dokuments wurden in den vergangenen Jahren über ein Dutzend „Parcours catéchetiques" als Lehrmittel für die Katechese der 8- bis 12jährigen erarbeitet, zwischen denen die Katecheten wählen können. Als Ergänzung dazu ist der „Recueil de documents privilegiés" gedacht, der 1980 von der Bischofskonferenz verabschiedet wurde. Dieses Buch mit dem Titel „Pierres vivantes", das eine einheitliche Grundlage für die Katechese gewährleisten soll, enthält Schrifttexte, Informationen über wichtige Gestalten und Epochen der Kirchengeschichte, Hinführungen zu den Sakramenten und zum Kirchenjahr sowie Gebete.

Die von den Bischöfen *fast einstimmig beschlossenen Leitlinien und neuen Dokumente* für die Katechese stehen vor allem seit dem letzten Jahr unter heftigem Beschuß der traditionalistischen Minderheit im französischen Katholizismus; man warf den Bischöfen vor, sich nicht an die gesamtkirchlichen Bestimmungen zu halten. Der Vorsitzende der Bischofskonferenz, Bischof *Jean Vilnet* von Saint Dié, sah sich auf einer Pressekonferenz während der letzten Vollversammlung im Oktober 1982 genötigt, diese Vorwürfe zurückzuweisen: Man könne nicht zulassen, daß die in der Katechese Tätigen demoralisiert würden, es gebe in der Frage der Katechese keinen „Graben" zwischen dem Vatikan und den französischen Bischöfen.
Auf vatikanischer Seite sieht man das offenbar anders. *Johannes Paul II.* hat sich in einer seiner Ad-Limina-Ansprachen an die französischen Bischöfe im letzten Herbst ausführlich des umstrittenen Themas angenommen. Bei der Audienz für die Bischöfe der Region Ile-de-France sprach der Papst davon, daß „bestimmte katechetische Produktionen oder bestimmte neue Bedingungen der Katechese" Unruhe und Kritik hervorgerufen hätten. Johannes Paul II. erkannte die *Zielsetzungen* der französischen Bischöfe bei ihrer Reform der Katechese ausdrücklich an, ermahnte sie aber gleichzeitig, ihre *Verantwortung* wahrzunehmen, ihre „Aufmerksamkeit in bezug auf die Qualität der Katechismen" zu verstärken und ihre Gemeinschaft mit dem Heiligen Stuhl zu erneuern.

Die damit indirekt eingestandenen Schwierigkeiten zwischen dem Vatikan und den französischen Bischöfen in Sachen Katechese haben seitdem zu verschiedenen Aussprachen zwischen römischen und französischen Stellen geführt.

Am 24. Januar, wenige Tage nach den Vorträgen von Kardinal Ratzinger hielt sich eine vierköpfige französische Bischofsdelegation, geleitet von Bischof Boffet von Montpellier, dem Vorsitzenden der Kommission für religiöse Erziehung, zu Gesprächen mit der Glaubens- und Kleruskongregation in Rom auf. Es handelte sich dabei schon um das fünfte Gespräch zwischen der französischen Bischofskonferenz und den römischen Instanzen, bei dem Fragen im Zusammenhang mit den neuen katechetischen Büchern geklärt werden sollen. Dabei geht es vor allem um mögliche Änderungen in „Pierres vivantes" sowie um die Frage, inwieweit auch die einzelnen „Parcours catéchétiques" ein römisches Imprimatur brauchen. Dazu kommt, daß auch im französischen Episkopat die Meinungen inzwischen nicht mehr ganz einheitlich sind: So berichtete „Le Monde" (4. 2. 83), in der Umgebung des Erzbischofs von Paris sei zu hören gewesen, man habe mit der Vortragsreihe im Januar kritische Stimmen zur katechetischen Neuorientierung in Frankreich zu Wort kommen lassen wollen; in Lyon habe man sich dagegen von der Einladung der ausländischen Bischöfe eher Unterstützung für die französische Position versprochen.

In der offensichtlichen Absicht, die Kontroverse einstweilen zu entschärfen, erschien anläßlich der Tagung des Ständigen Rates der Französischen Bischofskonferenz am 17. März eine gemeinsame Erklärung von Kardinal Ratzinger und dem Konferenzvorsitzenden, Bischof Jean Vilnet, in der u. a. beteuert wird, Ratzinger habe über die „globale" Situation der Katechese gesprochen, und nicht die katechetische Arbeit in Frankreich „desavouieren" wollen.

Verschiedene Wege – gleiche Fragen

Die Fragen, die Kardinal Ratzinger in Paris und Lyon ansprach, betreffen nicht nur die französische Kirche, wo die Auseinandersetzungen um die Katechese durch die innerkirchliche Polarisierung mitgeprägt und auch verschärft werden, sondern auch andere Ortskirchen, die sich in den vergangenen Jahrzehnten um katechetische Neuansätze bemüht haben. Dabei geht es sowohl um die „neue Katechese", wie sie Ratzinger mit einem sicher verkürzenden Oberbegriff nannte, im allgemeinen wie im besonderen um den Stellenwert, der im Ganzen der Glaubensvermittlung und -unterweisung dem Katechismus zukommen soll.

Gerade im zweiten Punkt haben die einzelnen Ortskirchen unterschiedliche Wege eingeschlagen. Neben dem französischen Modell ist hier besonders das Vorgehen der *italienischen Bischöfe* zu erwähnen: Auch sie verzichteten auf einen Einheitskatechismus, ersetzten ihn aber durch eine ganze Reihe von Katechismen für die verschiedenen Altersstufen, vom Katechismus für Kinder (1973 erschienen), bis zum Erwachsenenkatechismus von 1981. Als Grundlage für die gesamte Arbeit diente ein 1970 verabschiedetes Basisdokument (vgl. HK, April 1982, 197–198). In der *Bundesrepublik* stellt sich die Lage bekanntlich nochmals anders dar. Die zwei neuen Katechismen, die in den letzten Jahren erschienen (vgl. zu „Botschaft des Glaubens" HK, Januar 1979, 30–36; zu „Grundriß des Glaubens" HK, August 1980, 404–408) sind beide von der Bischofskonferenz als Lehrmittel zugelassen worden. Damit ist aber, wie schon die lebhafte Diskussion über die beiden Bücher zeigte, die „Katechismusfrage" im deutschen Katholizismus nicht erledigt. *U. R.*

Entwicklungspolitik: Wende wieweit und wohin?

Zu den großen Wahlkampfthemen in den Wochen vor dem 6. März gehörte die *Entwicklungspolitik* nicht. Dennoch zählte sie zu den Gebieten, auf denen die Übergangsregierung Kohl/Genscher vergleichsweise deutlich Flagge zeigte. Und das, obwohl ein Neuling in Sachen Entwicklungspolitik aus Gründen des Parteiproporzes innerhalb der Bundesregierung Chef des Bundesministeriums für wirtschaftliche Zusammenarbeit (BMZ) wurde, der CSU-Abgeordnete *Jürgen Warnke*. Mitte Februar, noch rechtzeitig zur Wahl, legte dieser den Fünften Entwicklungspolitischen Bericht vor. Unter der Federführung seines Vorgängers *Rainer Offergeld* (SPD) war der Bericht bereits weitgehend fertiggestellt worden. Minister Warnke ließ ihn noch überarbeiten und mit eigenen Akzenten versehen.

Minister Warnkes neue Akzente

Was diese eigenen Akzente betrifft, so knüpfen sie, wenn auch unauffällig, an das an, was Jürgen Warnke seit seinem Amtsantritt im vergangenen Herbst immer wieder als Richtschnur seiner Politik ausgegeben hat: *Privaaten Initiativen* wird de Vorzug gegeben. Die Entwicklungsländer will man verstärkt zu *Eigenleistungen* anregen. Mittelstand und Handwerk sollen vorrangig in den Genuß deutscher staatlicher Entwicklungshilfe kommen sowie vor allem solche Länder, die gewillt sind, ihre eigenen Wirtschaftssysteme marktwirtschaftlich und ihr politisches System pluralistisch zu organisieren. Die Bundesregierung möchte wieder stärker mitsprechen bei der Planung und Ausgestaltung von Projekten. Verstärkte Berücksichtigung finden sollen die eigenen deutschen Interessen in bezug auf die Sicherheits- und Beschäftigungspolitik. So zeigte sich der Entwicklungsminister wiederholt unzufrieden über den Anteil entwicklungspolitisch verwendeter Gelder, die in Form von Aufträgen der Entwicklungsländer an die bundesdeutsche Wirtschaft wieder zufließen. „Partnerschaftlicher Interessenausgleich" heißt die entwicklungspolitische Losung.

Die Unterschiede zwischen dem Entwurf des Fünften Entwicklungspolitischen Berichtes von Minister Offergeld und der überarbeiteten Fassung

von Minister Warnke charakterisierte der ehemalige Leiter des Planungsreferates des BMZ, *Michael Bohnet,* in drei Punkten: Kritische Anmerkungen zur Nord-Süd-Politik der Vereinigten Staaten seien weggefallen; der Nord-Süd-Dialog und die Bedeutung multilateraler entwicklungspolitischer Zusammenarbeit würden zurückhaltender beurteilt; ein Abschnitt, in dem erklärt werde, daß es gefährlich sei, Vorgänge in der Dritten Welt aus der Perspektive des Ost-West-Gegensatzes zu beurteilen, sei gestrichen worden.

Zur allgemeinen Lage der Entwicklungspolitik stellt der Bericht fest, daß die Entwicklungsaussichten der Dritten Welt seit der letzten Ölkrise und seit dem Rückschlag der Weltwirtschaft unsicherer und ungünstiger geworden seien. Wie sehr sich die weltweit wirtschaftlich schwierige Situation auf den Nord-Süd-Dialog insgesamt auswirkt, dokumentiert auch der im Februar der Öffentlichkeit vorgestellte zweite Bericht der vom SPD-Vorsitzenden *Willy Brandt* geleiteten „Unabhängigen Kommission für Internationale Entwicklungsfragen" unter dem Titel „Hilfe in der Weltkrise" (Rowohlt, Reinbek b. Hamburg, 1983). Die *weltwirtschaftlichen Rahmendaten* hätten sich für die Entwicklungsländer deutlich verschlechtert. Die hohe Verschuldung von Dritte-Welt-Ländern einschließlich der durch sie bedingten Folgekosten erschwerten die wirtschaftliche Entwicklung dieser Länder erheblich. Die Bundesregierung will daher die bereits vorhandene Verschuldung eines Entwicklungslandes in Zukunft bei der Vergabe neuer Mittel als Kriterium mitheranziehen. Der Entwicklungspolitische Bericht fordert außerdem die Länder der Dritten Welt auf, nicht durch zu hohe Rüstungsausgaben wirtschaftliche und soziale Reformen zu verhindern. Die Rüstungsausgaben stellten insgesamt ein bedeutendes Entwicklungshemmnis dar und führten obendrein zu einer zunehmenden Abhängigkeit der Entwicklungsländer von den rüstungsexportierenden Ländern.

Warnkes entwicklungspolitische Wende und – etwas abgeschwächt – Äußerungen im Zusammenhang mit dem Entwicklungspolitischen Bericht zogen einige *Kritik* auf sich, und zwar nicht nur aus der sozialdemokratischen Opposition. Die starke Anbindung der Entwicklungshilfe an die eigenen Interessen führten zum Vorwurf, die Entwicklungspolitik werde vor den Karren der deutschen Beschäftigungs- und Sicherheitspolitik gespannt. Die Entwicklungspolitik werde so *sachfremden Kriterien* unterworfen. Viele fühlten sich in die Anfänge entwicklungspolitischer Bemühungen zurückversetzt, in eine Zeit, in der westliche Vorstellungen gesellschaftlicher und wirtschaftlicher Entwicklung fraglos Pate standen bei der Beschreibung des Zieles, auf das hin man die „unterentwickelten" Länder zu entwickeln gedachte. Die Tage, in denen die Fraktionen aller drei im Bundestag vertretenen Parteien gemeinsame Grundsätze für die Entwicklungspolitik als *14-Punkte-Erklärung des Ausschusses für wirtschaftliche Zusammenarbeit* verabschiedeten (vgl. Das Parlament, 27. 3. 82 und damit einen weitreichenden Konsens erreichten, dürften wieder vorbei sein.

Wer bestimmt künftig die Entwicklungspolitik?

Vor voreiligen Schlüssen ist jedoch aus verschiedenen Gründen zu warnen: Bei knapper werdendem Geld wird sich jeder Entwicklungsminister einer *verschärften Effizienzkontrolle* gegenübersehen, so schwierig die Beurteilung entwicklungspolitischer Erfolge auch sein mag. Außerdem läßt sich die Entwicklungspolitik der Bundesrepublik nicht in einem halben Jahr auf den Kopf stellen. Jeder Minister ist durch langfristige Verträge und Projekte gebunden. Sein Spielraum ist weitaus enger, als es unter dem Druck, dem Wahlbürger eine Wende demonstrieren zu wollen, erschien. Im übrigen war es nicht so, daß die bis zum Regierungswechsel praktizierte Entwicklungspolitik auf eigene Interessen keine Rücksicht nahm. So flossen auch bislang schon rund 70 Prozent der öffentlichen Entwicklungshilfe als Aufträge wieder in die deutsche Wirtschaft zurück.

Offen ist, inwieweit der Kurs, den Warnke in den zurückliegenden sechs Monaten einschlug, innerhalb der Unionsparteien Bestätigung findet. Immerhin verfügt die CDU über eine Reihe von *ausgewiesenen Experten* in Sachen Entwicklungspolitik, die die Akzente in der Vergangenheit etwas anders setzten. So beeilte sich der Berliner Wirtschafts-Senator *Elmar Pieroth* Ende des vergangenen Jahres mit der Feststellung, auch wenn der bundesdeutschen Entwicklungspolitik eine „bessere Mittellage" not tue, so gelte für die Union doch auch weiterhin der Satz: „Jeder Arme ist unser Freund". Diesen Armen müsse geholfen werden, ob in El Salvador oder in Nicaragua (vgl. FAZ, 2. 12. 82).

Erhebliche Kritik an dem eingeschlagenen entwicklungspolitischen Weg hat der ehemalige Kultusminister und heutige Fraktionsvorsitzende der CDU im niedersächsischen Landtag, *Werner Remmers,* geübt. Bei der Eröffnung der 25. Fastenaktion von Misereor in Fulda äußerte er Zweifel daran, daß durch eine stärkere Berücksichtigung deutscher Interessen bei der Entwicklungshilfe sich viel ändern lasse an der wirtschaftlichen Situation im eigenen Land. Bei ersten Schwierigkeiten komme aber Solidarität mit den Hungernden in anderen Ländern offenbar schnell an seine Grenzen. Remmers betonte, daß „die finanzielle und sozialpolitische Krise des Daseinsvorsorgestaates nicht auf Kosten der Länder der Dritten Welt geheilt werden" dürfe.

Remmers ging in der gleichen Rede auch auf Änderungen des Entwicklungspolitischen Berichts der Bundesregierung in Zusammenhang mit der Situation in Südafrika ein. Offenbar würden die Wirtschaftsbeziehungen zu Südafrika von der Menschenrechtsfrage abgekoppelt, und nur ein vermutlich folgenloser Appell für Versöhnung und Ausgleich bleibe übrig. Remmers bezeichnete es als eine „makabre Situation", daß sich die Fastenaktion Misereor für die Menschenrechte in Südafrika einsetzen wolle, während man gleichzeitig in der Bundesrepublik die Probleme Südafrikas „hinter einer Nebelwand eines huma-

nitären Appells zurücktreten und die wirtschaftlichen Interessen hervortreten läßt".

Strauß und die Wahrheit über Südafrika

Wenige Tage nach der Eröffnungsveranstaltung der Fastenaktion ließ der bayerische Ministerpräsident *Franz Josef Strauß* den Inhalt gleichlautender Briefe an den Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz, den Kölner Kardinal *Joseph Höffner*, und den Präsidenten des Hilfswerks Misereor, den Augsburger Bischof *Josef Stimpfle*, veröffentlichen (Passauer Neue Presse, 24. 2. 83). Der bayerische Ministerpräsident warf Misereor darin eine *einseitige Darstellung der Lage in Südafrika* vor. Die Darstellung, nach der Südafrika „alle Merkmale von Unterentwicklung und Elend" zeige, bezeichnet er vor allem auch in Hinblick auf die Verletzung der Menschenrechte als „nachweislich falsch". Strauß befürchtet, daß die Aktion „in eine auch von der Kirche sicher nicht erwünschte Konfrontation mündet, die letztlich die segensreiche Tätigkeit der katholischen Kirche in Südafrika nicht fördert, sondern ihr schadet". „Bei allem Ärger und bei aller Empörung über die Politik der Apartheid in Südafrika" dürfe nicht vergessen werden, daß es ein vielrassiger Staat sei, ‚in dem die Forderung „one man – one vote' auf das ganze Staatsgebiet gleichermaßen angewandt, weder Freiheit noch Gerechtigkeit, sondern Chaos bringen und die zivilisatorischen Errungenschaften, die auch ein Ergebnis der Arbeit der Schwarzen sind, allmählich wieder zerstören würde".

Kardinal *Höffner* antwortete Strauß mit dem Hinweis, daß man sich gründlich über die Lage in Südafrika informiert und mit den Bischöfen des Landes abgesprochen habe. Er könne sich nicht vorstellen, „daß die südafrikanischen Bischöfe Vorstellungen über ihr Heimatland haben, die mit der Wirklichkeit nichts zu tun haben". Der Südafrika-Referent von Misereor, *Günther Thie*, erklärte, die Fastenaktion sei von Anfang an mit den Bischofskonferenzen beider Länder abgesprochen worden (Frankfurter Rundschau, 2. 3. 83). Remmers hatte in seiner Rede ausdrücklich begrüßt, daß Misereor Südafrika in den Mittelpunkt seiner diesjährigen Informationsarbeit gestellt habe. Gerade im Fall von Südafrika bestehe die Gefahr, daß „hinter der glänzenden Fassade eines hochentwickelten Staates die Not nicht erkannt und Unrecht verborgen bleibt".

Der von Strauß entfachte Streit über die Südafrika-Aktion Misereors soll übrigens laut gemeinsamer Mitteilung demnächst in einem persönlichen Gespräch zwischen dem Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz und dem bayerischen Ministerpräsidenten geklärt werden. Er dürfte mehr sein als nur eine Auseinandersetzung um die richtige Einschätzung der Lage in Südafrika. Was letztlich zur Debatte steht, ist das Bemühen von Misereor, im Rahmen seiner Informations- und Bildungsarbeit *gesellschaftspolitische Fragen* so einzubeziehen, wie dies gerade auch von kirchlichen Amtsträgern in Ländern der Dritten Welt immer stärker getan wird. Die Diskussionen, wie die momentane über Südafrika, sind auch im Zusammenhang mit anderen Ländern denkbar. „Teilnahme an den Sorgen der Partnerkirche" – so die Überschrift über die Arbeit von Misereor – geht von den in den Ortskirchen gewählten Optionen aus. Daß die Arbeit eines Werkes wie Misereor dadurch auch im eigenen Land angreifbar wird, muß in Kauf genommen werden.

Wird es für die Kirche schwerer?

Die Diskussionen über die Entwicklungspolitik der neuen Bundesregierung Kohl/Genscher und über die Fastenaktion von Misereor fallen nicht ganz zufällig zusammen: Was zeitlich zufällig zusammenfällt, zeigt gemeinsame Konturen, und zwar eine auch in der Union umstrittene Linie führender CSU-Vertreter. Für die Entwicklungspolitik der kommenden vier Jahre wird einiges davon abhängen, ob es der CSU gelingt, mit Hilfe des BMZ einen nachhaltigen Einfluß auf die Außen- und vor allem auf die Dritte-Welt-Politik der Bundesrepublik auszuüben. Zu Zeiten der sozialliberalen Koalition war die Entwicklungspolitik ein Bereich besonders guter Zusammenarbeit zwischen Regierung und kirchlichen Stellen. Ob das auch in Zukunft so bleiben wird, bleibt abzuwarten. *K. N.*

Mehr Kontinuität als Wende

Die Wahlen vom 6. März

Der Weg zu den Wahlen vom 6. März war mit einer Menge Unsicherheiten,Widersprüchlichkeiten, auch Irritationen gepflastert. Ein Kuriosum am Rande, das wohl einmalig ist bei Wahlen: Briefwahlunterlagen waren bereits verschickt und einzelne Briefwähler hatten auch schon gewählt, noch bevor feststand, ob überhaupt gewählt werden durfte. Das Bundesverfassungsgericht, das sich durch die Klagen von vier Abgeordneten nicht übermäßig unter Zeitdruck setzen lassen wollte, kam dann am Aschermittwoch zu einem zwar nicht einstimmigen, aber doch glatten, wenn auch in seinen Begründungen eher verfänglichen Urteil. Immerhin entschloß sich das Gericht entgegen einer sonst herrschenden Tradition zu politischer Zurückhaltung und gab den Weg frei. Es wäre nicht auszudenken gewesen, was passiert wäre, hätten die Karlsruher Richter die Bedenken der vielen Staats- und Verfassungsrechtler und ihrer journalistischen und politologischen Begleitargumentierer – so mancher schrieb

sich seine Finger dabei wund – geteilt und die Entscheidung des Bundespräsidenten für verfassungswidrig erklärt. Eine wenigstens die ganze Bonner Welt aufrührende politische, wenn nicht gar eine das ganze Gemeinwesen für längere Zeit durcheinanderbringende „Staatskrise" hätte folgen können. Und die dann im Herbst 1984 „regulär" stattfindenden Wahlen wären vermutlich ziemlich anders ausgefallen als das Ergebnis vom 6. März.

Was die Karlsruher Richter als Hauptbegründung für ihr Urteil anführten, hat zwar die wenigsten überzeugt. So instabil sah die Koalition aus Christ- und Freidemokraten am 17. Dezember, kurz nach der Verabschiedung des Bundeshaushalts 1983, als im Deutschen Bundestag über die „unechte" Vertrauensfrage abgestimmt wurde, nicht aus. Aber angesichts der heftigen, fast an Spaltung grenzenden Auseinandersetzungen innerhalb der FDP, konnte weder die Bundesregierung noch die Nation einer stabilen, auf Dauer regierungs- bzw. handlungsfähigen Mehrheit sicher sein. In erster Linie juristisch und nicht politisch denkende Zeitgenossen zeigten sich dadurch nicht wenig irritiert, aber die Verfassungsrichter, durch die anderen Verfassungsorgane in beträchtliche Beweisnot gebracht, zeigten immerhin mehr politische Vernunft als von Juristen hierzulande üblicherweise erwartet wird. Daß ein Verfassungsgericht einer Partei – der FDP – ausdrücklich Instabilität bescheinigte, ist allerdings ein weiteres, nicht minder einmaliges Kuriosum.

Selten soviel Fortune

Der Gewinner der Wahl vom 6. März – will man ihn an einer Person und nicht an einer Parteiengruppierung festmachen – hatte allerdings bereits auf der ganzen Linie gesiegt, noch bevor am 6. März eine einzige Stimme ausgezählt war. Der Kanzler hat einen *risikoreichen Weg* zur Wahl gewählt, aber alle Klippen übermäßig erfolgreich umschifft: mit enormer Selbstsicherheit und Konsequenz, aber auch mit Glück. Selten hat ein Regierungschef in wenigen Monaten soviel Fortune gehabt. Sein Vorgänger hatte ihm noch vor dessen Abwahl Vorwand und Begründung geliefert: Schmidts These, die Kanzlerwahl über das konstruktive Mißtrauensvotum sei zwar „legal", aber um sie auch zu „legitimieren", müsse die neue Regierung das Votum des Wählers einholen, half dem Nachfolger, das durchzusetzen, was er nach Absolvierung eines „Notprogramms" ohnehin wollte. Durch die Bildung einer „Übergangsregierung" wurde die Strategie des Gegners durchkreuzt. Die Union umschiffte so die für sie ungünstige Zeit, in der die in sich schon reichlich konstruiert wirkende Verratsthese für den früheren Kanzler und seine Partei ungewöhnlich starke Sympathien zu mobilisieren vermochte.

Später, als die Wirkungen dieser Sympathiewelle nachzulassen begannen, konnten sich die Sozialdemokraten, nachdem sie lange Zweifel genährt hatten, ob die Regierung überhaupt wählen *wolle*, keine Kehrtwendung mehr leisten, sondern mußten, ob sie wollten oder nicht, mit der Akzeptierung der Wahlen sehenden Auges ihrer eigenen Niederlage entgegengehen. Wären sie nicht die ersten gewesen, die Wahlen forderten, hätten sie ihnen später nicht zustimmen müssen. Dem Bundespräsidenten wäre die Auflösung des Bundestages kaum möglich geworden, hätte sich durch Wahlen bzw. den Wahltermin eine der Parteien auch nur im geringsten benachteiligt gefühlt. Durch die kurzfristig angesetzten Wahlen wurde überdies *die FDP* unter Termindruck gesetzt. Sie war so gezwungen, sich zu spalten oder ihre Krise in kurzer Zeit wenigstens soweit zu überbrücken, daß sie nicht ohne jede Aussicht auf Erfolg vor den Wähler treten konnte. Durch diesen Entscheidungszwang wurden die Freien Demokraten als politische Kraft im Bund praktisch mitgerettet. Ein übriges besorgte – freiwillig oder auch unfreiwillig – deren bayerischer Koalitionspartner. Indem die CSU die FDP ständig angriff und sie überlaut an ihre Mitverantwortung aus den letzten dreizehn Jahren erinnerte, brauchte diese selbst sich des Problems Strauß nicht anzunehmen. Der Wahlkampf vor allem der CSU machte auch noch dem letzten Wechselwähler klar, wozu die FDP als dritte Kraft doch noch gut sein könnte. Und die Demoskopen halfen kräftig mit. Daß am Wahlabend, als die ersten Hochrechnungen über die Fernsehschirme flimmerten, Unionspolitiker und -funktionäre im Bonner Konrad-Adenauer-Haus dennoch vor der Gefahr einer absoluten Mehrheit für die Union zittern mußten, war selbst nach allem, was an Kuriosem schon vorausgegangen war, noch das kurioseste Kuriosum dieser Wahl.

Dabei sah es wenigstens zeitweise und nach außen für die Unionsparteien so gut nicht aus. Die neue Regierung hatte sich zwar gut installiert, konnte erst Sanierungsmaßnahmen durchführen und den Haushalt verabschieden. Dem Kanzler fehlte es nicht an ersten außenpolitischen Erfolgen. Die Medien reagierten nicht unfreundlich. Die Regierung konnte sich so dem öffentlichen Bewußtsein als *positiver Faktor* einprägen. Aber es gab nicht nur das leidige Raketenthema, sondern auch die unsicheren Prognosen, wie es im Frühjahr in der Republik wirtschaftlich aussehen würde. Mit einer spürbaren nicht rein konjunkturell zu erkärenden Steigerung der Arbeitslosenzahlen mußte auf jeden Fall gerechnet werden; daß im Februar bereits Aufschwungparolen zünden würden, und zwar gestützt auf parteiunabhängige Instanzen wie die Bundesbank, war *so* im Oktober noch von niemandem vorauszusehen. Und wer wollte schon darauf wetten, daß die von den *Sparmaßnahmen der Regierung* betroffenen bürgerlichen und kleinbürgerlichen Mittelschichten, einschließlich der Rentner und Ausbildungshilfeempfänger, diese den Koalitionsparteien, vor allem der CDU, nicht doch verübeln würden.

Der *Start in den Wahlkampf* war alles andere als glänzend, auch das Interesse der Wähler an den Wahlkampfthemen schien eher mäßig zu sein. Mehr als ein Kommentator charakterisierte den Wahlkampf zwischen Ende Dezember und Mitte Februar als eine „matte Schicksalswahl"; erst in der Spätphase, in der Nachkarnevalszeit schien

sich das politische Interesse merklich zu regen und füllten sich die Säle. In der Vorwahlkampfzeit konnte der frühere Kanzler in der Zeit seiner Abwahl und noch Monate danach späte *Landtagswahlsiege* feiern, in milderem Maße noch vor dem konstruktiven Mißtrauensvotum in Hessen, viel eindeutiger am 19. Dezember mit der Rückgewinnung der absoluten Mehrheit für die Sozialdemokraten in Hamburg. Die Unionsparteien reagierten darauf eher verstört, manche demoskopische Daten schienen von neuem ins Wanken zu kommen, die Parolen von der „Ellenbogengesellschaft" und von der „Umverteilung von unten nach oben" taten ihre Wirkung, und dem Kanzlerkandidaten der SPD gelang es in erstaunlich kurzer Zeit, nicht nur die Partei neu um sich zu sammeln, sondern gegenüber einem Kanzler, dessen Sympathie- und Zustimmungswerte so hoch nicht lagen, in der Öffentlichkeit nachhaltigen Eindruck zu machen.

Der Sieg der Union kam nicht von ungefähr

Aus den Kommentaren der Wahlnacht und aus der Wahlberichterstattung und -kommentierung auch der folgenden Tage konnte man den Eindruck gewinnen, alle Welt sei von dem eindeutigen Sieg der Koalitionsparteien und dem unerwartet hohen Stimmenanteil der Union überrascht gewesen. Wer seine Eindrücke aus der frühen Wahlkampfphase bezog und an die enttäuschten Gesichter von Unionssympathisanten nach der Hamburg-Wahl dachte, mußte sich über die Ergebnisse insbesondere für die Unionsparteien tatsächlich wundern. Wer sich etwas mehr Gesamtüberblick bewahrte, wunderte sich kaum, auch nicht im Blick auf die eher kurzlebigen Daten. Bei den drei bekanntesten Instituten für politische Meinungsbefragung (Allensbach, Emnid, Infas), lag die Union seit Januar nie unter 47 Prozent. Noch eklatanter äußert sich die hohe Zustimmung zur CDU/CSU in den Kompetenzzuweisungen an die Parteien, besonders beim Wahlkampfthema Nr. 1: Arbeitslosigkeit. Es ergab sich also während des gesamten Wahlkampfes ein *bemerkenswert kontinuierliches und einheitliches Bild zugunsten der Union auf hohem Niveau.*

Erste Signale eines Wiederanstiegs wirtschaftlicher Daten kamen zweifellos den Koalitionsparteien zusätzlich zugute; das erklärt ein Stück weit die *Höhe des Sieges.* Gegenaktionen der Sozialdemokraten im Wahlkampf wurden weitgehend aufgefangen („Mietenlüge"). Der zunächst wenig glaubhafte Beschluß der Unionsparteien mitten in der Wahlkampfauseinandersetzung, die Investitionshilfeabgabe nicht zurückzuzahlen, wohl die simpelste und zugleich politisch wirksamste Aktion des ganzen Wahlkampfes, erschloß Spielraum für beide: für die Freien Demokraten, die sich im Gegenzug besonders beim Mittelstand und bei den Selbständigen als konsequenteste Partei der wirtschaftlichen Vernunft ausweisen konnten; für die Unionsparteien, die mit ihrem Bekenntnis zu mehr sozialer Symmetrie leichter Zugang zu kleinbürgerlichen Schichten und zur Arbeiterschaft fanden.

Gar nichts Überraschendes an dem Ergebnis (für die Koalitionsparteien) war, wenn man *die dem Wahltag vorausliegenden langfristigen Entwicklungen* betrachtete: Die Unionsparteien konnten aus der Opposition im Bund heraus ihre Stellung seit Mitte der siebziger Jahre in den Kommunen und in den Ländern kontinuierlich festigen (Ausnahmen wie die Landtagswahlen in Nordrhein-Westfalen 1980 mit der Aufschwungparole der SPD und bereits im Vorfeld der Bundestagswahlen 1980 bestätigen nur die Regel) oder konnten wie in Hessen, Rheinland-Pfalz und Schleswig-Holstein Zugewinne auf hohem Niveau halten. Wichtige Großstädte (Stuttgart, München, Frankfurt, schließlich Berlin) gingen in dieser Zeit an die Union. Bei der üblichen Sonntagsfrage („Welcher Partei würden Sie Ihre Stimme geben, wenn am nächsten Sonntag gewählt würde?") pendelte die Union bereits seit 1974 mit Einbrüchen immer nur zu Zeiten akuter inner- bzw. zwischenparteilicher Auseinandersetzungen von CDU und CSU (Aufkündigung der Fraktionsgemeinschaft durch die CSU nach den hohen 1976er Gewinnen, Kanzlerkandidatur von Strauß 1980) fast kontinuierlich um die 50 Prozent. So wenig aussagekräftig in prognostischer Hinsicht solche Daten sind, sie ergaben doch ein *insgesamt verläßliches Stimmungsbild.*

Die SPD ist strukturell eine Minderheitspartei

Deutlicher noch als die demoskopischen zeigen *grundlegende politische Daten* seit Mitte der siebziger Jahre die fast kontinuierliche Favorisierung der Unionsparteien durch die bundesdeutsche Bevölkerung, die sie nur deswegen nicht zum Wahlsieger machte, weil ihr ein Koalitionspartner fehlte oder weil sie mögliche, wenn auch nicht wahrscheinliche Mehrheiten (1976, 1980) durch internen Streit oder durch falsche Kandidaturen unmöglich machte. Die Sozialdemokraten haben in den dreizehn Jahren, in denen sie den Kanzler stellten, nur eine Wahl (bezeichnenderweise mit vorwiegend außenpolitischer Thematik) wirklich gewonnen: die von 1972, als Brandt als Kanzler der ostpolitischen Öffnung den Höhepunkt seiner Popularität erreicht hatte und aus der Wahl nach dem gescheiterten Konstruktiven Mißtrauensvotum ein Plebiszit über die Ostpolitik wurde.

Mit dem *Rücktritt von Brandt (1974)* verkümmerte auch schon die Mehrheitsfähigkeit der SPD. Helmut Schmidt blieb trotz hoher Sympathie- und Popularitätsnoten bei beiden Wahlen, die unter seiner Kanzlerschaft stattfanden, immer nur als „Koalitionskanzler" Sieger; er mußte Kohl 1976 mit 48,6 Prozent weit an sich vorbeiziehen lassen und er konnte nicht einmal bei der Schmidt-Wahl 1980 (die noch mehr eine Anti-Strauß-Wahl war und bei der die Union 4,1% verlor) diese vom ersten Platz verdrängen und für die SPD die relative Mehrheit herausholen.

Es gibt, so scheint es, in der bundesdeutschen Bevölkerung so etwas wie ein *regulatives Mißtrauen gegen die Sozialdemokratie,* das sich besonders dann regt, wenn in der

Partei klassisches sozialistisches Gedankengut sich zu äußern oder gar durchzusetzen beginnt. Bei fehlender Alternative wichen Schmidt-Wähler eben auf die FDP aus. Die Bundesrepublik war nie mehrheitlich sozialdemokratisch, auch wenn sie von Sozialdemokraten regiert wurde. Die SPD ist in der Bundesrepublik *in aller Regel nicht mehrheitsfähig*. Schon allein deswegen mußte der Verratsvorwurf Schmidts gegen die FDP zum Bumerang für dessen eigene Partei werden. Denn unabhängig von der Frage, ob die letzte Regierung Schmidt an der Koalition oder in erster Linie an den inneren Widersprüchen der eigenen Partei scheiterte, gilt: die SPD verdankte als Minderheitspartei nicht nur den Machtwechsel von 1969, sondern den Machterhalt bis zum Herbst letzten Jahres weniger der eigenen Verankerung in der bundesdeutschen Wählerschaft als dem Koalitionspartner FDP. Es dürfte einer der mittelfristig folgenschwersten politischen Fehler Helmut Schmidts gewesen sein, ein – trotz Koalitionsbruch – langfristig passables Verhältnis zur FDP einer nur kurzfristig wirksamen Emotionalisierung geopfert zu haben.

Die SPD wird für lange Zeit *strukturell* (vorwiegend als Gruppierung von Minderheiten) Minderheitspartei bleiben, während die Unionsparteien in ihrem Wählerpotential gegenwärtig wohl noch um wenige Prozentpunkte höher einzuschätzen sind, als es im Zweitstimmenergebnis vom 6. März (48,8) zum Ausdruck kommt. Da die *Landtagsergebnisse der CDU in Rheinland-Pfalz und Schleswig-Holstein* jeweils dem Erststimmenergebnis vom 6. März sehr viel näher kommen als dem Zweitstimmenergebnis und bei den Landtagswahlen das Stimmensplitting entfällt, muß man annehmen, daß das Erststimmenergebnis (52,1 Prozent) eher die wahre Stärke der Union zum Ausdruck bringt als der Anteil der Zweitstimmen. Bei der Differenz zwischen Erst- und Zweitstimmen handelt es sich allerdings durchwegs um Wechselwähler, die nur *unter besonders günstigen Voraussetzungen* bei der Union zu Buche schlagen. Den eigentlichen Pendelschlag zugunsten der Union – von Erdrutsch zu reden ist übertrieben – signalisieren jedenfalls die Erststimmen, demgegenüber bewegt sich das Zweitstimmenergebnis – natürlich ist damit nur ein Trend angedeutet – durchwegs in der Kontinuität früherer Ergebnisse (1965: Erhard-Wahl 47,6 Prozent; 1969: Kiesinger-Wahl und Ende der Großen Koalition 46,1 Prozent; 1976: erste Kohl-Wahl: 48,6 Prozent; 1983: zweite Kohl-Wahl: 48,8 Prozent). Die *Ausnahmen:* Brandt-Wahl 1972 (CDU 44,9, SPD 45,8 Prozent) und die Schmidt-Strauß-Wahl 1980 (Union 44,5, SPD 42,9 Prozent) bestätigen angesichts der besonderen Umstände, unter denen jene Wahlen stattfanden, nur die *Regel.*
Wenn das Ergebnis vom 6. März dennoch als Überraschung gewertet wurde, dann lag das nicht zuletzt am Auseinanderklaffen der Darstellung der politischen Kräfteverhältnisse in der „formierten" öffentlichen Meinung, der demoskopischen Daten und der tatsächlichen politischen Großwetterlage.

Wirklich überraschend waren an dem Ergebnis vom 6. März außer den Stimmengewinnen der Grünen, die diese zur vierten bzw. fünften Bundestagspartei machten, und der Tatsache, daß es der SPD nicht gelungen ist, die Grünen mit ihrer Strategie vom Bundestag fernzuhalten, eigentlich nur *zwei Entwicklungen:*

Umschichtung des Nord-Süd-Gefälles

Die erste, daß die die *SPD* unter die 40-Prozent-Grenze geraten und mit ihren 38,2 Prozent *hinter ihren Wähleranteil bei der Erhard-Wahl 1965* (39,3 Prozent) *zurückgefallen* ist, während die CDU für sich allein (ohne die CSU) mit 38,2 zum erstenmal seit 1965 wieder mit der SPD gleichzog. Jedes Ergebnis über 40 Prozent wäre für die SPD und ihren Kanzlerkandidaten ein Achtungserfolg gewesen, den man ihr zutraute. Gescheitert ist sie außer an dem Aufschwung-Wahlkampf der Union an der Art, wie sie sich auf die Grünen einstellte. Das sah nach allzu billigem Entgegenkommen aus. *So* vermochten die Sozialdemokraten nicht nur Sympathisanten der Grünen nicht für sich zu gewinnen, sondern schreckten mit der Aussicht auf eine von den Grünen abhängige Minderheitenregierung eigene Stammwähler ab und mobilisierten zusätzlich Wechselwähler zugunsten der Union und der FDP.

Die zweite: die *Beinahe-Umkehrung des Süd-Nord-Gefälles in ein Nord-Süd-Gefälle* (gemessen an den Zuwächsen) bei der Union. Die schlichten Zahlen: Schleswig-Holstein: +7,6; Hamburg: +6,2; Bremen: +5,4; Niedersachsen: +5,8; Nordrhein-Westfalen: +4,6; Rheinland-Pfalz: +4; Hessen: +3,7; Saarland: +2,5; Baden-Württemberg: +4,1; Bayern: +1,9. Das Süd-Nord-Gefälle gehörte mit jeweiligen Modifizierungen (wie das Land-Stadt-Gefälle) seit Beginn der Bundesrepublik zu den Grunddaten der bundesdeutschen Wahllandschaft. Ein relativ ausgeglichenes Ergebnis brachte nur der Protestant *Erhard* 1965 zustande. Bei der Schmidt-Strauß-Wahl 1980 war das Süd-Nord-Gefälle der Union besonders ausgeprägt: Sie verlor damals in Schleswig-Holstein 5,2 Prozent, in Niedersachsen 5,9; in Hamburg 4,7; in Nordrhein-Westfalen 4,1; in Bayern 2,4, während die Zuwächse im Norden und in geringerem Umfang auch im Süden der FDP zugute kamen. Selbst bei der ersten Kohl-Wahl 1976 mit Zugewinnen der Union von insgesamt 3,7 Prozent war (auch in Zuwächsen) das Süd-Nord-Gefälle noch deutlich: Bayern: +4,9; Hessen: +4,5; Schleswig-Holstein: +2,1; Hamburg +2,5; Niedersachsen: +3. Hatte die Union 1980 in den nördlichen Bundesländern auch die größten Verluste, so übersteigen mit Ausnahme Niedersachsens die Gewinne von 1983 die Verluste von 1980 doch beträchtlich. Demgegenüber bleiben südliche Länder 1983 hinter der Kohl-Wahl 1976 um einiges zurück, und die hohen Zugewinne jetzt sind vor allem auf das gute Ergebnis in Nordrhein-Westfalen und in den nördlichsten Bundesländern zurückzuführen: Bayern: −0,5; Rheinland-Pfalz: −0,3; Hessen: −0,5.
Daß diese *„Umschichtung" des Unionsergebnisses* vor allem im Blick auf Bayern in den Tagen nach der Wahl im öffentlichen Kommentiergewerbe kaum Beachtung fand,

war mehr noch als ein Kuriosum ein Indiz dafür, wie starr einmal geschaffene Machtblöcke und Einflußsphären von der öffentlichen Meinungsbildung respektiert werden. Die „Bayern" selbst schienen indessen beides gut verstanden zu haben: Ihr, gemessen an den Zuwächsen, eher mageres Ergebnis und die besonderen sie begünstigenden Mechanismen öffentlicher Meinungsbildung. Die Daten waren eindeutig: Von den sieben Wahlkreisen mit den geringsten Zuwächsen befanden sich sechs in Bayern; in München konnte die CSU kaum etwas bewegen, in München-Mitte mußte sie sogar leichte Verluste (−0,2) hinnehmen; im Vergleich zu München sah es in Köln, Düsseldorf, Hamburg, Hannover und selbst in Frankfurt und im Ruhrgebiet bei den Zuwächsen für die Union schon sehr viel eindrucksvoller aus. Die insgesamt bescheidenen Zuwächse – auf das Bundesgebiet umgerechnet nahm die CSU von 10,3 auf 10,6 Prozent zu – kamen auch in Bayern vor allem aus den mehrheitlich evangelischen Gebieten Frankens (Nürnberg Nord: +2,9; Nürnberg-Süd: +4,7; Erlangen: +3; Fürth: +4,2). Da die CDU sowohl in ihren Hochburgen wie in Großstädten deutlich zugelegt hat, verliert das Argument an Gewicht, bei einem Wähleranteil um 60 Prozent sei eben nichts mehr zu holen. Da die realen Zuwächse nicht viel hergaben, konstruierte man ein künstliches Ergebnis: 2,4 Prozent Zuwachs verdanke die Union der CSU, ohne die „Bayern" wäre sie nur auf 46,4 gekommen. Mit diesen öffentlich vorgetragenen Argumenten suchte man das eigene Gewicht gegenüber der CDU und der FDP zu untermauern und politisch – Konzessionen von der CDU erkämpfend – zu „gewichten". Zum Machtkampf ist es dann nach Tagen der Zänkereien doch nicht gekommen.

Sieger, Verlierer und Gerettete

So gab es Sieger, Verlierer, Gerettete, Erfolgreiche und nur halb Erfolgreiche in einem politischen Gesamtspektrum von außerordentlicher Beständigkeit – trotz des Einzugs von 27 bzw. (mit Berlin) 28 Grünen in den Deutschen Bundestag. Der hohe Gebrauch des Splittings – in Übung spätestens seit der Brandt-Wahl 1972 – und die dem Anteil von Erststimmen nahekommenden Landtagswahlergebnisse von Rheinland-Pfalz und Schleswig-Holstein zeigen, daß die FDP *nur noch taktisch und kaum programmatisch* gebraucht wird. Soweit mit Ideen des historischen Liberalismus noch Staat zu machen ist, finden sich diese und die an ihren orientierten Wähler in anderen Parteien wieder. Aber Wechsel- und in besonderen Situationen auch Stammwähler wollen die FDP weiter als pragmatisches Korrektiv. Darin äußert sich in der Bundesrepublik ein *besonders ausgeprägter Zug zur Mitte,* der ein beachtlicher Rest von Mißtrauen vor allem politisch differenziert argumentierender Wechselwähler mit guter Bildung und geringer Parteibindung gegenüber der absoluten Mehrheit einer der großen Parteien entspricht. Man traut diesen nicht zu, für sich allein den Kurs der Mitte halten zu können. Diese Sammlung um die Mitte mag für stärker zentrifugal Veranlagte, wie es *Helga Schuchardt* Tage nach der Wahl in einer Fernsehsendung ausdrückte, eine „trostlose Veranstaltung" sein, aber Parteien, ob rechts oder links von der Mitte, haben sich klugerweise danach zu orientieren.

Diesem *stark konservativ grundierten Trend zur Mitte* tritt freilich nun in den „Grünen" eine im Lebensgefühl und in den Zielen nicht minder konservative Gruppierung gegenüber, die zwischen Lebensgefühl, Lebensform und politischen Verfahrensregeln nicht so recht zu unterscheiden vermag, deren Anhänger ein zumindest gespaltenes Verhältnis zur repräsentativen Demokratie haben und die sich schwer tun werden, *das parlamentarische System nicht nur zu gebrauchen, sondern mitzutragen.* Ein Teil von ihnen wird sich für das repräsentative System nur gewinnen bzw. zurückgewinnen lassen, wenn die übrigen Parteien, vor allem die SPD, die offene Auseinandersetzung mit ihnen nicht scheuen. Die *Strategie des Entgegenkommens* hat den deutschen Sozialdemokraten nichts gebracht. Diese werden deswegen nicht zu einer Strategie der Konfrontation wechseln, aber sie dürfen den Grünen an Argumenten nichts schenken.

Ein letztes: Die kontinuierlich hohe Zustimmung in der Bevölkerung zur Union bedeutet nicht, daß sich in der politischen Philosophie der Bevölkerung und in der der Union nichts geändert hat. Diese ist trotz ihres süddeutsch-katholischen Gepräges und ihres überwiegend katholischen Führungspersonals eine *säkulare Volkspartei* geworden, in der sich viele Anschauungen kreuzen. Weil die C-Parteien insgesamt noch stärker aus Traditionen, Regionen und Personen leben als die vor allem auf den Diskurs festgelegte Sozialdemokratie, kann sie das leichter überdecken. Sie wird heute vom säkularisierten Bürgertum verschiedenster weltanschaulicher Provenienz ebenso gewählt wie von großen Teilen einer kirchlich ungebundenen Arbeiterschaft. In diesem Sinne gleichen sich auch die Gewichte evangelischer und katholischer Unionswähler einander an. Nach einer Auswertung des Bundespresseamtes stieg der Anteil evangelischer Wähler bei den Unionsparteien von 33 Prozent (1980) auf 41 Prozent. Die Zuwächse in Gebieten mit mehrheitlich evangelischer Bevölkerung entsprechen mit 4,3 Prozent genau dem Bundesdurchschnitt. Es liegt in ihrem ureigenen Interesse, sich diese Breite zu erhalten. Sie *allein* sichert ihr ihre Mehrheitsfähigkeit. Das werden, vor allem in der Kirche diejenigen zu bedenken haben, die nach der Bildung der christdemokratisch-liberalen Koalition im Herbst auf die „eigentliche" Wende hofften und damit die absolute Mehrheit der Union im März meinten. Abgesehen davon, daß diese „Wende" gerade noch ausblieb, müßte sie auch im Falle einer absoluten Mehrheit der Union eine Illusion bleiben. Die Union ist eine konservativ-liberale Volkspartei, in der Elemente christlicher Tradition durchaus noch zum Zuge kommen; es gibt von ihr aus auch noch eine Menge Querverbindungen vor allem persönlicher Art zum kirchlichen und hier vor allem zum katholischen Bereich, aber eine kirchennahe Parteiengruppierung ist die Union, wenn sie es überhaupt jemals war, längst nicht mehr. *David A. Seeber*

Priesternachwuchs und Priesterbild

Ein Gespräch mit dem Bonner Konviktsdirektor Gerd Heinemann

Der Briefwechsel zwischen Hans Küng und Bischof Georg Moser (vgl. ds. Heft, S. 152) hat darauf aufmerksam gemacht, wie sehr sich in der Kirche der Bundesrepublik durch Priestermangel, Einführung hauptamtlicher pastoraler Dienste und stärkeres Engagement in den Gemeinden die herkömmliche Struktur der Seelsorge verändert hat. In diesem Zusammenhang ist die Frage unumgänglich, welcher Platz dem Priester künftig zukommen soll und kann. Was muß sich im Selbstverständnis und in der Arbeit der Priester ändern? Welche Tendenzen zeichnen sich beim gegenwärtigen Priesternachwuchs ab? Darüber sprachen wir mit Gerd Heinemann, Direktor des Collegium Leoninum in Bonn und Vorsitzender der Regentenkonferenz im deutschen Sprachraum. Die Fragen stellte Ulrich Ruh.

HK: Herr Direktor Heinemann, die Theologenkonvikte und Priesterseminare in den deutschen Diözesen haben sich in den letzten Jahren wieder zu füllen begonnen, die Zahl der Priesteramtskandidaten steigt. Warum wollen junge Männer heute Priester werden?

Heinemann: Das läßt sich schwer mit einem Wort sagen. In den meisten Fällen kommt der entscheidende Anstoß aus der Mitarbeit in der Gemeinde. Eine wichtige Rolle spielt auch der intensive Kontakt mit einem Priester, während die Familien längst nicht mehr so stark den Ausschlag geben, wie das früher einmal der Fall war.

HK: Ist der verstärkte Zulauf eigentlich eine erfreuliche Begleiterscheinung dessen, was man schlagwortartig als den neuen geistlichen Aufbruch in bestimmten Teilen der Jugend beschreiben kann, oder handelt es sich mehr um ein letztes Aufgebot, das man jetzt durch intensive Werbung mobilisiert?

Heinemann: Letzteres trifft mit Sicherheit nicht zu. Unsere Priesterseminare und Theologenkonvikte spiegeln das breite Spektrum des heutigen kirchlichen Pluralismus wider. Wenn ich recht sehe, treten aus dieser Bandbreite gegenwärtig vor allem zwei Richtungen hervor. Unter den Priesteramtskandidaten gibt es zunächst einmal eine nicht unbeträchtliche Minderheit, die in ihrer Berufsmotivation stark von der Friedensbewegung, der Umweltbewegung, zum Teil auch von der Auseinandersetzung mit den Problemen der Dritten Welt geprägt ist. Bei diesen läßt sich eine Schöpfungsspiritualität erkennen, die Hand in Hand geht mit der Suche nach alternativen Lebensformen und mit einem wachen Interesse für die sozialen Probleme in unserer Gesellschaft. Diese Gruppe tritt in unserem Haus deutlich in Erscheinung, sie ist aber auch in anderen Konvikten vertreten.

HK: Rekrutiert sich diese Gruppe vor allem aus dem Umkreis der katholischen Jugendverbände mit ihrem Engagement für Frieden, Ökologie und Dritte Welt, oder kommen Priesteramtskandidaten auch aus dem eher kirchenfernen alternativen Milieu?

Heinemann: Viele von ihnen haben sich zuvor schon in Jugendgruppen der Heimatgemeinde, manche auch in der Schule für Frieden, Umwelt und Dritte Welt engagiert. Andere fanden erst während ihres Studiums dazu. Wenn sich auch zunehmend Abiturienten aus kirchendistanziertem Elternhaus bei uns anmelden, so ist meines Wissens bislang noch keiner aus kirchenfernen alternativen Kreisen bei uns eingestiegen.

„Der Entschluß, Priester zu werden, ist oft eine Art des Aussteigens"

HK: Trotzdem ist nach allem, was man als Außenstehender hört, das Engagement für Frieden und Umwelt kaum der typische Motivationshintergrund für die jetzigen Priesteramtskandidaten. Spielt nicht der Faktor Innerlichkeit, Frömmigkeit eine viel gewichtigere Rolle?

Heinemann: Es gibt eine zweite Gruppe, bei der tatsächlich so etwas wie eine Neuentdeckung von Innerlichkeit im Vordergrund steht, oft verbunden mit dem Bedürfnis, sich spirituell an überkommenen rituellen Formen festzumachen. Ich sehe darin durchaus positive Ansätze – so etwa in dem Verlangen, sein Leben in der Glaubenstradition der Kirche zu verwurzeln. Allerdings bringt dieser Trend zuweilen eine Kehrseite mit, daß man oft dazu neigt, sich spirituell abzukapseln und unter dem Mantel der „Mutter Kirche" Schutz zu suchen.

HK: Worauf lassen sich solche Flucht- und Rückzugsphänomene zurückführen? Spiegelt sich darin der in der Kirche gegenwärtig verbreitete Trend wider, zum Zweck der Stabilisierung auf in der Tradition bewährte Strukturen und Formen zurückzugreifen, oder haben sie mehr mit persönlichen Problemen zu tun?

Heinemann: Man muß vor allem den oft düsteren Hintergrund berücksichtigen, auf dem junge Leute heute oft heranwachsen. Manche Priesteramtskandidaten, die in wachsender Zahl auch aus kirchendistanzierten Milieus kommen, haben bittere Erfahrungen gemacht, etwa belastete Beziehungen zum Vater, zur Mutter oder Scheidung und Wiederverheiratung der Eltern. Ich habe oft den Eindruck, daß der Entschluß, Prister zu werden, dann auch so etwas wie eine Art des Aussteigens ist. Sie wollen sich in eine Welt hineinbegeben, in der sie Abstand von diesen harten Problemen finden und neue Sicherheit gewinnen können. Freilich gibt es daneben auch das bewußte Aussteigen aus dem konsumistischen Milieu.

HK: Kann nicht auch der Wunsch nach Sicherheit in einem wesentlichen banaleren Sinn in den Entschluß einfließen? Immerhin sind die Aussichten auf eine sichere berufliche Stellung für Priesteramtskandidaten um einiges höher als für Studenten anderer Fächer und auch größer als für Theologiestudenten, die Studienrat oder Pastoralreferent werden wollen ...

Heinemann: Ich habe mich schon häufig gefragt, ob dieser Faktor möglicherweise eine Rolle spielt, habe aber bis heute nirgendwo Anzeichen dafür gefunden. Zumindest ist zu Beginn des Studiums der Gedanke an die spätere berufliche Absicherung kaum von Bedeutung. Wäre es anders, müßte der Zustrom eigentlich wesentlich größer sein, als er es in den letzten Jahren war. Die Zölibatsverpflichtung dürfte in dieser Richtung doch eine deutliche Schranke darstellen.

HK: Steht nach Ihren Beobachtungen im Regelfall die Entscheidung für den Priesterberuf schon von Anfang an fest, oder ist für die Mehrzahl der Leute beim Eintritt ins Konvikt mehr die Absicht bestimmend, es mit diesem Ausbildungs- und Berufsweg erst einmal zu versuchen?

Heinemann: Die meisten kommen mit dem festen Wunsch, Priester werden zu wollen, verspüren aber zugleich eine große Unsicherheit, ob sie das Ziel erreichen. Das kann zu erheblichen Ängsten führen. So bringen sie oft die Angst mit, daß ihnen das Theologiestudium den Glauben verderben und sie von der glücklich gefundenen Spur zum Priestertum wieder abbringen könnte. Mit ähnlichen Ängsten, wenn auch gemildert, gehen sie auf die Hausgemeinschaft des Theologenkonvikts zu, wo sie nicht nur mit Studenten ihrer eigenen Wellenlänge, sondern mit einer Vielfalt innerkirchlicher Richtungen und Lebensformen zusammenkommen. Manche bringen bereits eine vorgefestigte, meist skeptische Meinung gegenüber dem Theologenkonvikt mit.

HK: Sind die jetzigen Priesteramtskandidaten aber nicht wieder seminarfreudiger als die Generation davor und eher bereit, sich in eine solche feste Lebensordnung einzufügen?

Heinemann: Da das Kurssystem der reformierten Oberstufe an den Gymnasien eine Klassengemeinschaft verhindert und zudem sich häufig ein junger Christ durch seine Glaubenspraxis in unserer Gesellschaft in die Isolierung gedrängt fühlt, ist für den Priesteramtskandidaten beim Studienanfang das Zusammenleben mit Gefährten auf dem gleichen Weg zum Priestertum im Theologenkonvikt eine neuartige, positive Gemeinschaftserfahrung. Weil Gemeinschaftsleben aber immer auch Rücksichtnahme auf andere und Einschränkung der Selbstverfügung bedeutet, wird das Leben im Konvikt für den einzelnen auch oft zu einer schweren Probe, zumal er bis dahin zumeist in einer Kleinstfamilie gelebt hat.

HK: Um auf Ihr Stichwort von der Angst mancher Priesteramtskandidaten zurückzukommen: Sind das nur Anfangsschwierigkeiten, oder hält sich der mangelnde Sensus für die wissenschaftliche Theologie durch?

Heinemann: Eigentlich nicht. Gewöhnlich kommt bei vielen, die anfänglich skeptisch sind, bald die Freude am theologischen Fragen und Nachdenken zum Vorschein, auch die dazu erforderliche Neugier. Die Schwierigkeiten und Ängste des Anfangs werden im Lauf der Zeit oft überwunden. Es sind aber immer einige dabei, die Priester werden wollen, sich aber sehr schwer damit tun, daß sie dieses Berufsziel nur über ein akademisches Studium erreichen. Sie finden keine innere Beziehung zur wissenschaftlichen Theologie und nehmen das Studium nur in Kauf.

„Priesterausbildung darf nicht auf ein elitäres Bewußtsein abzielen"

HK: Bringt nicht der wachsende Priestermangel die Gefahr mit, daß man bei den Anforderungen an die Priesteramtskandidaten eher großzügig ist und sich damit das Interesse an der Quantität vor das an der Qualität der Neupriester schiebt?

Heinemann: Ich habe eigentlich nie nur auf die Zahlen geschaut. Dazu ist die Verantwortung im Blick auf die Kandidaten wie auf die Gemeinden, in denen sie später arbeiten sollen, viel zu groß. Es muß genau umgekehrt sein: Je weniger Priester wir haben, desto qualifizierter müssen sie sein. Wir können es uns angesichts der Herausforderungen in Kirche und Gesellschaft nicht leisten, im Blick auf die persönlichen und intellektuellen Anforderungen an die Priesteramtskandidaten nachlässig zu sein.

HK: Es geht mir nicht darum, den in der Priesterausbildung Tätigen Nachlässigkeit zu unterstellen. Man hat aber manchmal den Eindruck, Ziel der Seminarausbildung sei wieder stärker, den künftigen Priestern das Bewußtsein zu vermitteln, sie seien aufgrund ihrer besonderen Berufung und ihrer Weihe aus dem Gottesvolk und auch aus den übrigen pastoralen Diensten als Person herausgehoben ...

Heinemann: Die Priesterausbildung darf nicht auf ein elitäres Bewußtsein abzielen, das die zukünftigen Priester den Menschen und auch den anderen pastoralen Diensten entfremdet. Natürlich soll das Seminar die Kandidaten in ihrer Berufsklärung fördern, in ihrer Entscheidung stärken und auf das priesterliche Amt vorbereiten. Dies geschieht aber gerade durch das Grundkonzept der Seminarausbildung, daß der Priesteramtskandidat in der Hausgemeinschaft mit anderen christliche Gemeinde einzuüben und zu leben hat. Das schreibt schon die Priesterausbildungsordnung vor. Darum führt das Seminar ein Eigenleben einerseits als Raum für die Glaubenskommunikation der Hausgemeinde, andererseits als Raum, der Alleinsein, Stille und persönliches Stehen vor Gott ermöglicht. Doch darf sich das Seminar nach außen keinesfalls abschotten. Denn der Priester muß später in zwei Wirklichkeiten leben: sowohl in der konkret erfahrenen Gemeinschaft der Kirche wie auch in der ständigen Beziehung zum der Kirche entfremdeten Milieu. Darum verbringt der Kandidat einen Großteil seiner Ausbildungszeit außerhalb des Seminars in Praktika, in längeren Semesterferien und in den Freisemestern, wo er sich in verschiedensten Lebensbereichen umsehen soll.

HK: Werden mit dem geltenden Ausbildungskonzept die Gewichte angemessen verteilt? Begünstigt das Bestehen

auf der Unverzichtbarkeit des Seminars nicht eher denjenigen, der sich den Herausforderungen von außen bewußt oder unbewußt möglichst entziehen will?

Heinemann: Natürlich kann es vorkommen, daß sich einer abkapselt. Wir erleben das aber genauso bei Studenten, die nicht im Hause wohnen oder bei Laientheologen. Sie leben teilweise in der Stadt mindestens genauso oder sogar noch stärker isoliert, als es hier manchmal der Fall ist. Das Seminar kann nicht eine absolute Garantie dafür bieten, will aber alles dafür tun, daß die Priesteramtskandidaten kontaktfreudig werden, das Leben in der Gesellschaft heute kennenlernen, sich den Auseinandersetzungen stellen und sich gerade dadurch auf ihren zukünftigen Dienst vorbereiten.

HK: Wäre es dann aber nicht geboten, über Alternativen zur jetzigen Form des Seminars nachzudenken und sie auch zu erproben? Man könnte ja entweder die Theologenkonvikte auch für Laientheologen öffnen, wie es vor kurzem der frühere Mainzer Weihbischof Reuss vorgeschlagen hat, oder den Priesteramtskandidaten die Wahl zwischen verschiedenen Möglichkeiten freistellen. Werden nicht solche Überlegungen, wie auch manche Stellungnahmen zum Buch von Reuss gezeigt haben, bei uns zu schnell und zu kategorisch abgeblockt?

Heinemann: Solange ich in der Priesterausbildung tätig bin, ist diese Frage immer wieder neu und sehr ernsthaft unter den Verantwortlichen diskutiert worden. Es hat sich dabei im Lauf der Jahre unter den Verantwortlichen in der Bundesrepublik und in Österreich ein gewisser Konsens herausgebildet, während die Schweiz bekanntlich einen etwas anderen Weg geht. Es gibt das Modell der vollen Integration der geistlich-pastoralen Ausbildung, wie es Reuss vorschlägt und wie es in der Schweiz zum großen Teil praktiziert wird, und es gäbe die Möglichkeit der totalen Separation. Wir tendieren zu einer kooperativen Form der Ausbildung, bei der die Gruppen erst einmal jeweils für sich bleiben, um nach den Voraussetzungen, nach dem Profil ihres spezifischen Dienstes zu fragen. Es geht dabei weniger um Abgrenzung um jeden Preis, sondern darum, daß innerhalb des fundamental gemeinsamen kirchlichen und pastoralen Dienstes die notwendige Profilierung von Priestern wie von Pastoralreferenten erfolgen kann. Die Gruppen finden sich zusammen, um dann als Gruppen einander möglichst oft und viel zu begegnen und vieles gemeinsam zu machen. Bei uns gibt es zum Beispiel gemeinsame Praktika, gemeinsame Studientage und gemeinsame spirituelle Wochenenden.

HK: Sind denn die Unterschiede im Profil der verschiedenen hauptamtlichen pastoralen Dienste wirklich so groß, wenn man einmal von der Zölibatsverpflichtung für die Priester absieht, die sicher bei der Frage nach mehr Trennung oder mehr Integration eine gewichtige Rolle spielt?

Heinemann: Ich würde die Differenz nicht auf den Zölibat beschränken wollen. Die allen Christen gemeinsame Spiritualität gewinnt durch die priesterliche Sendung ihre besondere Ausprägung. Worauf es ankommt, ist vor allem die Einübung des Priesters in die sakramentale Bruderschaft des Presbyteriums. Der spezifische Ort des Priesters ist nicht dadurch gekennzeichnet, daß er konsekriert und absolviert, entscheidend ist, meine ich, daß er der vom Bischof in die Gemeinde Geschickte ist und damit deutlich macht, daß Gemeinde nicht aus Eigenem lebt, sondern daß Christus ihr Herr ist. Der Priester ist auch ein deutliches Signal des größeren Zusammenhangs der Ortsgemeinde mit dem Bischof und über den Bischof mit der Weltkirche. Wenn die sakramentale Bruderschaft des Presbyteriums nicht schon in der Ausbildung eingeübt wird, kann diese unverzichtbare Dimension später kaum zum Tragen kommen.

HK: Daß die Bruderschaft des Presbyteriums nicht wie gewünscht zum Tragen kommen kann, hat doch vor allem mit der konkreten Situation der Priester in den Gemeinden zu tun. Die Zahl der Priester nimmt ab, die Belastungen für den einzelnen werden dadurch immer größer. Davon war nicht zuletzt beim Studientag der Bischofskonferenz im Herbst 1981 über Probleme der priesterlichen Lebensform ausführlich die Rede. Woran soll sich dann der Priester angesichts vielfacher Überlastung orientieren, wo soll er Prioritäten setzen?

Heinemann: Es gibt einige Grundvoraussetzungen, die erfüllt sein müssen, damit auch in Zukunft priesterlicher Dienst lebbar und fruchtbar sein kann. So kann der Priester seinen Dienst nicht tun, ohne wenigstens ein Stück weit in der Nähe zu den Menschen zu leben. Das Gegenüber zur Gemeinde darf nie das Mitsein verdrängen. Auch ist es dringend erforderlich, daß der Priester ein ausgewogenes Verhältnis von Gebet, Besinnung, Reflexion und Studium zu den übrigen Tätigkeiten erreichen kann.

„Es wird sich einiges in der Gestaltung der Dienste ändern müssen"

HK: An Vorschlägen, wie man der Überlastung Herr werden könnte, hat es ja auch auf dem Studientag der Bischöfe nicht gefehlt. Dort hieß es z. B., der Priester solle exemplarisch präsent sein, er solle vor allem Dienst an den Diensten leisten und sich um eine überzeugende Einheit von Amt und persönlicher Lebensform bemühen. Müssen solche Vorschläge, die aus der Not eine Tugend machen, nicht ins Leere laufen, einfach weil sie viele Priester überfordern?

Heinemann: Es hat sicher wenig Sinn, nur immer neue Forderungen an die Priester zu stellen. Vielmehr ist die ganz große Frage, ob es uns gelingt, auch an grundlegende Veränderungen heranzugehen. Es darf nicht nur bei einer spirituellen Vertiefung des priesterlichen Dienstes bleiben, sondern es wird sich einiges grundlegend in den Strukturen, in der Gestaltung der Dienste ändern müssen. Die Bischöfe haben das bei ihrem Studientag auch deutlich gesehen. So kann die Not des Priestermangels zum Anstoß werden, daß die Mitverantwortung aller

für das Gemeindeleben erkannt und ergriffen wird. Gerade in der Erwartungshaltung der Gemeindemitglieder ist eine Änderung dringend notwendig.

HK: Man hat allerdings bisher nicht den Eindruck, daß unsere Bischöfe solche grundlegenden Strukturveränderungen anzielen und auch entsprechende Schritte unternehmen. Ist es nicht eher so, daß man sich über die gestiegene Zahl der Priesteramtskandidaten freut und hofft, die Durststrecke des Priestermangels irgendwie durchstehen zu können?

Heinemann: Diese Einstellung geht an der Wirklichkeit vorbei. Schließlich bedeutet die zu erwartende geringfügige Zunahme bei den Neupriestern höchstens eine Verlangsamung der Abnahme der Priester. Es ist ja allgemein bekannt, daß uns, rein quantitativ, gesehen, die größten Engpässe erst noch bevorstehen. Selbst wenn es wieder mehr Priester gäbe, bliebe ja noch die Frage, für welche Aufgaben sie sinnvollerweise eingesetzt werden sollten. Wir bewegen uns heute zu sehr in der Einbahnschiene, bei der alles auf den Dienst des Priesters in den Gemeinden zuläuft. Dabei bräuchte es eigentlich mehr Sensibilität auch für andere Möglichkeiten, etwa den verstärkten Einsatz von Priestern für bestimmte Zielgruppen oder Bewegungen.

HK: Kollidiert nicht die Suche nach neuen Möglichkeiten des priesterlichen Dienstes mit einem Trend, der besonders in den vielen Äußerungen des gegenwärtigen Papstes zum Thema Priester zum Ausdruck kommt? Zielt dieser Trend nicht auf die möglichst klare Unterscheidung zwischen Priestern und Laien, verbunden mit einem überhöhten Verständnis von „priesterlicher Identität"?

Heinemann: Der Papst hat bei seinem Deutschlandbesuch die hauptberuflich pastoralen Laiendienste bei uns ausdrücklich gutgeheißen und damit deutlich gemacht, daß der Priester – bei aller Unverzichtbarkeit und Einzigartigkeit seiner Existenz – nicht in eine isolierte Ausschließlichkeit des seelsorglichen Dienstes gehoben werden soll und daß es einen legitimen Spielraum der einzelnen Ortskirchen in bezug auf die Ordnung der pastoralen Dienste gibt. Die Kirche braucht weniger um die Sonderstellung des Priesters besorgt zu sein als darum, daß sie mit ihrer Seelsorge die Menschen in ihren Lebenssituationen auch wirklich erreicht.

HK: Als eine wichtige Perspektive für die Zukunft des priesterlichen Dienstes nannten Sie den verstärkten Einsatz von Priestern in einzelnen Bewegungen und gesellschaftlichen Gruppen. Welches Ziel stünde dabei im Vordergrund, bzw. warum wäre eine solche Umstrukturierung so wichtig?

Heinemann: Stärker als sonst könnte dabei die missionarische Dimension des Priesterberufs zum Tragen kommen. Es ist doch so, daß die Kirche heute insgesamt zu wenig den Blick nach außen, auf die Distanzierten richtet. Viele unserer Kirchenglieder gleiten ja langsam aus dem Leben der Kirche heraus, kirchliche Verkündigung kommt gar nicht mehr an sie heran. Für sie müßten neue Wege der Seelsorge gefunden werden, die ein Mitleben im Einlassen auf die jeweilige Lebenssituation ermöglichen würden. Das ist eine gewaltige Aufgabe, die noch kaum angegangen wird.

HK: Welches wäre dann in diesem Zusammenhang die spezifische Aufgabe des Priesters?

Heinemann: Der Priester müßte in den verschiedenen Lebensbereichen und gesellschaftlichen Gruppen präsent sein, missionarisch Zeugnis geben und sich ihnen gleichsam ausliefern. Mehrheitlich ist unsere Gesellschaft von einer nachchristlichen Kultur geprägt. Der Kirche stellt sich hier die Aufgabe, zu einer neuen Inkulturation des Evangeliums zu finden. Dazu gehört auch eine Veränderung unserer Verkündigungssprache, ein Sich-Einlassen auf zunächst fremde Denkformen und Kategorien. Solches Bemühen ist nicht ausschließlich Sache der Priester, aber oft werden sie die Vorreiter sein müssen.

„Eine größere Vielfalt im priesterlichen Dienst ist wünschenswert"

HK: Wenn man sich die „Rahmenordnung für die Priesterbildung" von 1978 ansieht, dann ist für unsere Ordnung für die Priesterausbildung eigentlich der Typ des „Einheitspriesters" bestimmend, der gleichermaßen theologisch gebildet, pastoral und geistlich befähigt ist. Müßte man nicht im Interesse einer stärkeren Auffächerung des priesterlichen Dienstes eine größere Bandbreite der Ausbildungswege ermöglichen?

Heinemann: Die deutsche „Rahmenordnung für die Priesterbildung" strebt meines Erachtens keineswegs eine Uniformierung der zukünftigen Priester an. Theologische Bildung, pastorale Befähigung, geistliches Leben und menschliche Reifung sind Grundelemente, auf die keine Priesterausbildung verzichten kann, weil sie dem inneren Anspruch des Priesteramtes entsprechen. Da zudem man Priester nur durch Eingliederung in ein Presbyterium werden kann, ist ein gemeinsamer Fundus um der Einheit des Presbyteriums willen notwendig. Innerhalb dieser Grunddimension gewährt die gegenwärtige Bildungsordnung einen beträchtlichen Spielraum.

HK: Wie steht es bei den Priesteramtskandidaten gegenwärtig mit der Bereitschaft, bewußt auf neue Bereiche des priesterlichen Dienstes zuzugehen, auch über die schon bisher angebotenen Spezialaufgaben hinaus?

Heinemann: Das gibt es vereinzelt. Allerdings bin ich skeptisch und versuche eher zu bremsen, nicht um solche Begabungen von vornherein abzuwürgen, sondern um sicherzustellen, daß das gemeinsame Fundament aller priesterlichen Dienste gewährleistet ist. Eine Spezialisierung auf kategoriale Dienste ist eigentlich nur auf dieser Grundlage sinnvoll. Sonst bilden wir Fachidioten heran, die nur ihre Sparte und nur ihren spezifischen Weg kennen, zur Zusammenarbeit mit den anderen kategorialen Diensten und mit den normalen Gemeindepfarrern aber

nicht mehr fähig sind. In der ersten Bildungsphase des Theologiestudiums geht es vorrangig nicht einmal um eine Einführung in konkrete priesterliche Grunddienste, sondern um Formung des Menschen durch Theologie, geistliche Tradition und den Lebenszusammenhang von Kirche und Gesellschaft.

HK: Man könnte sich ja auch den umgekehrten Weg vorstellen, daß nämlich Christen, die sich schon über eine längere Zeit hinweg in einer bestimmten Gruppe oder Lebensform bewährt und dort konkret Zeugnis abgelegt haben, zum Priester geweiht werden. Mir ist klar, daß dabei sofort wieder das Zölibatsproblem ins Spiel kommt. Aber kann man auf so etwas wie „viri probati" wirklich verzichten, wenn die missionarische Dimension im Priesterberuf stärker zum Tragen kommen sollte?

Heinemann: Dort, wo die Voraussetzung der Ehelosigkeit gegeben ist, sind in der Vergangenheit wiederholt „im Leben bewährte Männer" auf individuellem Weg zum Priestertum gelangt. Solche persönlichen Lebenswege lassen sich freilich kaum in einer Ordnung fixieren.

„Es braucht neue Formen gemeinschaftlichen Lebens"

HK: Was Sie ansprechen, sind Einzelfälle, die gleichsam in kleinen Nischen der herkömmlichen Seelsorgestrukturen und Priesterausbildung ihren Platz haben. Kann man sich damit begnügen, oder ergibt sich nicht auch von dieser Seite aus die Notwendigkeit, über Veränderungen im Priesterbild und in der Stellung des Priesters in der Kirche intensiver nachzudenken?

Heinemann: Zumindest ein ständiges Nachdenken und Überprüfen ist unumgänglich. Ich wiederhole meine Sorge, daß mit dem wachsenden Priestermangel sich der Dienst des Priesters ganz und gar auf die Seelsorge in den Territorialgemeinden reduziert. Wir brauchen die größere Ausfächerung einfach schon deshalb, daß auch die Mehrzahl der Priester, die nach wie vor in der Gemeinde arbeiten wird, durch intensive Kommunikation mit den anderen bestärkt und befähigt wird. Grundlegende Veränderungen im Blick auf die heutigen Erfordernisse müssen sich natürlich an der Stiftung des Amtes und an der Glaubenstradition der Kirche orientieren. Aber eine größere Vielfalt im priesterlichen Dienst ist in unserer kirchlich-gesellschaftlichen Situation in jedem Fall wünschenswert.

HK: Das hätte aber auch erhebliche Konsequenzen für das Verhältnis von Priester und Gemeinde. Müßten dann nicht neue Formen erprobt werden, wie haupt- und nebenamtliche Mitarbeiter mit dem Pfarrer gemeinsam die Verantwortung für die Gemeinde ausüben?

Heinemann: Ich möchte dem zustimmen. Allerdings sehe ich gewichtige theologische Gründe dagegen, daß die Leitung der Gemeinde von einem Laien wahrgenommen wird. Insofern habe ich auch Bedenken gegen die Schrift von Reuss mit ihrem Modell des nebenamtlichen Priesters, der dann nicht Leiter der Gemeinde, sondern nur für den sakramentalen Bereich zuständig wäre. Priesteramt und Gemeindeleitung sind untrennbar miteinander gekoppelt. Allerdings muß das eine Leitung sein, die den Mitarbeitern Spielraum läßt, Vertrauen delegiert. Es muß nicht alles in der Spitze zusammenlaufen, was in der Gemeinde geschieht. Nicht nur das, was vom Pfarrer ausgeht und zu ihm zurückfließt, ist seelsorglich wertvoll.

HK: Werden bei uns nicht vielfach noch die falschen Schlachten geschlagen, wenn man vor allem bemüht ist, die Differenz zwischen dem Amt des Priesters und den Laiendiensten in der Kirche so sehr herauszustellen, daß die eigentlich drängenden Fragen und Probleme eher aus dem Blick geraten?

Heinemann: Weder das bloße Bestehen auf dem Trennenden noch eine Gleichmacherei der verschiedenen Dienste bringen uns weiter. Es ist sowohl die gemeinsame Sendung aller Christen als auch das spezifische Profil des Amtsträgers sowie der verschiedenen anderen Dienste in den Blick zu nehmen. Diese spannungsreiche Vielfalt auf gemeinsamer Grundlage belebt das Leben der Kirche. Für mich kommt das Entscheidende des Amtsträgers sehr gut in dem bekannten Augustinuswort zum Ausdruck: Für euch bin ich Bischof, mit euch bin ich Christ. Gerade für die jüngeren Priester ist heute das Mitsein sehr wichtig geworden. Das wird in Zukunft Konsequenzen für den Lebensstil haben müssen. Wenn wir von der Sinnhaftigkeit des Zölibats überzeugt sind, der ja in das Ganze der drei evangelischen Räte eingebettet sein muß, wird sich an dem solitären priesterlichen Lebensstil Grundlegendes ändern müssen. Es braucht neue Formen gemeinschaftlichen Lebens, wobei eine recht große Spannweite denkbar ist.

HK: Besteht nicht die Gefahr, daß solche Gemeinschaften sich wiederum abkapseln und daß diese neuen Lebensformen der missionarischen Offenheit und Sensibilität eher schaden als nützen?

Heinemann: Wenn ich von Gemeinschaft als Grundprinzip priesterlicher Lebensform spreche und davon, daß der Priester aus Beziehung heraus und auf Beziehung hin lebt, ist das immer in einem dreifachen Sinn gemeint: im Blick auf das Presbyterium, im Blick auf Kooperation mit den Hauptberuflichen am Ort und im Blick auf die Gemeinde mit allen ihren Gruppen, auch mit den „Randsiedlern". Keine dieser Dimensionen darf ausfallen, keine darf gleichsam exklusiv aufgefaßt und gelebt werden.

Die Bereitschaft zur Zusammenarbeit ist gewachsen

HK: Wir haben viel von möglichen und wünschenswerten Veränderungen gesprochen. Ob sie eine Chance haben, hängt aber nicht zuletzt von den jungen Männern selbst ab, die jetzt Priester werden wollen und damit auch von der Art und Weise, in der sie ausgebildet werden. Sind die Ansätze, die Sie genannt haben, überhaupt in der konkreten Ausbildung genügend präsent?

Heinemann: Die Grundelemente kommen meines Erachtens vor. Nehmen Sie etwa die Einübung in Gemeinschaft, das ist eines der Grundanliegen, die wir in unserer Hausgemeinschaft haben. Sie kann natürlich nur dann gelingen, wenn wir es nicht bei der Großgemeinschaft belassen, sondern eine gegliederte Gemeinschaft von geistlichen Gruppen besteht, die sich wechselseitig annehmen. Das Seminar ist damit so etwas wie ein Spiegelbild dessen, was auch in den Gemeinden an verschiedensten Tendenzen und Richtungen vorkommt. Die größte und schwierigste Aufgabe ist es deshalb, mit Andersdenkenden geistlich und menschlich wirklich vertrauensvoll umgehen zu lernen. Das ist die größte Belastung in unseren Häusern und gleichzeitig auch die wichtigste Aufgabe. Natürlich bleibt immer ein Ungenügen, weil das, was wir erreicht haben, keinesfalls schon genug ist.

HK: Sie befürchten nicht, daß gegenwärtig ein Priesternachwuchs herangebildet wird, der den Anforderungen, die sich in Kirche und Gesellschaft stellen, gar nicht entspricht? Oder anders gefragt: Bekommen wir in den nächsten Jahren wirklich die Priester, die wir brauchen?

Heinemann: Auf diese Frage kann ich schlecht antworten. Wir können die brennenden Aufgaben sehen, die sich den Priestern und allen Christen stellen. Wissen wir aber dann schon darum, welche Priester wir brauchen? Unsere Aufgabe in der Priesterausbildung liegt darin, daß die jungen Männer, die bei uns anfangen, ihre wirkliche Berufung aufgreifen und entfalten. So dienen wir der Kirche. Doch dann kann ich auf unsere Priesteramtskandidaten in den oberen Semestern hinweisen, die sich der Veränderungen im Priesterbild und der vielfältigen Erwartungen an ihren Dienst durchweg bewußt sind. Natürlich kann der eine oder andere sein Wunschbild vom Pfarrherrn gegen alle Erneuerungsbemühungen hindurchzuretten versuchen. Aber die Bereitschaft zur Zusammenarbeit und zum lebendigen Austausch ist bei den meisten, die heute Priester werden wollen, gewachsen.

Zur Entwicklung der Massenmedien

Thesen der Schweizer Kirchen 1983

Am 23. März veröffentlichten die Kirchenleitungen der Schweiz ein Grundsatzpapier über die Entwicklung der Massenmedien. Das von einer gemeinsamen Kommission von Fachleuchten aus der katholischen, der reformierten und der christ-katholischen (altkatholischen) Kirche erarbeitete Papier befaßt sich nicht allein mit den sog. Neuen Medien, sondern ordnet diese ein in ein Gesamtkonzept über Aufgaben und Gestaltung der Medienkommunikation. Unseres Wissens ist es das erste von den christlichen Kirchen eines Landes gemeinsam erarbeitete und verantwortete Dokument zum Medienbereich. Wenn dieses auch auf den speziellen schweizerischen Hintergrund zu beziehen ist, so sind seine wesentlichen Aussagen doch allgemein gültig bzw. diskussionswürdig. Hier der Wortlaut:

Der Leistungsauftrag der Massenmedien in der Gesellschaft

These 1: Zur Mitverantwortung braucht es Massenmedien

Die Menschen benötigen öffentliche Information und Auseinandersetzung, um die Aufgaben der Gegenwart und der Zukunft angehen zu können. Massenmedien schaffen Öffentlichkeit in einer Welt, die komplex und weiträumig geworden ist. Ohne öffentliche Kommunikation wäre der Mensch nicht in der Lage, eine Mitverantwortungan der Gesellschaft zu übernehmen.

Kommentar: Das Zusammenleben der Menschen erfordert ständig gemeinsame Entscheidungen. Unterschiedliche Interessen und Zielvorstellungen machen die Entscheidungsprozesse zu konfliktreichen Auseinandersetzungen. Sie haben zudem fast immer Voraussetzungen und Auswirkungen in verschiedenen Bereichen und auf mehreren Ebenen. Die Welt ist für den Einzelnen nicht aus eigener Kraft überblickbar. Der Bürger benötigt Informationen und Verstehenshilfen, um sich zu orientieren und um sich an der Gestaltung seiner natürlichen, sozialen und kulturellen Umwelt beteiligen zu können.

Die Massenmedien haben in erster Linie die Aufgabe, Voraussetzungen für das öffentliche und demokratische Umgehen mit gesellschaftlichen Fragen zu schaffen. Öffentlichkeit entsteht nicht von selbst. Sie ist das Ergebnis einer Vielzahl von kulturellen Leistungen, worunter jene der Massenmedien eine Schlüsselstellung haben.

Mit *„Massenmedien"* (auch „Massenkommunikationsmittel" oder einfach „Medien") sind in diesem Text sämtliche technischen Mittel gemeint, die der Verbreitung von sachlichen Informationen, Meinungen, Ideen sowie unterhaltenden und künstlerischen Darbietungen in Wort, Schrift, Ton oder Bild dienen. Sie vermitteln indirekt Aussagen an ein weitgehend nicht bestimmbares Publikum, sei es ein größerer Personenkreis oder die Gesellschaft insgesamt. Zu den Massenmedien zählen die einmaligen und periodischen Druckerzeugnisse (z. B. Flugblatt, Prospekt, Plakat, Zeitung, Zeitschrift, Buch), die Träger akustischer und audiovisueller Signale (z. B. Schallplatte, Tonkassette, Film, Videokassette, Bildplatte) und die elektronischen Medien (Radio, Fernsehen, Teletext, Videotext).

Die vorliegenden Thesen der Kirchen befassen sich nicht gleichmäßig mit allen Massenmedien, sondern gehen vor allem auf jene Aspekte der Medienentwicklung ein, welche die Gesellschaft und die Kirchen vor dringliche Fragen stellen.

Mit dem Begriff *„Kommunikation"* ist in diesen Thesen nicht bloß ein Vorgang der Informationsübermittlung gemeint. Er bezeichnet darüber hinaus ein Mitteilen und Teilnehmen, das auf Gemeinschaft hin orientiert ist und deshalb an sich schon einen Wert darstellt.

These 2: Die Aufgaben der öffentlichen Kommunikation

Wenn öffentliche Kommunikation in der Gesellschaft zustande kommt, so ist damit eine kulturelle Leistung erbracht, die ent-

scheidend zu einer befriedigenden Lebensqualität beiträgt. Diese Leistung besteht im wesentlichen darin, daß die Massenmedien Kenntnisse und Urteilsvermögen der Menschen fördern, Unterhaltung anbieten und verschiedene Dienste offerieren. Je klarer die Massenmedien ethischen Werten verpflichtet sind, desto besser werden sie ihren Aufgaben gerecht. Der Adressat öffentlicher Kommunikation ist vorwiegend der selbstverantwortliche Bürger, dem ein hohes Interesse an Wahrheit, Freiheit und Solidarität zugetraut werden darf. Zudem gibt es aber zahlreiche Medienprodukte, die sich an Kinder und Jugendliche richten. Ihre Inhalte müssen zusätzlich an pädagogischen Maßstäben gemessen werden.

Kommentar: Die von den Massenmedien getragene öffentliche Kommunikation hat in der Gesellschaft eine Vielzahl von Aufgaben zu erfüllen.

Information soll die Kenntnis von Ereignissen, Fakten, Entwicklungen, Problemen usw. vermitteln. Solche Information bedarf der *Kommentierung,* welche Zusammenhänge aufzeigt, Wertfragen stellt und erkennbar eine bestimmte Sicht der Dinge vertritt. Medien haben gegenüber den Inhabern und Verwaltern von politischer, wirtschaftlicher und kultureller Macht auch eine Aufgabe der *Kontrolle.* Sie wird erfüllt durch das Öffentlichmachen von Tatsachen und durch *Kritik.* Medien können auch *Anregungen* zur Gestaltung des öffentlichen Zusammenlebens bieten, dem Einzelnen *Lernimpulse* vermitteln und zu Prozessen der *Bildung* beitragen. Durch Information und Weckung von Verständnis leisten sie einen Beitrag zur *Integration* verschiedenster Gruppen in der Gesellschaft. Medienangebote können Menschen bei der Erfüllung von Aufgaben und beim Durchhalten in Schwierigkeiten eine *Unterstützung* sein und *Lebenshilfe* bieten. Medieninhalte haben in vielen Fällen den Charakter von *Dienstleistungen.* Jedermann ist darauf angewiesen, in seinem Alltag regelmäßig *Entlastung* zu finden. Das Bedürfnis nach *Unterhaltung* ist ein Ausdruck davon. Medien können ihren Beitrag zur Entlastung und Unterhaltung leisten, doch ist bei diesen Funktionen besonders darauf zu achten, daß die Medien nicht den direkten zwischenmenschlichen Kontakt verdrängen. *Werbung* soll vor allem Konsumenten über den Markt orientieren; in der Praxis kommt es jedoch oft vor, daß sie in fragwürdiger Weise Menschen benützt.

These 3: Die Rolle der Journalisten und Medienschaffenden

Die Massenmedien können ihre Aufgabe nur erfüllen, wenn Journalisten und Medienschaffende der verschiedensten Sparten ihre Tätigkeit kompetent, ungehindert und verantwortungsbewußt ausüben. Die Freiheit, Informationen zu erhalten, zu überprüfen und zu veröffentlichen, sowie die Freiheit der Meinungsäußerung müssen den in Medienberufen Tätigen sicher sein. Zu diesem fundamentalen Recht gehört die Verpflichtung zur Wahrhaftigkeit, zur Fairneß und zum Schutz der Persönlichkeit von dargestellten oder befragten Personen. Journalisten und Medienschaffende sollen, soweit das möglich ist, ihre Leser oder ihr Publikum kennen. Sie müssen ebenso die Sache kennen, die sie behandeln. Befangenheit, Vorurteile oder Bindungen an bestimmte Interessen können zu schwerwiegenden journalistischen Fehlleistungen führen, nicht zuletzt im Bereich des Religiösen und Weltanschaulichen.

Kommentar: Die von den Medien im Interesse der Gemeinschaft zu fordernden Leistungen zeigen deutlich, daß die Berufsgattung der Journalisten und Medienschaffenden hohe fachliche Qualifikationen, großes Engagement für die Aufgaben der öffentlichen Kommunikation und menschliche Integrität verlangt.

Die Informations- und Meinungsfreiheit ist zunächst ein grundlegendes Menschenrecht. Es muß jedoch im besonderen zugunsten der in Medienberufen Arbeitenden geschützt werden. Freie Massenmedien sind eine der wichtigsten Voraussetzungen für die Verwirklichung der Informations- und Meinungsfreiheit aller Menschen. Die Medienfreiheit kann mit den Erfordernissen des Persönlichkeitsschutzes in Konflikt kommen. In solchen Situationen sollen dargestellte oder befragte Menschen soweit als möglich geschützt werden.

Damit Journalisten und Medienschaffende ihre Berufe gut und mit persönlicher Befriedigung ausüben können, brauchen sie eine solide Aus- und Fortbildung, gesellschaftliche Anerkennung, faire Kritik, rechtlichen Schutz und materielle Sicherheit. Wenn solche Voraussetzungen gegeben sind, darf man von Journalisten ein Berufsethos erwarten, das weiter reicht, als Gesetze und Vorschriften es verordnen können.

These 4: Gefährdungen der öffentlichen Kommunikation

Zahlreiche Einflüsse gefährden die optimale Erfüllung der genannten Aufgaben. Verschiedene Kräfte versuchen, die Medien anderen Zwecken dienstbar zu machen. Die Gefährdungen gehen nicht zuletzt von Medienbenützern aus, die sich vielfach ihres Einflusses nicht bewußt sind, den sie durch die Auswahl und die Art des Umgehens mit Medienangeboten ausüben. Sodann sind es Versuche zur kommerziellen und ideologischen Vereinnahmung, welche die Massenmedien bei der Erfüllung ihrer an der Gesamtgesellschaft orientierten Funktionen behindern. Gesetzgeberische und konzeptionelle Mängel, unbefriedigende Ausbildungs- und Arbeitsverhältnisse bei den Medienschaffenden sowie Hindernisse bei der Informationsbeschaffung sind weitere Faktoren, welche die Qualität der öffentlichen Kommunikation beeinträchtigen.

Neben diesen Einflüssen sind im Medienwesen auch Entwicklungstendenzen zu beobachten, welche zusätzliche Erschwernisse und Probleme für die öffentliche Kommunikation und neue Aufgaben für die Medienorganisation mit sich bringen. Es handelt sich vor allem um die Ausweitung des Angebots, den überstürzten Einsatz neuer Techniken und eine zunehmende Kommerzialisierung des Medienwesens.

Kommentar: Die Gefährdungen der öffentlichen Kommunikation lassen sich wie folgt etwas näher umschreiben.

a) In weiten Kreisen der Gesellschaft ist das Bewußtsein für die Notwendigkeit eines unabhängigen, verantwortlichen und kritischen Medienwesens zu wenig entwickelt.

b) Die *rechtliche Ordnung* des Medienwesens ist lückenhaft, was zu zahlreichen Unsicherheiten führt. Die Bemühungen um eine Mediengesamtkonzeption, eine Verfassungsgrundlage und verschiedene gesetzliche Regelungen können wesentliche Verbesserungen anbahnen, sofern sie sich am Leitbild einer humanen Gesellschaft und deren Bedürfnissen nach öffentlicher Kommunikation orientieren.

c) Den Benützern fehlen weitgehend die für den Umgang mit Massenmedien notwendigen Kenntnisse und Erfahrungen. Die *Medienerziehung* ist eine auf allen Ebenen stark vernachlässigte Aufgabe. Die Medien selbst sollten die Erfüllung dieses Postulats nach ihren Möglichkeiten unterstützen.

d) Die geistige Passivität vieler Medienbenützer entzieht den positiven Funktionen der Massenmedien die Basis. Damit hängt zusammen, daß viele Medienangebote nur auf bequeme Konsumierbarkeit und auf Bestätigung der vorhandenen Einstellungen und Meinungen ausgerichtet sind. In der Fernsehunterhaltung beispielsweise stellt sich vielfach eine *Wechselwirkung zwischen*

Angeboten und vordergründigen Zuschauererwartungen ein, die sowohl Programmgestalter wie Zuschauer gewissen Zwängen unterwirft: Auf der einen Seite entsteht Erfolgszwang, und auf der anderen Seite droht ein Verlust an unmittelbaren menschlichen Kontakten und eigenem Erleben.

e) Die Informationsbeschaffung stößt gelegentlich auf unnötige Hindernisse. Wirtschaftsunternehmen und staatliche Instanzen, aber auch kirchliche Stellen, zeigen sich manchmal wenig informationsfreudig. Sie neigen oft auch dazu, Information nach ihren Vorstellungen beeinflussen zu wollen. Auf der anderen Seite haben Personen und Institutionen das *Anrecht auf authentische Wiedergabe* ihrer Aussagen in den Medien. Im Fall der Kirchen betrifft das zum Beispiel die Verkündigung.

f) Übergewichte von ideologischen oder kommerziellen Einzelinteressen schränken die redaktionelle Freiheit und Verantwortlichkeit ein. Insbesondere kann die *Abhängigkeit von der Werbung* die journalistische Arbeit über Gebühr beeinflussen. Die Verpflichtung für die gesamtgesellschaftlichen Funktionen der Massenmedien muß in erster Linie bei den sogenannten Monopolmedien Radio und Fernsehen, aber auch in der weltanschaulich oder politisch profilierten Presse den Vorrang behalten.

g) Die *Einführung des Computersatzes* bei der Presse (Zusammenstellung fertiger Textseiten durch den Journalisten an einem Bildschirmgerät) leistet dem Zwang zu möglichst schneller, aktueller Information Vorschub und setzt die Journalisten unter starken Druck. Vielfach fehlt ihnen die Zeit für eigene Recherchen und zur publizistischen Aufarbeitung des Materials. Das berufliche Selbstverständnis der Journalisten wird dadurch verunsichert. Außerdem sind die Ausbildungsmöglichkeiten für journalistische Berufe in der Schweiz nicht ausreichend. Dies mag mit ein Grund dafür sein, daß sich Journalisten über ihre besondere Rolle in der Gesellschaft nicht genügend klar sind.

h) Je größer der *Einfluß multinationaler Medienkonzerne* wird (Nachrichtenagenturen, Pressekonzerne, Film- und Plattenproduzenten, teilweise verbunden mit Elektronik- und Raumfahrtindustrie), desto stärker wird die kulturelle Vielfalt und Eigenständigkeit bedroht durch die Ausbreitung einer *künstlichen „Einheitskultur"*. Besonders die Länder der Dritten Welt sind diesen Strukturen und Mechanismen weitgehend ausgeliefert.

i) Die unkontrollierte, beinahe uferlose Ausweitung des Informationsangebots durch die sprunghafte Vermehrung von Programmen vor allem beim Fernsehen und durch zusätzliche Medien wie Teletext und Videotext droht die öffentliche Kommunikation in einer Informationsflut zu ertränken. Neue elektronische Medienangebote gefährden auf lange Sicht möglicherweise die Existenz der Presse, die eine unverzichtbare Rolle spielt. Die Ausweitung der Medienkommunikation in immer neue Lebensvollzüge hinein hat für das Zusammenleben der Menschen schädliche Auswirkungen. So ist anzunehmen, daß die fast unbegrenzten Anwendungsmöglichkeiten des Systems Videotext immer mehr zwischenmenschliche Kontakte aus dem Alltag verdrängen. Videotext erlaubt die Benützung des Fernsehgeräts als Computerterminal, das via Telefon mit der Videotext-Zentrale und durch sie mit Datenbanken in aller Welt sowie mit Computern von Unternehmen und Institutionen verbunden werden kann. Das System ermöglicht es, Einkäufe, Absolvierung von Lernprogrammen, Verkehr mit Dienstleistungsbetrieben und Amtsstellen etc. von zuhause aus abzuwickeln. Es könnte auch die Einführung neuer Formen von Heimarbeit mit sich bringen.

k) Die Ausweitung des Medienangebots ist verbunden mit einer *zunehmenden Kommerzialisierung*. Das Geschäft mit der Information wird dann problematisch, wenn es die Kommunikation dem Diktat des Profits unterwirft. Gegenwärtige Beispiele dafür sind die entpolitisierte Information in der Boulevardpresse, aber auch die Verrohung bestimmter Genres des Trivialfilms, wie sie sich in der zunehmenden Brutalisierung in der Darstellung von Gewalt und Sexualität manifestiert.

These 5: Alle sind für die Massenmedien mitverantwortlich

Die Verantwortung für die Massenmedien kann nicht von bestimmten Berufsgruppen, Behörden oder Institutionen allein getragen werden, sondern nur von der Gesellschaft als ganzer. Auch der einzelne Benützer hat daran einen unmittelbaren Anteil. Er soll lernen, mit Massenmedien und ihren Angeboten kritisch umzugehen, aber auch bereit sein, seine eigene Meinung und Einstellung durch neue Informationen in Frage stellen zu lassen. Zur Mitverantwortung für die Medien gehört auch die Bereitschaft, für ihre Produkte den notwendigen Preis zu bezahlen, weil sie sonst in zunehmende Abhängigkeit von Werbung oder anderen Finanzierungsquellen geraten.

Kommentar: Die umfassende Mitverantwortung aller gesellschaftlichen Gruppen gilt in erster Linie für die sogenannten Monopolmedien Radio und Fernsehen. Für die im gesellschaftspolitischen Bereich wirkenden Gruppierungen bedeutet dies, daß sie für die allgemeine Öffentlichkeit bestimmten elektronischen Medien *nicht als Instrumente partieller Interessen* betrachten dürfen. Das gilt für Parteien, Wirtschaftsverbände, Gewerkschaften, Interessenverbände, für soziale und kulturelle Vereinigungen, aber auch für die Kirchen, soweit sie als institutionalisierte Gruppen der Gesellschaft in Erscheinung treten. Zur kontinuierlichen Vertretung einzelner weltanschaulicher oder politischer Positionen ist nach gegenwärtiger Beurteilung die Presse das bestgeeignete Medium. Es liegt im gesellschaftlichen Gesamtinteresse, daß eine Vielfalt solcher Organe ihren Platz in der öffentlichen Kommunikation behalten kann.

These 6: Die Mitverantwortung der Kirchen

Die Kirchen wissen sich für die Gestaltung des gesellschaftlichen Zusammenlebens und deshalb auch für die Massenmedien mitverantwortlich. Deshalb legen sie ein Verständnis von Kommunikation, das im christlichen Glauben angelegt ist, öffentlich dar.

Die Einzigartigkeit des Menschen liegt in der Art, wie er zur Kommunikation fähig und auf sie angewiesen ist. Die Bibel sieht das Wesen und den Wert des Menschen in einem Beziehungsvorgang begründet: Sie handelt im wesentlichen davon, daß Gott zum Menschen in Beziehung tritt, daß er ihn annimmt und ihm mit Liebe begegnet. Der glaubende Mensch fühlt sich angesprochen und in Anspruch genommen von der Zuwendung Gottes, und er sucht ihr zu entsprechen in der Zuwendung zum Mitmenschen. Der Glaube, die religiöse Sinngebung und die christliche Weltverantwortung des Menschen können von daher als Prozesse der Kommunikation verstanden werden. Zum Kern der biblischen Botschaft gehört die Aussage, daß Gott diese Kommunikation schafft und daß sie für den Menschen und für die Welt Versöhnung bedeutet.

Kommentar: Die Bibel handelt von der Geschichte Gottes mit den Menschen als einer nicht abgeschlossenen Geschichte des Heils. Man kann sie auch als die Geschichte der Kommunikation Gottes mit den Menschen lesen, die in immer neuen Situationen die Versöhnung der Schöpfung zum Ziel hat.

Für Christen wird an der Gestalt Jesu deutlich, wie die Versöhnungsabsicht Gottes sich in der menschlichen Kommunikation auswirken soll. Der Glaube an Jesus als den Christus, den Sohn Gottes und damit den eigentlichen Herrn der Welt drückt aus,

daß die Art seines Glaubens und Handelns die neue, versöhnende Möglichkeit aller menschlichen Kommunikation ist.
Solche Kommunikation verdankt sich *nicht allein der Leistung des einsichtigen Menschen,* aber auch nicht allein einem jenseitigen Geschehen ohne menschliches Zutun. Wenn sie gelingt – auch nur ansatzweise –, so ist nach christlicher Überzeugung der Geist Christi am Werk. Versöhnende Kommunikation ist nicht „machbar", weil der Heilige Geist nicht verfügbar ist; sie ist jedoch ebensowenig aus der menschlichen Verantwortung ausgenommen, weil es zur Versöhnung engagierte und intelligente Bereitschaft braucht.

Die Massenmedien in der Perspektive christlicher Hoffnung

These 7: Die Zeichen der Zeit deuten

Alle Menschen sind auf Information über Ereignisse und Entwicklungen angewiesen. Indem die Massenmedien solche Informationen vermitteln, helfen sie zur Meinungsbildung. Zum Christsein gehört das Interesse für die Welt, denn christliche Hoffnung gilt auch dieser Welt. Christen sollen die Zeichen der Zeit beachten. Massenmedien helfen, sie zu sehen und zu deuten. Doch gerade dieser Dienst, den die Medien der ganzen Gesellschaft zu leisten haben, ruft oft *Abwehrhaltungen* hervor. Sie äußern sich unter anderem darin, daß den Massenmedien manchmal die Rolle des Sündenbocks zugeschoben wird.
Kommentar: Wenn von der Konfrontation mit der Realität die Rede ist, darf selbstverständlich die Unterscheidung zwischen der Wirklichkeit und ihrer Darstellung im Medium nie übersehen werden. Es liegt auch an den Massenmedien selbst, diesen Unterschied nicht zu vertuschen, sondern immer wieder offenzulegen.
Es besteht die Gefahr, daß die Flut von Nachrichten die Medienbenützer mit der Zeit *immunisiert.* Die tagesaktuellen Medien stehen vor der anspruchsvollen Aufgabe der Nachrichtenauswahl und -bearbeitung. Sie ist in jedem Fall von subjektiven Urteilen mitgeprägt. Zusätzlich hilft der Journalist mit seinen Kommentaren dem Medienbenützer bei der *Bewertung der Nachrichten.* Damit kommt ein zusätzliches subjektives Element zum Zug. Solange diese Tatsache klar erkennbar ist, wirkt sie sich nicht nachteilig aus. Auswahl, Bearbeitung und Kommentierung der Nachrichten sind nötig, um dem Benützer Orientierung und tieferes Verstehen zu ermöglichen.
In dieser Beziehung haben die nicht an die Tagesaktualität gebundenen Medien – etwa die Presse in ihren Kommentaren und Hintergrundinformationen oder der Film mit seiner spezifischen Fähigkeit des emotionellen Ansprechens – eine besonders wichtige Funktion: Sie können die Fragen unserer Zeit herausarbeiten und in einer Weise gestalten, die den Zuschauer, Hörer oder Leser zur aktiven Auseinandersetzung mit den Problemen animiert. Diese besonderen Stärken einzelner Medien dispensieren die aktuellen elektronischen Medien selbstverständlich nicht von der Aufgabe, zur Verarbeitung und Auseinandersetzung beizutragen.

These 8: Die Perspektive der Versöhnung

Ohne grundlegende Veränderungen in vielen Bereichen hat die Menschheit keine Zukunft. Die öffentliche Diskussion um die Neuorientierung der Gesellschaft setzt funktionstüchtige Massenmedien und verantwortungsfähige Bürger voraus. Damit aber die Auseinandersetzung tatsächlich zu Ergebnissen führt, braucht es in allen Konflikten eine Perspektive der Versöhnung. Sie vermeidet sowohl die unverantwortliche Ausnützung von Konfliktsituationen wie auch das Verschleiern von Gegensätzen. Wer die Probleme und Konflikte der heutigen Welt journalistisch bearbeitet mit dem Ziel, Transparenz zu schaffen und auf mögliche Entscheidungssituationen hinzuweisen, dessen Tätigkeit darf als publizistische Friedensarbeit betrachtet werden.
Kommentar: Nicht erst die Frage, wie unsere gemeinsame Zukunft zu gestalten sei, sondern bereits die Beschreibung und Beurteilung der Gegenwart sind strittig. Wo es um das Ganze unserer Werte und Ziele geht, da sind die Konflikte fundamental.
In der Diskussion über Grundprobleme ist es besonders wichtig, *Versöhnung* nicht zu verwechseln mit Verschleierung von Gegensätzen. Für Christen ist alle Versöhnung bezogen auf das Leiden und Sterben Christi, indem die Gegensätze von Schuld und Gnade, Tod und Leben nicht vertuscht, sondern durchgehalten werden. In Analogie dazu gilt es, der Problematik der heutigen Welt standzuhalten im Blick auf eine erhoffte Veränderung. Die Massenmedien haben Anteil an der schwierigen Aufgabe, Probleme und Konflikte ohne Vertuschung aufzuzeigen und die notwendigen Auseinandersetzungen in Gang zu bringen. Sie müssen sich aber davor hüten, Konfliktsituationen zusätzlich zu verschärfen oder Ansätze zu gegenseitigem Verstehen zu hintertreiben. Es kommt vor, daß Medienschaffende ihren Produkten durch ständige Überspitzung Profil verleihen wollen. Konflikte auf diese Weise auszubeuten ist ebenso unverantwortlich wie die Verschleierung von Gegensätzen.

These 9: Neue Weltordnung der Information und Kommunikation

Die grundlegenden Medienfragen haben auch eine weltweite Dimension. Die Abhängigkeit der Dritten Welt von Medienstrukturen und Informationen, die durch die Industrieländer geprägt und teilweise von großen Medienkonzernen beherrscht sind, ist eine besonders problematische Form des allgemeinen Nord-Süd-Gefälles.
Für die Lösung der großen Zukunftsprobleme der Menschheit sind Bildung, kulturelle Identität, Abbau von Vorurteilen und Feindbildern sowie Fähigkeit zu politischer Willens- und Konsensbildung wesentlich. Deshalb muß auch auf weltweiter Ebene die Entwicklung der öffentlichen Kommunikation gefördert werden. Dazu gehört der Abbau von einseitigen Abhängigkeiten, die eigenständige Entwicklung des Medienwesens im jeweiligen Kulturkreis, ungehinderte Informationsbeschaffung und freie Meinungsäußerung sowie ein partnerschaftlicher Austausch auf allen Ebenen.
Kommentar: Ein weltweites Problem ist die Tatsache, daß totalitäre und diktatorische Regime die Meinungs- und Informationsfreiheit systematisch behindern.
Unsere Sicht der Weltlage und das Bild, das wir uns von der eigenen Gesellschaft und von fremden Kulturen machen, sind viel stärker vom bestehenden Welt-Informationssystem geprägt, als es uns in der Regel zum Bewußtsein kommt. Nachrichten aus der Dritten Welt berichten unverhältnismäßig häufig von Katastrophen und politischen Wirren. Andere Meldungen, die in den Industrieländern Interesse für die kulturellen Eigenarten von Gebieten der Dritten Welt wecken oder Einblick in die Probleme und deren Ursachen geben könnten, gelangen seltener in unsere Medien. Ein Grund für diese Situation ist die *Einseitigkeit der Informationsströme.* Ein weiterer Grund ist die Notwendigkeit, Informationen zu verkaufen. Der internationale Nachrichtenaustausch ist weitgehend Sache von Agenturen aus Industrieländern. Er wird zu einem großen Teil von den folgenden fünf Anstalten dominiert: Agence France-Presse (Frankreich), Associated Press

(USA), Reuter (Großbritannien), Tass (UdSSR) und United Press International (USA). Sie alle sind in mehr als hundert Ländern mit eigenen Niederlassungen tätig und geben tägliche Dienste in Arabisch, Englisch, Französisch, Deutsch, Portugiesisch, Russisch, Spanisch und teilweise noch in weiteren Sprachen heraus. Die Einführung neuer Informationstechnologien droht die Abhängigkeit der Dritten Welt in dieser Hinsicht noch zu vergrößern.

Einen weiteren Problemkreis könnte man als *kulturelle Entfremdung der Dritten Welt* bezeichnen. Schallplatten und Filme waren die ersten Medien, die Sprachbarrieren überwanden. Heute übernimmt das Fernsehen in aller Welt immer ausgeprägter die früher dominierende Rolle des Kinos in der Massenunterhaltung. Fernsehanstalten der Dritten Welt kaufen Spielfilme und Unterhaltungssendungen überwiegend in Industrieländern ein, vor allem in den USA. Auch die Werbung in diesen Ländern liegt weitgehend in den Händen großer ausländischer Agenturen (die größten unter ihnen befinden sich in amerikanischem und japanischem Besitz und erzielen Umsätze von über einer Milliarde US-Dollar). Die Einflüsse, die dadurch in der Dritten Welt zur Wirkung kommen, sind so einseitig und mächtig, daß sie die kulturelle Identität jener Völker bedrohen.

Die UNESCO (Organisation der Vereinten Nationen für Erziehung, Wissenschaft und Kultur) hat eine Studie für *die Schaffung einer neuen Welt-Informationsordnung* ausarbeiten lassen. Der sehr interessante und gut lesbare Bericht, den die vom irischen Friedens-Nobelpreisträger *Sean McBride* geleitete Kommission vorgelegt hat, ist auch in Deutsch erschienen (Viele Stimmen – eine Welt, Kommunikation und Gesellschaft – heute und morgen, Universitätsverlag Konstanz 1981). McBride spricht im Vorwort davon, „daß die menschliche Geschichte immer mehr zu einem Wettlauf zwischen Kommunikation und Katastrophe wird". Es geht dem Bericht im wesentlichen darum, durch die Untersuchung der Probleme und Tendenzen sowie durch Hinweise auf sinnvolle Maßnahmen die Entwicklung einer „Neuen Weltinformations- und -kommunikationsordnung" anzubahnen. McBride umschreibt die Hauptziele: „Mehr Gerechtigkeit, mehr Gleichheit, mehr Gegenseitigkeit im Informationsaustausch, weniger Abhängigkeit im Kommunikationsfluß, weniger Verteilung von Botschaften von oben nach unten, mehr Autonomie und kulturelle Identität, mehr Vorteile für die gesamte Menschheit."

Technische Entwicklungen und ihre möglichen Folgen

These 10: Eine breite und gründliche Diskussion ist nötig

Die gegenwärtigen technologischen Entwicklungen im Medienbereich bieten Möglichkeiten kommerzieller und propagandistischer Nutzung. Sie können aber auch zur Erfüllung gesellschaftlicher Bedürfnisse eingesetzt werden. Wegen der großen kulturellen Bedeutung der Massenmedien und ihrer starken Einwirkung auf das Zusammenleben muß jedoch in jedem Fall vor der Anwendung neuer Informationstechniken und vor der massiven Ausweitung von Medienangeboten die Frage nach den Auswirkungen gestellt und auf breiter Basis gründlich diskutiert werden. Dieser Diskussion ist unbedingt Vorrang zu geben vor wirtschaftlichen Sachzwängen, die angeblich auf schnelle Realisierung drängen.

Kommentar: Es sind hauptsächlich die Elektronik-Industrie, die Werbung und andere Wirtschaftszweige, teilweise aber auch Medienschaffende, die von der Einführung neuer Medien und von der Ausweitung des Angebots der bestehenden Massenmedien profitieren zu können glauben. Zudem sind es politisch, kulturell, weltanschaulich oder religiös interessierte Gruppen, die zur Nutzbarmachung der neuen Möglichkeiten drängen.

Die gesellschaftlichen Bedürfnisse, zu deren Befriedigung die Neuerungen bei entsprechender struktureller, rechtlicher und organisatorischer Gestaltung dienen könnten, geraten gegenüber den partiellen Interessen leicht ins Hintertreffen. Sie sollen deshalb mit der folgenden These nachdrücklich betont werden.

These 11: Mögliche positive Auswirkungen

Im lokalen Bereich können zusätzliche elektronische Massenmedien einen möglicherweise wichtigen Beitrag zur Verbesserung der öffentlichen Kommunikation leisten, sofern sie in der Lage sind, die wesentlichen lokalen Themen aufzugreifen und sofern sie den Bewohnern des Bereichs zur aktiven Mitwirkung offenstehen. In Gebieten, die in bezug auf Lokalinformation unterversorgt oder von Pressemonopolen abhängig sind, können etwa Lokalradiosender als Ergänzung gute Dienste leisten.

Neue Medientechniken sind teilweise auch geeignet, bisher vernachlässigten Bevölkerungsgruppen die Teilhabe an der öffentlichen Kommunikation und somit die Integration in die Gesellschaft zu erleichtern.

Verschiedene Techniken der Bild- und Tonspeicherung können dem Medienbenützer mehr Unabhängigkeit vom Angebot verschaffen und sind besonders im Bildungswesen vielseitig einsetzbar.

Kommentar: Damit elektronische Massenmedien im Lokalbereich den erwünschten Beitrag zur Verbesserung der öffentlichen Kommunikation leisten können, müssen sie einerseits *die Verbindungen zu möglichst allen wichtigen Gruppierungen am Ort organisatorisch sicherstellen* und andererseits von den Inhabern wirtschaftlicher, kultureller und administrativer Macht die nötige strukturelle Unabhängigkeit haben.

Medientechniken, die einzelnen Bevölkerungsgruppen heute schon oder in naher Zukunft besondere Dienste leisten können, sind hauptsächlich die folgenden:

a) Der mehrkanalige Fernsehton bietet die Möglichkeit, Sendungen für Fremdsprachige zugänglich zu machen (noch nicht verwirklicht).

b) Der Teletext kann Informationen für Hörbehinderte anbieten (verwirklicht). Mit Hilfe der Teletext-Untertitelung können auch normale Fernsehsendungen für Gehörlose verständlich gemacht werden (in Vorbereitung).

These 12: Mögliche negative Folgen

Vergrößerung der Programmauswahl, Verstärkung der Konkurrenz zwischen verschiedenen Anbietern und eine fast grenzenlose Ausdehnung der durch den Medienbenützer abrufbaren Informationsmenge – dies alles sind an und für sich noch keine positiven Neuerungen. Es gibt im Gegenteil Anzeichen dafür, daß sie die personale Kommunikation weiter zurückdrängen und die Diskrepanz zwischen den Bildungsschichten wie auch das Nord-Süd-Gefälle verschärfen. Der Konkurrenzdruck in den elektronischen Medien bewirkt nach allen Erfahrungen bei den Programmen deutlich eine Nivellierung nach unten und nicht eine Steigerung der publizistischen Qualität. Unkontrollierte Ausbreitung von kommerziell interessierten Medien kann wichtige Kommunikationsträger wie lokale oder ideell profilierte Presseerzeugnisse in ihrer Existenz bedrohen. Die steigende Informationsflut mit immer mehr, immer schneller übermittelten und immer weniger publizistisch verarbeiteten Aktualitäten för-

dert beim Medienbenützer Bequemlichkeit und Oberflächlichkeit und bewirkt, daß er trotz wachsender Informationsflüsse immer weniger Bescheid weiß.
Die Abwicklung von bisher im persönlichen Kontakt vollzogenen Alltagsvorgängen über elektronische Informationssysteme zieht soziale Schäden nach sich und ermöglicht eine immer weitergehende Überwachung des Einzelnen.
Kommentar: Die Ausdehnung des Programmangebots im Fernsehen führt nach bisherigen Untersuchungen dazu, daß vor allem Kinder mehr Zeit vor dem Bildschirm verbringen. Das Vordringen der Medien in neue Lebensbereiche würde die Vereinsamung fördern, indem es die unmittelbare personale Kommunikation in verschiedenen Situationen des Alltags (z. B. bei der Arbeit, beim Einkauf) ersetzen würde. Eine Vermehrung der Medienangebote außerhalb der Arbeit könnte sich nur auf Kosten anderer Formen von Freizeitgestaltung durchsetzen. Sie würde den Menschen dadurch kommunikationsärmer und -unfähiger machen, gleichzeitig auch seine soziale Isolierung und sein politisches Desinteresse vergrößern.
Je besser der allgemeine Bildungsstand, desto eher können Benützer mit Medienangeboten souverän umgehen. Weniger gebildete Personen und Gesellschaften mit großen Bildungsdefiziten sind der *normensetzenden und verhaltensprägenden Wirkung von Medienbotschaften* besonders ausgeliefert (so etwa der Wirkung der Werbung oder dem Vorbild des „american way of life" in den Ländern der Dritten Welt). Die Konkurrenz in den elektronischen Medien zwischen privaten und öffentlichen Anstalten führt zu einem *Kampf um hohe Einschaltquoten.* Die Zuschauerzahl wird zum wichtigsten Kriterium für die Programmpolitik, und damit nimmt zwangsläufig der Anteil der möglichst problemlos unterhaltenden gegenüber den anspruchsvollen Sendungen zu. Rücksichten auf Kinder, die Beachtung von Minderheiten und andere kommerziell uninteressante oder sogar belastende Leistungen der öffentlich-rechtlichen Medien geraten unter dem Konkurrenzdruck in ernste Gefahr. Ausländische Erfahrungen zeigen, daß es in der Praxis schwierig ist, konzessionsrechtliche Auflagen bei kommerziellen Veranstaltern zu kontrollieren und durchzusetzen.

Die Position der Kirchen

These 13: Kirchliche Medienkonzeption und -politik

Wo es heute um medienpolitische Zukunftsentscheidungen geht, liegt es den Kirchen daran, daß Gesichtspunkte eines biblischen Menschenbildes und einer christlichen Weltverantwortung zur Sprache kommen.
Die Kirchen wollen ferner dazu beitragen, daß die Massenmedien an ihrem gesellschaftlichen Leistungsauftrag gemessen werden; daß die Medienschaffenden die nötige Ausbildung, Begleitung und Unterstützung erhalten; daß den Medien die unerläßliche Freiheit gegenüber kommerziellem und ideologischem Einfluß erhalten bleibt.
In diesem Engagement vertreten die Kirchen ihren Auftrag. Sie sehen sich dabei als Partner all jener, die bei ihrem Einsatz für das Medienwesen die humane Entwicklung der Gesellschaft im Auge haben. Die Kirchen begründen jedoch ihre Mitverantwortung für die Medien von der biblischen Botschaft her. In diesem Sinne handelt es sich für die Kirchen gerade auch dann um Gehorsam gegenüber ihrem Verkündigungsauftrag, wenn sie in Medienfragen nicht nur ihre spezifischen Verkündigungsmöglichkeiten vertreten.
Kommentar: Das kirchliche Medienengagement für die umfassenden Fragen der öffentlichen Kommunikation wird in den Kirchen selbst nicht immer ganz verstanden. Viele Christen erwarten, daß die Kirchen einzig daran interessiert seien, gerade auch die elektronischen Massenmedien als Instrumente der Verkündigung zu benützen. Sie sehen in einer solchen kirchlichen Medienarbeit die einzigartige Möglichkeit, die biblische Botschaft an Menschen heranzutragen, welche sonst keinen Bezug zur Kirche haben.
Dieses Verständnis von kirchlicher Medienarbeit ist berechtigt, und es wird in der Praxis auch angewandt (siehe These 14). Die Ausstrahlung von verkündigenden Sendungen gehört nach Auffassung der SRG zu ihrem Programmauftrag.
Heute aber sind darüber hinaus die *Fragen der allgemeinen Medienentwicklung* von einer Brisanz und Tragweite, daß die Kirchen herausgefordert sind, bei der Suche nach Maßstäben für eine humane Gestaltung des Medienwesens ihren Beitrag zu leisten. In dieser Perspektive können sich z. B. bei Lokalradio oder -fernsehen beteiligen.

These 14: Die Medienarbeit der Kirchen

Die Kirchen sind von ihrem Auftrag und Selbstverständnis her auf Kommunikation angelegt. In der Schweiz sind sie bis heute als Anbieter fast ausschließlich durch gedruckte Medien aktiv (Flugblatt, Broschüre, Zeitung, Zeitschrift, Buch). Mit Radio und Fernsehen gibt es eine vereinbarte Zusammenarbeit. Im Bereich des Films sind die Kirchen durch Unterstützungsbeiträge und in bescheidenem Ausmaß auch als Produzenten tätig. Verschiedene audiovisuelle Medien – z. B. Kurzfilme – haben gerade in der kirchlichen Arbeit einen besonders wichtigen Platz. Diese Form der kirchlichen Medientätigkeit ist nicht die einzig denkbare, aber sie ist sowohl der gegenwärtigen Medienordnung wie auch der Position der Kirchen in der Gesellschaft angepaßt: Die Kirchen sind selbständig aktiv im Sektor der Massenmedien, der privatwirtschaftlich organisiert ist, und sie sind kooperierende Partner der öffentlich-rechtlichen Medien.
Kommentar: Zwischen den Kirchen und der SRG bestehen auf der Ebene der Programmgestaltung bewährte Formen der Zusammenarbeit. Von seiten der SRG werden die Kirchen als gesellschaftlich bedeutsame Gruppierungen betrachtet, die im Programm angemessen zu berücksichtigen sind. Es ist jedoch der SRG aufgrund der bundesrätlichen Konzession nicht erlaubt, irgend jemanden Sendezeit zur freien Verfügung zu überlassen. Sie ist für alle ihre Radio- und Fernsehprogramme in letzter Instanz verantwortlich. Zwischen kirchlichen Mitarbeitern und Instanzen der SRG bestehen vielfältige Formen der Zusammenarbeit. Auf kirchlicher Seite sind es besonders die Radio- und Fernsehbeauftragten, die auf verschiedene Weise ihre Beiträge zur Gestaltung religiöser Programme leisten.

These 15: Seelsorgerlicher und sozialer Auftrag

Von ihrem seelsorgerlichen und sozialen Auftrag her setzen sich die Kirchen dafür ein, daß die Menschen befähigt werden, mit Medien souveräner umzugehen und daß sie die Möglichkeit bekommen, sich selbst in den Medien zu artikulieren.
Es liegt den Kirchen daran, daß die Medienangebote nicht unkontrolliert zunehmen und damit noch viel mehr als heute zu einer Informationsflut werden, die der einzelne nicht mehr verkraften kann. Die Kommunikationsmöglichkeiten des Menschen sind ein begrenztes Gut, mit dem haushälterisch umgegangen werden muß. Im Sinne einer Medienökologie ist festzuhalten, daß nur solche Medienangebote verantwortbar sind, für die es ein begründetes Bedürfnis gibt.

Kommentar: Souveräner Umgang mit Massenmedien kommt zustande durch die *Fähigkeit des bewußten Auswählens;* durch das notwendige Wissen um die Eigenarten, Funktionen und Wirkungen der verschiedenen Medien; durch eine richtige Einschätzung der relativen Bedeutsamkeit von Medienangeboten.
Vor allem die elektronischen Lokalmedien bieten neue Möglichkeiten der aktiven Beteiligung von Bürgern. Der „offene Kanal", d.h. die Möglichkeit der selbständigen Programmgestaltung durch Vereine, Gruppen oder Einzelpersonen, verhilft der Medienkommunikation zu einem zusätzlichen demokratischen Element und damit auch zu einer breiteren Abstützung der gemeinsamen Verantwortung.
Die Möglichkeiten eines Menschen, auf Kommunikationsangebote einzutreten, haben Grenzen in der Zeit, die ihm dafür zur Verfügung steht, aber auch in seinen Fähigkeiten zur gefühlsmäßigen und geistigen Teilnahme. Sind zu viele solcher Angebote und Anreize da, so kommt es nur noch zum oberflächlichen Konsum von Informationen und damit zur Abstumpfung.
Aus medienökologischer Sicht ist zu fordern, daß für die Einführung neuer Medienangebote *nicht wirtschaftliche Interessen* den Ausschlag geben dürfen, *sondern das Wohl der Menschen.* Medien, die von den Benützern nicht gewünscht werden, belasten unnötigerweise die Adressaten und die Umwelt. Heute werden in viel zu großem Ausmaß Informationen aufgedrängt. Dieser Zustand sollte in der Richtung verändert werden, daß vermehrt Informationen gesucht und gewählt werden können. Dadurch ließe sich auch die Bereitschaft fördern, für Informationen den nötigen Preis zu bezahlen.

These 16: Das christliche Zeugnis als eine Stimme unter vielen

Gesamtgesellschaftliche Mitverantwortung hat für die Kirchen im Rahmen der gegenwärtigen schweizerischen Medienordnung Vorrang vor unabhängiger kirchlicher Informationspraxis in allen Medienbereichen. Sofern die Stimme der Kirchen unverfälscht vernehmbar wird, nützen sie deshalb die jetzige Umbruchsituation im Medienwesen nicht dazu aus, im Radio oder Fernsehen eigene Verkündigungssender schaffen zu wollen. Ein solcher Schritt würde medienpolitische Rahmenbedingungen erfordern, die gerade die Kirchen aus den dargelegten Gründen nicht herbeiwünschen können.
Aus diesen Überlegungen ziehen es die Kirchen in der jetzigen Situation vor, im Bereich der elektronischen Massenmedien vor allem die bestehenden Formen der Zusammenarbeit weiter zu entwickeln. Dabei geht es einerseits um verkündigende Sendungen, andererseits um die Beachtung der christlichen Stimmen und der Kirchen im gesamten Programm. Die Kirchen betrachten es grundsätzlich als richtig, wenn ihr Zeugnis im Medienangebot als eine Stimme neben und im Gespräch mit anderen vernehmbar wird.
Kommentar: Es gehört zum Auftrag der Kirchen, *dem Evangelium Öffentlichkeit zu verschaffen.* Sie erreichen das unter anderem dadurch, daß sie mit den öffentlichen Medien zusammenarbeiten. Dies darf jedoch nicht in eigennütziger Weise geschehen, etwa in der Absicht, die Medien dazu zu benützen, um von sich selbst ein möglichst ideales Bild zu erzeugen. Die Kirchen sind daran interessiert, sich mit ihrer Botschaft der öffentlichen Diskussion zu stellen. Wo immer es um die grundlegenden Fragen des Menschseins, die zielbestimmenden Werte der Gesellschaft, aber auch um die Würde und die Not von Personen geht, da sind die Kirchen daran interessiert, daß Gesprächsbeiträge aus der Sicht des Evangeliums mit einbezogen werden. Derartige Beiträge müssen durchaus nicht immer von Repräsentanten christlicher Kirchen oder von theologischen Fachleuten eingebracht werden. Doch ist es in manchen Fällen sinnvoll oder sogar notwendig, daß es repräsentierende und kompetente Personen sind, die in den Medien zu Wort kommen oder deren Positionen in Berichten und Darbietungen aller Art veröffentlicht werden.

Zugänge zum christlichen Gott

Zu Walter Kaspers theologischer Gotteslehre

Vor einigen Monaten legte Walter Kasper einen Gesamtentwurf einer theologischen Gotteslehre vor (Der Gott Jesu Christi, Matthias-Grünewald-Verlag 1982, 408 S. 48,– DM). Darin greift der Tübinger Dogmatiker wichtige Grundfragen auf, die sich für das christliche Reden über Gott heute stellen. Raphael Schulte, Professor für Dogmatik und Dogmengeschichte an der Katholisch-theologischen Fakultät der Universität Wien, gibt einen Durchblick durch das Werk und markiert einige Punkte, die weiterer Diskussion bedürfen.

Es ist eine nach wie vor allseits beklagte Tatsache, daß es im katholischen, ja allgemein christlichen Bereich immer noch keine Gesamtdarstellung der Dogmatischen oder Systematischen Theologie gibt, wie sie dringend benötigt würde. Sie müßte dem berechtigten Anspruch eines heute notwendigen wissenschaftlichen Standards gerecht werden, wie er auf Grund aller jetzt zugänglichen exegetischen, historischen, geistesgeschichtlichen und sonstigen Erkenntnisse möglich wäre. Zugleich sollte sie bei aller Exaktheit, Tiefe und hinreichender Vollständigkeit des Dargelegten jene sinnvolle Überschaubarkeit aufweisen, wie sie für Grundrisse von wissenschaftlichen, d.h. im Sinne des Hochschulbetriebes, zu vermittelnden Lehrinhalten zu fordern ist.
Den zahlreichen bedeutenden Darstellungen einzelner Glaubensinhalte müßte sich doch endlich wieder eine Gesamtdogmatik zugesellen, wie sie in früherer Zeit öfters vorgelegt wurde und wie sie der einzelne Dogmatiker in seiner Lehrtätigkeit ja auch heute zu vermitteln hat und sie dafür doch in irgendeiner verantworteten Form auch erarbeiten muß. Von daher gesehen ist es äußerst erfreulich, wenn gelegentlich wenigstens für einzelne große Traktate entsprechend umfassende und zugleich überschaubare Darstellungen erscheinen (obwohl diese nicht ganz so viel Mut erfordern wie eine Gesamtdogmatik). Aber das ist nicht der letzte Grund dafür, weswegen das neue Buch von *Walter Kasper* zur christlichen Gotteslehre, „Der Gott Jesu Christi", von vornherein mit reger Aufmerksamkeit rechnen kann, zumal sein Buch „Jesus der

Christus" (1974) in einem gewissen Sinn schon zu einem Standardschulbuch der Christologie geworden ist.

Fundamentaltheologisch übergewichtet?

Ein gewisser Trend ist heute nicht mehr zu übersehen, nämlich auf den nach heutigen theologisch-wissenschaftlichen Ansprüchen und pastoralen Erfordernissen konzipierten und veröffentlichten Christologien nun endlich auch Werke über das christliche Bekenntnis zum dreifaltigen Gott folgen zu lassen. Ein solches Werk entspricht einem schon lange verfolgten Plan Kaspers, der sich freilich erst jetzt realisieren ließ (vgl. S. 10). Als die vornehmlichen Adressaten seines neuen Buches, das aus der Dreiheit von Kirchlichkeit, Wissenschaftlichkeit und Zeitoffenheit" gemäß „authentischer Tübinger Tradition" entstanden ist (S. 9), nennt er Studierende der Theologie wie „alle, die sich tiefer für die Fragen des Glaubens in der Theologie interessieren: Priester und Laien ..." (S. 9; wie wörtlich schon im Jesus-Buch). Diesem, und nicht nur diesem Adressatenkreis wird u. a. auch durch die reichen Literaturangaben zu den einzelnen Problemkreisen eine nicht hoch genug einzuschätzende Handreichung geboten, weil hier schon eine besonnene Vorauswahl getroffen ist, was bei einem als Handbuch dienenden Werk immer zu begrüßen ist.

Kasper verfolgt ein im ersten Satz seines Vorwortes klar angegebenes Ziel: „Die Gottesfrage ist die Grundfrage der Theologie. Sie wieder dazu zu machen, dafür will dieses Buch mit Entschiedenheit plädieren" (S. 9). Das will Kasper dadurch erreichen, daß er ausdrücklich den Gott Jesu Christi und das trinitarische Bekenntnis als die *eigentliche,* allein gültige Antwort auf die moderne Gottesfrage und die Situation des neuzeitlichen Atheismus vorstellt (vgl. S. 9). So erscheint auch die Gesamtgliederung auf den ersten Blick als überaus einfach und einleuchtend: Das erste große Kapitel stellt „die Frage nach Gott heute" vor; darauf antwortet das zweite Kapitel, das „die Botschaft vom Gott Jesu Christi" zur Sprache bringt; das dritte Kapitel ist dem „trinitarischen Geheimnis Gottes" gewidmet.

Wichtiger freilich als diese knappe Vorstellung des Inhaltes sind die *leitenden* Prinzipien, die dem ganzen Buch das ihm eigene Profil verleihen. Ihre Herausstellung bietet uns zugleich die Gelegenheit, der Aufforderung Kaspers zu entsprechen, das von ihm Gebotene gegebenenfalls „kritisch weiterzuführen" (S. 10), was gerade nicht bedeutet, sein Verdienst zu schmälern.

Das erste Kapitel, der „Frage nach Gott heute" gewidmet, macht bemerkenswerterweise fast die Hälfte des Buches aus (170 von 380 Seiten). In einer ungemein reichhaltigen Darstellung wird der Gottesfrage der Neuzeit nachgegangen und die gesamte Problematik des christlichen und des Gottesglaubens überhaupt entfaltet. Die Überschriften der einzelnen Abschnitte sind äußerst sprechend: Gott als Problem; die Negation Gottes im modernen Atheismus; die Aporie der Theologie angesichts des Atheismus; Gotteserfahrung und Gotteserkenntnis; Gotteserkenntnis im Glauben.

Ohne daß damit sogleich eine negative Bewertung gemeint wäre, ist zu sagen, daß hier offenkundig die *üblicherweise der Fundamentaltheologie* zufallenden Probleme abgehandelt werden. Kasper ist sich dessen auch voll bewußt, wie seine eigene Charakterisierung der Fragen und ihre Behandlung zeigen. So soll „die Antwort auf die Herausforderung des modernen Atheismus" gegeben werden (S. 91), denn „der Glaube und mit ihm die Theologie kommen angesichts des Atheismus gar nicht umhin, die Frage nach den eigenen Voraussetzungen und nach den Bedingungen ihrer Möglichkeit in fundamentaler Weise neu zu stellen" (S. 91; vgl. auch die typische Thematisierung S. 158 im Kontext). „Die Frage ist jetzt, wie sich Gottesfrage und Seinsfrage zueinander verhalten" (S. 91). Auf solche fundamentaltheologischen Überlegungen stößt man immer wieder, z. B. auch in der Entfaltung der Trinitätslehre zum Thema „Geheimnis" (vgl. S. 326–330). Wer daher solcherart Orientierung zur Gottesfrage heute und deren geistesgeschichtliche Erschließung sucht, kommt voll auf seine Rechnung. Nachdenklich wird man freilich, wenn man den Umfang dieses ersten Teils und seiner Darlegungen mit dem konfrontiert, was dann als dogmatisch-systematische *Entfaltung des eigentlichen, positiven Inhalts des christlichen Gottesbekenntnisses* in den beiden folgenden Kapiteln dargeboten wird. Diese eigentümliche Gewichtung fällt jedenfalls auf und macht deutlich, wo vor allem inhaltliche Ergänzungen erwünscht erscheinen.

Was ist das Ursprüngliche der Gotteserkenntnis?

Mit dem soeben Genannten hängt etwas anderes zusammen, das auf den ersten Blick nur eine Frage der Darstellungsweise zu sein scheint, aber näher betrachtet theologisch-methodisch sehr zu bedenken ist. Nicht nur in zahlreichen Überschriften und Untertiteln, sondern gerade auch in den Ausführungen und zusammenfassenden Sätzen begegnen die Ausdrücke „Problem" und „Frage" auffallend gehäuft. Schon der Ansatz des Buches lautet: „Gott als Problem" (S. 13; vgl. S. 13–28), was für den Einstieg in das erste Kapitel ja sinnvoll sein kann. Es wiederholt sich aber ständig, so z. B. auch zu Beginn der positiven Vorstellung der Botschaft vom Gott Jesu Christi: „Das Problem eines allmächtigen Vater-Gottes" (S. 171); der Abschnitt „Jesus Christus – Gottes Sohn" beginnt mit der „Heilsfrage als Ausgangspunkt der Gottesfrage" (vgl. S. 199), um festzustellen: „Die messianische Frage ist nur lösbar, wenn man die Frage nach dem Verhältnis Jesu zu Gott und damit zur Gottesfrage stellt" (S. 206). Nicht anders in bezug auf die Botschaft vom Heiligen Geist (vgl. den Titel S. 246 und dann S. 248). Sodann: „Die Frage nach der Dreiheit ist (neben der nach der Einheit) eine Urfrage des Menschen und der Menschheit" (S. 289). Und das trinitarische Geheimnis wird daher als Antwort auf diese Urfrage des Menschen (!),

nämlich die nach der Einheit in der Vielfalt vorgestellt (vgl. S. 291; S. 292–295; S. 354 f.). Dabei stellt dieses Geheimnis selbst „ein innergöttliches Problem" dar (S. 290). Ja, es heißt: „Gott ist ein bleibendes Problem, er ist das Problem katexochen, das wir als Geheimnis bezeichnen" (S. 26; vgl. S. 374); er ist „die Frage in allen Fragen" (S. 16).

So wundert es einen dann nicht mehr, daß auch der Mensch als solcher verstanden wird, der nicht nur Fragen hat, sondern Frage *ist* (vgl. S. 271). Die Heilsökonomie beantwortet die natürliche, die kreatürliche Frage des Menschen nach Gott (S. 281), wobei andernorts das Frage-Sein des Menschen im Leiden gesehen wird, das „Mitte und Tiefe des Menschseins" ausmacht (S. 202). Dasselbe Prinzip ist wirksam in der Interpretation entscheidender Aussagen des Neuen Testaments: „Johannes greift die Fragen des Menschen nach Brot (Joh 6), Licht (Joh 8), Weg, Wahrheit, Leben (Joh 14,6) auf, um Jesus Christus als die endgültige Antwort auf diese Fragen zu verkünden" (S. 94).

In all dem wird eine Grundlinie des Theologieverständnisses Kaspers sichtbar: „Die Theologie will nichts anderes (!), als das Verstehen, das Suchen ... und Fragen, das zum Glauben selbst gehört, in einer wissenschaftlich reflektierten Form aufgreifen" (S. 25). Weil, so Kasper allenthalben, die Offenbarung *Antwort* sein will auf die Frage, die Welt und Mensch *sind*, deswegen ist die Aufgabe der Theologie „nur so zu erfüllen, daß wir das Geheimnis Gottes als Antwort auf das Geheimnis des Menschen verstehen" (S. 26). Es soll hier keineswegs bezweifelt werden, daß all das *auch* zur Aufgabe der christlichen Theologie gehört. Muß aber dieses nicht notwendig durch etwas anderes ergänzt werden? Und muß dieses andere jenem nicht entschieden vorausgehen, und ist nicht gerade dieses andere von der Dogmatik zu leisten? Nämlich nicht das Fragen (wessen auch immer), sondern das ursprüngliche freie Wort, die geschaffene Wirklichkeit in Schöpfung und Erlösung, aus (Ausdruck der) Selbstmitteilung Gottes (des dreieinen) und darin zuerst den Zu-Spruch aller Wirklichkeit. Wäre es daher nicht geraten, das positive Wort vor jedem Anspruch oder Wunsch, zum ersten und ursprünglichen Inhalt des Redens von Gott zu machen? Dabei würde sich dann, nicht zuletzt auf Grund der Geschichte des Menschen mit diesem Gott, auch jenes Fragen einstellen, dem das erlösende Handeln Gottes als Antwort entspricht, und zwar nicht zuletzt als Antwort auf die Sünde und daher auf das Blindgewordensein des Menschen in der von ihm verunstalteten Welt, die aber eben nie von Gott verlassen wurde.

Dieser Ansatz muß nicht schon gleichgesetzt werden mit einer primitiv konzipierten „Theologie von oben", gegen die sich Kasper mit Recht absetzt (vgl. S. 24). Denn auch diese vergißt, daß Selbstmitteilung und darin Selbstoffenbarung Gottes in Geschichte von Anfang an (weil *als* Anfang und „im Anfang": Schöpfung als *bleibendes* Geheimnis) und im Verlauf (zumal in der sog. Unheils- und Heilsgeschichte), wie im „Ende" als Vollendung immer zuerst Gottes freies und oft schöpferisch neues Tat-Wort ist; immer zuerst Gabe, Frohbotschaft (noch *vor* und sogar oft gegen alles menschliches Fragen), ungefragtes und ungeahntes Heil (vgl. 1 Kor 2,7–13).

Damit ist auch schon ein weiteres wichtiges Element der Grundkonzeption des Buches berührt. Es fällt auf, wie sehr die ohne allen Zweifel herauszustellende und stets ausdrücklich festzuhaltende *eschatologische Ausrichtung* des christlichen Gottesbekenntnisses bei Kasper in den Vordergrund tritt. Das *protologische* (im Sinne des Schöpfungstheologischen) und das gerade von der Geschichte aufgegebene *anamnetische Moment* christlicher Gottesbotschaft wird demgegenüber stärker in den Hintergrund gedrängt und wird daher nicht recht wirksam. Immer wieder ist vom *Vorgriff* die Rede, von der Antizipation (vgl. S. 122; S. 130 u. ö.). Der Mensch wird daher beschrieben als „das Wesen vor dem unendlichen Geheimnis, das auf die freie Selbstoffenbarung dieses Geheimnisses hofft und wartet. Er ist auf der Suche nach Zeichen und Worten, in denen Gott sich ihm offenbart" (S. 150), wogegen doch schon Tertullian, den Kasper selbst mit diesem, Entscheidendes aussprechenden Wort zitiert, herausstellt: „der Seele ist das Wissen um Gott von Anfang an als *Gabe* (dos) mitgegeben" (vgl. S. 136 mit Anm. S. 106). Es gilt doch, nicht nur 1 Kor 15,28 (vgl. S. 159), sondern z B. auch Gen 1,26–30, Röm 1,19 ff., Joh 1,3–5.10 und Hebr 1,1–12 voll auszuwerten. Die christliche Hoffnung, der Kasper Rechtens mit Nachdruck das Wort redet, gründet nicht nur in der verheißenen, aber noch ausstehenden, sondern eben ursprünglich in der protologisch und dann geschichtlich schon mannigfaltig erfolgten Selbstmitteilung Gottes, die sich nicht zuletzt im Namen „Jahwe" selbst ausspricht. Ob nicht diese uns allen (gelegentlich auch ungefragt) geschichtlich schon zuvor-gekommene und als vor-liegende Offenbarung Gottes des dreieinen reicher auszufalten *auch* eine gerade heute not-wendige, weil schon ergangene *und* wirksame (Teil-)Antwort auf den angstvollen Atheismus darstellt?

Vernachlässigter Jahwe-Glauben?

Mit der Nennung des Jahwe-Namens haben wir bereits den Übergang zum *eigentlich dogmatischen Teil des Buches* vollzogen, der zunächst „die Botschaft vom Gott Jesu Christi" vorstellt. Kasper folgt in seiner Darbietung dem Gang des Textes des Glaubensbekenntnisses von Nikaia/Konstantinopel. Der erste Abschnitt spricht daher von Gott, dem allmächtigen Vater. Bezeichnend erscheint uns vor allem die Lösung des alten Problems der Durchführung und Zuordnung der beiden Teile des (alten) Traktates „De Deo uno et trino" zu sein, wie Kasper sie bringt: Er umgeht von vornherein viele Schwierigkeiten, indem er versucht, „die sachlichen Anliegen des Traktates ‚De Deo uno' als Lehre von Gott dem Vater zu entfalten" (S. 187). Das hat zur Folge, daß er in diesem Abschnitt eher von der Vaterschaft Gottes („Vater-Gott") als von Gott dem Vater als der ersten Person in der Trinität handelt, ohne daß es zunächst negative Folgen zu haben scheint.

Bezeichnend ist z. B., wie die Rede Jesu von Gott als Vater auf das Kommen der *Herrschaft Gottes* bezogen wird (vgl.

S. 179); nicht weniger, daß zu Beginn des Abschnittes „Jesus Christus – Gottes Sohn" die Theodizee-Frage verhandelt wird (vgl. S. 199–205). Im Abschnitt über den Heiligen Geist, den Herrn und Lebensspender, werden zunächst „Problem und Dringlichkeit einer Theologie des Heiligen Geistes heute" aufgewiesen, um dann die „christliche Botschaft von Gottes lebensspendendem Geist" sowie eine „Theologie des Heiligen Geistes" darzustellen. In den beiden letztgenannten Abschnitten kommen Schrifttexte wie dogmengeschichtliche Zusammenschau ausführlich zur Sprache; freilich fällt dabei ein Übergewicht der dogmengeschichtlichen Probleme der Lehre vom Heiligen Geist gegenüber vor allem der Lehre von Gott dem Vater auf. Auf den Reichtum des hier insgesamt Gebotenen wie auch auf die eine oder andere Anfrage, die an bestimmte Deutungen entscheidender Schrifttexte gestellt werden könnten (zu denken ist vor allem an die Weise, wie etwa Phil 2,5–11 ausgewertet wird, ohne daß eigentlich die trinitätstheologische Brisanz dieser Stelle zusammen mit Joh 1,14 und 2 Kor 5,18–21 im Zusammen mit den Geist-Texten des Johannesevangeliums hervorgekehrt und für den neuen Ansatz der Trinitätslehre ausgewertet wird), kann hier nicht näher eingegangen werden.

Freilich muß auf einen Sachverhalt aufmerksam gemacht werden, der wie es scheint, doch eine unbedingt notwendige Ergänzung zur Schriftauswertung für das christliche Gottesbekenntnis darstellt. Denn er hat, ganz in der Absicht der Konzeption Kaspers, für das alltägliche christliche Leben und daher für das Glaubensverständnis und dessen Relevanz für Geschichte und Welt eine unübersehbare Bedeutung. Gemeint ist das durch die Heilige Schrift auch uns erschlossene biblisch-israelitische und daher christliche Wissen um den, der sich als *Jahwe* offenbart und vielfältig in der Geschichte wie im persönlichen Leben des Glaubenden und der Gemeinschaft der Glaubenden erwiesen hat. Zwar wird bei Kasper ausführlich das *Problem des Monotheismus* behandelt; leider entspricht dem aber nicht die Darbietung des Reichtums des biblischen Jahwe-Glaubens und seiner tatsächlichen Relevanz im biblischen Zeugnis. Schenkte man ihm hinreichend Beachtung, so würde deutlich, wie uninteressiert Israel vergleichsweise an dem Problem Monotheismus – Polytheismus u.ä. war, wie sehr es aber davon lebte, daß sein Gott Jahwe war, ist und stets zu sein verheißen hat. Dem hat sich freilich die christliche Theologie insgesamt bisher kaum in dem Maße gewidmet, geschweige denn es ausgewertet, wie es eine volle Beachtung der Heiligen Schrift an sich erfordern würde. Um das zu leisten, reicht die Distanzierung von der freilich viel zu seichten Ausdeutung des Jahwe-Namens durch die Neuscholastik nicht aus (vgl. S. 188f.).

Es sieht bei einer hinreichend ausdrücklichen Kenntnisnahme der einschlägigen Texte (nicht nur des AT; denn alle Gottesaussagen des NT meinen doch auch Jahwe!) ganz danach aus, daß es gerade in der christlichen Gotteslehre ein eigenes Kapitel „Gott – Jahwe" geben muß. Wenn man z.B. nur an die Weise denkt, wie die Propheten immer wieder auf Jahwe als den *einen* und einzigen Gott verweisen und vor allem, weshalb sie das tun, dann würde die „unglaubliche" Relevanz dieser Aussagen auch gerade für unsere Zeit offenkundig! Denn es geht da um alles, nur nicht um „Monotheismus", vielmehr um das wahre, gottgeschenkte Menschsein, um das vom Menschen selbst immer wieder veruntreute Heil, um die Menschenwürde, um derentwillen Jahwe ein eifernder Gott ist (und nicht einer, der eifersüchtig auf seine Einzigkeit für sich wäre).

Die Frage nach der sog. *Wesenbestimmung Gottes* (vgl. S. 187–198) stellt sich prinzipiell anders, wenn z.B. der schon im AT zugänglichen Jahwe-Offenbarung voll Rechnung getragen wird. „Die Rede von Gott setzt die metaphysische Frage nach dem Sein" gerade nicht „voraus" (S. 27), sondern erst frei. Die Folgen, die Option für die Trinitätsspekulation sind größer, als es auf den ersten Blick scheinen mag. Die Offenbarung des NT ist ja nach wie vor zuerst einmal Jahwe-Offenbarung, um ihn, Jahwe, sogar den Juden als Vater, Sohn, Heiligen Geist zu erweisen (und nicht eigentlich als Antwort auf die Frage nach Einheit und Dreiheit). Erst wenn Gott in letzter Radikalität als Jahwe angenommen und also „begriffen" wird, wird offenkundig, welches trinitätstheologische Glaubensgut vom Kreuzesereignis erschlossen wurde und also theologisch zu erschließen ist. Hier werden wir freilich noch viel an theologischer Arbeit investieren müssen, um all dem hinreichend Rechnung zu tragen.

Griechischer oder biblischer Gott?

Das wird nämlich auch entscheidende Folgen haben für die Einschätzung dessen, was man *Gotteserfahrung* nennen kann, wie für den Begriff und das zurecht bestehende Anliegen der sog. Gottesbeweise und ähnlicher Themenkreise. Es ist doch z.B. eines, Gottesbeweise als Erschließung von nicht (von allen Menschen) Erkanntem und Gewußtem und daher Anzudemonstrierendem zu verstehen, ein anderes, sie als das Aufdecken und Darstellen von vor-liegenden und allerdings auf Grund verstellender Sachverhalte und Haltungen (zu denen u.U. auch die blind-machende Sünde gehört) übersehenen Wirklichkeitszusammenhängen anzusprechen, und zwar jenseits eines wie immer gearteten Schlußverfahrens.

Kasper bespricht (wie es heute leider meistens nur geschieht, so daß es gar kein Vorwurf ihm gegenüber sein muß) eigentlich nur das in Weish 13 Herausgestellte (vgl. z.B. S. 126f.), wo tatsächlich diese „griechische" Weise des Erschließens Gottes aus dem, was er geschaffen hat, vorgetragen wird. Wichtiger wäre es aber doch (und das nicht zuletzt gerade auch im Blick auf die heutige Gottesproblematik), das Entscheidendere auszufalten (und im Alltag zu praktizieren), nämlich wovon u.a. Ps 8; 19 und Röm 1,18–23 Zeugnis ablegen, nicht weniger aber auch 1 Kor 2,12 im Kontext. Nicht erst auf Grund von Schlußverfahren, sondern wegen des freien Sich-selbst-Offenbarens und Zur-Kenntnis-Gebens Gottes Jahwes und folglich des Schauens Gottes seitens des Menschen in dem

einen Akt des Erkennens Gottes im Geschaffenen und des Geschaffenen in und mit Gott (Ps 8!) erschaut der Mensch Gott, freilich *wenn* er seine Freiheit nicht mißbraucht, um zu sehen und doch nicht zu sehen (vgl. Röm 1!). Die *Jahwe-Offenbarung* ist noch nicht hinreichend gefaßt, wenn es heißt: „Wir begegnen dem sich offenbarenden Gott nur (!) als dem in seinen menschlichen (!) und geschichtlichen Offenbarungsformen verborgenen Gott" (S. 159 und ähnlich öfter).

Schließlich sei noch kurz die Weise genannt, wie Kasper die „Entfaltung der Trinitätslehre" nach Besprechung der im Laufe der Dogmengeschichte und heute vorgelegten anderweitigen Entwürfe nach seinem eigenen Ansatz durchführt. Wichtig ist zunächst, daß er sich dafür entscheidet, nicht wie die bisher übliche „Handbuch-Dogmatik" (S. 337) die Seinsordnung zugrunde zu legen, sondern sich an die Erkenntnisordnung zu halten, so daß man von den heilsgeschichtlichen Sendungen und ihrer worthaften Offenbarung auszugehen hat (vgl. S. 337). Der eigene systematische Ansatz in der Trinitätslehre liegt für Kasper in Joh 17. Er legt das hohepriesterliche Gebet der Durchführung zugrunde, so daß es nicht verwundert, daß Liebe und Herrlichkeit die Schlüsselbegriffe darstellen. Der Anschluß an Richard von St. Viktor ist offenkundig.

Freilich stellen sich gerade auch hier gewichtige Fragen. Einmal abgesehen von dem für eine zusammenfassende Darlegung des eigenen „systematischen Verständnisses der Trinitätslehre" (so der Titel S. 354) doch recht schmalen Fundamentes, nämlich Joh 17, sind die Erwartungen durch die kritische Würdigung anderer Entwürfe (Barth; Rahner u. a.) hoch gespannt worden. Zahlreiche Ansätze und ausdrücklich betonte „Teil"-Inhalte des trinitarischen Geheimnisses werden herausgearbeitet. Es fehlt aber an einer wirklich durchgeführten Zusammenschau dessen, was im Buch früher zur Einzigkeit Gottes gesagt wurde („Gott ist ... sozusagen ein schlechthinniges Unikat"!: S. 293) und dem, was aus dem NT zu Vater, Sohn, Geist als göttlichen Personen erhoben wurde. Nicht nur erscheint wieder das Jahwe-Verständnis zu wenig beachtet; auch die entscheidenden Implikationen z. B. der Abba-Rede Jesu werden nicht wirksam (vgl. dazu S. 339). Ist wirklich „der Begriff Zeugung unmittelbar verständlich" (S. 339), wenn es um diesen innertrinitarischen Hervorgang geht? Sehr fragwürdig, bzw. einer wirklich eingehenden Diskussion zu unterziehen, wären die Charakterisierungen der göttlichen Personen mittels der Kategorie „Liebe", wie es Kasper bei seiner Entfaltung dieser Kategorie tut. Abgesehen von einer bestimmten Weise der theologischen Logik („Diese drei Weisen, in denen das eine Wesen Gottes, die Liebe, subsistiert, sind irgendwie notwendig, weil (!) Liebe gar nicht anders gedacht (!) werden kann": S. 375), so ist zu fragen, ob der Vater wirklich nur „rein Gebender, ... reine Quelle, reines Sich-Verströmen" ist, und der Sohn wirklich nur „reines Weitergeben" (S. 375) – oder ob nicht Joh 1,1 u. ä. *auch* von einer Gegenseitigkeit liebender Zuneigung von Vater und Sohn spricht? Der Sohn ist ja nicht nur pure Vermittlung (ebd.), sondern er empfängt vom Vater zunächst einmal, „das Leben in sich selbst zu haben" (Joh 5,26), nicht ohne daß er darin *auch* zur Mithauchung des Geistes konstituiert ist (vgl. Joh 16 und die griechischen Väter).

Auch bleibt bei Kasper die Anfrage an die „Lösung" von Richard von St. Viktor in Geltung, wie mit ihr nicht nur die drei und *nur* drei göttliche *Personen* „erfaßt" werden können, sondern was es näherhin um den *Vater*, um den *Logos* und Sohn, um den *Geist* ist, um das also, was die Offenbarung nicht *nur* als „Liebe" vorstellt.

Daß Kasper gerade durch die Vorstellung zahlreicher Überlegungen und geglückter Formulierungen der Väter und späterer Theologen dem Leser den Reichtum unseres trinitarischen Glaubensbekenntnisses erschließt, ist ihm zu danken. Und es ist nicht negativ zu sehen, vielmehr zu begrüßen, daß er damit nicht zum zufriedenen Sich-Niedersetzen animiert, sondern zum weiterführenden Gespräch herausfordert. *Raphael Schulte*

Partner in der Heilsgeschichte

Zum jüdisch-christlichen Dialog

„Wir wollen nicht vergessen, daß es schließlich nur eine tatsächlich große ökumenische Frage gibt: unsere Beziehung zum Judentum." Viel zitiert, aber bis heute wohl immer noch eher die Beschreibung einer Zielvorstellung als des Status quo – scheint der Ausspruch Karl Barths aus dem Jahre 1966 auch 17 Jahre danach noch nicht eigentlich eingeholt, trotz aller Verbesserungen in den Beziehungen zwischen den christlichen Kirchen und dem Judentum – auch nach 35 Jahren jüdisch-christlichem Dialog nicht. Daß Juden und Christen sich bei ihren gegenseitigen Kontakten schwertun, ist seit Jahren bekannt. Wo sonst hat man es mit so vielen Vorbehalten und Ängsten zu tun? Wo sonst fließen so viele verschiedene religiöse wie politische, Vergangenheits- wie Gegenwartserfahrungen zusammen und bilden eine ähnlich brisante Mischung? Würde der jüdisch-christliche Dialog unproblematisch verlaufen, wäre dies fast verwunderlicher als das Gegenteil.

Und dabei ist in den vergangenen 35 Jahren, vor allem aber in den letzten 20 Jahren seit dem Konzil, einiges geschehen im Verhältnis von Christen und Juden. Auf weltkirchlicher wie auf deutscher Ebene hat man versucht, aus

den Fehlern der Vergangenheit zu lernen und theologisch wie kirchlich die *Voraussetzungen für ein besseres Miteinander von Juden und Christen* zu schaffen. Auch wenn aus heutiger Sicht in einigem ergänzungsbedürftig, so bedeutete der Artikel 4 der Konzilserklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen „Nostra aetate" eine Wendemarke im katholischen Beitrag zum jüdisch-christlichen Gespräch. Schon das Hin und Her bei der Entstehung der Konzilserklärung veranschaulicht die Brisanz, die damals in ihr steckte. Zunächst als Erklärung über das Judentum geplant, wurde sie im Verlauf der Beratungen zu einer Erklärung über die nichtchristlichen Religionen. Obwohl sie die besonderen Beziehungen zwischen Juden und Christen herausstrich – die Einordnung des Judentums in eine Erklärung über die nichtchristlichen Religionen blieb fragwürdig. Die 1974 gegründete vatikanische „Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum" wurde allerdings dem Sekretariat für die Einheit der Christen zugeordnet und nicht etwa dem Sekretariat für die Nichtchristen. Als Bindeglieder zwischen Judentum und Christentum nennt „Nostra aetate" die Anfänge der Kirche und das Judesein Jesu. Die Konzilsväter erinnern an den fortbestehenden Bund Gottes mit seinem Volk, treten der Ansicht entgegen, die Juden seien auf Grund des Todes Jesu Christi „von Gott verworfen oder verflucht". Sie fordern mehr gegenseitige Kenntnis, beklagen die Auswirkungen eines religiös motivierten Antisemitismus.

Eine offenere Sprache

Vor allem aber bekannte sich das Konzil zur heilsgeschichtlichen Partnerschaft von Juden und Christen und legte damit eine wichtige Grundlage für den sich intensivierenden Dialog zwischen den beiden Religionen. Zur Verhältnisbestimmung von Judentum und Christentum greift „Nostra aetate" das paulinische Bild von den Zweigen des wilden Ölbaumes auf, den Christen, die dem edlen Ölbaum, Israel, aufgepfropft werden (vgl. Röm 11,13–24). Der an die junge christliche Kirche gerichtete Satz des Paulus „Nicht du trägst die Wurzel, sondern die Wurzel trägt dich" enthält im Grunde alles, was es zum Verhältnis von Juden und Christen zu sagen gibt: Weder wird das Bild vom edlen Ölbaum auf die Kirche übertragen und Israel damit durch die Kirche ersetzt, noch tritt ein zweiter edler Ölbaum, die Kirche, neben den bereits vorhandenen, Israel. Sondern wie aufgepfropfte Zweige Wurzel und Stamm brauchen, um leben zu können, braucht die Kirche Israel. „Kirche und Israel stehen in einer unauflöslichen heilsgeschichtlichen Relation zueinander" (Mussner, S. 70).

Die neugegründete vatikanische „Kommission für die Beziehungen zum Judentum" veröffentlichte 1975 *Richtlinien und Hinweise zur Durchführung von „Nostra aetate" Artikel 4.* „Jede Form des Antisemitismus und der Diskriminierung" wird darin als „dem Geist des Christentums widerstreitend" bezeichnet. Neun Jahre nach „Nostra aetate" wagt dieses Dokument eine insgesamt offenere Sprache, macht Vorschläge für den Dialog, betont die Wichtigkeit der Kenntnis der „gemeinsamen Elemente des liturgischen Lebens", resümiert grundlegende Ergebnisse des jüdisch-christlichen Gesprächs. Außerdem regt es eine verstärkte Information über das Judentum in Lehre, Forschung, Bildung und Massenmedien an sowie ein gemeinsames Handeln von Juden und Christen „zur Förderung von Gerechtigkeit und Frieden".

Wie empfindlich die kirchliche wie auch die nichtkirchliche Öffentlichkeit auf Fragen des jüdisch-christlichen Dialogs reagiert, mußten die *französischen Bischöfe* 1973 erfahren. Die Erklärung eines bischöflichen Komitees unter Vorsitz des Bischofs von Straßburg, *Léon Arthur Elchinger* (vgl. HK Juni 1973, 274f), verläßt den geschützten Raum der Auseinandersetzung mit einem überzeitlichen Begriff von Judentum und spricht davon, daß dem jüdischen Volk „nicht das Recht und die Mittel auf eine politische Existenz unter den Völkern" versagt werden könne. Und zwar ebenso wenig, wie dies den Völkern abgesprochen werden könne, „die infolge der durch die Rückkehr [des jüdischen Volkes in ‚sein' Land] heraufbeschworenen lokalen Konflikte augenblicklich das Opfer von Situationen schweren Unrechts sind". Arabische, aber auch französische Stimmen sahen darin eine problematische theologische Aufwertung der Juden und des Staates Israel. Von jüdischer Seite wurde indes betont, in diesem Dokument werde endlich einmal der Versuch unternommen, „das Judentum wirklich zu verstehen und es als einen eigenständigen Partner zu akzeptieren" (*Ernst Ludwig Ehrlich*).

Das wohl bis heute deutlichste Bekenntnis der katholischen Kirche in Deutschland zur eigenen Schuld an den Verbrechen des Dritten Reiches an den Juden stellt der *Beschluß „Unsere Hoffnung" der Würzburger Synode* dar. „Trotz beispielhaften Verhaltens einzelner Personen und Gruppen" sei man „aufs Ganze gesehen doch eine kirchliche Gemeinschaft" gewesen, „die zu sehr mit dem Rücken zum Schicksal dieses verfolgten jüdischen Volkes weiterlebte, deren Blick sich zu stark von der Bedrohung ihrer eigenen Institutionen fixieren ließ und die zu den an Juden und Judentum verübten Verbrechen geschwiegen hat". So sehr auch insgesamt die Schuldfrage im jüdisch-christlichen Gespräch an Bedeutung zu verlieren scheint, umstritten bleibt sie weiterhin. Die Diskussionen im Zusammenhang mit der 50. Wiederkehr des Tages der Machtergreifung Hitlers am 30. Januar 1933 haben wieder einiges wachgerufen (vgl. HK, März 1983, 102f). Gerade diejenigen, die in Deutschland das jüdisch-christliche Gespräch voranbringen möchten, mußten die Ängstlichkeit, mit der die Kirche vielfach verfuhr, eher als Erschwerung ihrer Arbeit denn als Hilfe erfahren.

Dialog, der den Namen verdient

Eine geradezu neue Qualität erhielt das jüdisch-christliche Gespräch in einem *Arbeitspapier des Gesprächskreises Juden und Christen des Zentralkomitees der deutschen Ka-*

tholiken von 1979. Die Bedeutung dieses Papiers ist vor allem vor dem Hintergrund zu sehen, daß der jüdisch-christliche Dialog über weite Strecken eher aus Monologen der beiden Seiten besteht als aus einem Gespräch, das diesen Namen verdient. Das ZdK-Papier unter dem Titel „Theologische Schwerpunkte des jüdisch-christlichen Gesprächs" bedeutet insofern einen „Meilenstein auf dem Weg jüdisch-christlichen Dialogs" (Bischof *Klaus Hemmerle* im Vorwort), als es das Ergebnis eines wirklichen Gesprächs zwischen Juden und Christen darstellt. Es ist nicht eine weitere Äußerung von Christen über Juden, sondern eine „Dokumentation eines gemeinsam zurückgelegten Weges" (*Erich Zenger).* In ihm sprechen Juden und Christen als gleichberechtigte Partner. Priorität hat dabei weder die Aufarbeitung der gemeinsamen schrecklichen Vergangenheit noch der Blick zurück auf die gemeinsame Wurzel des Glaubens an den Gott Israels, noch auch die gemeinsame Verantwortung für alle Menschen, so wichtig diese Fragen auch sind. Priorität hat das Rechenschaft-Geben vom „gemeinsamen Grund" der Hoffnung von Juden und Christen, dem „sich der Menschheit gnädig zuwendenden Gott Israels", sowie das gemeinsame Erwarten der „vollen Erfüllung ihrer Hoffnung": der „endgültigen Herrschaft Gottes".

Auf *Fehlentwicklungen im bisherigen Gespräch* zwischen Juden und Christen geht der ZdK-Gesprächskreis ein, wenn er eine wirkliche „Zeitgenossenschaft" als „Bedingung jeden Dialogs" versteht. Die sieht er jedoch nur dann gegeben, wenn beide Seiten im anderen Gesprächspartner nicht länger vor allem den Ausdruck der eigenen Vergangenheit sehen, ihm damit jedoch nicht gerecht werden. So sind beispielsweise die Gründe von Juden, auch solchen Christen gegenüber, die Interesse am Judentum zeigen, zurückhaltend zu sein, vielfältig. Haben sie doch nicht selten Anlaß anzunehmen, man benutze sie nur für eigene Ziele. Sosehr es ein wichtiges Ziel des jüdisch-christlichen Gespräches war und noch ist, Christen deutlich zu machen, daß Jesus von Nazareth Jude war, daß die hebräische Bibel einen zentralen Teil der christlichen Bibel darstellt, daß Juden und Christen an den gleichen Gott glauben, mit diesen Feststellungen allein ist nicht viel gewonnen. Solange Christen vor allem nur nach dem Ausschau halten, was in das eigene Glaubensverständnis ohne Mühe integrierbar scheint, solange sich das Interesse des Christentums in erster Linie am historischen Judentum orientiert und es das zeitgenössische nicht in gleicher Weise wahrnimmt, solange kann man nur eingeschränkt von einem Dialog sprechen. Der ZdK-Gesprächskreis hat auf diese Schwierigkeit eindringlich hingewiesen.

Wie sehr gerade auch die christliche Seite in der Gefahr ist, den jüdischen Gesprächspartner für eigene Zwecke zu benutzen, zeigt bereits ein kleines Detail. Die *Erzählliteratur des Judentums* hat bei Christen seit einiger Zeit Konjunktur. Das Buchangebot in diesem Bereich belegt dies anschaulich. Das Zitieren von rabbinischen Geschichten in Verkündigung und Katechese dürfte aber dann fragwürdig sein, wenn dies nur aus kosmetischen Gründen geschieht. Dialog mit dem Judentum nähme ausbeuterische Züge an, bliebe das Verhältnis von Christen zur jüdischen Tradition so oberflächlich, wie es oft den Anschein hat. Genaugenommen stammen diese Erzählungen aus einer anderen Art des „Theologie"-Treibens, des Über-und-mit-Gott-Sprechens. Wer als Christ diese Erzähllliteratur verantwortlich verwenden will, muß sich auch auf diese andere „Theologie" einlassen.

Sich auf eine andere „Theologie" einlassen

In einer geradezu klassischen Streitfrage zwischen Juden und Christen wagt sich der ZdK-Gesprächskreis weit vor: Er spricht sich sowohl gegen „Judenmission" als auch „Proselytenmacherei" aus („... ist es Juden und Christen grundsätzlich verwehrt, den anderen zur Untreue gegenüber dem an ihn ergangenen Ruf Gottes bewegen zu wollen"). Begründung: Er ist „derselbe Gott", „von dem Juden und Christen sich berufen wissen". Daß Juden und Christen dem anderen gegenüber die „Unüberholbarkeit der Tora" bzw. „Jesus als den Christus" bezeugen, werde dadurch nicht ausgeschlossen. Die Erwartung, „der andere möge das Ja zu seiner Berufung zurücknehmen oder abschwächen", sei damit keinesfalls verbunden.

Eine Zusammenfassung dessen, was bis dahin zum Stichwort „Judentum" in Theologie und Kirche behandelt wurde, bieten die *deutschen Bischöfe* in ihrer Erklärung „Über das Verhältnis der Kirche zum Judentum" von 1980 (HK, Juni 1980, 292–299). Die Erklärung belegt die enge Verflechtung wie auch Unterschiede zwischen dem christlichen und dem jüdischen Gottesglauben, markiert Fehlhaltungen von Christen dem Judentum gegenüber, resümiert Aussagen aus Schrift, kirchlicher Tradition, Konzil und von Päpsten sowie Aussagen anderer Kirchen und umreißt gemeinsame Aufgaben von Juden und Christen. Neue Gesichtspunkte bringt die Erklärung im Grunde nicht. Sie liefert ein Stück Katechese über das Judentum und über die Beziehungen Judentum–Christentum. Ihre Bedeutung besteht darin, daß es sich um eine Äußerung des Lehramtes handelt und als solche einen bestimmten Stand jüdisch-christlicher Beziehungen kirchenamtlich anerkennt.

Inhaltlich mußte die Erklärung der deutschen Bischöfe allerdings einige Kritik einstecken. Sie bleibe in einigem hinter dem zurück, „was gerade in den letzten Jahren im deutschsprachigen Raum zu lesen war" *(Ernst Ludwig Ehrlich).* Von christlicher Seite: Trotz des großen Fortschrittes, den die Erklärung angesichts früherer Lehrtraditionen unübersehbar darstelle, sei es ein letztlich „unfertiges und halbherziges Dokument" *(Erich Zenger).* Viele hatten sich mehr kirchliche Selbstkritik gewünscht, eine deutlichere Sprache z. B. in bezug auf das Verhalten von Katholiken dem Völkermord der Nationalsozialisten gegenüber, eine offenere Sprache auch in bezug auf den bis heute nicht von Belastungen freien Umgang zwischen katholischer Kirche und jüdischem Volk.

Mehr Breitenwirkung

Ähnlich wie auch die Studie der Evangelischen Kirche in Deutschland „Christen und Juden" von 1975 stellt die Erklärung der deutschen Bischöfe jedenfalls den Versuch dar, in breite Schichten der Gläubigen mehr Information über das Judentum einfließen zu lassen. Dies Bemühen ist kennzeichnend für die letzten Jahre. Während die anstehenden Fragen (allzu) lange vor allem kleine Kreise von Spezialisten und Interessierten beschäftigten, wünschen sich die Kirchen *mehr Breitenwirkung der jüdisch-christlichen Kontakte.* Jüngste Beispiele dafür sind die Erklärung der Österreichischen Pastoralkommission „Die Christen und das Judentum" von 1982 sowie Hinweise zum jüdisch-christlichen Gespräch in einer Ökumene-Erklärung der Diözese Rom, die anläßlich der Gebetswoche für die Einheit im Glauben im Januar dieses Jahres veröffentlicht und von jüdischer Seite bereits als historisch gewertet wurde (La Croix, 1. 2. 83).
Einen Faktor eigener Art bringt *Johannes Paul II.* in das jüdisch-christliche Gespräch ein. Schon rein atmosphärisch könnte dieser Papst in den Beziehungen zum Judentum vielleicht mehr bewegen als manche wohlmeinende Erklärung kirchlicher Instanzen oder Gruppen. Als ehemaliger Bischof des Erzbistums Krakau, auf dessen Gebiet Auschwitz liegt, symbolisiert er geradezu den erklärten Willen der Kirche, die Beziehungen zum Judentum neu zu gestalten. Seine Predigten zu diesem Thema können, wie sich zeigt, so leicht nicht überschätzt werden. „In diesen Anschauungen eines Papstes vermag sich der Jude in seinem eigenen Selbstverständnis wiederzuerkennen; seine Identität wird voll ernst genommen, seine Heilsgüter werden ihm nicht bestritten oder auch nur in Frage gestellt" *(Ernst Ludwig Ehrlich).* Darüber hinaus dürfte es sicher mehr sein als eine jüdisch-christliche Kuriosität, daß ein gebürtiger Jude wie *Jean-Marie Lustiger* zum Erzbischof von Paris und Kardinal aufstieg, obendrein jemand, der nicht zögert, auch weiterhin zu seinem Judesein zu stehen.

Daß in den vergangenen 35 Jahren nichts geschehen sei, was die Beziehungen zwischen Juden und Christen verbessern könnte, kann mithin nicht behauptet werden. Über 50 Erklärungen gaben die christlichen Kirchen zum Verhältnis von Judentum und Christentum heraus. National wie international haben sich gesellschaftliche und kirchliche Arbeitsgruppen und Organisationen gebildet. In der Bundesrepublik Deutschland fand in diesem Jahr vom 6. bis 13. März zum 34. Mal die „Woche der Brüderlichkeit" statt. Zum 16. Mal verlieh der Deutsche Koordinierungsrat der Gesellschaften für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit die „Buber-Rosenzweig-Medaille", eine Auszeichnung für „die besonderen Verdienste um die christlich-jüdische Verständigung". In 52 Gesellschaften für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit haben sich Bundesbürger, Juden wie Christen, zusammengeschlossen. In der Schweiz gibt es seit 1981 das erste Hochschulinstitut im deutschen Sprachraum, das sich ganz dem Dialog zwischen Juden und Christen widmet: das „Institut für jüdisch-christliche Forschung" der Theologischen Fakultät Luzern mit Prof. *Clemens Thoma* und dem jüdischen Wissenschaftler *Simon Lauer.* Und zur theologischen Auseinandersetzung mit dem Judentum liegen von christlicher Seite gleich zwei Standardwerke neueren Datums vor: *Clemens Thomas* „Christliche Theologie des Judentums" und *Franz Mussners* „Traktat über die Juden". Eine Freiburger Projektgruppe unter der Leitung von Prof. *Günter Biemer* legte inzwischen eine umfangreiche Studie zum Thema „Judentum im katholischen Religionsunterricht" vor.

Die Rezeption ist nicht einfach

Zufriedenheit will dennoch nicht recht aufkommen: Ernüchterung darüber, wie weit der Weg noch sein wird, bis sich der vor allem unter Fachleuten erreichte Diskussionsstand allgemein durchgesetzt haben wird, breitet sich aus. „Ermüdungserscheinungen" (Clemens Thoma, in: Judaica, 38. Jhg. Heft 2, Juni 1982, S. 110) machen sich hier und da bemerkbar. Ereignisse, auf die die Aktiven im jüdisch-christlichen Gespräch keinen Einfluß haben, ziehen nicht unerhebliche klimatische Einstellungsveränderungen nach sich. Kommunikationsschwierigkeiten zwischen Juden und Christen bestehen fort. Die Basis des Gespräches in der Bevölkerung ist weiterhin gering. Das Interesse beschränkt sich auf kleine Gruppen. Für die Bundesrepublik Deutschland (und auch für Österreich) kommt ganz im Gegensatz etwa zu den USA erschwerend hinzu, daß schon rein quantitativ ein Judentum fehlt, mit dem eine enge Zusammenarbeit möglich wäre. Die jährlich veranstalteten „Wochen der Brüderlichkeit" ändern die Situation nicht. Juden und Christen kennen sich immer noch zu wenig. Gemeinsame religiöse Praxis fehlt. Ein Dialog der Erklärungen und kleinen Gruppen ist nicht in der Lage, in 35 Jahren abzubauen, was jahrhundertelang an gesellschaftlicher und kirchlicher Praxis angehäuft haben an Mißverständnissen, Vorurteilen und Ablehnung.
In Nordamerika sieht die Lage etwas anders aus. Sechs Millionen Juden leben allein in den USA – immerhin doppelt so viele wie im Staat Israel – mitsamt dem ganzen Spektrum verschiedenster Frömmigkeitsrichtungen. Schon allein was die Präsenz des Judentums angeht, bietet Nordamerika die besseren Voraussetzungen für einen wirklichen Dialog zwischen Juden und Christen. Es ist daher nicht verwunderlich, wenn das Gespräch dort aus europäischer Sicht lebendiger scheint, aber auch kontroverser geführt wird. Eine führende Rolle beim Aufbau jüdisch-christlicher Kontakte hat auf christlicher Seite *Johannes Oesterreicher* gespielt, der Leiter des Seton Hall's Institute for Judaeo-Christian Studies in South Orange, der ersten Einrichtung ihrer Art im Bereich jüdisch-christlicher Forschung. Oesterreicher war auch an der Erarbeitung von „Nostra aetate" des Zweiten Vatikanischen Konzils stark beteiligt. Im November 1983 wird von jüdischer Seite ein erstes Institut für jüdisch-christliche Forschung eröffnet, und zwar in Cincinnati unter der Leitung von *Jakob J. Petuchowski.*

Sieht man einmal von den Kirchenleitungen ab, so haben am jüdisch-christlichen Gespräch zumindest bisher nur relativ kleine und zudem oft für die jeweilige Religionsgemeinschaft insgesamt wenig repräsentative Gruppen teilgenommen. Auf jüdischer Seite ist dies nicht anders als auf der christlichen. Zurückhaltung ist bei den Juden aufs Ganze gesehen sogar eher noch stärker. Vor allem der Verdacht, beim jüdisch-christlichen Gespräch könnte es sich trotz aller anderslautenden Versicherungen um eine Variante früherer Missionsversuche handeln, behindert das Gespräch erheblich. Wenn es schon Mühe macht, den Christen ein Interesse für das Judentum nahezulegen, um wieviel mehr den Juden, daß sie sich für das Christentum interessieren sollten. Was die eigene religiöse Tradition angeht, ist der Christ ungleich stärker auf das Judentum verwiesen als umgekehrt der Jude auf das Christentum.

Die Rezeption der Gesprächsergebnisse durch die christliche systematische Theologie wie auch in Verkündigung und Katechese läßt nach wie vor zu wünschen übrig. Immer noch werden hier und da Grenzziehungen vorgenommen, wo keine zu sein bräuchten, würde man das Judentum näher kennen. Immer noch werden theologische Gegensätze gesehen, wo sie mehr der eigenen Profilierung dienen als dem Judentum gerecht werden. So wird immer noch zu wenig beachtet, wie pluralistisch das Judentum angelegt ist, wie sehr gegenseitige Kritik zum Judentum selbst gehört. Manche neutestamentliche Kritik an Tendenzen im damaligen Judentum, von Christen nicht selten als grundsätzliche Beurteilung des Judentums insgesamt gelesen, war innerjüdisch als eine Form des Ringens um den Willen Gottes völlig legitim.

Fortbestehende Empfindlichkeiten und Belastungen

Auch nach 35 Jahren jüdisch-christlichen Dialogs hapert es noch an einer inneren Freiheit und Gelassenheit im Umgang miteinander. „Die Christen dürfen die Juden nicht als Anhängsel oder gar als Beweis für die christliche Wahrheit ins Christentum hineinverpflichten wollen. Jüdische Gesprächspartner müssen andererseits den Christen die Freiheit zugestehen, sich in *christlichem Geist* auch um Gruppen zu kümmern, die judenfeindlich sind" (Clemens Thoma, in: Judaica, 38. Jhg. Heft 2, Juni 1982, S. 112). Eine Empfindlichkeit auf beiden Seiten, vor allem aber auf der jüdischen, war zu Beginn des Gespräches mehr als verständlich. Was in Holocaust dem Judentum angetan wurde, ließ und läßt sich nie unter den Teppich jüdisch-christlicher Brüderlichkeit kehren. Nur könnte heute das Gespräch um einiges entkrampfter sein. Die Ernsthaftigkeit zur Umkehr, der gemeinsame Wille dazu beizutragen, daß Ähnliches nicht wieder geschehen kann, sollte schon eine Basis von gegenseitigem Vertrauen sein. Dialog wäre nur Austausch von Höflichkeiten, wenn er nicht auch dazu Gelegenheit böte, über den sowohl gemeinsamen als auch unterschiedlichen Glauben zu *streiten.*

Ungleiche Partner sind es obendrein, die da einen Dialog versuchen. Wenn schon die christlichen Teilnehmer bemängeln, daß in Theologie und Kirche die Resonanz zu wünschen übrig lasse, um wieviel mehr haben da die jüdischen Teilnehmer Grund, über Meinungsverschiedenheiten in Sachen jüdisch-christlicher Dialog innerhalb des Judentums zu klagen. Mehr noch als beim Christentum muß beim Judentum immer erst danach gefragt werden: Welches Judentum ist hier eigentlich gemeint? Welche Juden beteiligen sich am Dialog? Der Begriff „jüdisch-christlicher Dialog" täuscht im Grunde eine Einigkeit bei Juden und Christen vor, die es bei beiden, aber vor allem beim Judentum, nicht gibt.

Ungelöst sind weiterhin die Beziehungen zwischen dem Vatikan und dem Staat Israel. Auf der einen Seite steht die jüdische Forderung nach Anerkennung Israels durch Rom, auf der anderen Seite verschiedene katholische Positionen: Die einen argumentieren mehr realpolitisch und kommen zu dem Ergebnis, daß man mit Rücksicht auf die Araber zur Zeit wohl nichts ändern könne, wolle man den Vatikan nicht um jeden Einfluß im arabischen Lager bringen. Andere argumentieren, der Vatikan solle durch eine Anerkennung unmißverständlich deutlich machen, daß „über die berechtigte Vielfalt politischer Stellungnahmen hinweg ... dem jüdischen Volk nicht das Recht auf eigene politische Existenz unter den Völkern versagt werden" könne (Pax Christi zum 40. Jahrestag der „Reichskristallnacht").

Daß bei einer Politik wie der der Regierung Begin die Situation für eine Bereinigung der Beziehungen Rom – Jerusalem denkbar ungünstig ist, dürfte allerdings einleuchten. Wie überhaupt der *Nahost-Konflikt* einen erheblichen Einfluß hat auf das Klima im jüdisch-christlichen Dialog: Die Politik Israels der letzten Jahre, allem voran die Siedlungspolitik und der Libanonfeldzug haben manchen derjenigen, die sich für Kontakte mit Israel in der Vergangenheit stark gemacht hatten, in Schwierigkeiten gebracht. Daß christliche Kritik an der Politik des Staates Israel von jüdischer Seite leicht als eine unangemessene Einmischung gewertet wird, ist ein weiteres Beispiel dafür, wie belastet das jüdisch-christliche Gespräch bis heute ist, wie wenig unvoreingenommen man noch miteinander umgeht.

Interesse für das heutige Judentum

Unbefriedigend ist auch die Nichtbeteiligung am jüdisch-christlichen Dialog derjenigen, die am engsten mit Juden zusammenleben: der arabischen und der hebräischen Christen in Israel. Juden und Christen sprechen miteinander – über die Köpfe dieser Gruppen hinweg. Der „Heilig-Land"-Tourismus, ohnehin eher wenig an Staat und Gesellschaft Israels und am zeitgenössischen Judentum interessiert, übergeht sie. Sie fühlen sich von den Glaubensbrüdern im Stich gelassen und wundern sich darüber, daß Christen aus der ganzen Welt zwar heilige Stätten besuchen, jedoch kaum Kontakt aufnehmen zu

denen, die als Christen im Land der Bibel und damit im heutigen Israel leben.
Eine nicht sehr glückliche Konkurrenzsituation kann mehr und mehr durch die *verstärkten Beziehungen der Christen zum Islam* eintreten. Für manchen Mitteleuropäer hat die Auseinandersetzung mit dem Islam schon deshalb Priorität, weil er mit Angehörigen dieser Religionsgemeinschaft sehr viel enger zusammenlebt als mit Juden.

Die moslemischen ausländischen Arbeitnehmer haben in vielen Teilen Europas die religiöse Struktur der Bevölkerung nicht unerheblich verändert. Ein Entweder-Oder wird es daher kaum geben können und dürfen, auch wenn dies von jüdischer Seite nicht immer gern gesehen wird. Es wird zu überlegen sein, ob nicht auf Dauer anstatt vieler bilateraler Initiativen Christentum-Islam und Christentum-Judentum auch gemeinsame Begegnungen und Initiativen der drei monotheistischen Religionen sinnvoller sein könnten, auch wenn dies die speziellen Beziehungen zwischen Judentum und Christentum nie wird ersetzen können. Experimente wie die Siedlung „Neve Shalom" (Oase des Friedens) in Israel, die, von Juden, Christen und Moslems getragen, zur Versöhnung dieser drei Religionen beitragen möchte, könnte für weitere Dreier-Kontakte auch außerhalb Israels und Palästinas inspirierend wirken.

Die „hermeneutische Funktion" von Auschwitz

Die theologische Beschäftigung mit dem Verhältnis von Judentum und Christentum hat in den letzten Jahren zu einer etwas veränderten Fragestellung geführt. Bis Mitte der siebziger Jahre war man darum bemüht, die inzwischen klassisch gewordenen Klischees, die Christen den Juden lange entgegenhielten, wie „Gottesmörder", Pharisäerpolemik, Gott der Liebe – Gott der Rache u. a., aus der Welt zu schaffen. Man wertete innerhalb der christlichen Theologie das Alte Testament auf. *Jesu Judesein* (vgl. HK, Juni 1976, 313–319) sowie die vielfältigen Verbindungen zwischen Juden- und Christentum z. B. beim *Liturgieverständnis* (vgl. HK, Mai 1978, 256–261) standen auf der Tagesordnung. Man wollte sich kennenlernen. Man tauschte Informationen aus.
Seit einigen Jahren nun ist die Arbeit theologischer geworden. Man macht sich auch an die eigentlichen Kontroversfragen, wie z. B. das Trinitäts- bzw. Monotheismusverständnis. Man bemüht sich darum, die wissenschaftliche Auseinandersetzung weniger emotional zu führen als in früheren Jahren. Nicht zu verwechseln ist eine solche Entemotionalisierung mit einer geringeren Beachtung der jüngsten schrecklichen gemeinsamen Vergangenheit von Juden und Christen. Aber die Art und Weise, in der man mit der Vergangenheit umgeht, beginnt sich zu verändern. Ohne dies nun zum einzig und allein ausschlaggebenden Kriterium erheben zu wollen, wie dies vor allem in der evangelischen Theologie stellenweise versucht wird, übt Auschwitz als Symbol für das, was Deutsche und Christen Juden angetan haben, so etwas wie eine „hermeneutische Funktion" (Franz Mussner, Traktat über die Juden, 16) auf die Theologie insgesamt aus. Die Massengräber Nazideutschlands finden nicht mehr nur in einem Teilbereich von Theologie und Kirche Beachtung.

Trotz unzweifelhafter Fortschritte im Verhältnis von Judentum und Christentum steht es mit den Kontakten von Juden und Christen insgesamt nicht zum besten. Theologische und kirchliche Bemühungen auf dem Gebiet sollten da nicht den Blick verstellen auf die wirkliche Lage. Für denjenigen, der sich im jüdisch-christlichen Dialog engagiert, mag dies eine alles in allem etwas zu düstere Bilanz sein. Jedoch dürfte es in kaum einem Gebiet ähnlich folgenschwer sein, sich Illusionen über das Erreichte zu machen. Das Gespräch zwischen Juden und Christen stößt weiterhin auf vielfältige religiöse, kulturelle und politische Hindernisse. Gerade deshalb ist man auf jüdischer wie auf christlicher Seite bemüht, dem gemeinsamen Gespräch eine Zukunft zu geben, wegzukommen von der ausschließlichen Beschäftigung mit sich selbst. Das Gespräch von Juden und Christen soll mehr und mehr von „gesamtmenschlicher Verantwortung getragen sein" (Clemens Thoma, Judaica, 38. Jhg. Heft 2, Juni 1982, S. 113).

Juden und Christen sollen deutlich machen, daß ihre Berufung durch Gott nie nur eine Berufung um ihrer selbst willen, sondern wesentlich eine Berufung für andere ist. Juden und Christen sollten diejenigen sein, die aus der Erfahrung einer schrecklichen Vergangenheit, im Lichte von Auschwitz, überall dort aufstehen, wo sich Ähnliches zu wiederholen droht. Der jüdisch-christliche Dialog könnte sich eine neue Berechtigung geben, wenn er dazu beitragen würde, „das Gewissen der Menschen zu entschärfen und die Verantwortung füreinander zu wecken" *(Ernst Ludwig Ehrlich,* in: Schritte ins Offene, 9. Jhg. Januar-Februar 1980, S. 28). Eine Alternative dazu gibt es im Grunde nicht. Denn „wir Christen kommen niemals mehr hinter Auschwitz zurück, über Auschwitz hinaus aber kommen wir, genau besehen, nicht mehr allein, sondern nur noch mit den Opfern von Auschwitz. Das ist in meinen Augen die Wurzel der jüdisch-christlichen Ökumene" *(Johann Baptist Metz,* in: Gott nach Auschwitz, S. 124).

Klaus Nientiedt

Literaturhinweise:
Günter Biemer, Freiburger Leitlinien zum Lernprozeß Christen und Juden. Patmos, Düsseldorf 1981.
Marie-Thérèse Hoch/Bernard Duprey (Hg.), Les Eglises et le Judaisme, Documents officiels 1948–1978. Les Editions du Cerf, Paris 1980.
Eugen Kogon/Johann Baptist Metz (Hg.), Gott nach Auschwitz. Herder, Freiburg 1979.
Franz Mussner, Traktat über die Juden. Kösel, München 1979.
Klemens Richter (Hg.), Die katholische Kirche und das Judentum, Dokumente von 1945–1982. Herder, Freiburg 1982.
Clemens Thoma, Christliche Theologie des Judentums. Pattloch, Aschaffenburg 1978.
ders., Die theologischen Beziehungen zwischen Christentum und Judentum. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1982.

Die Kirche in der polnischen Krise

Bestandene Bewährungsproben und neue Probleme

Im Sommer 1980 hatten die öffentlichen Stellungnahmen des Primas, Kardinal Wyszyńskis, und des polnischen Episkopats bewiesen, daß die katholische Kirche Polens auch in einer revolutionären Situation berechenbarer Faktor für die herrschende Polnische Vereinigte Arbeiterpartei (PVAP) und die Warschauer Regierung bleiben würde (vgl. HK, Januar 1981, 11–16). Zumindest galt dies für die im Verhältnis zu den bestehenden politischen Strukturen eher konservative und gemäßigte Mehrheit der Bischofskonferenz. Die jüngeren Priester solidarisierten sich vielerorts vorbehaltlos mit den Forderungen der unabhängigen gesellschaftlichen Kräfte, vor allem ohne die Gründe der Staatsräson ausdrücklich anzuerkennen, wie dies der Episkopat tat.

Schwierige Standortbestimmung

Gegenüber dem *Staat* hatte die Kirche ihre Position damit seit dem August 1980 weiter gestärkt. Im Verhältnis zur *Arbeiterschaft* und zur *Intelligenz* bestand bereits in der Anfangsphase der Erneuerung (odnowa) eine kurze Zeit die Gefahr, daß die moralische Autorität der Kirche als Institution Schaden nehmen könnte (vgl. die Wyszyński-Predigt am 26. 8. 1980 – KNA-Dokumentation Nr. 24/28. 8. 1980). Mit den Ereignissen vom Sommer 1980 war erstmals im sozialistischen Polen nicht die Kirche allein als autorisierte Repräsentantin der ganzen Nation gegenüber den Behörden aufgetreten. Die Arbeiter und die mit ihnen verbündete Intelligenz – später auch die Bauern – betraten als selbstbewußte Einheit das politische Parkett der Volksrepublik. Welche Rolle sollte und konnte die Kirche in der neuen gesellschaftspolitischen Konstellation übernehmen?

Die bisweilen dramatischen Mißverständnisse innerhalb des polnischen Klerus sowie zwischen Teilen des Klerus und Teilen der Bevölkerung (vor allem der Jugend), die seit der Verhängung des Kriegsrechts über Polen auftreten, hatten ihre Ursprünge in der *Schwierigkeit einer neuen Standortbestimmung* in der politischen Landschaft nach den „Gesellschaftlichen Vereinbarungen" von Danzig, Stettin und Jastrzębie vom Sommer 1980 und nicht zuletzt in einer Fehlinterpretation der kirchlichen Lehre als direkte politische Handlungsanweisung, quasi als Parteiprogramm der national gesinnten Polen gegen eine als fremdbestimmt perzipierte politische Herrschaft. Dieses Mißverständnis, das so alt ist wie die nationale Tragödie Polens im 19. und 20. Jahrhundert, war 1980 bereits latent vorhanden, wurde aber von der *allseitigen Zustimmung zu den Prinzipien der „Solidarität"* (als Gewerkschaft und als Programm) überdeckt, die von September 1980 bis Dezember 1981 nahezu keinen – öffentlich sich bekennenden – Gegner hatte – auch Partei und Staat hatten sie offiziell in das bestehende System integriert.

Es verdient jedoch hervorgehoben zu werden, daß ungeachtet der schon in der Anfangszeit der „Solidarität" aufgetretenen Zweifel an konkreten Handlungen und Verlautbarungen der Bischöfe die katholische Kirche und das zuweilen messianistisch verklärte Idol des aus Polen kommenden Papstes Johannes Paul II. als *Symbol der Einheit und der christlichen Sendung Polens in (Ost-)Europa* eine nicht überschätzbare Quelle für die Stärke der Arbeiterbewegung waren, die nach leninistischem Geschichtsverständnis nicht reaktionär und konterrevolutionär sein *kann.*

Die Friktionen und Übersetzungsprobleme gegenüber der Bevölkerung bei der Erklärung dessen, was nach kirchenamtlichem Verständnis Aufgabe der katholischen Kirche ist und was den weltlichen Kräften der Gesellschaft überlassen bleiben *muß,* boten der politischen Führung Polens nolens volens Chancen, in den Klärungsprozeß einzugreifen, der innerhalb der kirchlichen Institutionen sowie zwischen Kirche und Nation einsetzte und nach der Verhängung des Kriegsrechts intensiver und schmerzhafter wurde. Die Situation und Position der Kirche seit dem 13. Dezember 1981 ist demnach nicht über Nacht entstanden. Den Gang der Ereignisse in der letzten polnischen Krise möglichst unvoreingenommen nachzeichnen heißt, ungeachtet aller Verhaltensunsicherheiten und Schwankungen, *eine* übergeordnete Verhaltensnorm der katholischen Kirche, besser: der Kirchenführung, verdeutlichen, die von *Kardinal Wyszyński* und von seinem Nachfolger *Jozef Glemp* kontinuierlich beachtet wurde, und somit – insbesondere auch in Polen auftretende – Mißverständnisse ausräumen helfen, auf die heute die „Politik", besser die „Theologie" von Primas Glemp vielerorten stößt.

Eine Gefahr, der die Kirche nicht ausweichen konnte

Die Entwicklung in Polen nach dem August 1980 hatte die Richtigkeit der besorgten und mahnenden Worte der Bischöfe bestätigt, die jahrelang bei Partei und Staat ungehört geblieben waren, obwohl die Kirche bei der Lösung nationaler Grundfragen ihre konstruktive Haltung zugesagt hatte. Nach der Unterzeichnung der *„Gesellschaftlichen Vereinbarungen" 1980* kam es zu der paradoxen Situation, daß die eigentlich die „führende Rolle" im Staate beanspruchende PVAP einen weiteren Zuwachs an Einfluß der katholischen Kirche im gesellschaftlich-politischen Leben befürwortete – den sie in den vergangenen Jahren erfolglos begrenzen wollte –, da sie sich davon eine Schwächung der nicht-leninistischen sozialistischen Opposition (vor allem des KSS-„KOR") in der Erneuerungsbewegung erhoffte (HK, Februar 1983, S. 62). Vor diesem Hintergrund war es am 21. Oktober 1980 zu dem ersten Treffen zwischen dem neuen Parteichef *Kania* und

Kardinal *Wyszyński* gekommen. Man kann davon ausgehen, daß Kania den Primas bat, einen mäßigenden Einfluß auf die neue Gewerkschaft auszuüben, und gleichzeitig weiteres Entgegenkommen des Staates gegenüber der Kirche in Aussicht stellte. Es ging in dem Gespräch sicherlich auch darum, den Papst, ohne dessen geistigen Einfluß die polnische Krise am Ausgang der siebziger Jahre einen anderen Verlauf genommen hätte, ebenfalls für eine *Politik des Ausgleichs* in Polen zu gewinnen. In dem offiziellen Kommuniqué hieß es, es sei über Angelegenheiten gesprochen worden, die für den inneren Frieden und die Entwicklung des Landes sehr wichtig seien. Dabei sei Einigkeit darüber erzielt worden, daß *die Zusammenarbeit zwischen Kirche und Staat den Interessen der Nation diene.* Die Gespräche würden deshalb des Wohles und der Sicherheit des Staates wegen fortgesetzt (Trybuna Ludu, 23. 10. 80).

Die katholische Hierarchie setzte sich wie in allen Nachkriegskrisen Polens für die Verhinderung von Gewaltanwendung zwischen Behörden und Bevölkerung und für die Unabhängigkeit Polens unter den gegebenen geopolitischen Bedingungen ein. Sie sah sich deshalb in der *unkomfortablen und schon traditionellen Zwangslage,* der regierenden kommunistischen Partei auf dem Wege der „sozialistischen Erneuerung" durch Moderation der gesellschaftlichen Konflikte mit der staatlichen Macht zu „helfen". Symptomatisch für diese – vollständige politische Vereinnahmung für irgendeine gesellschaftliche Kraft vermeidende – Haltung der Kirche war der Kommentar eines ihrer autorisierten Vertreter aus dem Bereich der katholischen Laienbewegung. Der Chefredakteur der Krakauer katholischen Wochenzeitung „Tygodnik Powszechny" und persönliche Freund des Papstes, *Jerzy Turowicz, schrieb* unter dem Eindruck des damals gerade abgewendeten Generalstreiks im März 1981: „Die gesamte polnische Gesellschaft ist ganz auf der Seite der ‚Solidarität' im Kampf um eine bessere Republik engagiert. Aber die Gesellschaft erwartet in ihrer überwältigenden Mehrheit, daß die ‚Solidarität' Maß und Vernunft beibehält, so wie sie es bisher getan hat" (12. 4. 81). Die katholische Kirche setzte sich bewußt der Gefahr aus, von den Behörden und der Partei für deren Interessen benutzt und zugleich von der Bevölkerung mißverstanden zu werden. Dies war eine Gefahr, der die Kirche nicht ausweichen konnte, wenn sie ihrem Auftrag treu bleiben wollte.

Ein Symptom für die auf der Kirche lastende Verantwortung in dem revolutionären Umbruch und zugleich für die bereits im Frühjahr 1981 psychosozial labile Situation war die *Reaktion der polnischen Bevölkerung auf den Mordanschlag auf Johannes Paul II.* am 13. Mai 1981. Im Straßenbild war eine plötzliche, allgemeine Niedergeschlagenheit spürbar. Der Rausch der Erneuerung war zwar keineswegs verflogen und das Bad in der neugewonnenen Freiheit noch längst nicht ausgekostet, aber ein unbestimmtes Gefühl der Aporie des polnischen Experiments machte sich damals schon breit. Nichts ging vorwärts. Die „Solidarität" war zwar voll in den gesellschaftlichen – nicht in den systempolitischen – Organismus integriert und schien ein nicht mehr wegzudenkender Faktor der Volksrepublik Polen geworden zu sein, aber Regierung und Partei waren angesichts des starken Drucks von allen Seiten, hier „Solidarität" und Gesellschaft, da Staatsbürokratie, Parteikonservative und sozialistische Nachbarn, gelähmt. Die Warschauer Regierung taktierte und schob grundlegende, unausweichliche Entscheidungen in der Wirtschafts- und Sozialpolitik auf die lange Bank. Die „Solidarität" schien mit ihren Initiativen gegen eine Gummiwand anzurennen. Beide Seiten – Behörden und Gewerkschaft – rieben sich an Nebenkriegsschauplätzen auf. Niemand wußte, wie es weitergehen sollte. „Die Macht liegt auf der Straße, aber niemand hebt sie auf" – war ein gängiger Spruch im Warschauer Frühling 1981.
In dieser labilen Situation gab *der Papst* im fernen Rom geistigen Rückhalt. Er galt vielen als der einzige Nothelfer Polens. Kardinal Wyszyński war todkrank. Nur der Pole Johannes Paul II. konnte noch die schützende Hand über sein Vaterland halten. So dachten Millionen einfache Menschen. Und auch in der Intelligenz wuchs angesichts der aussichtslos erscheinenden Lage der Wunderglaube. Hatte der Papst nicht 1979 sein Land aus der Resignation und Mutlosigkeit aufgeweckt, die Erneuerung des Bewußtseins und Verhaltens mit seinem Gebet am 2. Juni 1979 auf dem Warschauer Siegesplatz eingeleitet: „Möge Dein Geist herabsteigen und das Angesicht der Erde erneuern – dieser Erde!" *Mußte* der ehemalige Erzbischof von Krakau nicht Polen helfen? Es waren viele irrationale Gedankenspiele, die die Menschen in Polen bewegten, aber sie waren eine reale Kraft. Nur Rom konnte Polen noch helfen. Und nun der unfaßbare Mordanschlag: Mußte Polen nicht alle Hoffnung fahrenlassen, da der Überbringer dieser Hoffnung mit dem Tode rang?

Kontinuität auch nach der Verhängung des Kriegsrechts

Zwei Wochen später, am 28. Mai 1981, starb Primas Wyszyński, der seit 1948 die Geschicke der polnischen Kirche in seinen Händen gehalten hatte und schon zu seinen Lebzeiten von einem Mythos umgeben war. In den Nachrufen polnischer Zeitungen wurde er als „großer Staatsmann" bezeichnet (Życie Warszawy, 29. 5. 81 u.v.a.) – eine nachträgliche Anerkennung der ideologisch doch unerwünschten *politischen* Rolle der Kirche im sozialistischen Polen und zugleich ein Versuch der Staatsmacht, die katholische Kirche nochmals auf den Begriff der Staatsräson und die Rolle eines Dompteurs der in den Augen des politischen Establishments entfesselten Massen festzulegen. Der Staat signalisierte unverzüglich, daß er das Zusammenwirken mit dem neuen Primas Glemp suchte und brauchte. Bereits einen Tag nach seiner Amtsübernahme am 10. Juli 1981 kam es zu einer Aussprache zwischen *Glemp* und Premier *Jaruzelski* (Trybuna Ludu, 13.7. 81). Die Bischofskonferenz warnte am 13. August 1981 vor Versuchen, die „wachsende Spannung zu politischen Kämpfen zu nutzen", und vor „Haß und Rach-

sucht". Noch deutlicher wurde Primas Glemp während seiner Predigt in Tschenstochau am 26. August 1981, in der er die zunehmende Polarisierung beklagte und beide Seiten des politischen Kampfes, allerdings die Behörden in stärkerem Maße, für die angespannte Lage verantwortlich machte. Die besorgte Einschätzung des politischen Klimas veranlaßte den Primas, selbst zum „Solidaritäts"-Kongreß zu fahren. Bei der Eröffnungsmesse in der Kathedrale von Oliva am 5. September 1981 forderte er die Gewerkschaftler zu Opfern und Friedensbereitschaft auf.

Die Parteiführung suchte bis in den Spätherbst 1981 die *Unterstützung der katholischen Kirche für eine Disziplinierung der „Solidarität"*. Mit wechselndem Inhalt wurde seit September 1981 die Idee einer neuartigen „Front der nationalen Verständigung" diskutiert: als „große Koalition" von Kommunisten und Katholiken; als Dreierbündnis von Partei, Kirche und „Solidarität"; als Regierung oder nur als Beratungsgremium; mit direkter Beteiligung der Kirche oder mit einer kirchlich inspirierten christlich-demokratischen Partei, in der möglicherweise auch die politischen Ambitionen der „Solidarität" eingebunden und gezähmt werden könnten. Primas Glemp, der vom 16. bis 21. Oktober 1981 in Rom weilte, war sich aber mit dem Papst einig, daß sich die Kirche ungeachtet ihrer politisch wirksamen Rolle und ihres öffentlichen Ansehens *nicht unmittelbar und dauerhaft politisch* engagieren dürfe.

Nach der Verhängung des Kriegsrechts wahrte der Episkopat die Kontinuität seines öffentlichen Wirkens. Am Abend des 13. Dezember 1981 warnte Primas Glemp in seiner Predigt Regierung *und* Bevölkerung vor einem Blutvergießen (Radio Warszawa, 13. 12. 81). In der unübersichtlichen Situation der ersten Stunden unter dem Kriegsrecht, als noch nicht abzusehen war, ob die „Solidarität" willens bzw. in der Lage war, auf den Einsatz staatlicher Gewalt mit Widerstand zu antworten, trug der Aufruf des Primas sicher dazu bei, politisch sinnlose Opfer zu vermeiden. In den folgenden Tagen und Wochen kam es jedoch in der Öffentlichkeit zu Mißverständnissen bezüglich der natürlich auch politisch verwertbaren Strategie des Primas anläßlich von verschiedenen Botschaften Glemps an die Bevölkerung. So geschah es auch im Zusammenhang mit seiner Rundfunkpredigt am 24. Januar 1982 (Radio Warszawa). In der Predigt sprach er sich gegen eine Beteiligung von Priestern an den „Bürgerkomitees der nationalen Rettung" (OKON) aus, die den Militärrat unterstützten. Gleichzeitig stellte der Primas jedoch fest, daß für Laien die Möglichkeit bestünde, sich an einem *authentischen* öffentlichen Leben zu beteiligen. Die Tatsache, daß sich der Primas einer weitergehenden Kritik an den Komitees enthielt, nützten die staatlichen Massenmedien aus (Trybuna Ludu, 25. 1. 82 u. a.). In der Öffentlichkeit sollte so der Eindruck entstehen, Glemp halte die neue Sammlungsbewegung für ein authentisches Forum des gesellschaftlichen Lebens.
Die katholische Kirche bemühte sich fortlaufend darum, den tiefen Graben in der polnischen Nation zu überbrükken. Von einem sozialpolitischen Rat katholischer Laien wurden *Thesen zur Aufnahme eines neuen Dialogs* vorgestellt. Die am 5. April 1982 verabschiedeten Thesen enthielten programmatische Leitsätze für einen Ausweg aus der Sackgasse (HK, Juni 1982, 283–287). Schon in der Einleitung wurde darauf verwiesen, daß im August 1980 eine große Hoffnung auf Erneuerung des politischen und sozialen Lebens im polnischen Volk entstanden sei. Jetzt herrsche eine tragische Lage, und es bestehe die Gefahr, daß sich dieser Zustand noch verschlimmere. Deshalb sei es unbedingt notwendig, der Nation neue Perspektiven und eine Motivation zu geben. Ein neuer Verständigungsversuch sei unerläßlich. Als Voraussetzung dafür müßte zugesichert werden, daß alle 1980 geschlossenen gesellschaftlichen Vereinbarungen gültig blieben und ohne Abstriche erfüllt würden. Entgegen den Hoffnungen des sozialpolitischen Rates bzw. des Episkopats konnten die Thesen in Polen aber nicht einmal öffentlich diskutiert werden. Die Vorschläge der Laienkatholiken, die vom Primas voll unterstützt wurden, blieben so *ohne jede offizielle Reaktion.*
Unterdessen ging der Machtkampf in der Partei zwischen der Fraktion der „Hartköpfe" und dem „Zentrum" um Jaruzelski weiter, der auch das Verhältnis der Staatsmacht zur katholischen Kirche und zur suspendierten „Solidarität" beeinflussen mußte. Seit Anfang Mai 1982 nahmen die Auseinandersetzungen zwischen der Opposition und den Sicherheitsorganen zu. In immer kürzeren Abständen und drohenderem Ton wurde die Kirche aus dem Parteiapparat heraus als angeblicher Ausgangspunkt der gegen das Kriegsrecht gerichteten Demonstrationen angegriffen. In Moskau schrieb die „Izvestija" am 13. Juli, die meisten Demonstrationen hätten nach Messen in den Kirchen begonnen; die sich häufenden Versuche, die Kirche in regierungsfeindliche Aktionen zu verwickeln, seien alarmierend.

Hoffnungen und Befürchtungen wegen des neuen Papstbesuchs

Angesichts dieser auch für den Handlungsspielraum der Kirche bedrohlicher werdenden Lage setzte sich im polnischen Episkopat eine Tendenz durch, die Regierung Jaruzelski als das „kleinere Übel" anzusehen. In den ersten Tagen nach dem 13. Dezember 1981 galt eine sowjetische Intervention als das „größere Übel", einige Monate später hatten die Parteikonservativen diese Stelle eingenommen. Im Sommer 1982 deutete der gegenseitige Umgang von Kirche und Behörden darauf hin, daß Primas Glemp, der Papst und Premier Jaruzelski eine gemeinsame Kompromißformel anstrebten, die den seit Frühjahr 1982 für den August des Jahres angekündigten zweiten Polenbesuch des Papstes möglich machen sollte, ohne daß dabei die Kirche und die polnische Führung das Gesicht verlören. Das bedeutete, die Kirche sah sich genötigt, vom Kriegsrecht geschaffene Fakten zu akzeptieren, deren Anerkennung sie bisher verweigert hatte. So kam es einen Monat nach dem vom Primas verurteilten Verbot der „Solidarität" am 8. November 1982 zu dem spektakulären Treffen

zwischen Glemp und Jaruzelski, in dessen Verlauf der Besuch von Papst Johannes Paul II. für den 18. Juni 1983 angekündigt wurde.
Die katholische Kirche Polens appellierte seitdem wiederholt an die Behörden, anläßlich des geplanten zweiten Papstbesuches *würdige Bedingungen* zu schaffen. Dazu gehörten eine Amnestie für alle nach dem Kriegsrecht Verurteilten und andere Maßnahmen, die die Wiederherstellung der vollen sozialen Gerechtigkeit ermöglichten. Ein Hirtenbrief dieses Inhalts wurde am 30. Januar 1983 in allen Kirchen Polens verlesen. Die ganze Nation sollte nach dem Wunsch der Bischöfe in dem Besuch des Papstes einen *neuen Versuch der moralischen Erneuerung* sehen, wie ihn schon die erste Polenreise des Papstes im Jahre 1979 darstellte. Polen erlebte das Drama innerer Zerrissenheit, der Ungerechtigkeit und der Verletzung menschlicher Grundrechte und die Unterdrückung der Menschenwürde. Daraus resultiere Haß in den Herzen. Dagegen sei nur die Waffe der Vergebung und der Rückkehr zur nationalen Harmonie und Eintracht wirksam (vgl. Neue Zürcher Zeitung, 2. 2. 83). In dem Hirtenbrief bestätigten die Bischöfe nochmals ausdrücklich und mit großer Freude, daß Papst Johannes Paul II. am 18. Juni 1983 seinen zweiten Polenbesuch beginne. Damit schufen sie noch vor den für März anberaumten Gesprächen zwischen Regierung und Kirche über Dauer und Programm der Reise vollendete Tatsachen. Dieser Schachzug entsprang möglicherweise der Befürchtung, daß die Orthodoxen in der Partei die Regierung zu einem Rückzug veranlassen könnten, da sie den Papstbesuch als einen destabilisierenden Faktor im Prozeß der „Normalisierung" der innerpolnischen Verhältnisse und als Ermunterung der Opposition ansehen. Die Folgen des ersten Papstbesuchs sind nicht vergessen.
Andererseits konnten die Behörden nach diesem Schritt der polnischen Bischöfe ihrerseits die Forderung aufstellen, „entsprechende Bedingungen" für den Papstbesuch zu schaffen. Das geschah denn auch wenige Tage später in einem Interview Jaruzelskis für die ungarische Parteizeitung „Népszabadsag" (5. 2. 83). Mit den „Bedingungen" meinte der General wohl vor allem die Umstände, unter denen der Besuch verlaufen soll. Deutlicher wurde der Vertraute Jaruzelskis, der stellvertretende Ministerpräsident *Rakowski,* in einem Interview des ungarischen Fernsehens. Angesprochen auf den Papstbesuch in Polen, sagte Rakowski, der Papst und die Bischöfe wüßten, daß der Erfolg der Reise von „sozialer Ruhe vor und während des Besuchs" abhänge. „Wir hoffen, daß von keiner Kirche irgendwelche Kundgebungen ausgehen." Der Opposition warf er vor, ihre „antisozialistischen Aktivitäten" vor allem über die Kirchen fortzuführen. Die jüngsten Kundgebungen gegen die Regierung seien stets von Kirchen ausgegangen. Das zeige, daß sich viele Menschen „nicht in den Kirchen versammeln, um zu beten, sondern um die Kirche für ihre eigenen Zwecke zu benutzen" (vgl. Die Welt, 23. 2. 83).
Der Hirtenbrief der polnischen Bischöfe war gleichzeitig in Polen und in Rom veröffentlicht worden, wo Primas Glemp weilte, um am 2. Februar 1983 den Kardinalspurpur zu empfangen (vgl. HK, Februar 1983, S. 52). Die Kardinalsernennung mag vielleicht zur Festigung der geistigen Autorität des Primas innerhalb des polnischen Klerus und in der Bevölkerung beitragen. Denn Glemps politisch zurückhaltender, aber sozialethisch gut gegründeter Kurs in der polnischen Krise ist im Lande umstritten. In seiner ersten Predigt als Kardinal setzte sich der Primas ausdrücklich mit der an ihn herangetragenen Kritik auseinander und verteidigte den Versöhnungskurs der Kirche. Die Bibel müsse Richtschnur des Handelns sein, „auch wenn dies heute nicht mehr jedem genehm ist" (vgl. FAZ, 15. 2. 83). Damit wies der Primas vielfach erhobene Forderungen nach einer entschiedeneren Haltung der Kirche in politischen Fragen zurück.

Die Kirche soll und will nicht Partei sein

In der ersten Märzwoche ist es offenbar zu einer weitgehenden Einigung über die Dauer (16.–22. 6.) der Reise des Papstes gekommen. Soviel ließ sich jedenfalls aus der Predigt Kardinal Glemps am 6. März entnehmen. In ihr beschrieb er mit einem Vergleich die dramatischen Umstände, unter denen, ungeachtet der bisher getroffenen Übereinkünfte, der Besuch von Papst Johannes Paul II. stattfinden wird. Die Reise nach Polen sei nicht weniger problematisch als die nach Mittelamerika (vgl. ds. Heft, S. 148). Der Papst komme auf diesen besonders spannungsvollen und gefühlsreichen Boden, der „nicht weniger, wenn nicht sogar mehr mit nicht nur religiösen, sondern auch gesellschaftlichen Problemen belastet" ist als Mittelamerika (vgl. FAZ, 7. 3. 83).
Selbst wenn nun in der nächsten Zeit – nach dem neuerlichen Treffen Glemps mit Jaruzelski am 9. März und nach den Konsultationen mit dem Papst Mitte März – alle Einzelheiten des Besuches zwischen Regierung und Episkopat geklärt werden sollten, ist weiterhin nicht ausgeschlossen, daß die Regierung kurz vor dem geplanten Beginn der Reise des Papstes die Grundvoraussetzung eines solchen Besuches als für nicht gegeben ansehen könnte – nämlich die „soziale Ruhe" im Lande. Denn Polen bleibt eine innerlich zerrissene Nation, voller Enttäuschung, Verbitterung und Resignation nach dem Fehlschlag eines 1980 hoffnungsvoll begonnenen Experiments. Auch in der katholischen Kirche sind die letzten zwei Jahre nicht spurlos vorübergegangen. Ihr seelsorgerliches Selbstverständnis ist mancherorts einer harten Prüfung, Verständnislosigkeit und Anfeindungen ausgesetzt gewesen. Zwar ist sie nun wieder – wie vor der „Solidaritätszeit" – einzige moralische Stütze für eine heute politisch desillusionierte Nation, und ihr religiöses Gewicht hat in der allgemeinen Hoffnungslosigkeit sogar noch zugenommen. Aber ihre Stellungnahmen zur wirtschaftlichen und politischen Lage sind nicht nur *für eine* Seite politisch verwertbar. Sie sind insbesondere in der Opposition, die sich zum größten Teil aus „Solidaritäts"-Mitgliedern oder -anhängern rekrutiert, umstritten. So verwundert es kaum, daß sich die von Staat und Kirche nach dem

Gespräch zwischen General Jaruzelski und Kardinal Glemp (9. 3.) versuchte Bestandsaufnahme von der Beurteilung der Lage durch den Führer der verbotenen „Solidarität" unterscheidet.
Könnten das unterschiedliche Selbstverständnis und die teils überschneidenden, teils widersprechenden Interessenlagen von Kirche, Staat und Opposition deutlicher zutage treten als im Vorfeld des geplanten Papstbesuches in Polen, der in einer postrevolutionären Phase stattfinden wird? Heute stehen die politischen Fronten offener und unversöhnlicher gegenüber als jemals zuvor in den Jahren seit dem Zeitalter des Personenkults (1949–1956). Die polnische Nation ist politisiert wie selten in ihrer Geschichte. Die polnischen Gräben sind seit dem 13. Dezember 1981 tiefer und scheinbar unüberbrückbar. Wie kann die Kirche mit einigem Erfolg zwischen Staatsmacht und Bevölkerung vermitteln, wenn die Positionen so unvermittelbar sind? *Regierung und Partei* erhoffen sich von der zweiten Reise des Papstes nach Polen einen entscheidenden Fortschritt bei der „Normalisierung" der politischen Lage, eine Erhöhung des nationalen und internationalen Prestiges der Regierung Jaruzelski, außerdem die endgültige politische Neutralisierung der Kirche in der polnischen Krise – durch denselben Papst, der nach Überzeugung der polnischen Führung im Sommer 1979 durch die Wirkungen seines ersten Besuches entscheidenden Anteil an der Politisierung von Gesellschaft und Kirche hatte. Die polnische *Kirche* ersehnt sich von der Papstvisite eine versöhnende Wirkung und eine moralische Aufrichtung der polnischen Nation sowie eine Stärkung der Autorität von Kardinal Glemp in der skeptischen Bevölkerung. Der Papst wird es vermeiden, die Regierung in größere Verlegenheit zu bringen und ihr politisch mehr zuzumuten, als sie erwarten kann. Wahrscheinlich ist der Vergleich von Kardinal Glemp zwischen der Mittelamerika- und Polenreise des Papstes auch hier gültig. Die *Opposition* dagegen wünscht sich eine moralische Unterstützung für ihren politischen Widerstand gegen die staatlichen Autoritäten. Möglicherweise wird mit dem Papstbesuch für die Anhänger der „Solidarität" die Erfahrung noch bitterer werden, daß die Kirche in anderen Kategorien denkt als sie.

Die „Solidarität" war zwar seinerzeit von der Kirche unterstützt und mit kirchlichen Beratern ausgestattet worden. Aber die katholische Kirche läßt sich als Glaubensgemeinschaft nicht vollständig in das Zeitliche einbinden. Sie verbindet sich mit keiner irdischen Macht. In einem bemerkenswerten Artikel („Alternativen"), der in der Januar-August-Ausgabe 1982 der Zeitschrift „Odra" (Oder) (Nr. I-VIII, 1982, S. 6–9) erschien, räsonierte der international bekannte Soziologe *Jan Szczepański* über die Einflußfaktoren der gegenwärtigen polnischen Entwicklung und charakterisierte diese delikate Situation der katholischen Kirche, indem er ausführte:
„Man muß daran erinnern, daß sie eine katholische oder: allumfassende Kirche ist und sich ihre Interessen *nicht vollständig* mit den Interessen der polnischen Nation dekken, daß sie ungeachtet ihres ganzen Engagements in den polnischen Angelegenheiten auf die eigenen Interessen achten muß, die sich aus ihrer Universalität und ihrem Engagement in vielen Kontinenten, Ländern und politischen Systemen ergeben ... Außerdem: ‚Mein Reich ist nicht von dieser Welt.' Die Kirche muß folglich weit in die Zukunft blicken, gleichzeitig jedoch mit aktuellen Kräftekonstellationen rechnen, und kann sich nicht vollständig engagieren, weder zugunsten der Macht noch zugunsten der ‚Solidarność' oder der Opposition. Sie muß alle Vorschläge abwägen unter dem Gesichtspunkt, was wesentlich für ihre grundlegenden Funktionen ist ..."

So bekommen die wiederholten Aussagen des verstorbenen Kardinals Wyszyński, daß die Kirche nicht Partei sei und sich nicht von einer Partei vereinnahmen lasse, heute eine ganz aktuelle Bedeutung. Die Kirche zeigte demonstrativ ihre Sympathien für die Erneuerungsbewegung 1980/81; sie ließ sich bei ihrer grundsätzlichen Sympathie aber immer von übergeordneten Motiven leiten und *nie völlig* von den Kräften der Erneuerung *vereinnahmen.* Daß die Sorge unbegründet ist, die Partei und die Regierung Jaruzelski könnten die katholische Kirche als ihren Verbündeten betrachten, machte die atheistische Wochenzeitung „Argumenty" in einem Beitrag über die „Krypto-Christdemokratie" deutlich *(W. Mysłek* in Argumenty, Nr. 24/22.–28. 8. 1982, S. 3, 12). In dem Artikel wird die „Ideologie" der katholischen Kirche als bleibende Herausforderung des Realsozialismus beschrieben, die mit ihrer Gesellschaftsdoktrin die Stabilität der herrschenden Ordnung gefährdet. Allein, um eine „kleine Stabilisierung" der Lage zu erreichen, bleibt Polens Führung auch weiterhin auf die unbequeme Hilfe der Kirche angewiesen.

Dieter Bingen

Kurzinformationen

Am 26. Februar wurde die Apostolische Konstitution „Divinus perfectionis Magister" Johannes Pauls II. zur Neuordnung der Heilig- und Seligsprechungsverfahren veröffentlicht (Osservatore Romano, 27. 2. 83). Sie ergänzt den neuen Codex Iuris Canonici, der im Gegensatz zum Codex von 1917 keine Bestimmungen über Heilig- und Seligsprechungsverfahren mehr enthält. Die Apostolische Konstitution spricht in einem umfangreichen Vorwort von der Bedeutung der Heiligenverehrung in der Kirche und gibt einen Rückblick auf die Entwicklung der kirchlichen Gesetzgebung im Bereich der Heilig- und Seligsprechungsverfahren. Der Papst nennt als *Gründe der Neuordnung* die Notwendigkeit, das wissenschaftlich-kritische Niveau der Arbeit der Heiligsprechungskongregation zu erhöhen, und den Wunsch vieler Bischöfe nach einer Beschleunigung der Verfahren. Die Einzelbestimmungen von „Divinus perfectionis Magister" betreffen die Aufgaben der Diözesanbischöfe und der Bischofskonferenzen im Verfah-

ren, die Organisation der Heiligsprechungskongregation und den Ablauf der Verfahren von der Vorlage der Unterlagen durch den Bischof bis zur Entscheidung durch den Papst. Für die Neuordnung sind vor allem zwei Punkte von Bedeutung: Zum einen werden die Aufgaben zwischen dem jeweiligen Ortsbischof, der das Verfahren einleitet, und der römischen Kongregation neu verteilt. Das gesamte Vorverfahren, also die Zusammenstellung und Prüfung der „Beweise" für die angestrebte Heilig- oder Seligsprechung, ist künftig Sache des *Bischofs*. Für dessen Durchführung wurden zusammen mit der Apostolischen Konstitution genaue Normen der Heiligsprechungskongregation veröffentlicht. Zum zweiten wird innerhalb der Kongregation ein neues *Beratergremium* eingerichtet; seine Aufgabe besteht darin, die von den Bischöfen eingereichten Unterlagen zu prüfen und unter Heranziehung von Sachverständigen die „Positio" über den jeweiligen Fall zu erstellen, die dann den Beratungen der Konsultoren uns schließlich der Mitglieder der Kongregation zugrunde liegt. Dafür wird künftig die Aufgabe des „Promotor fidei" eingeschränkt. Durch die Neuordnung soll eine *Beschleunigung der Verfahren* erreicht werden. Für Verfahren, die schon im Gang sind, wurde eine Übergangsregelung getroffen, die zusammen mit der Apostolischen Konstitution und den Normen für das bischöfliche Verfahren veröffentlicht wurde.

In seiner Ausgabe vom 4. März veröffentlichte der „Osservatore Romano" einen Brief von Kardinalstaatssekretär Agostino Casaroli an den Prager Erzbischof, Kardinal František Tomášek. Das umfangreiche, vom 14. Februar datierte Schreiben ging auch allen anderen Bischöfen der Tschechoslowakei zu. Ohne die Friedenspriesterbewegung „Pacem in terris" namentlich zu erwähnen, spricht das im Auftrag des Papstes verfaßte Schreiben davon, daß im Klerus der ČSSR Unklarheiten darüber bestünden, wie man sich nach der Veröffentlichung des Dekrets „Quidam episcopi" (vgl. HK, Mai 1982, 184–185) in der „Frage der Förderung des Friedens" verhalten solle. Der erste Teil des Briefs gibt eine lange Reihe von Belegen für die *Sorge der Kirche und des Heiligen Stuhls um den Frieden*, von den verschiedenen Äußerungen Johannes Pauls II. bis zur Teilnahme des Heiligen Stuhls an der KSZE und der Arbeit der Kommission Iustitia et Pax. Casaroli betont dabei, die Kirche übe ihre Bemühungen um den Frieden unter den Völkern auf eine Weise aus, die ihrem Wesen und ihrer hierarchischen Verfassung entspreche. Er erinnert an die Lehre des Zweiten Vatikanums über die Leitung der Kirche durch das Bischofskollegium *in Gemeinschaft mit dem Papst*. Die einzelnen Bischöfe lehrten, leiteten und heiligten ihre Teilkirchen in hierarchischer Gemeinschaft mit dem Papst; die Priester bildeten als Mitarbeiter des Bischofs mit ihm das Presbyterium. Die Erklärung „Quidam Episcopi" der Kleruskongregation sei zu dem Zweck erlassen worden, daß sich die Kleriker der hierarchischen Struktur der Kirche einfügten. Der dritte Teil des Briefs geht auf Fragen des Verhältnisses von Kirche und Staat ein: Es wird zunächst festgestellt, die Kirche bemühe sich immer um eine für beide Seiten möglichst fruchtbringende Kooperation mit den staatlichen Autoritäten. Sie verlange keine Privilegien; sondern nur den notwendigen Freiraum zur Erfüllung ihrer Aufgaben. Der Friede unter den Völkern verlange die Achtung der *Gewissens-* und *Religionsfreiheit*. Casaroli erinnert an die seit 1963 geführten *Verhandlungen zwischen Vatikan und ČSSR* und weist unter Berufung auf einschlägige Äußerungen des Papstes aus den letzten Monaten darauf hin, daß *wichtige Fragen noch zur Lösung anstünden:* Besetzung der vakanten Bischofsstühle, religiöse Erziehung, ausreichender Priesternachwuchs, unbehinderte Amtsausübung der Bischöfe, religiöse Freiheit für die Gläubigen.

In einer Stellungnahme zur Abrüstungsdiskussion hat sich die Sprechergruppe des Bensberger Kreises an die Bischöfe der Bundesrepublik Deutschland und die Abgeordneten des Deutschen Bundestages gewandt. Der Bensberger Kreis begrüßt darin den *Entwurf des Hirtenbriefes der US-amerikanischen Bischöfe* unter dem Titel „Die Herausforderung des Friedens – Gottes Verheißung und unsere Antwort" als einen „hervorragenden Beitrag zur Abrüstungsdiskussion". Dieses Hirtenwort wie auch die jüngste Erklärung der DDR-Bischöfe (HK Februar 1983, 55 f) betrachtet man als „wichtige Impulse, die wesentlich dazu beitragen, daß die katholische Kirche über allgemeine Friedens- und Abrüstungsappelle hinauskommt und durch deutliche und spezifische Kritik die stillschweigende oder offene Rechtfertigung des Rüstungswettlaufs in der Bevölkerung und durch die politischen Repräsentanten durchbricht". Die *deutschen Bischöfe* fordert der Kreis auf, sich in ihrem bevorstehenden Hirtenbrief (vgl. ds. Heft, S. 150) zu Aussagen bereit zu finden, „die an Mut und Ehrlichkeit nicht hinter den Stellungnahmen ihrer Amtsbrüder in den USA und der DDR zurückstehen". Er ruft noch einmal die Äußerungen der US-Bischöfe in Erinnerung, in denen diese atomare Vergeltungsmaßnahmen verurteilt sowie „unabhängige Initiativen" und „begrenzte Maßnahmen" der Abrüstung mit dem Ziel, „vergleichbare Schritte der Sowjetunion anzuregen", gefordert hatten. Aus dem Hirtenwort der DDR-Bischöfe hebt der Bensberger Kreis die Tatsache hervor, daß diese dem „häufig belächelten Ideal der Gewaltlosigkeit" in der Bergpredigt „eine bislang ungeahnte rationale Aussagekraft" zusprechen, wenn auch in Frageform. Der Bensberger Kreis erinnert in dem Zusammenhang an sein Memorandum vom Herbst 1982 „Frieden – für Katholiken eine Provokation?" (vgl. HK, Oktober 1982, 475–477), in dem er sich dafür ausgesprochen hatte, einseitig mit Abrüstungsschritten zu beginnen. Zum Abschluß der Stellungnahme richtet man den Wunsch an die deutschen Bischöfe, sie möchten sich „gegen jede weitere Rüstung und für mutige – auch einseitige – Abrüstungsschritte aussprechen. Eine solche eindeutige Stellungnahme für das Leben wird den Menschen auch in unserem Land Mut machen, sich für Abrüstung und für eine wirksame Hilfe an die Völker der Dritten Welt zu entscheiden".

Die Frühjahrssitzung der Schweizer Bischofskonferenz vom 28. Februar bis 2. März war vorwiegend weltkirchlichen Fragen gewidmet. Anstelle eines ursprünglich geplanten Medienrates der Schweizer Katholiken wurde eine bischöfliche Medienkommission geschaffen. In einer ersten Besprechung des neuen *Kirchenrechtes* kamen vor allem die Aspekte zur Sprache, die die Bischofskonferenz als solche betreffen. Im Hinblick auf die Bischofssynode 1983 wurde eine Arbeitsgruppe eingesetzt, die eine Stellungnahme der Bischofskonferenz zum „Instrumentum laboris" vorbereiten soll. Aus schweizerischer Sicht besonders heikel ist dabei die Frage der *Bußfeier* mit gemeinsamen Bekenntnis und sakramentaler Generalabsolution. Denn die Schweizer Bischofskonferenz hat in ihren Weisungen über die Buße 1974 die Bedingung der schwerwiegenden Notwendigkeit („gravis necessitas") des „Ordo poenitentiae" von 1973 extensiv ausgelegt, während sie die Bischofskonferenz der Nachbarländer und Rom selber restriktiv handhaben. Dementsprechend hat sich die Bußdisziplin entwickelt: die Einzelbeichten gingen nicht stärker zurück als in den Nachbarländern, aber in der Vorbereitungszeit auf Weihnachten und Ostern sind Bußfeiern ein gängiges Gottesdienstangebot geworden. Weil für die *Vorbereitung des Papstbesuches 1984* genügend Zeit zur Verfügung steht – der für 1981 geplante und infolge der Attentats verschobene Papstbesuch war sehr kurzfristig angesagt worden –, sollen seine geistlichen Aspekte gut vor-

bereitet werden. Das Konzept der Bischofskonferenz sieht eine Reihe von seelsorglichen Initiativen vor, „die mithelfen sollen, daß der Papstbesuch für die Kirche in der Schweiz zu einem fruchtbaren geistlichen Ereignis wird und zu einem erweiterten und vertieften Verständnis für die Anliegen der Weltkirche führt" (Pressekommuniqué). Die *Synode 72* hatte in einer gesamtschweizerischen Entschließung „ein Gesamtkonzept kirchlicher Medienarbeit in pastoraler und struktureller Hinsicht" und zu diesem Zweck „die Schaffung eines schweizerischen Organs als Ort gemeinsamer Planung und Entscheidungen (z. B. in Form eines Medienrates)" gefordert. Nachdem bei der Vorbereitung eines solchen Medienrates namentlich von den sprachlichen Minderheiten zunehmend Bedenken geäußert wurden und das Vorhaben auch von den Medienorganisationen unzureichend unterstützt wurde, beschloß die Bischofskonferenz nach langwierigen Verhandlungen die Schaffung einer eigenen *Medienkommission.* Diese soll die Bischofskonferenz beraten und die katholische Medienarbeit in der Schweiz fördern.

Vom 9. bis 15. März fand in Port au Prince (Haiti) die 19. Vollversammlung des Lateinamerikanischen Bischofsrates CELAM statt. Deren Eröffnung war der letzte große Akt des Papstes auf der Reise durch die mittelamerikanischen Staaten vor seiner Rückkehr nach Rom (vgl. ds. Heft, S. 149). Wichtigster Tagesordnungspunkt der Vollversammlung, die sich aus den Vorsitzenden der nationalen Bischofskonferenzen Lateinamerikas, je einem Delegierten der nationalen Bischofskonferenzen, dem Präsidium und den Kommissionsvorsitzenden von CELAM zusammensetzt – gegenwärtig insgesamt 56 Personen –, war die *Neuwahl des Präsidiums* des Bischofsrats. Neuer Präsident von CELAM wurde dessen bisheriger Generalsekretär, der aus Süditalien stammende, 60jährige Bischof von Avellaneda (Argentinien), *Antonio Quarracino.* Quarracino löst nach einer vierjährigen Amtsperiode den jüngst zum Kardinal ernannten Erzbischof von Medellin (Kolumbien), *Alfonso López Trujillo,* ab, der, bevor er 1979 Präsident wurde, ebenfalls Generalsekretär des CELAM war. Vizepräsidenten wurden die Bischöfe *Felipe Benitez* (Villarica, Paraguay) und *Clemente Isnard* (Nova Friburgo, Brasilien). Sie lösen die bisherigen Vizepräsidenten Bischof *Luciano Cabral Duarte* von Aracaju (Brasilien) – ein enger Vertrauter von Kardinal López Trujillo – und Erzbischof *Roman Arrieta Villalobos* von San José (Costa Rica) ab – letzterer ist zugleich Präsident des mittelamerikanischen Bischofsrates SEDAC. Quarracino wurde erst im zweiten Wahlgang mit der nötigen Mehrheit gewählt. Auf Quarracino entfielen dabei 36 Stimmen, 19 Stimmen gingen an den Vorgänger von López Trujillo als Präsident, den brasilianischen Kardinal *Aloisio Lorscheider.* Quarracino ist unter der Präsidentschaft von López Trujillo wenig hervorgetreten. Er gilt, gemessen an seinem Heimatland Argentinien, als ein in pastoralen wie in sozialen Fragen relativ aufgeschlossener Bischof. Neuer Generalsekretär wurde der mehrjährige Leiter des Mediendepartements von CELAM, *Dario Castrillón,* seit 1976 Bischof von Pereida (Kolumbien). – Hauptthemen der Versammlung waren die Bekämpfung der Armut in Mittelamerika, die Jugendpastoral und ein für Mittelamerika besonders brisantes Thema: der *zunehmende Einfluß von nordamerikanischen und fernöstlichen Sekten.* Dazu wurden mehrere Empfehlungen verabschiedet. Auch das Thema „*Volkskirche*" (vgl. ds. Heft, S. 149) spielte auf der Versammlung eine Rolle. Während der Papst vor allem warnte, diese dürfe nicht zu einer Parallelkirche werden und habe sich von ideologischen Einflüssen fernzuhalten, setzte sich auf der CELAM-Versammlung die Überzeugung durch, die verschiedenen Formen der „Iglesia popular" müßten unter Berücksichtigung einer „gesunden Theologie" erst genauer beobachtet werden.

Die katholischen Bischöfe der Philippinen haben in einem gemeinsamen Hirtenbrief vom 15. 2. 83 grundlegend zu den Problemen der philippinischen Gesellschaft Stellung bezogen. Sie fordern die Regierung nachdrücklich auf, bei der Bekämpfung der Subversion den Rahmen der Legalität zu wahren und die Menschenrechte zu respektieren. Sie solle zudem eine klare Definition dessen geben, was sie unter Subversion verstehe, und so der Willkür staatlicher Organe Einhalt gebieten. Die Bischöfe sehen die *steigende Neigung zur Gewaltanwendung* seitens staatlicher Stellen wie einzelner kirchlicher Mitarbeiter als Ausdruck einer tiefgreifenden Gesellschaftskrise. Diese habe ihre Ursachen insbesondere in der Armut weiter Bevölkerungskreise, die durch die einseitige Wirtschaftspolitik der Regierung eher noch verstärkt werde. Die ungerechten Praktiken mancher vom Staat geförderter multinationaler Konzerne und die ungenügende Bekämpfung der Korruption seien geeignet, den Gerechtigkeitssinn der Menschen noch mehr zu erschüttern, zumal angesichts der zunehmenden Militarisierung des Landes auch *legitime Kritik* allzu leicht als Hochverrat verfolgt werde. Die Kirche verwahrt sich gegen den Vorwurf, hiermit politisch tätig zu werden. Vielmehr sei es ihre ureigene Aufgabe, im Sinne des Evangeliums auf eine gerechte Gesellschaft hinzuwirken, vor allem, wenn durch die Politik moralische Werte gefährdet seien. Die Bischöfe mahnen deshalb die Gläubigen, gerechten Gesetzen des Staates zu folgen, diese aber nicht über das göttliche Gesetz zu stellen. Die Priester sollten im Geist des Evangeliums und der kirchlichen Soziallehre (und nicht weltlicher Ideologien) handeln, wobei ihr besonderes Augenmerk den Rechten und der moralischen Würde der Armen zu gelten habe (detaillierte Richtlinien für kirchliche Mitarbeiter sollten demnächst veröffentlicht werden). Aber auch Staat und Militär sind aufgerufen, den Aufbau einer wahrhaft gerechten und pluralistischen Gesellschaft zu fördern. Der Hirtenbrief zeigt die Entschlossenheit der Kirche, in den eigenen Reihen keine kommunistische Subversion zuzulassen, aber zugleich jene zu ermuntern, die ehrlich aus christlichem Glauben handeln.

Zeitschriften

Theologie und Religion

SCHWAGER, RAYMUND. **Das Mysterium der übernatürlichen Natur-Lehre.** Zur Erlösungslehre des Maximus Confessor. In: Zeitschrift für Katholische Theologie Jhg. 105 Heft 1 (1983) S. 32–57.

Als Schlüsselbegriff in der Soteriologie des Maximus Confessor, eines der wichtigsten Theologen für die Weiterentwicklung der Christologie von Chalkedon, weist Schwager den der Natur auf: In der Sünde hat der Mensch gegen das vom Schöpfer seiner Natur mitgegebene Streben nach der Vergöttlichung gehandelt und wurde dadurch der Leidenschaft und dem Tod unterworfen. Christus hat die Natur erneuert, indem er durch seinen Tod dem Gesetz der Sünde in der Natur den Lösepreis bezahlte; die volle Erlösung des einzelnen geschieht durch „Einigung des freien Willens mit der

erneuerten Natur in der Taufe und in der Nachfolge Christi". Die Gnadenordnung verstehe Maximus als fundamentale Erneuerung der ursprünglichen Natur. Das Grundproblem dieser Erlösungslehre besteht nach Schwager darin, daß Maximus letztlich keinen urteilenden Willen und damit keine menschliche Freiheit in Christus kennt. Gegenüber der paulinischen Deutung des Zusammenhangs von Sünde und Tod Jesu werde im Erlösungsverständnis des Maximus das dramatische „Mitspiel" der sündigen und zu rettenden Menschen um einen Schritt zurückgedrängt. So habe Maximus die Herrschaft der Sünde über die menschliche Natur und in ihr Fortwirken auch ganz in die geschlechtliche Lust verlegen müssen.

ULRICH, HANS G. **Erwartungen an das Reden von Gott.** In: Evangelische Theologie Jhg. 43 Heft 1 (Januar/Februar 1983) S. 38–52.

Der Autor stellt die These auf, daß die in der neueren Theologie allüberall anzutreffende Frage, welchen Sinn es habe, von Gott zu reden, genauer besehen vom Reden von Gott eher weg- als zu ihm hinführe. Die Bemühung um universale Gottesbegriffe („Gott als die alles bestimmende Wirklichkeit") mache Gott zum nichteinholbaren Gott, der der menschlichen Erfahrung in jeder Hinsicht voraus sei. Ulrich meint demgegenüber, es komme im konkreten Glaubensgespräch nicht um einen solchen universalen Gottesbegriff an, sondern auf die Bedeutung bestimmter Aussagen von Gott: „Wenn wir wirklich von Gott reden und nicht über das Reden von Gott reflektieren, lassen wir uns auf bestimmte Aussagen ein, die selbst einen Sinn haben." Das Reden von Gott müsse immer vom Handeln Gottes ausgehen; es greife diesem Handeln nicht in einer umfassenden Aussage oder Sinndeutung vor, sondern schreite zu weiteren Aussagen fort. Ulrich beruft sich dabei auf biblische Zeugnisse, etwa das Reden von Gott im Hiobbuch. Auch das Neue Testament gehe im Sprechen über Gott von einem Handeln Gottes aus, in dem eine neue Gotteserfahrung begonnen habe. So kann Ulrich die rhetorische Frage stellen: „Was hindert uns ... in dem Diskurs zu bleiben, in dem die Bemühung um rechtes Reden von Gott geschieht?"

Kultur und Gesellschaft

GUGGENBERGER, BERND. **Die neue Macht der Minderheit.** In: Merkur Jhg. 37 Heft 2 (1983) S. 123–133.

Die Ausgangsfrage Guggenbergers lautet: Ist David wieder einmal dabei, über Goliath zu triumphieren? Mit David meint er die vielen Bürgerinitiativen, Widerstandsgruppen, die Einspruchs- und Verteidigungsbewegungen, die dem Goliath mit den staatlichen Institutionen und sie tragenden Mehrheiten penetranter Konsequenz und erstaunlichem Erfolg zusetzen. Neu in der Geschichte der Guerillabewegung lasse sich eine ähnlich abrupte Verkehrung der Kräfte feststellen. Guggenberger führt das – möglicherweise von ihm überschätzte Phänomen – auf markante psychologische Vorteile von Minderheitengruppen gegenüber den Staat und Gesellschaft repräsentierenden Mehrheiten zurück: Z. B. sei die Mehrheit auf Mäßigung und Toleranz verpflichtet, diese werden für sie zu Funktionstugenden, während es bei den Minderheiten einen „Systemzwang" zum Radikalismus gebe. Er nennt aber auch psychologisch verstärkte sachliche Gründe: z. B. mehr Sachkompetenz bei Minderheiten infolge direkter Betroffenheit („Betroffenheit als Lehrmeister") verbunden mit entsprechend höherer Aktivität. Da es sich dabei vielfach um nicht kompromißfähige Wertkonflikte handle, lassen sie sich nach Guggenberger nicht einfach mit Hilfe des Mehrheitsprinzips austragen, dieses greife nur in politischen „Normalzeiten". Deswegen gelte es, „die Voraussetzungen, an welche Akzeptanz und Rechtfertigungsfähigkeit der Mehrheitsregel gebunden sind, wieder deutlicher ins Bewußtsein zu heben".

MIETH, DIETMAR. **Leib und Leistung. In: Lebendiges Zeugnis** Jhg. 38 Heft 1 (März 1983) S. 25–42.

„Theologisch-ethische Bemerkungen zum Phänomen des Sports in der Leistungsgesellschaft" nennt der Autor seinen Beitrag. Die Ambivalenz der Leibes- bzw. der Leistungskultur ist der Ausgangspunkt dieses Versuches einer Neubesinnung auf den Zusammenhang von Leib und Leistung. Das Phänomen des Sports sei heute an das Leistungsprinzip in der Gesellschaft gebunden. Dabei verhindere die Einseitigkeit, mit der die Leistung im Sport herausgestellt werde, die Ganzheitlichkeit der Achtung vor dem Leib eher, als daß sie sie fördere. Das Ethos des Leibes im Bereich des Sports faßt der Autor als „Ethos der Sinngebung und der Sinnerfüllung" auf. „Je funktionaler der Sport betrachtet werde, um so weniger erzeuge er an Sinn; je sinnvoller der Sport betrachtet wird, um so mehr erzeugt er an Funktion." Sport erscheine da in menschlicher Förderungsgestalt, „wo er das humane Niveau individuell und sozial anhebt, und nicht einfach dort, wo er quantitativ an der Zahl von Mitgliedern und der Summe von Erfolgen gemessen werden kann". Das Verhältnis des Menschen zum Sport lasse sich beschreiben als ein hermeneutischer Zirkel: Einerseits bringe der Sport Werte zum Vorschein, weil der Mensch sie in eigener Verantwortung einbringe. Anderseits wirkten die sich im Sport manifestierenden Werte wieder zurück auf den Menschen. Zum speziellen Verhältnis von Christen zum Sport meint der Autor: „Wenn Christen mit dem Sport zu tun haben, sollten sie dies an seiner Verantwortung zeigen, nicht an seiner religiösen Verbrämung."

NOELLE-NEUMANN, ELISABETH. **Die Stärkung der Person – die Bedingung einer europäischen politischen Kultur.** In: Universitas Jhg. 38 Heft 3 (März 1983), S. 251–258.

Eine Vorbedingung für die Aufrechterhaltung der europäischen politischen Kultur sieht die Autorin in einer „Stärkung der Person". In der Vergangenheit habe man sich allzu sehr darum bemüht, Fremdzwänge abzubauen. Schwächere seien dadurch heute überfordert. Eine in dieser Situation unverzichtbare Stärkung des Selbstzwangs sei nicht an seine Stelle getreten. Die Klage über die zunehmende Ichschwäche der Menschen könne inzwischen kaum mehr überhört werden. In diesem Befund sei auch eine wesentliche Ursache für das Unbehagen gerade von Jugendlichen zu sehen. Demoskopisch lasse es sich nachweisen, daß Selbstkontrolle, Selbstbewußtsein und Sich-Wohlfühlen eng zusammenhängen. Demgegenüber sei es heute erheblich schwerer geworden, zur Ich-Stärke zu finden: Der Fremdzwang nehme weiter ab. Die Ermutigung, Selbstbeherrschung zu üben, fehle mehr und mehr. Bei der Suche nach Gründen für Mißstände sei man geradezu fixiert auf die Umwelt, und zugleich zur Selbstkritik nur wenig fähig. Das Fernsehen stelle obendrein noch ein tägliches Training in Bequemlichkeit dar. Als Wege, hier Abhilfe zu schaffen, empfiehlt die Autorin, Selbstverwirklichung als Wert neu auszufüllen mit Selbstbeherrschung und Selbstkritik, sowie eine Verstärkung der lange vernachlässigten Außenstützen der Selbstkontrolle.

Kirche und Ökumene

BOVENTER, HERMANN. **Wissenschaft, Wahrheit und Dialog.** Das Proprium der Akademiearbeit, rückblickend und gegenwärtig. In: Internationale katholische Zeitschrift Jhg. 12 Heft 2 (März 1983) S. 155–167.

Mit dem gegebenen Zustand seien die Direktoren der Katholischen Akademien nicht zufrieden, stellt Boventer fest. Über die Frage des Selbstverständnisses habe man bei der letzten Herbstsitzung des Leiterkreises keine Einigkeit erzielen können. Auf dem Hintergrund eines Rückblicks auf die Anfänge kirchlicher Akademiearbeit nach dem Krieg plädiert er dafür, die Akademien sollten aufhören, sich mit der allgemeinen Erwachsenenbildung amalgamieren zu wollen. Sie sollten sich vielmehr auf das „geistige Proprium der Akademiearbeit in der Trias von Wissenschaft, Wahrheitssuche und dialogischer Kommunikation" besinnen. Über die Akademien müßten die Kirchen den Zugang zu den Führungsgruppen aus Politik und Wirtschaft, aus dem Geistesleben und den Wissenschaften ge-

winnen. Die Akademien seien im Theologischen wie „Schaufenster" zur Welt, wo die Kirche werbend zeigen könne, was den Menschen in der Existenzweise einer glaubenslosen Welt betreffe. Als das Herausragende und Exemplarische der Akademiearbeit zeige sich die „Unbestechlichkeit in der Qualität des Angebots und die Verarbeitung wissenschaftlicher Erkenntnisse auf hohem Niveau". Es bräuchte in der Bundesrepublik etwa zehn bis zwölf solcher Katholischer Akademien mit regionaler Schwerpunktbildung und einer gewissen thematischen Arbeitsteilung.

LEROY, HERBERT. **Vergebung als Heilung. In: Diakonia** Jhg. 14 Heft 2 (März 1983) S. 79–84.

Im Rahmen des Schwerpunktthemas „Buße und Versöhnung" stellt dieser Beitrag einen Aspekt der Sündenvergebung vor, den das Neue Testament neben anderen kennt. Der Autor sieht diesen Aspekt für die „jesuanische Sicht der Vergebung" – so der Untertitel des Beitrags – als einigermaßen typisch an. Sündenvergebung und Heilung seien hier eng miteinander verbunden. Sie stünden für das, was „in Jesu Wirken nur dem Glaubenden erkennbar ist: daß Gott sich dieser Welt zugewendet hat und aus dem in Not vergehenden Alten Neues schafft". Der Autor meint, eine solche, den einen ganzen Menschen, die eine ganze Welt betreffende Sichtweise sei „weitestgehend unter das Gestrüpp rechtlicher Vorstellungen geraten und in Gefahr, von ihnen erstickt zu werden". Auf die Dauer hänge viel davon ab, ob es der Kirche und den Menschen in ihr gelinge, zu dieser Wahrheit des Evangeliums zurückzufinden, eine Rückkehr, die gezeichnet sei „von der Freude über die Heilung des Menschen".

Personen

In einem Rundbrief an alle Pfarrer seiner hannoverschen Landeskirche hat der Ratsvorsitzende der EKD, Landesbischof *Eduard Lohse,* zur Zurückhaltung bei politischen Stellungnahmen der Kirche gemahnt. Man solle nicht voreilig der Möglichkeit nachgehen, eine Erklärung zu dieser oder jener politischen Frage zu verfassen und der Presse zu übergeben. Es solle nachdenklich stimmen, daß zwar Aufmerksamkeit geweckt werde, wenn Pfarrer den Raum politischer Entscheidungen beträten, daß ihnen die Öffentlichkeit bei der Erfüllung ihres eigentlichen Auftrags aber viel weniger Gehör gewähre.

Otto Hermann Pesch, Professor für katholische Theologie an der evangelisch-theologischen Fakultät Hamburg, sagte im Rahmen eines Vortrags aus Anlaß des Lutherjahres in Wien, die nachkonziliare katholische Kirche sei die „befreite Kirche", die Luther von der Predigt der „Rechtfertigung aus Glauben allein" erwartete. Luthers Anliegen sei vom Zweiten Vatikanum im wesentlichen übernommen worden, nur sei dies der überwiegenden Mehrheit von Katholiken und Theologen unbekannt.

Anläßlich eines Besuchs bei der Geschäftsstelle des Bischöflichen Hilfswerkes Misereor in Aachen umschrieb der Bundesminister für wirtschaftliche Zusammenarbeit, *Jürgen Warnke* (CSU), das Verhältnis von staatlicher Entwicklungspolitik und kirchlicher Entwicklungshilfe mit der Feststellung: Der Staat rede der Kirche nicht in ihre Entwicklungsarbeit hinein. Ihre Effizienz und ihre Sparsamkeit seien beispielhaft. Internationale Organisationen könnten von einem derartigen Kosten-Nutzen-Verhältnis nur träumen. Der Dank des Staates gegenüber der kirchlichen Entwicklungsarbeit zeichne sich auch 1983 durch eine überdurchschnittliche Zuwachsrate bei der Gewährung neuer Mittel aus.

Größere Wirkungsmöglichkeiten für die Kirche in der ungarischen Gesellschaft forderte der Bischof von Pécs und Sekretär der Ungarischen Bischofskonferenz, *József Cserháti,* in einem Beitrag für die Wochenzeitung „Uj Ember". Cserháti nannte ausdrücklich die Familien- und Jugendpastoral, die Katechese und den sozialen Bereich und wandte sich gegen die Auffassung, der Platz für Religion und Kirche sei nur der Kult. Er verwies darauf, die Kirche habe sich aufgrund ihrer bisherigen Haltung zum Staat ein Recht auf Vertrauen erworben und appellierte an die Behörden, Christen als gleichwertige Bürger zu behandeln.

Zum neuen Erzbischof der Kirche von Schweden wurde Ende Februar von der Regierung der 55jährige Bischof *Bertil Werkström* ernannt. Er wird Nachfolger von Erzbischof *Olof Sundby.* Der neue Erzbischof war seit 1975 Bischof der nordschwedischen Diözese Hörnösand. Er gilt als Befürworter einer Lockerung der Verbindungen zwischen Staat und Kirche.

Vor falschen Harmonisierungsversuchen im Verhältnis Islam – Christentum warnte der Professor an der Päpstlichen Gregoriana-Universität und katholische Islamexperte, *Iwan Sokolowski SJ,* in einem Vortrag in Innsbruck. Ein Dialog mit dem Islam sei nur als „friedlicher Austausch" möglich, der den Partner zwar an der eigenen Überzeugung teilhaben läßt, aber keinerlei Zugeständnisse erlaubt. In vielen Punkten stünden Christentum und Islam einander diametral gegenüber, beide seien füreinander eine Herausforderung, die in einem konzilianten, aber in der Sache klaren Dialog bewältigt werden müsse.

Der Erzbischof von Chicago und Vorsitzende des Redaktionskomitees für den vieldiskutierten, in Vorbereitung befindlichen Hirtenbrief über Frieden und Abrüstung, Kardinal *Joseph Bernardin,* erklärte Anfang März, der dritte und endgültige Entwurf des Hirtenbriefes werde Anfang April veröffentlicht und zur Diskussion gestellt. Auf einer geplanten Sondersitzung der US-Bischofskonferenz vom 2. und 3. Mai in Chicago soll er dann verabschiedet werden. Ein Hinauszögern der Verabschiedung komme nicht in Betracht.

Der gegenwärtige Vorsitzende der Bischofskonferenz der USA, Erzbischof *John R. Roach* von Saint Paul und Minneapolis, hat sich in einem Schreiben an Präsident Reagan gegen Vorwürfe aus amerikanischen Regierungskreisen verwahrt, die Kirche würde gemeinsame Sache mit den Aufständischen in El Salvador machen. Erzbischof Roach bezog sich damit auf Äußerungen von Außenminister *Shulz* und Vizepräsident *Bush,* unmittelbar vor dem Papstbesuch in Mittelamerika.

In einem Hirtenbrief, der am 13. März in allen Kirchen des Landes verlesen wurde, protestierte der Erzbischof von Santiago, Kardinal *Raul Silva Henriquez,* gegen Unterdrückungsmaßnahmen gegen die katholische Kirche in Chile. Er kritisierte die „zahlreichen Aktionen gegen Priester, Ordensleute und Laien in den vergangenen Jahren" und beklagte den „mangelnden Dialog" zwischen Kirche und chilenischer Regierung. Polizeibeamte, so hieß es in dem Hirtenbrief, besuchten ständig Pfarreien und Kirchen und stellten einfachen Leuten verdächtige und verwirrende Fragen. Es scheine, daß die „Anwesenheit der katholischen Kirche und ihr Einsatz für die Armen, die ihre wirtschaftlichen Schwierigkeiten nicht allein überwinden können", nicht verstanden werde.

Anfang März ist bekannt geworden, daß der Erzbischof von Hanoi und Vorsitzende der Vietnamesischen Bischofskonferenz, Kardinal *Trinh van-Can,* unter Hausarrest gestellt wurde. Der Arretierung des Kardinals in dessen Residenz waren zahlreiche Verhaftungen von Geistlichen vorausgegangen. Bereits Anfang des Jahres war der Koadjutor von Saigon (Ho-Chi-Minh-Stadt), Erzbischof *Nguyen Van Binh,* verhaftet worden. Nach Schätzungen befinden sich gegenwärtig etwa 130 katholische Geistliche in Umerziehungslagern.

Beilagenhinweis:
Dieser Ausgabe liegt ein Prospekt vom Patmos Verlag, Düsseldorf, bei.

Herder Korrespondenz

Heft 5
37. Jahrgang
Mai 1983

Kirche sollte sein; Jesus hat keine individualistische Gläubigkeit gewollt. Aber doch wohl eine Kirche des Vertrauens, der Freiheit und der Liebe.
Romano Guardini

Glaubensvermittlung

In der Pfingstwoche findet in Freiburg im Breisgau ein vom Deutschen Katechetenverein verantworteter *Katechetischer Kongreß* statt. Er ist der erste seiner Art seit den zwanziger Jahren. Die ihm zugedachten Ausmaße sollten alles übertreffen, was bei vergleichbaren Kongressen bisher auf die Beine gebracht wurde. Bis zu 4000 Teilnehmer werden erwartet. Es ist zweifelhaft, ob von solchen Mammutveranstaltungen über atmosphärische Verdichtungen hinaus sachliche Anstöße zu erwarten sind. Aber mit dem Motto „Miteinander glauben lernen in Familie, Gemeinde, Schule" hat sich der Kongreß ein Thema vorgenommen, das nicht nur auf neue Impulse und auf eine wirkungsvollere Zusammenarbeit in einem Kernbereich kirchlichen Lebens zielt, sondern den *Grundauftrag der Kirche* betrifft: die Weitergabe des Glaubens durch Unterweisung und Zeugnis. Dies allein schon ist Grund genug, dem Kongreß Erfolg, wenn möglich einen Durchbruch zu wünschen, um die verschiedenen Formen und Felder der Glaubensvermittlung aus einer für die Lebenskraft christlichen Glaubens fast tödlichen Stagnation herauszuführen und die Zeit unproduktiver gegenseitiger Schuldzuweisung zu beenden.

Organisatorische Fragen einschließlich einer erstrebenswerten engeren Zusammenarbeit zwischen den verschiedenen Tätigkeitsfeldern, in denen Glauben vermittelt und eingeübt wird, sind dabei nur ein Problem unter vielen und kaum das wichtigste. Sehr viel wichtiger ist die *Erarbeitung praxisnaher Kriterien,* die denen, die am Dienst kirchlicher Glaubensvermittlung teilhaben, eine realistische Wahrnehmung ihrer Aufgaben ermöglicht und sie auch deutlicher die Chancen erkennen läßt, die jenseits defätistischer Zeitanalysen und billiger Tröstungsmanöver sich gerade hier und jetzt abzeichnen.

Voraussetzung dafür ist ein nüchterner Blick für die Zeitlage, für alles, was Glauben heute bedingt und beeinflußt und was folglich die Aufgabe der Glaubensvermittlung erschwert oder erleichtert, und die Bereitschaft aller Beteiligten, derer, die Konzepte entwerfen, derer, die Kriterien formulieren und Konzepte überwachen, wie derer, die täglich dafür ihre Hände rühren und ihren Kopf hinhalten, offensichtliche Fehlentwicklungen zu korrigieren und soweit möglich zu überwinden und mehr als bisher voneinander zu lernen.

Vieles liegt in der Kirche selbst im argen

Dies alles aufzuarbeiten, wird, wenn die Bemühungen des Kongresses und die Erkenntnisse, die hinter ihm stehen, nicht nur ein kurzes Aufbrechen neuer Energien sein sollen, mühsam sein und viel Zeit, Einfühlung und auch Stehvermögen brauchen. Denn es steht außer Zweifel, daß bezüglich der Glaubensvermittlung in der Kirche selbst vieles im argen liegt. Teils wurden gesellschaftliche Veränderungen, von denen Glaubensvermittlung stets auch abhängig ist, erst sehr spät oder gar nicht zur Kenntnis genommen, teils wurde zu spät, zu hektisch und zu kopflos darauf reagiert. Wo Lücken entstanden, wie im Religionsunterricht oder in der katholischen Jugendarbeit, wurden sie entweder falsch eingeschätzt oder nur notdürftig überbrückt oder beides.

Speziell im *Religionsunterricht* wurden lange Zeit sehr einfache Sachverhalte durch *methodische Kopflastigkeit* zugedeckt; die eine falsche Alternative wechselte in kurzen Zeitabständen mit anderen nicht minder falschen. Dem scheinbaren Zwang zur bloßen Information über religiöse Sachverhalte folgte ein nicht minder am Glaubensthema vorbeiargumentierender problemorientierter Unterricht. Das *Schulische* am Religionsunterricht wurde nicht nur zu einem wesentlichen didaktischen Gesichtspunkt, sondern zum scheinbar allein *unterrichtsleitenden Kriterium.* Dabei wäre es wirklich zu keiner Zeit schwierig gewesen zu erkennen und zu begründen, daß der Religionsunterricht, wenn er in der Schule eines säkularen Landes seinen Sinn haben soll, nie im direkten und eigentlichen Sinn Verkündigung oder gar Einübung in den katholischen Glauben sein kann. Aber wenn er als schulischer auch nicht Verkündigung sein kann, so erfüllt von den christlichen Kirchen verantworteter Religionsunterricht seinen Zweck doch nur, wenn er Kindern, Heranwachsenden und Jugendlichen hilft, den christlichen Glauben zu *erschließen,* und zwar nicht als Theorie, sondern als *existentiellen Vor-*

gang, und insofern ist er natürlich auch Teil einer gesamtkirchlich konzipierten Glaubensvermittlung.
Wenn diese so einfache Einsicht in den letzten Jahren auch nie ganz verlorenging und jetzt wieder gewachsen ist, so ist es doch recht verwunderlich, warum sie, jedenfalls als praktisches Handlungskriterium, so lange Zeit hinter einer Nebelwand von Methodenstreit verborgen bleiben konnte. Weniger noch als die Praktiker der Schule haben sich dabei Pastoraltheologen und Religionspädagogen mit Ruhm bedeckt.
Daß die Adoleszenz eine ganz wichtige und ebenso schwierige Lebensphase religiöser Sozialisation und Einübung ist, hat auch in den letzten zwanzig Jahren niemand geleugnet; dennoch ist in dieser Zeit die *kirchliche* Jugendarbeit von manchen rühmlichen Gegenbeispielen abgesehen und trotz des weiterbestehenden organisatorischen Überbaus praktisch zusammengebrochen. Das geschah gewiß nicht, weil einfach kein Bedarf mehr war, die Jugendlichen sich früher verselbständigten und sich ihre Leitbilder fürs Leben bei anderen, konkurrierenden (Sinn-)Instanzen suchten, sondern auch weil kirchlich hilflos und ohne rechte Übersicht reagiert wurde. Die Jugend ist der Kirche so einfach aus der Hand geglitten.
Dafür gab es gewiß eine Menge ganz unterschiedlicher Ursachen: *Personelle:* der sprichwörtliche Jugendkaplan stand immer weniger zur Verfügung; Jugendleiter und theologisch nachwachsende Mitarbeiter machten ihre Sache, wo sie eingesetzt wurden, im Prinzip nicht schlechter, ihre Glaubensbindung und ihre Glaubenspraxis ist aber eine andere, nicht von vornherein eine mindere, aber auf jeden Fall eine spirituell verschiedene. Dies ist im gemeinsamen Dienst von Geistlichen und Laien nie wirklich aufgearbeitet worden; die Zäsuren und Wunden sind geblieben: Sie spiegeln sich heute noch u. a. in nie endenden personellen Querelen zwischen Bischöfen und Verbandsleitungen der Jugendarbeit. *Soziale* und organisatorische: Die Jungen lösen sich früher aus der Welt der Erwachsenen, sie suchen ihre Gesellungen ungemein stärker bei Gleichaltrigen, sie schaffen sich auf breiterer Basis als früher üblich ihre eigene Jugendkultur und bevorzugen an Stelle fester Organisationen losere, unverbindlichere Zusammenschlüsse und -künfte ohne starke Bindungen und mit mehr Bewegungsfreiheit. *Religiöse:* Einer Minderbewertung von Glaubensüberzeugungen durch Erwachsene folgt eine Lockerung der Glaubenspraxis in den Familien; das gemeinsame Gebet wird reduziert oder verschwindet einfach; die Formen der Teilnahme am kirchlichen Leben lockern sich; das wirkt sich besonders nachteilig auf das ohnehin seltene religiöse Gespräch als eine Hilfe der Lebensführung aus. Damit reduzieren sich die Möglichkeiten der Einübung in religiöse Praxis auch schon für Kinder. Es gibt gegenwärtig sicher nicht wenige katholische Familien, die ihre eigene religiöse Praxis und die Einübung der Kinder in sie sehr viel bewußter pflegen und sehr viel ernster nehmen als ihre Eltern und Großeltern; aber sie bleiben die große Ausnahme.
Auch diese Situation wurde bisher, soweit überhaupt begriffen, nie als wirklich epochale Herausforderung an die kirchliche Verkündigung angenommen. Man behalf sich mit einem meist zu Unrecht zur *Gemeindekatechese* hochdefinierten verbesserten *Erstkommunion- und Firmunterricht.* Ein in sich durchaus hoffnungsvoller Ansatz, weil er Eltern und Gemeindeverantwortung verbindet, weil so Geistliche, Laien im kirchlichen Dienst und Eltern, die sich für die Arbeit zur Verfügung stellen, neue Erfahrungen für sich und miteinander machen, auch manche menschliche Beziehungen und sehr persönliche *Glaubenshilfe* geleistet werden kann. Hilfreich ist diese neue Praxis auch, weil für manche Eltern solche Begegnung mit der Gemeinde zum Anlaß wird, sich ihrer eigenen kirchlichen Bindungen wieder etwas mehr bewußt zu werden und über den eigenen Glauben neu Rechenschaft zu geben. Dennoch werden Pfarrer, Katecheten und beteiligte Eltern die Wirkungen gerade dieses *Glaubenstrainings* nicht überbewerten wollen: Nach der Erstkommunion ist es für die überwiegende Zahl der Kinder mit der religiösen Initiation vorbei; zur Firmung als dem im eigentlichen Sinne ersten bewußten und freien Akt der Glaubensbezeugung melden sich bereits sehr viel weniger, und selbst bei vielen von ihnen bleibt es bei einem mehr oder weniger kurzen Aufflackern einer bereits erlöschenden Flamme.
Schon deswegen wäre es abwegig, die *Rolle der Gemeinde* in der Glaubensvermittlung auch nur verbal zu überschätzen: Sie ist zwar religiös das stärkste, sozial aber vielfach das schwächste Glied in der Kette derer, die an der Glaubensunterweisung und an der Glaubenseinübung tatsächlich mitwirken oder mitwirken sollen. Sie reicht sehr oft über Kirchtüren und Gemeindezentren nicht hinaus.

Soziale und religiöse Barrieren

Es hat also niemand Grund – auch die kirchliche Publizistik nicht –, mit sich über den aktuellen Stand der Glaubensvermittlung zufrieden zu sein. Eine *Gewissenserforschung,* die möglichst wenig verdrängt und nichts beschönigt, aber auch damit aufhört, die Dinge einfach gleiten zu lassen, ist überfällig. Dennoch wäre es mehr als verkehrt, die unbefriedigende Bestandsaufnahme nur auf fehlende Einsicht, auf mangelnde Einsatzbereitschaft oder gar mindere Glaubenskraft der unmittelbar Verantwortlichen und mittelbar Beteiligten zurückzuführen; wenngleich nicht zu leugnen ist, daß an alldem auch etwas dran ist.
Es klingt nach Banalisierung von Geschichte, wenn die jeweiligen Zeitumstände für eine bestimmte Aufgabe als jeweils besonders schwierig dargestellt werden. Es läßt sich aber einfach nicht leugnen: Glaubensvermittlung ist heute *schwieriger,* als es frühere Generationen damit hatten.

Die *Gründe* dafür sind, wie vorhin für den Bereich der religiösen Sozialisation angedeutet, nicht nur im Religiösen, sondern fast ebensosehr im *Sozialen* zu suchen. Ein kaum zu überschätzendes Grundproblem ist ein trotz häufigeren Experimentierens mit neuen Gemeinschaftsformen ein immer noch anhaltender *Trend zu sehr individualisierten Lebensweisen;* Kommunikation erfolgt mehr

indirekt als direkt – deswegen verwechseln wir ja auch so leicht die über die Medien vermittelten mit den wirklichen Verhältnissen. Mitteilungsfähigkeit in Glaubensfragen setzt *Gemeinschaft und persönliche Begegnung* voraus, denn nur in solchen Begegnungen öffnen wir uns erfahrungsgemäß tieferen Lebensfragen; was in primär funktionalen Zusammenschlüssen an menschlichem Substrat ausgetauscht wird, bleibt notwendig sach- bzw. alltagsbezogen, existentiell also – wertneutral formuliert – an der Oberfläche.

Zudem: *Vereinzelung* ist nie nur ein Organisationsproblem; es bauen sich damit auch psychologische Barrieren auf, die von einer kirchlichen Gemeinde besonders schwer zu überwinden sind, weil sie sich dort mit selbstaufgebauten Barrieren verschränken. Es lohnte sich durchaus, einmal darüber nachzudenken, welche Folgen für den Sozialkontext Kirche, für die Glaubensvermittlung und für die religiöse Praxis die simple Tatsache hat, daß im Bundesgebiet knapp über 30 und in Westberlin knapp 50 Prozent aller Haushalte Einpersonen-Haushalte sind. Wie werden der allein siedelnde Zwanzigjährige, wie die allein erziehende Mutter, wie die „frei" zusammenlebenden jungen Paare, von denen später auch viele Kinder erziehen, von der Kirche erreicht? Im kirchlichen *Sprachgebrauch* kommen meist nur Ehen und Familien, Kinder und höchstens noch Senioren vor. Und Sprachgebrauch wird wohl auch etwas mit Praxis zu tun haben. Im übrigen ist vielleicht gerade Seelsorgern zu wenig bewußt, daß Alleinleben religiöser Praxis generell wenig förderlich ist. Menschen sind auch religiös auf Geselligkeit angewiesen – der religiöse Einsiedler ist kein Argument dagegen, und der Mönch lebt ja gerade religiös in Gemeinschaft.

Familie kann auf die Weitergabe des Glaubens freilich in gleich negativer Weise wirken: weltanschaulich gespaltene Familien neigen zur Tabuisierung von Glaubensfragen. Wo Glaube aber nicht zur Sprache kommt, und sei es auch nur aus Angst vor Harmonieverlust, kann er weder voll gelebt noch weitergegeben werden.

Kirchlich kann dem kaum durch Schaffung neuer Begegnungs- und Gemeinschaftsformen entgegengewirkt werden. Aber kirchliche Gemeinden können ihr Bild von der Differenziertheit gesellschaftlicher Verhältnisse je neu vervollständigen. Sie können es vermeiden, sich einseitig auf bestimmte Gesellungsformen, und seien diese noch so naturwüchsig, festzulegen, und ihre Mitglieder können, gerade wenn sie fest in der Gemeinde verankert sind, ihre Kontakte in ihrem persönlichen gesellschaftlichen Umfeld verdichten. Sie sollten dabei auch neu *entstehende Gemeinschaftsformen* nicht einfach deswegen abschreiben, weil sie teilweise gegen kirchliche Normen oder auch zweifelsfreie christliche Lebensregeln verstoßen. Auch sie und gerade sie bedürfen des Glaubenszeugnisses von Christen, wenn sie sich nicht völlig nachchristlich entwikkeln sollen.

Noch erschwerender wirkt natürlich der *religiöse Zustand der Gesellschaft.* In einem Klima *praktischen Atheismus* ist es gewiß nicht leicht, Glauben plausibel zu leben. Wo die Lebenspraxis keinen Anhalt bei Gott sucht oder scheinbar keinen solchen braucht, kann sich Glauben existentiell kaum ausprägen. Er entwickelt sich selbst bei Gläubigen so leicht zu einer blassen Theorie, die niemandem wehtut und erst recht niemanden mitreißt. Aber was ebenso wichtig ist: Da eine alle verbindende religiöse Tradition nicht mehr vorhanden ist, tradiert sich Glaube in keiner Weise mehr „von selbst". Wer einfach meint, das sei gut so, denn damit sei jeder gezwungen, sich über seinen Glauben persönlich Rechenschaft zu geben und mit allem bloßen Traditionschristentum habe es damit ein Ende, unterschätzt dreierlei: Erstens hat es eines sehr langen Entwicklungsprozesses bedurft, um diesen Zustand überhaupt bewußtzumachen, und so mancher, auch unter den kirchlich Verantwortlichen, vor allem den Verwaltern, nimmt ihn immer noch nicht zur Kenntnis. Zweitens sind auch Gläubige in der Regel keine existentiellen Draufgänger, sondern müssen selbst im Zustand starken Glaubens von anderen *mitgetragen* werden. Und drittens ist es mit dem Traditions*christentum* damit keineswegs zu Ende. Dieses verwandelt sich nur in andere Formen und Sinngehalte. Das kann auf recht verschiedene Weise geschehen: etwa durch spezifisch *zeitgenössische Formen des Ritualismus:* Man hat sich innerlich vom Glauben gelöst, lebt aber in einem christlichen Milieu weiter und schließt mit diesem einen Kompromiß durch Einhaltung christlicher Minimalregeln, zu denen auch der wenigstens sporadische Besuch von Gottesdiensten gehören kann. Oder durch *Verwandlung christlicher Lebensregeln* durch deren Überführung in einen säkularen Sinnkontext: Je vollständiger diese Überführung gelingt, um so schwerer hat es christlicher Glaube, Stachel und Anstoß zu bleiben; denn was Humanes an ihm ist, hat ja die säkulare Gesellschaft in sich aufgenommen und – historisch gesehen – häufig gegen den Willen der Kirche zum Erfolg geführt. Der transzendente Bezug gar auf einen persönlichen Gott oder auf die christliche Auferstehungshoffnung interessiert dabei nicht. Auch *die Kirche* wird folglich nicht in erster Linie unter dieser „Funktion" gesehen, sondern als politisch-*humanitäre Legitimierungsinstanz.*

Verbindlichkeit als Kontrapunkt

Schließlich: es ist unter unseren Lebensverhältnissen relativ leicht, *religiös* zu sein: dafür werden die verschiedensten religiösen und halbreligiösen Erfahrungs- und Erlebniswelten bereitgehalten (vgl. dazu ds. Heft, S. 206). Unser weltanschaulicher Pluralismus läßt vieles gelten. Ein *Glaube mit letzter Verbindlichkeit* ist nicht darunter. Ein solcher aber, in dem ich Gott Stück für Stück meines Lebens verantworte und ganz aus dessen Gnade lebe, ist der christliche Glaube. Solche Verbindlichkeit wirkt befremdend, erzeugt bei allem Suchen nach klarer Orientierung wenig Sympathie: nicht nur weil die Verweise auf einen persönlichen, auf die Geschichte des Menschen sich leidend und heilend einlassenden Gott in einer scheinbar aus sich selbst sich erklärenden Welt schwach geworden sind, sondern weil das alles nicht so recht zu

den vielen „autonomen" Lebensentwürfen und ichsuchenden Selbstverwirklichungsstrategien paßt.

Könnte nicht dennoch gerade diese *Verbindlichkeit als Kontrapunkt* zu dem vielen Beliebigen, Unverbindlichen zeitgenössischer religiöser Angebote sein, was Glaubensunterweisung und Glaubenszeugnis von Christen weiterbringt und Plausibilität und Überzeugungskraft zurückgewinnen hilft? Die Frage, *welcher Glaube wie zu vermitteln ist,* ist zweifellos der springende Punkt in all unseren Problemen, die wir mit der Bezeugung und Weitergabe des Glaubens haben, und zugleich der *„strategische" Ansatz,* diese zu überwinden, der Punkt also, an dem Hindernisse und Chancen zusammenlaufen. Alle psychologischen, gesellschaftlichen und religiösen Barrieren verlieren dadurch nichts an Widerständigkeit; aber wir bekommen unser spezifisch *zeitgenössisches* Problem der Glaubensvermittlung nur in den Blick, wenn wir die volle Verbindlichkeit des christlichen Glaubens überall, wo wir daraus leben und darüber reden, wagen. Nur so erfüllt die Kirche als Glaubensgemeinschaft ihren Grundauftrag. Eine vage Gläubigkeit, ein verdünntes Christentum, mit einem sehr fernen Gott, einem *nur* sehr humanen Jesus und einer mit ein bißchen Mystik angereicherten Sinnvermittlerin Kirche kann säkularen Menschen am wenigsten imponieren. (Am ehesten braucht er bzw. die Gesellschaft darum noch die sinnvermittelnde Kirche, weil man Legitimationsprobleme nicht einfach Subjektivismen überlassen kann und deshalb dafür mindestens eine durch einen gewissen Minimalkonsens respektierte Großorganisation braucht. Aber eine Kirche christlichen Glaubens wäre das auf keinen Fall.)

Die volle Verbindlichkeit christlichen Glaubens wagen heißt für die Praxis nicht nur über die Konsequenzen des Glaubens für die Lebensgestaltung nachdenken und diese Konsequenzen für unser gesellschaftliches Tun aufzeigen, sondern heißt, *vor allem den Glauben selbst,* seine konstituierenden Inhalte und grundlegenden Kriterien bezeugen und vermitteln. Damit wird nicht überflüssig, über die Folgerungen für gesellschaftliches Verhalten und soziale Strukturen nachzudenken, darüber, was christlicher Glaube über Friedensethik sagt und was wir als christlich Glaubende ausländischen Arbeitnehmern oder Entwicklungsländern schulden. Auch werden dadurch solide religionskundliche Kenntnisse und die Bedeutung von Religion für Sinngebung und menschliches Zusammenleben nicht überflüssig. Im Gegenteil! Das Mitwissen darum ist *heute* Voraussetzung sowohl für eine plausible Bezeugung des unterscheidend Christlichen wie für die inhaltliche Darstellung des Glaubens. Aber alles das muß hinführen zu den zentralen Glaubensfragen und Glaubenspraktiken des Christentums: Gott und dessen Weltbezug; was christliche Offenbarung heißt; was wir tun, wenn wir beten; was Gnade ist, was Sakramente sind; was wir meinen, wenn wir an ein ewiges Leben glauben und *inwiefern* Glaube Maßstab für unser Leben vor allem als sittliches Verhalten ist: das müssen in allem die stets bedachten *ersten Bezugspunkte* sein.

Auf diesen allerschlichtesten und zugleich allerzentralsten Glaubenstatsachen müßte es wohl möglich sein, ein *neues gemeinsames christliches und kirchliches Bewußtsein* aufzubauen, das inhaltlicher Grund und nicht erst Ergebnis einer intensiveren, selbstverständlicheren Zusammenarbeit aller an der Glaubensvermittlung Mitwirkenden sein kann. Es müßte möglich sein, diese Besinnung auf das Allereinfachste und doch Schwierigste zur *Grundlage* einer über spezielle geistliche Gemeinschaften hinausreichenden gesamtkirchlichen *Glaubenskultur* zu machen. Auf jeden Fall aber muß das Grundlage jeden gemeinsamen Glaubenlernens und *Mitte aller verkündigenden Tätigkeit in der Kirche* sein. Und jeder, der in der Kirche redet, schreibt, predigt, Gottesdienst hält, Unterricht gibt, Sakramente spendet, Erwachsene bildet, in Verbänden arbeitet und Menschen bei Kasualien begegnet, sollte stets daran denken. Damit allein kann auch ein *neues christliches Selbstbewußtsein* (aus Glaubensbewußtsein) geschaffen werden, das alles kirchliche Sich-Mühen in Schule, Gemeinde, Jugend- und Familienarbeit, oder wo immer Christen sich um Glaubensvermittlung bemühen, trägt.

Das Wandelbare annehmen

Verbindlichkeit, Selbstbewußtsein (aus Glaubensbewußtsein) zeichnen freilich auch den Fundamentalisten aus, der alle weltlichen Tatsachen in das Prokrustesbett einer starren Bibelwörtlichkeit oder Normen- und Dogmen-Lehre zwängt, als ob es im menschlichen Dasein keine Bewegung und Dynamik gäbe. Deswegen muß zur Verbindlichkeit des Glaubens ein *rationales,* durch den Glauben nicht aufgehobenes, sondern vertieftes *Weltverständnis und Weltverhalten* genauso dazukommen wie *Freiheitlichkeit im Denken und Verhalten* und das *Wissen um das Wandelbare,* um die Geschichtsbezogenheit alles menschlichen Tuns, auch der gelebten Glaubensformen und der aus ihnen abgeleiteten Lebensregeln. Es wird nicht die unwichtigste und keineswegs die leichteste Aufgabe sein, gegenüber einem in der Kirche sich neu ausbreitenden *ungeschichtlichen und deshalb letztlich unfreiheitlichen Denken* auf differenzierender Vernunft in allen Fragen der Weltdeutung, auch soweit daraus sittliche Lebensregeln abzuleiten sind, zu bestehen. Gott hat die Welt nun einmal so eingerichtet, daß es nicht nur Bibelworte, Dogmen, Normen und Regelverletzungen gibt. Er hat uns Komplizierteres zugetraut: Situationen zu erfassen, uns auf Veränderungen einzulassen, Wandlungen durchzustehen und doch wir selbst zu bleiben und in dem allem Gott zu finden. Deshalb wird Glaubensvermittlung heute, wie immer das personell angestellt wird – es gibt ja nicht nur die institutionalisierte Gemeinschaft, sondern die Begleitung von Mann zu Mann, von Frau zu Frau – vor allem eine *begleitende* sein müssen. Ein zeitgenössisches Leben kennt viele Wegbiegungen. *Geduld* gehört da zum Selbstbewußtsein des glaubend Begleitenden. „Erfolge" – in volkskirchlicher Breite – sind darob weder sicher noch wahrscheinlich. Aber auf das Zählen zu verzichten gehört auch zum christlichen Glauben. *D. A. Seeber*

Heiliges Jahr: Erneuerung katholischer Frömmigkeit?

Die allgemeine Überraschung war groß, als Johannes Paul II. in seiner Ansprache zum Abschluß der Vollversammlung der Kardinäle am 26. November letzten Jahres (vgl. HK, Januar 1983, 4–6) ein außerordentliches „Heiliges Jahr der Erlösung" aus Anlaß der 1950sten Wiederkehr von Tod und Auferstehung Jesu Christi ankündigte. Zwar sprach der Papst davon, daß ihn „verschiedene Bitten" um ein solches Heiliges Jahr erreicht hätten; dennoch hatte wohl kaum jemand in der Kirche mit diesem Schritt gerechnet. Kein Wunder, daß zunächst Spekulationen ins Kraut schossen, etwa die in der italienischen Presse geäußerte Vermutung, das Heilige Jahr solle durch den zu erwartenden Pilgerstrom die angeschlagenen Vatikanfinanzen sanieren helfen.

Inzwischen wurde das „Heilige Jahr" am 25. März mit den traditionellen Hammerschlägen des Papstes an die Heilige Pforte im Petersdom eröffnet. Johannes Paul II. hat sich in den vergangenen Monaten auch mehrfach zu *Sinn und Zweck des Heiligen Jahres* 1983/84 geäußert, so in der Weihnachtsansprache an die Kardinäle vom 23. Dezember 1982 (vgl. HK, Februar 1983, 91), in der offiziellen Ankündigungsbulle „Aperite portas redemptori" (vgl. HK, März 1983, 139) und zuletzt in seinem diesjährigen Gründonnerstagsschreiben an die Priester.

Kontinuität in den Zielsetzungen

Nach dem Willen des Papstes soll das Jubiläumsjahr vor allem dazu beitragen, das „Geheimnis der Erlösung auf besondere Weise im Leben der Kirche gegenwärtig und fruchtbar" werden zu lassen (so die Formulierung im Gründonnerstagsschreiben). Die objektive Wirklichkeit des Erlösungsgeheimnisses müsse zur subjektiven Wirklichkeit aller Gläubigen werden, heißt es an anderer Stelle. Als wichtigste Voraussetzung für die damit angezielte geistliche Erneuerung hebt Johannes Paul II. die Notwendigkeit der *Umkehr* hervor: Es gelte dabei, den Sinn für die Sünde wiederzuentdekken. Dem folgt jeweils ein eindringlicher Hinweis auf das *Bußsakrament*, dessen Unersetzbarkeit der Papst seit seiner Antrittsenzyklika „Redemptor hominis" immer wieder unterstrichen hat. In den Zusammenhang von Umkehr, Buße und Versöhnung wird auch der im Heiligen Jahr gewährte Jubiläumsablaß eingeordnet.

Zwei weitere Gesichtspunkte spielen in den päpstlichen Äußerungen zum Heiligen Jahr eine Rolle: Johannes Paul II. ging sowohl in der Weihnachtsansprache wie in der Ankündigungsbulle ausdrücklich auf den *ökumenischen Aspekt* der sehr katholischen Institution eines Heiligen Jahres ein und betonte gleichzeitig den „tiefen marianischen Charakter" des Jubiläums der Erlösung. Er bezeichnete das Heilige Jahr sogar als „großen Dienst" für die Sache des Ökumenismus: „Wenn wir die Erlösung feiern, betreten wir ein Feld jenseits historischer Mißverständnisse und zufälliger Kontroversen und befinden uns auf dem gemeinsamen Boden unseres Christseins, d. h. Erlöstseins" (Osservatore Romano, 24. 12. 82). Den marianischen Bezug stellte der Papst durch den Hinweis auf die bevorstehende Jahrtausendwende her: Die Kirche solle in demselben „adventlichen Geist" dem Jahr 2000 entgegengehen, in dem Maria die Geburt des Erlösers erwartet habe.

Schon bei der ersten Ankündigung des außerordentlichen Heiligen Jahres verwies Johannes Paul II. zur Begründung seines Entschlusses darauf, daß *Pius XI.* 1933 ein Heiliges Jahr aus Anlaß der 1900sten Wiederkehr von Tod und Auferstehung Jesu Christi ausgerufen habe. Dieses Jubiläum, so hieß es damals in der Bulle „Quod nuper" vom 6. Januar 1933, sei von so großem Gewicht, daß man es nicht mit Schweigen übergehen könne; die Menschen sollten in den Bedrängnissen der Gegenwart ihren Sinn auf die Hoffnung ewiger Seligkeit richten, zu der Christus sie durch seine Erlösungstat berufen habe. 1933 war übrigens nicht das einzige außerordentliche Heilige Jahr unter dem Pontifikat Pius' XI.: Der Papst hatte auch 1929 aus Anlaß seines Goldenen Priesterjubiläums zum Heiligen Jahr erklärt.

Vergleicht man die Bulle „Quod nuper" Pius' XI. mit den Äußerungen Johannes Pauls II. zum „Heiligen Jahr der Erlösung", fällt bei letzteren das stärkere Bemühen ins Auge, das Ereignis des außerordentlichen Heiligen Jahres auf das Leben der einzelnen Gläubigen wie auf die gegenwärtige Situation von Kirche und Welt zu beziehen. Hier zeigt sich die *Kontinuität zum letzten regulären Heiligen Jahr 1975*, das Paul VI. am 9. Mai 1973 angekündigt hatte. Der Papst hatte damals betont, die Feier des Heiligen Jahres entspreche dem „unermüdlichen und liebevollen Bemühen", mit dem sich die Kirche der sittlichen Nöte des Zeitalters und der Deutung ihrer tiefen Sehnsucht annehme. Er stellte die traditionellen Merkmale des Heiligen Jahres, Pilgerfahrt nach Rom und Jubiläumsablaß, in einen umfassenderen geistlichen Kontext, indem er Erneuerung und Versöhnung als Leitgedanken proklamierte (vgl. HK, Juli 1973, 372). In der Ankündigungsbulle vom 23. Mai 1974 hob Paul VI. auch ausdrücklich hervor, eines der Hauptanliegen des bevorstehenden Heiligen Jahres sei die Versöhnung zwischen den getrennten Christen.

Mehr Gewicht für die Ortskirchen

Auch in einem weiteren Punkt wird mit dem außerordentlichen Heiligen Jahr Johannes Pauls II. eine Entwicklung fortgeführt, die Paul VI. eingeleitet hatte. Im Unterschied zur früheren Praxis ordnete Paul VI. an, das Heilige Jahr solle schon ein Jahr zuvor in den einzelnen Ortskirchen *vorbereitet* werden. Als Grund für diese Neuerung nannte er ausdrücklich die Absicht, „in deutlicher und wirksamer Verbundenheit die Ortskirchen zu ehren, die lebendige Glieder der einzigen und universalen Kirche Christi sind". Demgegenüber war das Heilige Jahr 1950 unter Pius XII. noch ganz und gar auf Rom als Mittelpunkt der Kir-

che und auf den Papst ausgerichtet; es war seinem Grundcharakter nach vor allem eine eindrucksvolle Demonstration katholischer Einheit und Geschlossenheit.

Verglichen mit der für 1975 getroffenen Regelung ging Johannes Paul II. jetzt noch einen Schritt weiter. Das Jubiläum der Erlösung soll gleichzeitig in Rom und „mit den gleichen Rechten und geistlichen Wirkungen" in allen Ortskirchen gefeiert werden. Es sei Aufgabe der Bischofskonferenzen und der einzelnen Bischöfe, „unter besonderer Berücksichtigung der Mentalität und der Gewohnheiten der jeweiligen Gegenden ... konkrete Richtlinien und pastorale Empfehlungen zu erlassen", hieß es in der Ankündigungsbulle. Im Gründonnerstagsschreiben an die Priester spricht Johannes Paul II. darüber hinaus von einer „Bewegung nach unten", die aus Anlaß des Heiligen Jahres von den Pfarreien und verschiedenen Gemeinschaften ausgehen könne.

In zahlreichen Bistümern wurde die Eröffnung des Heiligen Jahres dann auch mit besonderen Gottesdiensten zumindest in den Kathedralkirchen *mitvollzogen.* Etliche Bischöfe und Bischofskonferenzen veröffentlichten verschiedentlich auch schon *Hirtenworte* oder Richtlinien. Darin werden, wie etwa in einer Botschaft der französischen Bischöfe (La Croix, 22. 2. 83) die zentralen Anliegen des Papstes aufgegriffen und auf die eigene Situation hin verdeutlicht. Manche Bischöfe beschränkten sich bisher darauf, die Kirchen in ihrer Diözese zu nennen, in denen der Jubiläumsablaß gewonnen werden kann. Die Zeit zwischen erster Ankündigung und Beginn des außerordentlichen Heiligen Jahres war so kurz, daß man sich in den einzelnen Bistümern und bei den Bischofskonferenzen über die konkrete Gestaltung kaum sehr viel Gedanken machen konnte.

Was wird daraus?

Als Paul VI. das Heilige Jahr 1975 ankündigte, stellte er in seiner Ansprache ausdrücklich die Frage, „ob eine solche Tradition es verdient, in unserer Zeit beibehalten zu werden, die von den vergangenen Zeiten so sehr verschieden ist und geprägt wird einerseits durch den vom letzten Konzil in das kirchliche Leben eingeführten religiösen Stil und andererseits von der praktischen Gleichgültigkeit weiter Teile der modernen Welt gegenüber rituellen Ausdrucksformen vergangener Jahrhunderte". Zwar hat Johannes Paul II. in seinen Äußerungen zum außerordentlichen Heiligen Jahr 1983/84 eine ähnliche Frage bisher nicht gestellt; sie dürfte aber vielen Gläubigen in diesen Monaten auf den Lippen liegen, gerade weil die vom Papst angeführten *Gründe* für dieses Jubiläumsjahr keineswegs *zwingend* erscheinen.

Einen „klassischen" Bestandteil früherer Heiliger Jahre, die Wallfahrt nach Rom, hat der Papst durch die Ausweitung auf alle Ortskirchen selber in seiner Bedeutung heruntergestuft. Der Jubiläumsablaß kann in allen Diözesen der Weltkirche gewonnen werden. Gerade der *Ablaß* aber, den ein Leitartikel in der römischen „Civiltà Cattolica" (19. 2. 83; inzwischen erschien die Übersetzung des Artikels im deutschen „Osservatore Romano", 1. 4. 83) als „Besonderheit des Heiligen Jahres im Vergleich zu anderen wichtigen Zeiten des Heils" bezeichnete, ist den meisten Gläubigen fremd geworden. Daran hat auch die Neuordnung des Ablaßwesens durch Paul VI. (vgl. HK, Februar 1967, 63–64) nichts geändert. Zwar läßt sich der Sinn des Ablasses theologisch mit Mühe und Not noch verständlich machen; schon allein der fast unvermeidlichen Mißverständnisse wegen dürfte aber eine verstärkte Ablaßpraxis für die gleichzeitig unternommenen Bemühungen um eine Aufwertung des Bußsakramentes wenig hilfreich sein. Hinzu kommt, daß die Selbstverständlichkeit, mit der in den Verlautbarungen zum Jubiläumsjahr vom Ablaß gesprochen wird, unnötigerweise alte Gräben zwischen den Konfessionen aufreißt: das läßt sich an manchen konsternierten bis verärgerten Reaktionen von protestantischer Seite schon jetzt ablesen.

Bleiben die großen Zielsetzungen, die Johannes Paul II. dem außerordentlichen Heiligen Jahr der Erlösung vorgegeben hat: tieferes Eindringen in das Geheimnis der Erlösung, Besinnung und Umkehr im Vorblick auf das Jahr 2000, neuer Zugang zum Bußsakrament, Schritte der Versöhnung zwischen Menschen und Völkern. Es handelt sich dabei um Anliegen, die der Papst seit Beginn seines Pontifikats mit Vehemenz in den Vordergrund stellt; nicht umsonst hat er in der Ankündigungsbulle den Appell seiner ersten Ansprache vom Oktober 1978 wieder aufgenommen: „Öffnet die Tore für Christus!" Ob sich das Heilige Jahr allerdings als ein geeignetes Mittel für die erwünschte geistliche Erneuerung erweisen wird und kann, läßt sich an seinem Beginn noch nicht absehen. *U. R.*

Priester in Europa: Amt im Übergang

„Priester zwanzig Jahre nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil" war das Thema des vierten europäischen Treffens von Vertretern der Priesterräte, das vom 11. bis 15. April im Bildungshaus Sankt Virgil in Salzburg stattfand. Zu dieser Begegnung fanden sich etwa 80 Priester aus 22 Ländern Europas ein, von Spanien bis Ungarn und von Norwegen bis Malta. Dazu kamen einige Bischöfe als Vertreter ihrer jeweiligen Bischofskonferenz; der Bischof von Luxemburg, *Jean Hengen,* vertrat den Rat der Europäischen Bischofskonferenzen.

Die Schaffung von Priesterräten geht auf einen Wunsch der Konzilsväter zurück; in „Presbyterorum ordinis" (Nr. 7) heißt es, es solle in jedem Bistum ein „Kreis oder Rat von Priestern geschaffen werden, die das Presbyterium repräsentieren". Erste Kontakte zwischen Vertretern der Priesterräte verschiedener europäischer Ortskirchen ergaben sich aus Anlaß der Bischofssynode von 1969. Nach einem

ersten Treffen in Genf 1971 nahm die Zusammenarbeit festere Formen an; weitere europäische Treffen fanden dann 1976 in Wien und 1980 in Fribourg statt. Man wählte die neutralen Länder Schweiz und Österreich nicht zuletzt, um den Vertretern osteuropäischer Kirchen die Teilnahme zu erleichtern. Geleitet wird die „Conferentia Presbyterorum Europae" von einem fünfköpfigen Vorstand; Vorsitzender ist gegenwärtig der belgische Priester *Hans Vanackere,* Generalsekretär des in Brüssel angesiedelten kirchlichen Informationszentrums „Pro mundi vita".

Krisensymptome

Das Zweite Vatikanum, das man bei dem Salzburger Treffen als Ausgangspunkt für das Nachdenken über die Rolle des Priesters in der Kirche heute wählte, hat die Priester nach Meinung vieler eher *stiefmütterlich* behandelt, verglichen mit der Aufwertung des Bischofsamtes und der Neuentdeckung der Mitverantwortung der Laien. Diese zwar suggestive, bei genauerem Hinsehen aber differenzierungsbedürftige These kam auch auf dem Treffen zur Sprache: So führte einer der Referenten in Salzburg, der englische Theologe *John Mahoney* aus, daß das Konzil eine „theologische Lücke" zwischen dem Bischofsamt und dem Gottesvolk gelassen habe. Priester hätten sich nach dem Konzil in einer Art Niemandsland zwischen Laien und Bischöfen befunden. Nicht zuletzt darauf führte Mahoney die *Priesterkrise* zurück, die in zahlreichen Veröffentlichungen der 60er und 70er Jahre ihren Ausdruck gefunden habe und die die Bischofssynode von 1971 ausführlich beschäftigte (vgl. HK, November 1971, 529–536).

Daß das Konzil als Bezugspunkt für die Diagnose von Ursachen und Ausdrucksformen dieser Krise allerdings nicht isoliert gesehen werden darf, darauf machte vor allem der Vortrag des französischen Theologen *Hervé Legrand* aufmerksam. Legrand setzte sich deutlich ab von Erklärungsversuchen, die für die Schwierigkeiten der letzten Jahrzehnte entweder den Schwund spiritueller Substanz bei vielen Priestern oder ihr Abrücken vom lehramtlich-traditionellen Verständnis des Priestertums verantwortlich machen. Auch der Rückgriff allein auf den Säkularisierungsprozeß mit seinen für Kirche und Priester verhängnisvollen Auswirkungen reiche nicht aus. Vielmehr, so seine überzeugend begründete These, gebe es eine enge Verbindung zwischen der *inhaltlichen Krise* des christlichen Glaubens, der in der urbanisierten, hochindustrialisierten und verwissenschaftlichten Welt Europas neu inkulturiert werden müsse und der *innerkirchlichen Strukturkrise,* die sich in der Rollenunsicherheit der Priester äußere. Der kulturelle und soziale Wandel habe die klassische Verhältnisbestimmung zwischen Klerus und Laien letztlich obsolet werden lassen.

Die Referate waren bei dem Salzburger Treffen als *Gesprächanstöße* gedacht. Dementsprechend bewegte sich der *konkrete Erfahrungsaustausch* der Priester auch kaum auf der Ebene solcher Analysen. Dennoch vermittelten die vielen Gespräche in den Arbeitskreisen wie während der Kaffeepausen aber in mancher Hinsicht interessantes Anschauungsmaterial: Es wurde ebenso deutlich, daß die Priesterkrise noch längst nicht überwunden ist wie daß unter den Betroffenen die Bewertungen dieser Krise ganz und gar nicht einheitlich sind.

Das hängt vor allem mit der unterschiedlichen kirchlich-religiösen wie gesellschaftlich-politischen Situation der *einzelnen europäischen Ortskirchen* zusammen. So kam beispielsweise in den Voten der französischen Delegierten ein Erfahrungshorizont zum Vorschein, für den die weitgehende Auflösung der traditionellen Pfarrstrukturen, vielfältige Experimente mit dem Einsatz von Priestern in den verschiedenen sozialen Milieus und geistlichen Bewegungen wie die massive Entchristlichung bestimmend sind. Schweizer und holländische Vertreter brachten dagegen vor allem die Erfahrungen ihrer Ortskirchen mit den neuen pastoralen Diensten von Laien ins Gespräch, die notwendigerweise die Frage nach dem Ort des Priesters und nach seiner Stellung in der Gemeinde aufwerfen. Demgegenüber brachten die Delegierten aus Osteuropa (vertreten waren die Tschechoslowakei, Ungarn, die DDR, Polen und Jugoslawien) oft nur mühsam Verständnis für die Argumente und Anliegen ihrer Mitbrüder aus Mittel- und Westeuropa auf: Wo die Mitarbeit von Laien durch die politischen Verhältnisse kaum möglich ist und es auf innerkirchliche Geschlossenheit ankommt, kann der Priester seine traditionelle Stellung weit eher behaupten und legitimieren. Allerdings war auch unter den Delegierten aus dem nichtkommunistischen Europa in Salzburg noch der Typ des Priesters anzutreffen, der die tiefgreifenden Ursachen der Krise nicht wirklich zur Kenntnis genommen hat und sich neuen Entwicklungen im Verhältnis von Klerus und Kirchenvolk gegenüber reserviert zeigt.

Visionen einer neuen Kirche

Für viele der Delegierten war die Konfrontation mit den zum Teil ganz anders gelagerten Problemen und Möglichkeiten von Priestern aus den verschiedenen Ländern und Arbeitsfeldern sicher der wichtigste Ertrag des Treffens. Trotz aller Unterschiedlichkeit im einzelnen machte die Begegnung in Salzburg aber auch einige *zentrale Aspekte* sichtbar, unter denen sich gegenwärtig die Frage nach dem Selbstverständnis des Priesters in fast allen europäischen Ortskirchen stellt. So wurde immer wieder die *Identitätskrise* vieler Priester eingestanden, man beklagte auch vielfach die Unsicherheit darin, wie eigentlich heute eine *Spiritualität des Weltpriesters* aussehen könne und solle. Mahoney sprach in seinem Referat ausführlich von den *Spannungen,* denen der Priester heute im Verhältnis zur Gesellschaft, in den zwischenmenschlichen Beziehungen und zur Autoritätsausübung in der Kirche ausgesetzt sei. Dabei wurde durchweg nicht einfach eine Art klerikaler Nabelschau betrieben. Vielmehr war bei den allermeisten Delegierten das Bewußtsein zu spüren, daß es nicht primär um eine *isolierte Priesterfrage* oder -krise, sondern um die Gestalt von Kirche und

die Weitergabe und Vermittlung des Glaubens überhaupt geht, um auf Europa bezogene Evangelisation und Inkulturation. Darauf wies nicht zuletzt der Passauer Pastoraltheologe *Paul M. Zulehner* in seinem die Tagung einleitenden Referat „Kirche heute – Kirche für morgen" hin. Er bezeichnete es als den Grundauftrag der Kirche, „Gottes Auferweckungspraxis in der Menschheit sichtbar zu machen und voranzutreiben". Träger der Entwicklung hin zu einer „Kirche des Volkes" in Europa seien primär die *Gemeinden.* Die entscheidende Frage sei nicht, ob genügend Priester da seien, sondern ob es Gemeinden gebe, die die Radikalität des Evangeliums lebten. Letztlich brauche es andere Priester aus anderen Gemeinden.

Auch Legrand setzte ähnliche Akzente, wenn er davon sprach, daß der Dienst des Priesters relational verstanden werden müsse, eingebunden nicht zuletzt in die Verantwortung aller Christen. Im Rückgriff auf die Praxis und Theologie der Ordination im 3. und 4. Jahrhundert versuchte er ein *Modell* zu entwerfen, in dem sowohl die gemeinsame Verantwortung von Amtsträgern und Gläubigen gewahrt bleibt wie das Spezifikum des kirchlichen Amtes. Er plädierte dabei für das Verständnis des Amtes von der Gemeindeleitung her; dieses Konzept sei das synthetischste und verhindere am ehesten einseitige Lösungen. Von einigen wichtigen Grundlinien abgesehen, blieb dabei allerdings offen, wie ein solches, zunächst systematisch und am historischen Beispiel gewonnenes Modell sich für die Gegenwart umsetzen lassen könnte.

So wichtig und unverzichtbar Visionen einer erneuerten Gemeinde und eines in der Kirche neu verorteten Amtes sind, so sehr bedürfen sie der *Konkretion.* So wurde in den Arbeitskreisen mit Recht z. B. gefragt, wie man sich heute die stärkere Beteiligung der Ortskirche an der Bestellung von Amtsträgern vorstellen könne, wie sich die nach Legrands Modell dem Priester vorbehaltene „présidence" in der Gemeinde zu den vielfältigen Diensten und zur Auffächerung des Amtes verhalte.

Vieles ist offen

Am Ende des Treffens diskutierten die Vertreter der Priesterräte über eine *„Botschaft der Hoffnung"* an die Priester in Europa, deren endgültige Fassung vom Vorstand ausgearbeitet wird. Diese Botschaft gibt kein Resümee der vielen in Salzburg oft nur en passant angeschnittenen Fragen, sondern bekräftigt in mehr appellativer Form die Solidarität mit den Armen, die Notwendigkeit einer Inkulturation des Glaubens in der europäischen Gesellschaft und die Bereitschaft zur Zusammenarbeit mit den Laien. Versucht man darüber hinaus entsprechend dem Thema des Treffens „Priester zwanzig Jahre nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil" eine erste Bilanz der Tage in Salzburg, dürfen dabei die folgenden Punkte keinesfalls fehlen: Bei den meisten Delegierten, die natürlich nicht einfach als für die Priester in Europa repräsentativ genommen werden können, zeigte sich ein beträchtliches, aus der konkreten eigenen Erfahrung in der Seelsorge genährtes Maß an Sensibilität und Offenheit dafür, daß die Lösung der Priesterkrise nicht in einer Repristinierung traditioneller priesterlicher Spiritualität oder des tridentinischen Priesterbildes zu suchen ist, sondern andere Wege eingeschlagen werden müssen. Ein Zweites: Die Fragen, die nicht nur, aber auch im Gefolge des Zweiten Vatikanums die Amtsdiskussion bestimmt haben (nicht zuletzt Zölibat, auch Priestertum der Frau) sind nach wie vor lebendig; sie werden aber zunehmend aus einer problematischen Isolierung gelöst und auf dem Hintergrund der Grundaufgaben kirchlicher Verkündigung und Gemeindebildung gesehen. Ein dritter Punkt: In der Praxis sind, das wurde aus vielen Erfahrungsberichten deutlich, jeweils unterschiedliche neue Formen der Mitverantwortung in der Kirche entstanden, die nicht einfach wieder rückgängig gemacht werden können, sondern eine eigene Dynamik entwickeln. So unterschiedlich sich inzwischen das Profil des katholischen Priesters in den einzelnen europäischen Ortskirchen und auf den verschiedenen kirchlichen Tätigkeitsfeldern ausnimmt; in jedem Fall ist dieses Amt heute im Übergang begriffen. *U. R.*

Chile: „nationale Krise"

Mit der desolaten wirtschaftlichen Lage Chiles und einer verstärkten innenpolitischen Repression verschlechtert sich offensichtlich auch das ohnehin belastete Verhältnis zwischen der katholischen Kirche und dem Militärregime. Einen Tiefpunkt erreichten die Beziehungen durch die Ausweisung von drei ausländischen Ordenspriestern sowie die Verhaftung von zwei Geistlichen im Anschluß an eine regierungsfeindliche Demonstration im März dieses Jahres.

Konflikt mit der Kirche

Trotz Intervention der chilenischen Bischöfe und des päpstlichen Nuntius, der ein Gespräch mit dem Außenminister, *Alex Schweitzer,* geführt hatte, wurden die beiden irischen Patres *Brendan Forde* und *Desmond McGillicuddy* sowie der australische Kolumbaner-Missionar *Brian McMahon* des Landes verwiesen. Die Ausgewiesenen hatten zwischen fünf und zwölf Jahren in Pudahuel, einer Armenvorstadt von Santiago, gearbeitet und waren unter anderem an der Armenspeisung des Bistums beteiligt. Unmittelbar nach Bekanntwerden der Ausweisungsorder protestierte der Erzbischof von Santiago, Kardinal *Raul Silva Henríquez,* in einem Hirtenbrief, der am 13. März in allen Kirchen der Erzdiözese verlesen wurde, gegen die erneute „Belästigung" der Kirche. Die Kirche könne es nicht zulassen, daß die Staatsmacht sich nach eigenem Gutdünken zum Richter über pastorale Aktivitäten mache. „Wer behauptet, die Speisung von Arbeitslosen oder ein Selbsthilfeprogramm zum Bau von Unterkünften sei ein politisches Unternehmen, der mißversteht die Aufgabe der Kirche" (Mensaje, März/April 1983, S. 87).
Ausdrücklich betonte der Kardinal,

daß die betroffenen Priester das Vertrauen der chilenischen Bischöfe hätten, und bedauerte, daß die Ausweisung ohne Kontaktaufnahme mit den kirchlichen Stellen erfolgt sei. In dem Hirtenbrief erweiterte der Kardinal die Kritik an der Ausweisung der Missionare zu einer *generell negativen Beurteilung der staatlichen Kirchenpolitik:* „So bekommen wir in unseren Pfarreien häufig Besuche von der Polizei, die mit ihren Befragungen Zweifel und Angst bei den einfachen Leuten verbreitet. Einige Gruppen für Familienkatechese haben sich aus diesem Grund aufgelöst." Viele ausländische Priester und Ordensfrauen würden von den Behörden schlecht behandelt; den Katholiken verweigere man Bauplätze für Kirchen und Kapellen und bevorzuge andere Denominationen. Der Generalvikar von Santiago, *Juan de Castro,* bezeichnete die Ausweisungen als „neuen Beweis für die Kirchenverfolgung in Chile". Während viele Gläubige ihre Solidarität mit den drei Priestern bekundeten und über 100 Ordensleute aus Protest in den Hungerstreik traten, verließen in den vornehmen Vierteln Santiagos zahlreiche Gottesdienstbesucher die Kirche, als während der Sonntagsmesse der Hirtenbrief des Kardinals verlesen wurde.

Die Regierung sah sich offenbar erst nach den öffentlichen kirchlichen Protesten genötigt, die Ausweisung der Priester zu begründen, und behauptete in einer offiziellen Mitteilung, die Priester hätten sich verbotener politischer Aktivitäten, wie Teilnahme an Demonstrationen, Verteilung von Flugblättern usw., schuldig gemacht. Die beiden irischen Patres wurden sofort ausgeflogen. Der australische Priester hatte zunächst Asyl in der Botschaft seines Landes gefunden; am 19. März wurde er in Begleitung von zwölf Polizisten zum Flughafen gebracht (vgl. Croix, 7. 4. 83). Wenig später wurden im Zusammenhang mit Demonstrationen gegen das Regime ein chilenischer und ein irischer Priester verhaftet, nach einigen Tagen jedoch wieder freigelassen.

Daß diese gegen die Kirche gerichteten Repressalien keine Ausnahme, sondern Bestandteil einer gezielten Strategie sind, zeigt eine Äußerung von *Pinochet* mehr als deutlich. Er werde in Zukunft mit härterer Hand gegen „subversive Elemente und Agitatoren" vorgehen; diese Warnung gelte auch „für einige, die zu sehr achtbaren Institutionen gehören" (zit. nach Kathpress, 30. 3. 83).

Zunehmende Opposition

Die Nervosität des Regimes und die wachsende Ungeduld in der Bevölkerung hängen ursächlich mit dem *Scheitern der ultraliberalen Wirtschaftspolitik* und der daraus resultierenden katastrophalen wirtschaftlichen Lage zusammen. Das Jahr 1982 brachte für Chile in jeder Hinsicht schwerwiegende ökonomische Rückschläge. Das Sozialprodukt sank um rund 15 Prozent; die Arbeitslosigkeit stieg zeitweilig auf fast 25 Prozent. Innerhalb von neun Monaten wurde die Währung um mehr als 100 Prozent abgewertet. Die Auslandsverschuldung erreichte die Rekordhöhe von 17 Milliarden Dollar; auf die Einwohnerzahl bezogen, gehört Chile damit zu den am höchsten verschuldeten Ländern der Welt.

Der Versuch des Regimes, durch wiederholtes Auswechseln der Verantwortlichen im Wirtschafts- und Finanzressort die Misere zu beseitigen, wirkte kontraproduktiv. Er führte erst recht zur Verunsicherung und Resignation der Unternehmerschaft und zu weniger Konsumbereitschaft der Ober- und gehobenen Mittelschicht. Die Lage der breiten Bevölkerung hat sich überproportional verschlechtert. Der Rückhalt des Regimes Pinochet schwindet zunehmend auch in den Teilen der Bevölkerung, die von der Machtübernahme der Militärs vor zehn Jahren an erster Stelle vom wirtschaftspolitischen Kurswechsel zu profitieren hofften.

So regen sich seit Ende vergangenen Jahres erstmals wieder *breitere oppositionelle Kräfte,* denen das Regime durch eine Vielzahl gesetzlicher Einschränkungen und polizeistaatlicher Unterdrückungsmaßnahmen jegliche Bewegungsfreiheit genommen hatte. Deshalb bot die Opposition, die sich in den ersten Jahren der Diktatur wieder zu formieren schien, ein Bild der Zersplitterung und der Resignation. Jetzt traten ehemalige Parlamentarier und führende Vertreter der verbotenen Parteien mit einem *„demokratischen Manifest"* zur Lage der Nation an die Öffentlichkeit. Die Verfasser kommen aus den unterschiedlichsten politischen Richtungen; ausgeschlossen haben sich lediglich die für gewaltsame politische Veränderungen eintretende *MIR* (Movimiento de la Izquierda Revolucionaria) und – vorläufig – die *Kommunistische Partei Chiles.* Das Manifest fordert die Wiedereinführung der Demokratie als Voraussetzung für die Beendigung der „tiefen Krise, in der sich das Land befindet".

In auffallender Übereinstimmung mit offiziellen kirchlichen Stellungnahmen über die innere Verfassung des Landes konstatiert das Dokument: „Unsere republikanische Geschichte verzeichnet keine tiefere und länger andauernde Krise als diejenige, unter der das Land leidet. Davon sind die moralischen, politischen, sozialen und wirtschaftlichen Grundlagen betroffen; dadurch wird die Sicherheit der Nation beeinträchtigt, und die Ungerechtigkeiten und inneren Spannungen nehmen zu." Konkret verlangen die Unterzeichner die Aufhebung des Ausnahmezustandes, die Wiederzulassung der politischen Parteien und die Rückkehr zur Autonomie der Hochschulen, die seit Jahren von „delegierten" Rektoren geleitet werden. Zur Beseitigung der „entsetzlichen" Wirtschaftskrise sei ein auf breitem Konsens beruhendes Notstandsprogramm erforderlich.

Das Aufleben der Opposition, das sich auch in mehreren Demonstrationen äußerte, quittierte die Regierung mit verschärfter Repression und einer erneuten „ideologischen" Offensive. So propagiert Pinochet seine ständestaatlich-faschismusähnliche Vorstellung von der *„geschützten Demokratie",* in der jegliche Verstöße gegen die staatliche Obrigkeit unerbittlich verfolgt werden, „weil sie die Autorität mißachten, die von Gott kommt" (zit. nach Le Monde, 18. 2. 83). Nach Aussage des Solidaritätsvikariats der Erz-

diözese Santiago und der chilenischen Menschenrechtskommission haben die Menschenrechtsverletzungen wieder zugenommen. Dazu gehören politisch begründete Verhaftungen und Ausweisungen, neuerdings wieder zunehmende Folterungen sowie die Hinhaltepolitik in der Frage der Exilchilenen. Die immer widerkehrenden propagandistischen Zusagen, das Vaterland sei nun bereit, die Exilierten wieder aufzunehmen, haben bisher lediglich dazu geführt, daß von den 30000 emigrierten Chilenen nur 200 zurückkehren konnten.

Die Bischöfe: zurück zu christlicher und demokratischer Tradition

Die katholische Kirche protestiert nach wie vor als einzige gesellschaftliche Kraft in aller Öffentlichkeit und relativ unbehindert gegen die Einschränkung der bürgerlichen Freiheiten und die Verletzung der Menschenrechte. Darüber hinaus äußert sie sich immer deutlicher über die autoritäre Staatsauffassung der Diktatur mit dem Anspruch einer Scheindemokratie. So wird in kirchlichen Publikationen, insbesondere der angesehenen Jesuitenzeitschrift „Mensaje", die von Pinochet konzipierte „neue Gesellschaft" als eine Staatsform qualifiziert, „die auf dem Ausschluß der gesellschaftlichen Kräfte und totaler politischer Kontrolle basiert" (Mensaje, März/April 1983, S. 100).
Die chilenischen Bischöfe artikulieren ihre grundsätzlichen Bedenken sowie ihre Anregungen für eine „konstruktive Lösung" in einem „Die Wiedergeburt Chiles" überschriebenen Hirtenbrief, der im Dezember 1982 veröffentlicht wurde und die in den 70er Jahren begonnene Reihe kirchlicher Stellungnahmen zu nationalen Fragen fortsetzt. In einfacher, direkter und entschiedener Sprache analysieren die Bischöfe die „wirtschaftliche, soziale, institutionelle und moralische Krise der Nation" und fordern eine Neubesinnung auf die christliche und demokratische Tradition Chiles. Ein Neuanfang beginne mit dem Respekt vor der Menschenwürde: „Jeder Chilene ist ein Kind Gottes, einzigartig, unersetzlich. Sein Leben, seine Freiheit, seine Meinung müssen respektiert werden, auch wenn er anders denkt als wir. Das Vaterland gehört allen, und wir müssen lernen, es wie Brüder zu teilen." *G. B.*

Polen: Kirche unter Druck

Vor einiger Zeit wartete eine bundesdeutsche Zeitung mit der Schlagzeile auf: „Warschau plant Schlag gegen die Kirche" (Die Welt, 19. 1. 83). Und in den westlichen Medien wird in den letzten Monaten unregelmäßig, aber kontinuierlich berichtet, die katholische Kirche Polens kämpfe mit inneren Spannungen und Konflikten. Die Behörden versuchten Meinungsverschiedenheiten und Gegensätze zwischen verschiedenen Gruppen und Personen innerhalb des Episkopats und des Klerus sowie in der reichgegliederten katholischen Laienbewegung mit den kirchlich und politisch sehr unterschiedlich profilierten Gruppierungen (Znak, KIK, PZKS, Odiss, Pax u. a.) zur Schwächung der politischen Opposition und der Kirche selbst auszunutzen.

Der gesamten Bevölkerung verpflichtet

Noch ist schwer zu sagen, ob es sich dabei um *qualitativ neue* Spaltungs- und Schwächungsversuche im Umgang mit der katholischen Kirche handelt, die über die bisherige Politik hinausgehen. Daß die Regierung bei aller grundsätzlich deklarierten Kooperationsgemeinschaft eine Politik der Nadelstiche betreibt und innerkirchliche Meinungsunterschiede für sich auszunutzen sucht, ist offensichtlich. Dabei steht natürlich nicht nur die Bischofskonferenz und der „höhere" Klerus, sondern der gesamte polnische Katholizismus im Blickpunkt: sowohl die Kirche als Gemeinschaft *aller* Katholiken *und* die Institution Kirche mit ihrer Hierarchie und deren Apparat (Verwaltung, Seelsorge, Bildungs- und karitative Einrichtungen).
Die Gemeinschaft der Katholiken, das sind aber in Polen 96 Prozent der Gesamtbevölkerung, die sich nach einer Untersuchung des Instituts für Grundlagenprobleme des Marxismus-Leninismus beim Zentralkomitee der Polnischen Vereinigten Arbeiterpartei aus dem Jahre 1980 (1975: 92,1 Prozent) als „gläubig" bezeichnen (Społeczeństwo polskie w drugiej połowie lat siedemdziesiątych. Raporty z badań pod red. Zbigniewa Sufina, Warszawa czerwiec 1981, S. 335). Die Katholiken verkörpern also *die polnische Gesellschaft in ihrer Ganzheit* und Vielfalt. Die Gemeinschaft der „Gläubigen" ist in Polen angesichts des geringen statistischen Anteils anderer Konfessionen und der Beinahe-Gleichheit von Katholizismus und polnischer Nation – ein ziemlich getreues und nahezu vollständiges Abbild aller Schichten, Milieus, Altersgruppen und politischen Überzeugungen. Von diesem Katholizismus als *Ausdruck der Gesamtbevölkerung* wurde ganz überwiegend auch das Experiment der „Solidarität" und der Erneuerung 1980/81 getragen; es war nicht zuletzt das Polen der 34 Millionen Katholiken, das die Entscheidung vom 13. Dezember 1981 über die Verhängung des Kriegsrechtes wie ein Hammerschlag traf. Und es waren schließlich die Engagierten in der „Solidarität", im Journalismus, in der Literatur, im ganzen Kulturbereich, die nicht alle „gläubig" waren, aber nicht weniger die katholische Kirche *als geistige Repräsentantin* ihrer nationalen, gesellschaftlichen, moralischen und schließlich auch politischen Ansprüche sahen.
Viele von diesen sind seit dem Ende der Erneuerung verbittert und demoralisiert und mißtrauischer gegenüber jeder Autorität, als dies bereits vor der Ausrufung des Kriegsrechts der Fall war. Gerade diese Kirche als Gemeinschaft der Gläubigen und katholisch fühlender Polen hegt gegenüber der Kirche als hierarchischer Institution Erwartungen. Diese Erwartungen sind jedoch so heterogen, wie die Gesellschaft sozial und mental vielfältig ge-

gliedert ist. Die „einfachen" Menschen ersehnen sich von der Kirche als Institution, vertreten durch ihre Bischöfe und Priester, einen Beitrag zur Hoffnungsstiftung, selbst wenn dieser nicht direkt politisch ummünzbar ist. Sie erhoffen sich psycho-sozialen Schutz, den der Staat und seine Institution nicht geben können. Weite Kreise der Intelligenz, ob katholisch praktizierend oder nur der Kirche wohlgeneigt, erwarten *moralische Unterstützung* in ihrer Abwehrhaltung und Opposition gegenüber Partei und Regierung, in ihrer von offizieller Seite scharf bekämpften Verweigerungshaltung, der sog. inneren Emigration. Und die politische Opposition, wie die Aktivisten der Untergrund-„Solidarität", erwartet um so mehr Unterstützung oder wenigstens Sympathie seitens der Kirche, je unnachsichtiger der Staatsapparat gegen sie vorgeht.

An diese ganze Gemeinschaft der Gläubigen muß die Kirche als Amtskirche, als Institution und als Verkünderin der Glaubensbotschaft stets denken, wenn sie sich *unter der gegebenen Situation* zu politisch-gesellschaftlichen Fragen äußert. Sie hat darüber hinaus darauf zu achten, daß die Kirche *Glaubensverkünderin* bleibt und nicht als politisches Instrument mißverstanden wird.
Aber ebensowenig wie der polnische Katholizismus ist die Kirche als Amtskirche ein Monolith. Allerdings tritt sie nach außen als geschlossene Einheit auf. Das ist eine Notwendigkeit und eine Lehre aus der über 35 Jahre währenden Auseinandersetzung und partiellen Zusammenarbeit mit dem sozialistischen Staat. Einheit war Voraussetzung für das Überleben als authentische, unabhängige und kraftvolle Kirche seit 1945. Jeder Versuch der Schwächung und Spaltung des Klerus mußte und konnte so insgesamt erfolgreich abgewehrt werden.

Das bedeutet nicht, daß es keine unterschiedlichen Auffassungen über Rolle und Selbstverständnis der Kirche in Polen gibt. Meinungsunterschiede, seien sie „taktischer" oder programmatischer Natur, konnten bisher aber weitgehend gegenüber dem vorrangigen Gebot der Einheit zurückgestellt werden, die bis Mai 1981 durch die übermächtige Autorität des Kardinals *Wyszyński* und dem von ihm bestimmten Weg der Kirche symbolisiert wurde. Die in der Geschichte der Volksrepublik Polen – zumindest nach der Aufbauphase (1948–56) – beispiellose Verschärfung der politischen Gegensätze und der Entfremdung vom Staat nach dem 13. Dezember 1981 traf die Amtskirche ebenso tief wie die katholische Bevölkerung insgesamt.

Selektives Vorgehen von Partei und Behörden

In dieser Situation ist es besonders schwierig, das *Prinzip der Einheit* durchzuhalten und dennoch den Erwartungen aus den verschiedenen Richtungen auch nur einigermaßen gerecht zu werden. Verschiedene Vorgänge der vergangenen Monate zeigen deutlich, daß von staatlicher Seite Bestrebungen verstärkt werden, innerkirchliche Differenzen in der Weise zu nutzen, daß man den Episkopat als im ganzen eher versöhnlich darzustellen und so vor der Öffentlichkeit für sich zu gewinnen und radikalere Kräfte als in der Kirche isoliert hinzustellen versucht. Ebenso deutlich ist das Bemühen seitens der Hierarchie, dem entgegenzuwirken, indem sie jedenfalls unter sich die Reihen zu schließen versucht.
Demonstrativ haben Polens Bischöfe im Kommuniqué nach ihrer 190. Vollversammlung am 24. Februar 1983 dem Vorsitzenden der Bischofskonferenz, Primas *Józef Kardinal Glemp* – aus Anlaß von dessen Kardinalsernennung – volle und ungeteilte Unterstützung zugesagt. Dies hatte angesichts der Kritik, die dem Kardinal von verschiedenen Seiten, auch von Priestern seiner Diözese, wegen seiner angeblich zu konzilianten Einstellung gegenüber der „Normalisierung" im Lande entgegenschlug, seine besondere Bedeutung. In dem Dokument gaben die Bischöfe ihrer und der ganzen katholischen Gemeinschaft Freude Ausdruck und versprachen „Unterstützung für den Primas bei seinem pastoralen Dienst wie bei seiner Führung der katholischen Nation während der gegenwärtigen schwierigen Periode in Polens Geschichte" (zit. nach Radio Vatikan, 25. 2. 83).

Gerade weil der Primas aus gutem Grund und *aus Verantwortung gegenüber der Gesamtbevölkerung* trotz des sehr eng gewordenen Spielraumes gegenüber Regierung und Behörden stets um eine zwar feste, aber dennoch gesprächsbereite Haltung bemüht ist, bleibt es nicht aus, daß von staatlicher Seite der Versuch unternommen wird, den Primas und die von ihm verkörperte Orientierung gegen Teile der Geistlichkeit auszuspielen, die ungesetzliche Übergriffe von Behörden und Sicherheitskräften offener und unverblümter anprangern, wie z. B. der Bischof von Przemyśl, *Ignacy Tokarczuk*, der im Herbst 1982 im Mittelpunkt einer Pressekampagne stand (Rzeczpospolita, 8. 9. 82, u. v. a.), oder Geistliche, die beispielsweise Altäre („Untergrund-Altäre") mit Symbolen der „Solidarität" schmücken (vgl. Gazeta Robotnicza, 4. 11. 82) oder auf andere Weise ihre Opposition gegen die gegenwärtigen Verhältnisse demonstrieren (Minister *Adam Łopatka* in: Prawo i Zycie, 14, 2. 4. 83).

Angriffe gegen Teile des katholischen Klerus haben allerdings oft eher eine Alibi-Funktion („Wir kapitulieren nicht vor dem Klerikalismus"). Daß sie auch im Sinne der Regierung nur geringen Erfolg versprechen, dürften deren Vertreter als Realisten, die sie doch sein wollen, wissen.
Deshalb müssen auch die Wirkung und der Umfang der kürzlich in den westlichen Medien gemeldeten *„Aktion Rabe"*, die vom polnischen Sicherheitsdienst ausgeht, nüchtern bewertet werden: Es wird berichtet von Aufzeichnungen einer internen Schulung des Sicherheitsdienstes, in denen in Anlehnung an die Unterscheidung bei den Mitgliedern der verbotenen Gewerkschaft „Solidarität" zwischen „Extremisten" und „Verständigungsbereiten" der Begriff des „extremistischen Priesters" eingeführt wird. Mit Hilfe dieses Begriffs werde der Anschein erweckt, daß die Mehrheit der Priester Eintracht mit den staatlichen Behörden wünschte und nur ein un-

bedeutender Teil gegen eine Übereinkunft mit dem Staat sei. Alle Wojewodschaftskommandaturen der Bürgermiliz (Polizei) besäßen Listen von „extremistischen" Priestern aus ihrem Gebiet; sie besäßen ebenfalls Listen von Priestern, die übermäßig Alkohol genießen und den Zölibat nicht achten oder die mit den kirchlichen Behörden zerstritten sind. Die letzteren sollten als Konfidenten im Falle einer Verhaftung benutzt werden. Die Priester aus dieser zweiten Liste würden von den Bischöfen nicht verteidigt.
Als Beispiel wird der Fall des Priesters *Sylvester Zych* aus Otwock herangezogen, der von seinem Bischof nicht in Schutz genommen wurde, obwohl die Jugendgruppe in Otwock, die für die Polizei Anlaß zum Einschreiten war, von Provokateuren organisiert worden sei und Zych als Opfer der Provokation hineinziehen sollte. Unter Funktionären des Sicherheitsdienstes spreche man darüber ganz eindeutig. Die Provokation sei gelungen und der Bischof in Schach gehalten worden (Kontakte/Paris 2/1983, S. 42f.). In anderen Fällen, die im Westen bekannt wurden, sind Priester wegen staatsfeindlicher Predigten, Zusammenarbeit mit Terroristen, Teilnahme an Unruhen u. a. angeklagt worden.

Eine Gratwanderung

Aus den Aufzeichnungen des Sicherheitsdienstes geht aber auch hervor, daß ein frontaler Angriff auf den Klerus nicht vorgesehen ist. Die Behörden wissen, daß sie eine *offene* Auseinandersetzung mit der katholischen Kirche gegenwärtig am wenigsten gebrauchen können. Sie suchen auf der Basis des Regimes weiter einen Modus vivendi mit ihr, der ihnen das Regieren erleichtern soll. Von der Kirche werden die Gefahren, die für ihre Einheit aus dem selektiven Vorgehen der Behörden erwachsen, durchaus erkannt. Da sie nicht das erste Mal vor der Aufgabe steht, ihre Integrität zu bewahren und das Vertrauen der Bevölkerung zu erhalten, weiß sie, welche Schlüsse sie aus der Vergangenheit zu ziehen hat. Das Vorgehen des Staates wird an der Haltung der Bischöfe nichts ändern, die trotz allem auf Versöhnung ausgerichtet ist und den Haß und die Spaltungen in der Nation überwinden helfen will. Das ist eine Gratwanderung. Der „niedere" Klerus, der vor Ort arbeitet, weiß am besten, wie schmal der Grat zwischen notwendiger Anpassung an die Realitäten und der Gefahr des Glaubwürdigkeitsverlustes ist. *D. B.*

Philippinen: Die Kirche setzt sich zur Wehr

Der Erzbischof von Manila, Kardinal *Jaime L. Sin,* bezog erneut in pronoucierter Form Stellung zu dem seit langem schwelenden Konflikt zwischen Kirche und Staat auf den Philippinen. Am 12. März hielt er vor der Generalversammlung der „Bishops-Businessmen's Conference for Human Development" eine Rede, in der er vor den 150 geladenen Gästen aus Politik, Wirtschaft und Kirche nicht nur auf die Ursachen der Spannungen einging, sondern auch Wege zu deren Lösung aufzuzeigen versuchte. Von besonderer Bedeutung war, daß der Veranstaltung als Ehrengast Premierminister *Cesar Virata* beiwohnte, der designierte Nachfolger von Staatspräsident Ferdinand Marcos.

Ein Vorschlag Kardinal Sins

In Anlehnung an seine im Februar 1982 vor der Philosophischen Fakultät der St.-Thomas-Universität gemachten Ausführungen (vgl. HK, November 1982, 540) betonte Kardinal Sin, eine gerechte politische Gemeinschaft setze ein angemessenes *Zusammenwirken von Kirche, Staat und Volk* voraus. Hierbei verstehe sich die katholische Kirche entsprechend der christlichen Lehre eindeutig als eine „Kirche des Volkes" und damit gerade auch der Armen und Unterdrückten. Es sei deshalb absurd, wolle man den Einsatz der Kirche für die ihr anvertrauten Menschen im Namen des Evangeliums, von dem das Blut vieler Märtyrer zeuge, als politische Subversion abstempeln. Ebenso sei das Verhältnis von Kirche und Staat eindeutig geregelt, und zwar nicht zuletzt durch die Verfassung der Philippinen. Unausgewogenheit bestehe allein *in der Beziehung zwischen dem Volk und dem Staat,* und so sei es Aufgabe der Kirche, den Menschen dort beizustehen, wo der Staat seinen Verpflichtungen gegenüber den Bürgern nicht voll nachkomme.

Als Grundpfeiler einer *„gerechten Gesellschaft"* nannte Kardinal Sin vier Elemente: 1) Achtung vor der persönlichen Würde des Menschen als eines geheiligten Geschöpfes Gottes; 2) gesellschaftlicher Pluralismus, der den einzelnen Gruppen der Gesellschaft ein Recht auf freie Entfaltung und eine eigene Meinung zugesteht; 3) soziale Gerechtigkeit; 4) Informationsfreiheit. Er räumte ein, in der Vergangenheit habe es in der staatlichen Politik Ansätze gegeben, einige der Grundforderungen zu verwirklichen (etwa Agrar-Reformen), doch profitierten gerade die Randgruppen der Gesellschaft kaum von diesen Maßnahmen. Darüber hinaus hätten die *weit verbreitete Korruption* und die Aufrüstung der Armee in technischer, aber leider nicht moralischer Hinsicht eine Atmosphäre des Mißtrauens geschaffen, die selbst gut gemeinte Ansätze im Keim ersticken lasse.

Den *Hauptgrund* für die gegenwärtig gespannte Situation sieht Kardinal Sin darin, daß der Staat den Bürgern keine Möglichkeit gebe, in Freiheit verantwortungsbewußt am Aufbau des Staates mitzuwirken. „Ohne Freiheit kann es keine wirkliche Achtung vor der Heiligkeit des Menschen geben, keine Tolerierung von Dialog und Andersdenken, keine Gerechtigkeit, keine Wahrheit." Er fordert deshalb zu einer „wahren Versöhnung" auf, zu einer „conspiratio plurium in unum" im ursprünglichen Sinne. Als einen ersten Schritt zu einer nationalen Versöhnung schlägt er dabei die *Bildung eines Rates geachteter Persönlichkeiten* vor, der Anregungen aus der Bevölkerung zu allen relevanten Fragen aufgreifen und Präsident Marcos dann entsprechende Vorschläge zur Behebung der

gegenwärtigen Probleme machen soll. Dieser Rat könnte nach den Vorstellungen Kardinal Sins aus folgenden Mitgliedern bestehen: drei Vertretern der Regierung (einschließlich des Premierministers), drei Vertretern der Bischofskonferenz, zwei Angehörigen der politischen Opposition sowie je einem Vertreter aus den Bereichen von Wirtschaft und Justiz.

Die von Kardinal Sin vorgelegte Analyse der gesellschaftlichen Situation entspricht in allen wesentlichen Punkten derjenigen, die auch die Bischofskonferenz in ihrem Hirtenbrief vom 15. Februar dieses Jahres veröffentlicht hatte (vgl. HK April 1983, 190). Diese hatte ebenfalls in bisher nicht gewohnter scharfer Form die *Verletzung der Menschenrechte,* das Fehlen von Meinungsfreiheit und Pluralismus und die sozialen Mißstände angeprangert und hervorgehoben, daß die Kirche durch das Evangelium voll und ganz legitimiert sei, sich für das Volk und damit insbesondere für die Armen einzusetzen. Ein nicht unwesentlicher Unterschied besteht allerdings darin, daß der Hirtenbrief eher *allgemein* an alle Beteiligten (also auch die Mitarbeiter in den eigenen Reihen) appellierte, die anstehenden Fragen mit friedlichen Mitteln und im christlichen Geist zu lösen. Kardinal Sins Vorschlag ist dagegen nicht nur konkreter, er wendet sich auch weniger an Marcos selbst als vielmehr an dessen möglichen Nachfolger Virata und damit an jene Kräfte innerhalb der Staatsführung, die als gemäßigt gelten und mit denen eher eine Verständigung möglich erscheint. Sin hat ja des öfteren angedeutet, daß er Marcos nicht gerade als die zur Führung des Staates geeignete Persönlichkeit betrachtet.

Kaum ermutigende Reaktionen

Die Reaktion auf den Vorschlag Kardinal Sins in der Öffentlichkeit läßt es als allerdings sehr zweifelhaft erscheinen, daß er realisiert werden kann. *Marcos* selbst lehnte ihn entschieden als „politisch motiviert" ab. Ansonsten haben weder Vertreter der Kirche noch des Staates offen dazu Stellung genommen. Immerhin bezeichneten jedoch Anfang April die *Führungsgremien von acht nationalen katholischen Organisationen* und einer Bürgerrechtsbewegung, die zusammen über eine Million Mitglieder repräsentieren, den vorgeschlagenen Rat als ein „effektives Instrument der Versöhnung und des Friedens und als einen Brückenschlag zu gegenseitigem Verständnis und Freundschaft" (UCA News, 6. 4. 83).

Aber auch der Appell der Bischofskonferenz hat bisher auf staatlicher Seite nur wenig Wirkung gezeigt. Bei einem Gespräch zwischen Vertretern der Bischofskonferenz (bezeichnenderweise ohne Kardinal Sin) und Präsident Marcos am 17. März, das nach Aussagen des Sekretärs der Bischofskonferenz in „herzlicher" Atmosphäre verlief, erhielten die Bischöfe keine Gelegenheit, das Problem der Verletzung von Menschenrechten anzuschneiden. Statt dessen präsentierte ihnen Marcos u. a. eigene *„Vorschläge für die Beteiligung der Kirche an Programmen und Projekten"*, die der Kirche eine eher traditionelle Rolle zuweisen. So soll etwa die Kirche Personen benennen können, die für staatliche Wirtschaftskredite in Frage kommen, und auch bei der Rückzahlung der Kredite behilflich sein. Außerdem könnte sie bei der Verbesserung der Arbeitsbedingungen in der Wirtschaft helfen, indem sie Verstöße gegen bestehende Gesetze melde – vorausgesetzt, sie arbeite dabei mit den Unternehmen und den staatlich gelenkten Gewerkschaften zusammen.

Die Bischöfe sagten eine Prüfung der Vorschläge zu, wollten sich aber nicht vorschnell festlegen. Gleichwohl meldete die *fast gänzlich vom Staat kontrollierte Presse* umgehend, die Bischöfe hätten die Pläne „befürwortet" bzw. „unterstützt" (UCA News, 23. 3. 83). Die Regierung versucht somit, die Appelle der Kirche nicht nur geschickt aufzufangen, sondern auch zu eigenen Propaganda-Manövern zu mißbrauchen und nach Möglichkeit die Kirchenführung zu spalten. Angesichts dieser Medien-Lage wird in kirchlichen Kreisen denn auch immer stärker die Forderung nach einer „alternativen" Presse erhoben – oft genug bleibt der Kirche nur der Weg, sich von der Kanzel herab Gehör zu verschaffen.

Die staatlichen Angriffe gegen die Kirche wegen angeblich subversiver Tätigkeit mancher ihrer Mitglieder und Geistlichen haben im übrigen keineswegs nachgelassen, wie *neue Verhaftungen* zeigen. Der Minister „für politische Angelegenheiten" erhob sogar öffentlich den Vorwurf, der gesamte Klerus auf Mindanao (wo die kommunistischen Aufständischen sehr aktiv sind) stünde auf seiten der Rebellen und verbreite dort nicht nur politische Lehren, sondern beteilige sich auch an Gewalttaten. Der Vorsitzende der Bischofskonferenz, Erzbischof *Antonio Mabutas* von Davao, protestierte heftig gegen diese Anschuldigungen, machte aber zugleich erneut deutlich, daß ihm weiterhin an einem Dialog zwischen Kirche und Staat gelegen sei.

Die Aussichten darauf scheint er gleichwohl skeptisch zu beurteilen, zumal sich die Beziehungen der Kirche zum Militär verschlechtert haben. Die Bischöfe hatten zu Beginn des Jahres ihre *Mitarbeit im „Church-Military-Liaison-Committee" eingestellt,* da sie keine Möglichkeit mehr sahen, sich in diesem Gremium angemessen Gehör zu verschaffen. Zudem hatten die Militärs mehrfach Vereinbarungen gebrochen, nach denen inkriminierte Priester unter gewissen Bedingungen bis zur Eröffnung eines Prozesses der Obhut der Kirche anvertraut werden sollten. Die Bischöfe haben statt dessen die *Gründung eines „Komitees für öffentliche Angelegenheiten"* vorgeschlagen, in dem Vertreter der Kirche und der einzelnen Ministerien kontroverse Fragen behandeln sollen. Sie möchten hier insbesondere auch ihre Vorstellungen zur Verbesserung der sozialen Lage des Landes zur Sprache bringen. Diese dürften jedoch mit staatlichen Plänen kollidieren, zumal einige der Projekte der kirchlichen Soziallehre widersprechen. Die Kirche hätte hier wohl allenfalls die Möglichkeit, ihre Mitarbeit zu verweigern, eine Durchsetzung ihrer eigenen Programme gegen den Willen des Staates könnte sie kaum erreichen.

„Glaubenspotential nutzen"

Ob sich die Kirche gegenüber dem Staat erfolgreich behauptet, hängt in hohem Maße auch davon ab, inwiefern *innerkirchliche Erneuerungsprozesse* zu einer stärkeren Konsolidierung führen. Dies wurde auch auf einem Kolloquium deutlich, an dem im September 1982 12 Bischöfe teilnahmen, die dem sogenannten „progressiven Flügel" zugerechnet werden. Die Teilnehmer betonten, daß die Kirche der Philippinen eine lebendige, von tiefer Spiritualität geprägte Gemeinschaft sei. Doch dieses Glaubenspotential werde noch nicht in genügendem Maße genutzt, zumal sich die Kirche in einer Reihe von Fragen, etwa im sozioökonomischen Bereich, keineswegs einig sei. In einigen Diözesen gebe es sogar eine starke Kluft zwischen den Bischöfen und Teilen des übrigen Klerus.
Erfreut zeigten sie sich über das Leben in den christlichen Basisgemeinden, in denen auch kritisches Denken gefördert werde. Es bedürfe jedoch großer Anstrengungen, die dort freigesetzten Kräfte in die rechten Bahnen zu lenken und einen geeigneten Mittelweg zwischen Kommunismus und dem staatlich propagierten liberalen Kapitalismus zu finden. Man brauche hierzu eine *erneuerte pastorale Spiritualität*, in der sich der Priester weniger als Verwalter denn als Hirte einer Gemeinschaft von Jüngern begreife. Dies bedeute auch ein ständiges Ringen um den Glauben und das Bemühen, das soziale Handeln in wirklichen Einklang mit dem Evangelium zu bringen (vgl. Weltkirche 1/1983, S. 11 ff.).
Der Mehrzahl der Bischöfe dürften die hierin implizierten Forderungen zu weit gehen. Gleichwohl sucht die Bischofskonferenz nach Kompromissen, um die bestehenden Spannungen innerhalb des Klerus abzubauen. So sollen neue Richtlinien für die Priester und kirchlichen Mitarbeiter bezüglich der kontroversen Fragen erarbeitet werden. Ein Schritt auf diesem Wege ist die Ausarbeitung des neuen National Catholic Directory, der in Zukunft als Grundlage für Katechese und Religionsunterricht dienen soll. *P. D.*

„Das Leben liegt hinter den Dingen"

Zum neu erwachten Interesse an religiöser Esoterik

„Stelle dir einmal vor, du wanderst über eine hohe Sanddüne. Rings um dich siehst du einzelne Büsche stehen, von denen jeder mit einer Etikette versehen ist, wie in einem botanischen Garten, auf der Name und Gattung des Busches aufgeführt sind. Du findest darauf beispielsweise die Namen Astrologie, Alchemie, Magie, Tarot, Chirologie, Kabbala usw., also Namen und Büsche in einer unübersehbaren Fülle. Die meisten Menschen, die über diese Düne wandern, werden nichts weiter wahrnehmen als eben diese Vielfalt. Nun stelle dir noch vor, du bekämst eine Schaufel in die Hand und würdest zu graben beginnen, viel Sand wegschaufeln und plötzlich entdecken, daß das, was sich auf den ersten Blick als einzelne, voneinander unabhängige Büsche dargeboten hat, in Wirklichkeit die Ausläufer von Ästen eines im Sande versunkenen Baumes sind, auf dessen mächtigem Stamm du in der Tiefe stößt und aus dem all diese Äste herausgewachsen sind. Der unter dem Sand verschüttete Baumstamm stellt das vergessene, versunkene Urwissen der Menschheit dar, die aus dem Sand herausragenden Ausläufer seiner Äste aber sind nur die Reste und Fragmente, die uns heute noch als Grenzwissenschaften bekannt sind. Daraus folgt nämlich, daß jede dieser Grenzwissenschaften auf ihre Weise einen Weg zurück bildet zu diesem großen, einheitlichen Urwissen. Welchen Weg du gehst, ist letzten Endes gleichgültig. Hauptsache ist, du gelangst zum großen Stamm, aus dem der Ast entwächst." (*Hans-Dieter Leuenberger,* Schule des Tarot I, Das Rad des Lebens. Freiburg ²1983, S. 30)
Die Suche nach diesem Urwissen, die Hoffnung, sich über einen der vielen Äste Zugang zu verschaffen zum tiefliegenden Stamm, bewegt gegenwärtig offenbar Menschen. Das Esoterische, die Arcana, das Okkulte, Paraphänomene, Grenzgebiete, aber auch Spiritualität und Mystik erfreuen sich eines wachsenden Interesses seit Jahren. Berichterstattung der Medien, Veranstaltungskalender, Buchangebot und Kleinanzeigen belegen es unzweideutig: Geheimnislehren, Innerlichkeit, esoterische Spiritualität erleben eine Renaissance. Wer lange wegen seiner esoterischen Neigungen eher belächelt wurde, kann inzwischen das gute Gefühl haben, immer schon an dem festgehalten zu haben, was wieder neu in Mode kommt. Was gestern noch als unverbesserlicher Bodensatz an Obskurantismus angesehen wurde, gilt inzwischen als chic.

Was meint Esoterik?

Unter welchen *Oberbegriff* läßt sich dies alles bringen? Grenzwissenschaften? Um Wissenschaft handelt es sich in den wenigsten Fällen. Außerdem definiert sich ein Begriff wie Grenzwissenschaft allzu sehr von dem her, an dessen Grenzen es sich bewegt, und sagt zu wenig positiv, worum es eigentlich geht. „Okkultismus" bezeichnet die äußeren Vorgänge und Techniken, nicht aber das, was dem zugrunde liegt an Einstellungen, Plausibilitätsstrukturen. Der Begriff „Esoterik" leistet dies eher.
Das Wort besagt „gemäß seiner Bedeutung von griechisch ‚eiso, eso' für ‚hinein, drinnen' (im Gegensatz zu ‚exo für ‚außen, außerhalb, nach draußen'), daß eine Erscheinung oder ein Ereignis nicht nur eine im Vordergründigen liegende Außenseite habe, sondern auch ein Innen, einen Wesenskern, eine Sinnmitte. Insofern deutet das Esoteri-

sche auf die verborgene, dem äußeren Auge entzogene Dimension der einen Wirklichkeit hin, die sich eben nicht bereits in dem erschöpft, was im vornherein offenliegt und sich ohne weiteres ‚aus-drücken läßt." (*Gerhard Wehr,* Esoterisches Christentum, Stuttgart 1975, S. 11 f.) Esoterik steht für „religiös-philosophische Glaubenssysteme, die den okkulten Techniken und Praktiken zugrunde liegen", für „eine umfassende kognitive Darstellung der Natur und des Kosmos", für „epistemologische und ontologische Gedanken über die höchste Realität", für „den Wissensbestand, der den Boden für okkulte Betätigungen vorbereitet". (*Edward A. Tiryakian* nach *Mircea Eliade,* Das Okkulte und die moderne Welt. Salzburg 1978, S. 54) Das Gegensatzpaar esoterisch – exoterisch deutet im übrigen an, daß es sich bei esoterischem Wissen nicht um etwas völlig Eigenständiges, Abseitiges handelt. Auch herkömmliche Religiosität bedient sich bis zu einem gewissen Grad esoterischer Denkmuster, käme ohne sie nicht aus.

Jedes religiöse Sprechen, jedes sakramentale Handeln stützt sich auf das Wissen derer, die in irgendeiner Weise in ihre *Symbolik* eingeweiht wurden. Ein Nichteingeweihter bleibt verständnislos draußen. Mitvollzug setzt eine bereits mehr oder minder deutlich vollzogene Bejahung des Vollzogenen voraus. Die Geschichte der Religionen und Kirchen belegt, wie immer wieder neu um ein angemessenes Verhältnis von Esoterischem und Exoterischem gerungen, zwischen notwendigen und falschen esoterischen Traditionen unterschieden werden mußte – eine Unterscheidung der Geister, die nicht immer ganz leicht fiel.

Synkretistisches Durcheinander

Leicht fällt sie heute erst recht nicht, wenn man sich das kaum überschaubare Buchangebot ansieht. Fundiertes und Populäres kommt hier zusammen, kurzlebige Versuche, im Fluß dessen, was sich verlegerisch gut absetzen läßt, mitzuschwimmen, und Arbeiten anerkannter Fachvertreter, für die die Hochkonjunktur vielleicht selbst etwas überraschend kam.

Die Verlage scheinen auf diesem Gebiet zu Zeiten verlegerischer Krisenstimmung eine willkommene Möglichkeit zu sehen, anderswo verlorenes Terrain wieder wettzumachen. Fast überall sinken die Renditen – Esoterik hingegen verzeichnet Wachstum. Spezielle Buchreihen entstehen, Verlage, die sich nur dieser Thematik widmen, Buchhandlungen, die sich darauf spezialisieren. Der Buchmarkt hat im übrigen die nicht überraschende Eigenschaft, gerade auch solche Produkte in den Vordergrund zu rücken, die dies nicht selten nicht verdienen. Themen und Autoren stehen da nebeneinander, die es der Sache nach verdienten, deutlich voneinander getrennt zu werden: Yogis und Schamanen, Mystiker und Heilige, Hexen und Häretiker, Derwische und Rabbis, Medien und Weissager. Was sie alle verbindet, ist zumindest das *Lebensgefühl des Publikums,* das sich für sie interessiert, und die Systematik der Ladenregale der Buchhandlungen, die die entsprechenden Bücher nicht länger in hintere Abteilungen verbannen.

Die Inhaltsübersicht des Bauer-Fachkataloges „Grenzwissenschaften und verwandte Gebiete" (Freiburg i. Br., 3. Auflage 1982) verschafft einen Eindruck von der Vielfalt auf diesem Gebiet: *Alchemie:* geheime Kunst zur Verwandlung der Materie und zur Vollendung des Menschen; *Astralarchäologie:* außerirdisches Leben, Entwicklungsgeschichte des Kosmos; *Astrologie:* Sterndeutung, die eine Analogie zwischen Vorgängen im Makrokosmos und im Mikrokosmos annimmt; *Autogenes Training:* „wissenschaftliche Methode der konzentrativen Selbstentspannung auf der Grundlage von Autohypnose und Eigensuggestion" (*Hermann Schreiber,* Wörterbuch der Parapsychologie, München 1976, S. 21); *Besessenheit; Biorhythmik:* Lehre vom rhythmischen Verlauf des Lebens und Bestimmung von positiven und negativen Phasen des Menschen; *Geheimgesellschaften:* esoterische Bewegungen und Geheimbünde, wie z. B. Rosenkreuzer, Freimaurer; *Graphologie; Handlesen* oder Chirologie; *Hypnose:* schlafähnlicher Zustand, der durch Suggestion herbeigeführt wird; *Kabbala:* „Überlieferung", jüdische Mystik; *Leben nach dem Tod; Lebenshilfe; Lebensphilosophie; Magie:* „Kunst, die behauptet, mit mehr oder weniger geheimnisvollen Instrumenten und Mitteln Wirkungen zu erzielen, die außerhalb der natürlichen Abläufe liegen" (a. a. O., S. 100); *Meditation; Mystik; Mythologie, Naturheilkunde; Östliche Weisheit; Okkultismus; Paramedizin:* Heilmethoden außerhalb der Schulmedizin, z. B. Akupunktur, Geistheilung, Augendiagnose; *Parapsychologie:* wissenschaftliche Erforschung außersinnlicher Phänomene; *Prophezeiungen; Populäre Psychologie; Radiästhesie:* Strahlenfühligkeit, Anwendung von Pendel und Wünschelrute; *Talismane:* Gegenstände, die vor Unglück schützen oder Glück herbeiführen sollen; *Tarot:* Spiel, bestehend aus 78 Symbolkarten: *Theosophie:* gnostisch-mystische Lehre, esoterische Weisheitstradition, die die Religionen als verschiedene Spielarten einer alles umgreifenden Wahrheit versteht; *Träume, Ufologie:* Beschäftigung mit den sogenanannten „*u*nidentified *f*lying *o*bjects", den „fliegenden Untertassen"; *Wiedergeburt; Yoga:* in Indien entwickeltes philososphisches System mit einer eigenen Praxis der Konzentration; *Religionswissenschaft; Zen-Buddhismus:* (Zen bedeutet „Kontemplation", „Selbstversenkung") mystische Geheimlehren des Buddhismus. Und in der Spezialbuchhandlung fehlen auch *Philosophie* und *Ökologie* nicht. Der Eindruck, der zurückbleibt, ist der eines synkretistischen Durcheinanders aus Metaphysik, Mythos, Okkultem und Spirituellem: *Martin Ebons* parapsychologische „Neue Beweise der ASW - (außersinnliche Wahrnehmung) Forschung" (München 1982) neben dem Tibetanischen Totenbuch (Düsseldorf ^{4}1980); *Reshad Feilds* Weg vom europäisch egozentrischen Menschen zum suchenden und erkennenden Derwisch-Schüler unter dem Titel „Ich ging den Weg des Derwisch" (Frankfurt 1981) neben *Thorwald Dethlefsens* „Schicksal als Chance" (München 1980), dem Entwurf eines esoterischen Weltbildes, zusammengewürfelt aus hermetischer

Philosophie, Hypnose, Astrologie, Homöopathie, Reinkarnation u. a., einem Buch, das offenbar den Leser genau dorthin führt, wovor es ihn warnt: daß Esoteriksüchtige „immer neue Systeme und Wahrheiten begierig und gierig aufsaugen, ohne sie zu verdauen oder umzusetzen" (S. 257); *Manfred Kybers* „Roman einer Kinderseele in dieser und jener Welt" – so sein Untertitel – „Die drei Lichter der kleinen Veronika" (München – Engelberg [8]1981) neben *Ernesto de Martinos* religionswissenschaftlicher Studie „Katholizismus, Magie, Aufklärung" über die Wechselbeziehung zwischen Okkultismus, Religion und Vernunft am Beispiel Süd-Italiens.

Ungenügen technischer Rationalität

Religiöse, psychologische, medizinische, gesellschaftspolitische und philosophische Themen kommen hier zusammen. Daß Inhalte wie diese – so unterschiedlich sie im einzelnen sein mögen – zeitgleich auf ein wiedererwachtes Interesse stoßen, ist kein Zufall. Buchhändler und Besucher esoterischer Vortragsreihen nennen übereinstimmend Motive, die das Lebensgefühl derjenigen bestimmen, die im Esoterischen Antworten auf ihre Fragen erhoffen. Es handelt sich dabei um Motive, die auch in anderen Bereichen vorhanden sind, in der Esoterik nur eine von vielen möglichen Ausdrucksformen finden: das Wissen um das Ungenügen eines sich auf technische Rationalität mehr und mehr begrenzenden Menschen; eine Religiosität, die sich im seelsorgerisch-liturgischen Angebot der Großkirchen nicht mehr verstanden fühlt; der Versuch, einer als Relativismus erfahrenen Verkündigung und Theologie etwas entgegenzusetzen; der Wunsch nach Lebenshilfe zur Bewältigung einer als übermächtig erfahrenen Kontingenz der Lebenswelt; Ängste einer als zu technisch und zu wenig human erlebten Medizin gegenüber; Sehnsüchte nach einer weniger materialistischen, weniger banalen, weniger geheimnisleeren Welt. Wie sehr gerade auch politisch-gesellschaftliche Zusammenhänge hier von Bedeutung sind, macht ein Mitarbeiter einer Spezialbuchhandlung für Esoterik auf etwas makabre Art deutlich: „*Angstzustände* sind es, die da mitspielen. In der Zeit vor dem Ersten und vor dem Zweiten Weltkrieg war das Interesse für diese Themen auch sehr groß."

Die Anhängerschaft esoterischer Traditionen ist nur schwer überschaubar. Verschiedenste Intensitätsgrade der Übernahme solcher Traditionen sind festzustellen. Gibt es doch kaum einen Bereich, der so einlädt zu eklektizistischem Verhalten wie dieser. Naturgemäß sträubt er sich stark gegen Versuche zu systematisieren und zu institutionalisieren.

Zwei große Bereiche unterscheidet man gewöhnlich bei der Beschreibung dieser Art Literatur: Das Interesse an *okkulten Phänomenen* einerseits (Spuk, Magie, Spiritismus, Prophezeiungen, Astrologie, Hexen, Besessenheit, Außersinnliche Wahrnehmung u. a.), an *ost-westlicher Spiritualität und Mystik* (im weitesten Sinne) anderseits (Meditation, Östliche Religion, Theosophie, Indianische Religiosität u. a.). Damit verbunden ist zumeist die wertende Unterscheidung von modischen Irrationalismen einerseits und einer ernster zu nehmenden Rückbesinnung auf kontemplative Traditionen anderseits. Über eines darf diese Unterscheidung jedoch nicht hinwegtäuschen: Die inhaltlichen Zusammenhänge zwischen beiden Richtungen sind größer als vielleicht in der Vergangenheit angenommen. Phänomene der ersten Gruppen erfuhren eine Aufwertung. Der Religionswissenschaftler *Mircea Eliade:* „Die heutige Forschung (hat) übereinstimmend die religiöse Bedeutung und kulturelle Funktion einer Menge von okkulten Praktiken, Glaubensvorstellungen und Theorien erwiesen ..., die in vielen europäischen und außereuropäischen Kulturen und auf allen kulturellen Gebieten, von Volksbräuchen wie Magie und Hexerei bis zu den gelehrtesten und höchst entwickelten geheimen Praktiken und esoterischen Spekulationen überliefert worden sind: Alchemie, Yoga, Tantra, Gnostik, das hermetische Gedankengut der Renaissance und die Geheimgesellschaften und Freimaurerlogen der Zeit der Aufklärung" (a. a. O. S. 64). *Unterscheidungskriterium* ist mithin weniger der Gehalt der einzelnen Lehren und Systeme als vielmehr der jeweilige Grad ihrer Gelehrsamkeit, der komplexen Ausgestaltung.

Sehnsüchte nach dem immer Dagewesenen

Zusammenhänge mit der bereits seit Jahren festzustellenden „Wiederkehr der Religion" (vgl. HK Januar 1978, 30–38) sind offensichtlich. Daß der Mensch nicht nur vom Brot allein lebt, ist vielleicht selten so evident gewesen wie zu einer Zeit, in der Hunger und Durst für einen großen Teil der Bevölkerung nicht mehr zur eigenen Erfahrung gehören. Tiefendimension ist gefragt, Überschreitung von Alltagsdasein. Ernüchterung über das Neue weckt Sehnsüchte nach dem Immer-Dagewesenen, nach Ursymbolen, nach archetypischen Bildern, nach dem, was den Atem von Jahrtausenden spüren läßt. Ein neuerwachtes Interesse an der Religion erwartet von ihr die Vermittlung von Elementarerfahrung. Der Mythos erfährt eine Rehabilitation. Der Herrscher über die Natur, der Mensch, sucht Einbindung in Natur und Kosmos, und das durchaus nicht nur in Alternativzirkeln und Ökologiebewegungen. Für Heilung und Heilsein wird eine ganzheitlichere Sicht reklamiert. Von einer erweiterten Wahrnehmungsfähigkeit erhofft man sich ein glücklicheres Leben.

Ein immer wiederkehrendes Problem bei der *Umsetzung* esoterischen Wissens *in Lebenspraxis:* Gegen mißbräuchliche praktische Anwendung wird die esoterische Theorie häufig in Schutz genommen. Fehlformen bestimmen weitgehend die Kenntnis der Esoterik. Buchhändler bestätigen: Die Mehrzahl der Käufer verlangt nach einer leicht zu handhabenden Lektüre, praktisch anwendbar, etwas, das möglichst bald Ergebnisse vorweisen kann. Esoterische Bestseller sind daher vor allem solche Themen, deren unmittelbare Anwendungsmöglichkeiten am offensichtlichsten scheinen: die Prophezeiungen des Nostradamus

(vgl. *N. Alexander Centurio* [Hg.], Die großen Weissagungen des Nostradamus, München ³1982), die Bildkarten des Tarot, die Astrologie u. a. Ein langwieriges Sichkundig-Machen, Sich-Einfühlen, das von der Sache her gefordert wäre, wird gescheut. Der für die Esoterik wichtige *Vorgang der Initiation* wird auf diese Weise vielfach verpaßt. Esoterisches Wissen versucht man, mechanisch anzuwenden, oder gibt derjenigen Esoterik den Vorzug, die diese mechanische Anwendung erleichtert. Warnungen vor einer solchen mechanistisch-zwanghaften Anwendung werden immer wieder ausgesprochen.

Unterscheidung ist auch angebracht zwischen den *verschiedenen Zugängen* zur Esoterik. Die Ziele der Verwendung astrologischer Symbolik beispielsweise weichen nicht unerheblich voneinander ab. So hat *Astrologie* nach Ansicht des Benediktiners *Gerhard Voss* mehr mit „assoziativer Logik" als mit „möglichst exakter Berechnung" zu tun. Das Horoskop habe seinen Wert als „Meditationsbild, als Hilfe zur Selbstfindung". „In der Fixierung auf Prognosen für die Zukunft" sieht er eine „Hauptgefahr jeder Beschäftigung mit der Astrologie". Voss: „Jedem [sind] je eigene Möglichkeiten und Grenzen der Entfaltung vorgegeben. Der Mensch gewinnt seine Freiheit, indem er sich in diese seine Vorgegebenheiten einschwingt." (Gerhard Voss, Astrologie christlich. Regensburg 1980, S. 15 f.) Während hier Astrologie Hilfsmittel auf dem Weg zu einer kosmischen Mystik ist, stellt sie der Psychoanalytiker *Fritz Riemann* in Verbindung mit psychoanalytischen Zielen vor: „Das Grundkonzept der Astrologie wie der Psychoanalyse ist die Vorstellung sehr früher Prägungen, die unbewußt sind (oder geworden sind) und sich schicksalhaft auswirken. Die Psychoanalyse geht dabei von den frühen menschlichen, die Astrologie von der noch früheren kosmischen Umweltprägung aus." Das „kosmische Unbewußte" (Fritz Riemann, Lebenshilfe Astrologie, München ⁷1982, S. 44 f.) solle das Horoskop freilegen. Ein Denken in „Analogien und symbolischen Entsprechungen" (a. a. O., S. 24) solle Tiefenschichten erreichen helfen und damit „Lebenshilfe" bieten. Der Vorwurf, letztlich individualistische Neigungen zu verstärken, wird zurückgewiesen: „das Horoskop symbolisiert immer zugleich die Aufgabe des einzelnen im Kollektiv, letztlich im Gesamtorganismus der Menschheit; hierin liegt der ethische und soziale Aspekt der Astrologie" (a. a. O., S. 216).

Der mögliche Mißbrauch esoterischer Symbolsysteme kann letztlich nicht über Wert oder Unwert der Sache selbst entscheiden. Ob es sich um einen abzulehnenden Aberglauben handelt oder nicht, darüber ist kaum im vornherein zu entscheiden. Dies hat vor allem der einzelne in der Hand, der damit umgeht. Die Kirchen können in dem Zusammenhang allenfalls Hinweisschilder dafür aufstellen, wo eine unangemessene Verdinglichung Gottes beginnt, wo ein solches Symbolsystem zur *Ersatzreligion* wird, wo eine kommerzialisierte Esoterik Dinge verspricht, die sie nicht halten kann und zur Ausbeutung tiefliegender Sehnsüchte der Menschen beiträgt, vor allem aber: wo die Beschäftigung mit esoterischen Inhalten eher einem vordergründigen egoistischen und individualistischen Bedürfnis entspricht als dem Wunsch nach Tiefendimension.

Institutionell nur schwer greifbar

Die *Kirchen* stehen dem zunehmenden Interesse für die Esoterik einigermaßen reserviert gegenüber. Sie sehen fast unbeteiligt zu. Was sie selbst unmittelbar zu spüren bekommen, ist allenfalls eine *Aufwertung der Volksfrömmigkeit,* wie sie seit einiger Zeit festzustellen ist, ein wiedererwachtes Interesse auch innerhalb der Kirchen an östlicher Religiosität und Mystik, vor allem aber auch an dem verstärkten Bemühen um die Vermittlung einer authentischen *religiösen Erfahrung,* in Absetzung von einer Praxis, in der Glauben auf das Für-wahr-Halten abstrakter Glaubenssätze reduziert schien.

Die Reserve der Kirche esoterischen Traditionen gegenüber besitzt vielfältige Ursachen. Was popularisierende und kommerzialisierende Formen der Esoterik angeht, haben die Kirchen allen Grund, vor Geschäftemachern und Scharlatanen zu warnen. Das ganze Phänomen kann damit allerdings nicht abgetan werden.

Neu ist die Auseinandersetzung mit esoterischen Tendenzen für die Kirchen nicht. Immerhin war die kirchliche, theologische und religiöse Entwicklung des Christentums von Anfang an immer auch Auseinandersetzung mit gnostizistischen Strömungen. Verdinglichung des göttlichen Geheimnisses, Vernachlässigung des geschichtlich-sozialen Charakters menschlicher Subjektivität, Leugnung des universalen Heilswillens Gottes – das sind Stichworte dieses Kampfes. Der Protestantismus tat sich schon auf Grund seines religionskritischen Ansatzes überhaupt schwer mit esoterischen Traditionen. Der Katholizismus hat es in dieser Hinsicht zwar leichter, sah sich aber durch das die Esoterik kennzeichnende *charismatische Element* in seiner Auffassung von religiöser Autorität verunsichert. Für Kirche und Theologie stellt die Esoterik ein ambivalentes Phänomen dar: Zwischen einem legitimen mystisch-beschaulichen und einem abzulehnenden dualistisch-weltflüchtigen Zugang zum Glauben besteht eine ebenso schwer auszulotende Grauzone wie zwischen einer legitimen charismatisch-kirchenkritischen und einer abzulehnenden geschichtslos-privatistischen Sicht des Glaubens. Die *Reserve der christlichen Kirchen* gegenüber der Esoterik hat wohl auch gerade deshalb Tradition, weil die Übergänge zu ihr fließend sind. Grenzziehungen sind oftmals theologisch-abstrakt leichter vorzunehmen als bei der Beurteilung konkreter esoterischer Ausdrucksformen. Die Tatsache, daß verschiedene esoterische Traditionen bis weit in kirchliche Kreise der Bevölkerung hinein Anhänger haben, erinnert die Kirchen an etwas, das sie zwar bereits wußten, vielleicht aber nicht immer recht wahrhaben möchten: Daß erstens gelebte Religiosität immer einen erheblichen Anteil an synkretistischen Elementen einschließt, und daß zweitens Religiosität auch jenseits der Grenzen institutionalisierter Religion zum Ausdruck

kommt und u. U. in Konkurrenz zu kirchlicher Religiosität tritt.

Esoterische Religiosität gehört zum Bereich einer vagabundierenden, institutionell nur schwer greifbaren, mitunter ausgesprochen antiinstitutionell auftretenden Religiosität. Interesse an der Esoterik kann heute im Einzelfall Distanzierung von der Kirche bedeuten, aber auch einen Weg, um (wieder) Zugang zu finden zu Gebet, religiöser Symbolik, Liturgie und Gottesglauben. Ebensogut kann es eine private Innerlichkeit sein, die sich als völlig unabhängig von kirchlicher Religiosität versteht. Insgesamt dürfte der Zusammenhang zwischen Esoterik und kirchlicher Religiosität von kirchlicher Seite her eher *überschätzt* werden. In esoterischen Kreisen gibt man sich selbstbewußt und bestreitet, lediglich eine prä- oder postinstitutionelle Form von Religiosität darzustellen.

Eine Art Mythologie der Materie

Größer sind da schon die Zusammenhänge mit einer christlichen Religiosität im allgemeinen. Von *„christlicher Esoterik"* wird gesprochen, „wo die Fülle der christlichen Botschaft dem Verständnis vieler entzogen, als eine inspirierende, die Erkenntnis vertiefende, das Leben verwandelnde Kraft erfahren wird" (Wehr, a. a. O., S. 7). Das Christentum kennt eine durchgehende esoterische Tradition, eng verknüpft mit Ketzergeschichte und mystischen Bewegungen. Gerhard Wehr (a. a. O.) zählt hierzu u. a. folgende Strömungen und Einzelpersonen: für das frühe Christentum eine Reihe neutestamentlicher Aussagen, vor allem bei Johannes und Paulus, frühchristliche Formen der Initiation und der Arkandisziplin, gnostisch-esoterische Gruppierungen, Clemens von Alexandrien, Origenes und Dionysius Areopagita; im Mittelalter die Gralstradition, das Katharertum, Joachim von Fiore, Vertreter einer freigeistigen Esoterik, die mystische Esoterik der sog. Gottesfreunde, die Alchemie; zur Zeit von Reformation und Gegenreformation die Kontemplation des Görlitzer Schustermeisters *Jakob Böhme*, die Erneuerungsbewegung des rosenkreuzerischen Christentums, der Gedanke einer geistleiblichen Einheitswirklichkeit eines Friedrich-Christoph Oetinger; heutige Vertreter sind Theosophen, Rosenkreuzer, Anthroposophen in der Tradition Rudolf Steiners oder auch C. G. Jung mit seinem Interesse für religiöse Symbolik.

Zur Beurteilung der Bedeutung der Esoterik reicht es nicht aus, sich auf die „objektive" Betrachtung ihrer Inhalte zu beschränken. *Mircea Eliade:* „Der Erfolg bestimmter Ideen oder Ideologien offenbart uns die existentielle Situation derer, für die diese Ideen oder Ideologien einer Heilslehre gleichkommen" (a. a. O., S. 11). In einer solchen Perspektive erscheint es auch legitimer, verschiedenste Ideen vor dem ihnen gemeinsamen Erfahrungshintergrund miteinander zu vergleichen. So erinnert Eliade an das Phänomen in Frankreich, daß in den frühen sechziger Jahren so verschiedene Ideen wie die der Zeitschrift *„Planète"*, von *Teilhard de Chardin* und *Claude Lévi-Strauss* zu etwa der gleichen Zeit eine erhebliche Popularität erreichten. In allen dreien sieht Eliade „eine Art Mythologie der Materie" (a. a. O., S. 21). Die Popularität der drei erklärt er sich aus einer allgemeinen „Sehnsucht nach dem, was man Makrohistorie nennen könnte, nach einer planetarischen und späterhin nach einer kosmischen Geschichte" (a. a. O., S. 22). Eliade sieht hierin „etwas von den unbewußten oder halbbewußten Wünschen und Sehnsüchten des heutigen westlichen Menschen ... Diese Begeisterung für die elementaren Formen der Materie verrät den Wunsch, sich selbst von der Last toter Formen zu befreien, und die Sehnsucht, sich selbst in eine entstehende Welt zu versenken" (a. a. O., S. 22 f.). Den Wunsch nach einer solchen „Mythologie der Materie" könnte man geradezu als Gemeinsamkeit derjenigen bezeichnen, die in esoterischem Wissen Erfüllung ihrer Sehnsüchte suchen.

Ringen um kosmisches Bewußtsein

Eine solche Mythologie der Materie, eine Sehnsucht nach Einssein mit der den Menschen hervorbringenden und am Ende wieder in sich aufnehmenden Natur, mit dem Kosmos, mit Gott als dem alles in sich Umgreifenden dürfte in der neueren Esoterik-Literatur ein *Schlüsselmotiv* sein. Fritz Riemann nennt als Anliegen für seine Beschäftigung mit der Astrologie: „Die einseitig kausalmechanistische Orientierung gegenwärtiger Wissenschaft –...– und ihr fast ausschließlich rational-begriffliches Denken bedarf der Ergänzung durch ein Denken in Symbolen und Analogien sowie durch eine Weltsicht, welche die Stellung des Menschen im Kosmos wieder einbezieht" (a. a. O., S. 9). Colin Wilson spricht von dem „gleichen elementaren ‚Sinn für die Beschaffenheit des Universums'", dem „Religion, Mystik und Magie entspringen" (*Colin Wilson*, Das Okkulte, Berlin und Schlechtenwegen 1982, S. 31). Leuenberger bezeichnet die Grenzwissenschaften als „Überreste" (a. a. O., S. 32) alter Methoden, mit denen Menschen früher Wissen und Erkenntnis erlangten, als „Kosmogogie" (a. a. O., S. 41). Der Mensch sei damit in der Lage, sich Zugang zu einem universalen *„Urwissen"* zu verschaffen. Gershom Scholem zur Sprachmystik der Kabbala: „Makrokosmos und Mikrokosmos sind auch in ihrem sprachlichen Wesen deutlich aufeinander bezogen, und alle Sphären der Schöpfung atmen denselben Sprachgeist, der sich in der heiligen Sprache zum für uns faßbaren Ausdruck gestaltet hat" (Judaica 3, Frankfurt a. M. 1973, S. 26). Nach Gerhard Wehr haben für historische Vertreter des esoterischen Christentums „Natur und Wirklichkeit noch einen verborgenen Sinngehalt, der sich nur dem Esoteriker, dem wissenden Adepten erschließt ... Sie huldigen einem erneuerten, von christlichem Glauben durchdrungenen Platonismus, der den Blick jedoch nicht allein auf die geistige Welt der Ideen richtet, sondern, ..., die Natur in allen ihren Gestalten als die Schöpfung Gottes zu erforschen trachtet ..." (Wehr, a. a. O., S. 21). Der niederländische Parapsychologe *Willem H. C. Tenhaeff* greift den Begriff des „kosmischen Bewußtseins"

(Richard Maurice Bucke) auf und kennzeichnet es als „das Wegfallen der Schranken von Raum und Zeit, als Gefühl immerwährenden Bestehens, das Auflösen der starren Isoliertheit des individuellen Selbstbewußtseins, die Idee von Harmonie im Kosmos und ein damit vereint auftretendes Gefühl von Glückseligkeit" (in: *Oskar Schatz,* Parapsychologie, Graz – Wien – Köln 1976, S. 317).

Einen nicht unerheblichen Teil der esoterischen Literatur macht die *Parapsychologie* (vgl. HK, März 1974, 128–133) und ihr Umfeld aus. Was die eigentliche wissenschaftliche Parapsychologie (vgl. *Hans Bender,* Unser sechster Sinn, München 1982) angeht, ist zu fragen, ob sie überhaupt zur Esoterik gehört. Bemüht sie sich doch darum, in gerade nicht esoterischen Meßmethoden Phänomene zu erforschen, die von denen, die ansonsten empirische Wirklichkeit erforschen, für nicht-existent oder zumindest nicht-nachweisbar gehalten werden. Die Parapsychologie weitet zwar das Instrumentarium empirischer Wissenschaften aus, bleibt aber dennoch letztlich eine solche Wissenschaft. Sie relativiert die bisher angenommenen Grenzen der Wahrnehmung, ihr Wirklichkeitsbegriff ist damit aber noch nicht grundlegend anders als derjenige der Wissenschaften, gegen deren Alleinvertretungsanspruch sie sich immer wieder zur Wehr setzt. Mit Religion müssen die Phänomene, mit denen sie sich beschäftigt (z. B. Telepathie, Hellsehen, Präkognition, Psychokinese), nichts zu tun haben. Von einer religiösen Deutung sind sie der Sache nach unabhängig.

Wahr ist, was passiert ist

Auf dem Felde religiöser Esoterik bewegen sich jedoch zumeist populärwissenschaftliche Versuche, Parapsychologie und Religion miteinander ins Gespräch zu bringen, mit parapsychologischen Hilfsmitteln religiöse Inhalte zu erklären, z. B. die Wunder. Auf diese Weise wird nicht selten auf ausgesprochen fundamentalistische Weise die Diskussion über die Ergebnisse der neueren Exegese wiederaufgenommen und den angeblich zerstörerisch wirkenden Entmythologisierern der Kampf angesagt. Den Glauben an Wunder meint man mit Hilfe der Parapsychologie stützen zu können (vgl. *Rudolf Passian,* Neues Licht auf alte Wunder, Kleinjörl bei Flensburg 1982).

Biblische Wunder werden auf diese Weise zum Normalfall außersinnlicher Wahrnehmung. Aus einem supranaturalistischen Wunderverständnis der Vergangenheit wird ein geradezu *naturalistischer Wunderbegriff* dieser Art von Parapsychologie – ganz im alten Sinn: Wahr ist, was passiert ist, sei es nun als Durchbrechung von Naturgesetzen oder im Sinne eines auf Grund neuer empirischer Methoden erweiterten Begriffes von Naturgesetzen. Die Bedeutung und Glaubwürdigkeit der Wunderberichte bleibt hier weiter in ihrer Faktizität begründet. Mythos, Poesie, Symbole, Märchen gelten letztlich als unwahr. Man beklagt eine fortschreitende Entmythologisierung und weigert sich dennoch, Mythos wirklich als Mythos zu lesen. Man beklagt die Vorherrschaft einer positivistischen Rationalität, merkt aber offenbar nicht, daß man selbst ganz in den Kategorien der so bekämpften positivistischen Rationalität bleibt. Adornos Polemik ist nur schwer von der Hand zu weisen: „Das zetert über Materialismus. Aber den Astralleib wollen sie wiegen" (*Theodor W. Adorno,* Minima Moralia, Frankfurt 1982, S. 327).

Einen deutlichen Berührungspunkt zwischen religiösem Glauben und Esoterik bedeuten Fragen um Reinkarnation, Leben nach dem Tod, Kommunikation mit Verstorbenen usw. Fragen wie diese sind es, die offenbar den religiösen Menschen zu esoterischer Literatur greifen lassen und den an Esoterik Interessierten nach religiös-theologischer Literatur. Die Beobachtung eines Buchhändlers veranschaulicht diesen Zusammenhang: Zu Hans Küngs Buch „Ewiges Leben?" (Piper, München 1982, vgl. HK, November 1982, 563–566) hätten in der Mehrzahl solche Buchkunden gegriffen, die sonst eher Interessenten im Bereich Esoterik, Okkultes, Paraphänomene seien. Gerade beim Thema *Leben nach dem Tode* scheint es ein die Grenzen kirchlicher Religiosität weit übersteigendes Interesse nach detaillierten Kenntnissen zu geben, ein Wunsch nach durch echtes Wissen legitimierter Sicherheit. Da dies im gewünschten Maße von den Kirchen nicht abgedeckt werden kann, können die Erforschung der Sterbeerlebnisse sowie parapsychologische und spiritistische Abhandlungen dieser Nachfrage entsprechen. Der Unterschied zwischen spiritistischem Wissen und religiösem Vertrauen bleibt dabei oft unbeachtet.

Dazu *Andreas Resch,* Redemptorist und Generalsekretär der Gesellschaft Imago Mundi, einer internationalen Arbeitsgemeinschaft für Grenzgebiete der Wissenschaft, und Professor für klinische Psychologie und Paranormologie an der römischen Lateranuniversität: „Es gibt kein Ineinander zwischen Glaubensinhalt und Inhalt der parapsychologischen Forschung. Die parapsychologische Forschung kann immer nur im dreidimensionalen Raum bleiben. Und bei der Theologie geht es ja grundsätzlich um die Offenbarung und um die Frage nach dem Sinn des Lebens, insonderheit um die Frage nach dem Fortleben nach dem Tode. Der Garant der Auferstehung im theologischen Raum ist Christus, der Auferstandene, und nicht die Botschaft in einer spiritistischen Sitzung oder die Kenntnis einer parapsychologischen Forschung" (zit. nach *Gerhard Adler,* Es gibt Dinge zwischen Himmel und Erde ..., Frankfurt a. M. 1974, S. 195 f.).

Transzendenz „verfügbar" gemacht

Angesichts eines wachsenden Interesses für Esoterik in ihren verschiedensten Formen wird es wichtiger denn je sein, Unterscheidungen zu treffen. Immer wieder wird es um die Frage gehen müssen, ob man sich durch die jeweilige Tradition Transzendenz verfügbar macht oder sie Transzendenz sein läßt, nämlich menschlichem Zugriff entzogen. Esoterik wie Religion insgesamt unterliegen der Versuchung abergläubischen Mißbrauches. Mythen, erzählerische Weitergabe religiöser Erfahrung, Symbole und Zeichenhandlungen, das Handwerkszeug von Esote-

rik und Religion, können mechanistisch mißverstanden werden. Als verschiedene Wege zu dem einen Urwissen *(Hans-Dieter Leuenberger)*, als verschiedene Arten der Suche nach dem Leben, das hinter den Dingen liegt *(Manfred Kyber)*, der Suche nach dem „wahren Wesen des Seins" (Tibetanisches Totenbuch) sind sie jedoch allemal geeignet, den Menschen eine andere Dimension zu erschließen, sie sprachfähig zu machen in bezug auf ein sie überschreitendes Geheimnis. *Klaus Nientiedt*

Literaturverzeichnis:
Hans Bender, Unser sechster Sinn. Telepathie, Hellsehen, Spuk. Goldmann, München 1982.
N. Alexander Centurio (Hg.), Die großen Weissagungen des Nostradamus. Goldmann, München ³1982.
Thorwald Dethlefsen, Schicksal als Chance. Das Urwissen zur Vollkommenheit des Menschen. Goldmann, München 1980.
Martin Ebon, Neue Beweise der ASW-Forschung. Goldmann, München 1982.
Reshad Feild, Ich ging den Weg des Derwisch. Das Abenteuer der Selbstfindung. Fischer, Frankfurt 1981.
Francesca Fremantle, Chögyam Trungpa (Hg.), Das Totenbuch der Tibetaner. Eugen Diederichs, Düsseldorf ⁴1980.
Manfred Kyber, Die drei Lichter der kleinen Veronika. Drei Eichen, München – Engelberg ⁸1981.
Hans-Dieter Leuenberger, Schule des Tarot I. Das Rad des Lebens. Ein praktischer Weg durch die großen Arkana. Bauer, Freiburg i. Br. ²1983.
Ernesto de Martino, Katholizismus, Magie, Aufklärung. Religionswissenschaftliche Studie am Beispiel Süd-Italiens. Trikont-Dianus, München 1982.
Rudolf Passian, Neues Licht auf alte Wunder. PSI klärt Bibelwunderstreit. G. E. Schroeder, Kleinjörl bei Flensburg 1982.
Fritz Riemann, Lebenshilfe Astrologie. Gedanken und Erfahrungen. Pfeiffer, München 1982.
Gerhard Voss, Astrologie christlich. Pustet, Regensburg 1980.
Colin Wilson, Das Okkulte. März, Berlin und Schlechtenwegen 1982.

Eine Zäsur in der deutschen Parteienlandschaft

Ein Gespräch über Wähler und Parteien nach dem 6. März mit Professor Dieter Oberndörfer

Die ersten Kommentare zur vorgezogenen Bundestagswahl vom 6. März befaßten sich vorwiegend mit den kurzfristigen Ursachen und Auswirkungen. Wir sprachen mit dem Politikwissenschaftler und Leiter des Arnold-Bergstraesser-Instituts in Freiburg, Professor Dieter Oberndörfer, vor allem über die Frage, welche langfristigen Gegebenheiten und Trends der hohe Sieg von CDU/CSU und FDP signalisiert. Die Fragen stellte D. A. Seeber.

HK: Herr Professor Oberndörfer, Wahlen sind im allgemeinen Momentaufnahmen bestimmter politischer Zustände und Einstellungen. Interessanter sind die langfristigen Entwicklungen und Trends. Wie beurteilen Sie unter diesem Gesichtspunkt das Ergebnis vom 6. März?

Oberndörfer: Ich sehe in der Wahl vom 6. März eine Zäsur in der Geschichte der deutschen Parteienlandschaft sowohl hinsichtlich des Ergebnisses wie auch der Ursachen, die diesem Ereignis zugrunde liegen. Ich glaube, daß das Wahlresultat nur aus langfristigen Faktoren in der Zusammensetzung der deutschen Wählerschaft und aus langfristigen Entwicklungen der deutschen Parteien erklärbar ist.

HK: In den ersten Kommentaren nach der Wahl hieß es, das Ergebnis, insbesondere der Anteil der Union „in dieser Höhe", sei von niemandem erwartet worden ...

Oberndörfer: Dieser Meinung konnten nur diejenigen sein, die sich an demoskopischen Momentaufnahmen unmittelbar nach der Regierungsübernahme durch die Unionsparteien und FDP im Herbst 1982 orientiert haben. Wenn man den Umfragen trauen darf, gab es damals so etwas wie einen Helmut-Schmidt-Bonus und bei vielen Wählern eine Verärgerung über die Art des Koalitionswechsels. Das waren aber kurzfristige Reaktionen. Wahlentscheidungen bilden sich immer langfristig heraus und stehen in der Regel im großen und ganzen schon ein Jahr vor dem Wahltermin fest. Geht man von den Umfragen vom letzten Sommer aus, dann lagen SPD und FDP zusammen damals unter 40 Prozent.

„Die Wähler bei uns entscheiden sich für eine Koalition"

HK: Aber ist das mit der Zäsur in der deutschen Parteienlandschaft richtig? Es ließe sich ja auch anders argumentieren: Beobachtet man die Wahlergebnisse langfristig, dann zeigt der 6. März eher eine eigenartige Kontinuität, als daß man von einem Erdrutsch sprechen könnte. Die „Bürgerlichen" hatten in der Bundesrepublik immer eine offene oder verdeckte Mehrheit, die Union lag in den Umfragen schon seit langem deutlich vorne ...

Oberndörfer: Es gab am 6. März trotzdem eine Art Erdrutsch. Wir müssen bedenken, daß die Wähler bei uns nicht nur eine Partei wählen, sondern sich auch für eine Koalition entscheiden. So war das 1969, als die sozialliberale Koalition gebildet wurde gegen die CDU/CSU. Das gleiche gilt für die Wahlen von 1972, 1976 und 1980. Dieses Mal war es eine Wahl von Union und FDP gegen die SPD und die Grünen. Die Wähler hatten zu entscheiden zwischen einer Regierungsbildung durch die Unionsparteien und die FDP auf der einen Seite und einer von den

Grünen geduldeten SPD-Minderheitenregierung auf der anderen.

HK: Das war eine klare Entscheidungssituation. Aber Erdrutsch?

Oberndörfer: Die Wähler haben, das ist das interessante, bei den Erststimmen der Union über 52 Prozent Stimmen gegeben, zusammen mit der FDP hat die Union 55,8 Prozent der Zweitstimmen erhalten. Alle Analysen zeigen, daß sich bei der FDP ein tiefgreifender Wähleraustausch vollzogen hat. Die FDP hat in ihren ehemaligen Hochburgen und in den Hochburgen der SPD weitaus am schlechtesten abgeschnitten. Gleichzeitig hat die FDP in den Hochburgen der CDU am besten abgeschnitten, in einigen Hochburgen mit katholischen Wählern sogar besser als bei der Bundestagswahl 1980. Alle Analysen zeigen, daß sich das Wählerprofil der FDP an das Wählerprofil der CDU/CSU angeglichen hat.

HK: Bedeutet das, daß auch CDU-Stammwähler der FDP die Zweitstimme gegeben haben?

Oberndörfer: Anders läßt sich das Wahlergebnis nicht erklären.

HK: Stimmt Ihre Theorie, daß in Deutschland durchgängig Koalitionen gewählt werden? Zur Zeit der sozialliberalen Koalition sympathisierten immerhin ein Drittel bis ein Viertel der FDP-Wähler mit der Union und wählten trotz Koalition mit der SPD ihre Partei.

Oberndörfer: Man kann davon ausgehen, daß auch in den verbliebenen FDP-Stammwählern noch kleine Wählersegmente enthalten sind, die möglicherweise einer Koalition mit der SPD den Vorzug geben möchten. Aber es hat sich das Verhältnis noch stärker umgekehrt als früher in der Koalition mit der SPD. Nach allen vorhandenen Daten sind über zwei Drittel der jetzigen FDP-Wähler, die der FDP die Zweitstimme gaben, Sympathisanten der Union. Und alle FDP-Wähler haben dieses Mal für eine Partei gestimmt, deren Führung sich klar zur Koalition mit der Union bekannt hat. D. h., sie haben diese Koalition mitgewählt.

„Unter unkündbaren Angestellten und Beamten kann man es sich leisten, grün zu sein"

HK: Nicht ein Erdrutsch, aber ein Einbruch ist der Einzug der Grünen in den Deutschen Bundestag. Wer wählt eigentlich grün?

Oberndörfer: Bei den Grünen fallen zunächst die großen regionalen Unterschiede im Wahlergebnis auf. Sie haben ihre besten Ergebnisse in norddeutschen großstädtischen Zentren, wie in Hamburg mit 8,1 Prozent, in Bremen mit 9,6 Prozent, erzielt und in den Universitätsstädten, wie in der Grünen-Hochburg Freiburg mit über 12 Prozent. In der Zusammensetzung der Wählerschaft der Grünen finden sich überproportional Jungwähler oder jüngere Wähler im Alter bis zu 35 Jahren, aber auch einige Wähler aus der Generation über 60. Sozialstrukturell sind weit überproportional die Akademiker und die Vertreter des neuen Mittelstandes vertreten. Ihre schlechtesten Ergebnisse haben die Grünen jeweils in der Arbeiterschaft und vor allem in der klassischen Industriearbeiterschaft und dabei insbesondere in der Montanindustrie erzielt.

HK: Also ist der Grüne ein sehr bürgerlicher und zugleich sehr junger Wähler ...

Oberndörfer: Ja, es handelt sich ganz offensichtlich um eine bürgerliche Bewegung mit einer sehr starken akademischen Einfärbung und einem sehr starken jugendlichen Element.

HK: Werden sich Ihrer Meinung nach die Grünen langfristig behaupten oder gar das deutsche Parteiengefüge auf Dauer verändern?

Oberndörfer: Um das zu beurteilen, muß man, glaube ich, von den Führungs- und Organisationsstrukturen der Grünen ausgehen. In den Führungsstrukturen sind sehr unterschiedliche politische Interessen maßgeblich, d. h., die gleichen ökologischen Ziele oder ähnliche ökologische Ziele werden von sehr unterschiedlichen Positionen aus vertreten. Von extrem links bis zu extrem rechts ist eigentlich alles vertreten, Kommunisten und Deutschnationale an den Rändern, zwischendrin alle Spielarten unserer Politik.

HK: Also so etwas wie eine Gegenvolks- oder Volksprotestpartei von eher mittelfristiger Konsistenz?

Oberndörfer: Die Organisationsformen der unmittelbaren Demokratie, das Rotationsprinzip und dergleichen erzeugen innere Reibungen und Spannungselemente, die eine langfristige Integration der verschiedenen politischen Richtungen der Grünen zu einer echten Partei sehr erschweren werden. Erfahrungsgemäß ertragen die Wähler nichts weniger, mögen die Wähler nichts weniger als eine in sich zerrissene und in sich zerstrittene Partei. Insofern gebe ich den Grünen keine Chance, sich als Partei im traditionellen Sinn oder als eine langfristige politische Kraft zu etablieren.

HK: Aber das Sympathisanten- und Wählerpotential der Grünen ist beträchtlich. Demoskopen sprachen von einem ständigen Austausch zwischen SPD und Grünen vor den Wahlen. Und viele erklärten nach der Wahl, sie freuten sich, daß die Grünen es „geschafft" hätten. Ist es nicht so, daß die Grünen das Lebensgefühl und die Vorstellung von Politik ziemlich vieler Bürger in die Parlamente transportieren?

Oberndörfer: Ich glaube, daß Sie in diesem Punkt recht haben. Es ist mit dieser Bewegung ein Lebensgefühl verbunden, das von Soziologen als Orientierung an postmateriellen Werten bezeichnet wurde, d. h., daß sich gegenüber den ursprünglichen Zielsetzungen der industriellen Mangelgesellschaft, als materielle Güter noch sehr knapp waren, ein Wandel vollzogen hat auf andere, nichtmaterielle Ziele hin. Man darf aber nicht übersehen,

daß das gerade in der jetzigen wirtschaftlichen Situation Einstellungen sind, die nur einem begrenzten Teil unserer Bevölkerung möglich sind. Nicht ohne Grund haben die Grünen überall dort, wo die Arbeitsplätze durch moderne Technologien und auch durch Verteuerung von Produktionen im Zusammenhang mit ökologischen Maßnahmen gefährdet sind, wo die Furcht vor Verlust des Arbeitsplatzes am stärksten ist, weitaus am schlechtesten abgeschnitten. Die Grünen sind, vereinfacht gesagt, am stärksten unter unkündbaren Angestellten und Beamten. Hier kann man es sich leisten, grün zu sein.

HK: Aber sie sind immerhin auch in Nordrhein-Westfalen fast an den Bundesdurchschnitt herangekommen.

Oberndörfer: Das stimmt. Aber in den klassischen Industriegebieten, und das gilt für das ganze Bundesgebiet, haben die Grünen jeweils am schlechtesten abgeschnitten, zum Beispiel im Ruhrgebiet und an der Saar.

„In der SPD sind die Führungseliten ungleich stärker akademisiert als in der Union"

HK: Verkörpern die Grünen nicht vor allem eine Grundspannung: das Lebensgefühl ist „grün", aber die politischen Zielsetzungen und das Verständnis der Organisation von Gesellschaft und Staat sind SPD- bzw. sozialismusverwandt, eine Mischung also aus konservativ und links. Tut sich die SPD nicht gerade wegen dieser Mischung mit ihnen schwer?

Oberndörfer: Ich habe hier Zweifel. Wenn man bestimmte Grundpositionen, wichtige Strömungen der Grünen analysiert, dann zeigen sich unübersteigbare Unterschiede zu traditionellen Vorstellungen der SPD. Eher knüpfen die Grünen an deutlich konservative Entwicklungen und Strömungen der Weimarer Zeit an. Zunächst einmal: Ihre radikale Absage an die Idee des Fortschritts ist bestimmt nicht sozialdemokratisch im Sinne der klassischen Vorstellungen der Arbeiterbewegung. Auch ihre These vom Nullwachstum paßt nicht dahin. Die „grüne" Naturromantik, die Bewegung zurück aufs Land, weg von den Städten, das sind alles Dinge, die im konservativ-romantischen Denken der Weimarer Zeit beheimatet sind, das gleiche gilt für die Rückkehr zum einfachen Leben und den antiindustriellen Affekt. Insofern würde ich doch sagen, es handelt sich bei den Grünen um eine bürgerliche Bewegung, die von durch und durch bürgerlichen Denkvorstellungen geprägt ist. Es mag sich jetzt, solange die Unionsparteien und die FDP im Bund regieren, eine stärkere Affinität zur anderen Oppositionspartei entwickeln, doch die tiefen Gräben bleiben zur SPD.

HK: Aber Grüne sind, vorwiegend jedenfalls, z. B. keine Marktwirtschaftler, sondern zeigen sich in den sozialen Grundmustern verteilungsorientiert, geben kollektiven Handlungs- und Produktionsmustern den Vorzug ...

Oberndörfer: Aber auch da gibt es starke Bezüge zum bürgerlichen Konservatismus Weimars, seiner romantischen Idealisierung der Gemeinschaft gegenüber der inhumanen Gesellschaft bis hin zum Kult der Volksgemeinschaft, durch die alle sozialen Gegensätze überwunden werden sollten. Das deutsche bürgerliche konservative Denken war nach dem Schlagwort „Einer für alle" und „Alle für einen" von einem ausgeprägt antiindividualistischen Affekt geprägt. Im übrigen stellt sich für mich die Frage, ob die Stammwählerschaft der SPD wirklich an Verteilungsfragen orientiert ist oder eher an elementaren Fragen der Sicherung des Arbeitsplatzes und der Steigerung des eigenen Lebensniveaus. Die Verteilungsproblematik, wie sie von bestimmten Richtungen der SPD besonders akzentuiert wird, wird innerhalb der SPD getragen vor allem von ihrem stark akademisierten Flügel.

HK: Damit treffen die Grünen aber genau in den Kern des internen Konfliktes der SPD ...

Oberndörfer: Damit haben Sie insofern recht, als wir in der SPD in den letzten 15 bis 20 Jahren einen dramatischen Wechsel in der Zusammensetzung ihrer Führungseliten hatten. Ihre Führungseliten haben sich ungleich stärker akademisiert als etwa die Führungseliten innerhalb der Unionsparteien. Ein besonders eklatantes Beispiel dafür ist der Zustrom vor allem von Lehrern, die Besetzung vieler führender Posten bis hin in den Ortsvereinen durch Lehrer. Das hat zu starken Reibungen, zum Teil zu einer Entfremdung von der Basis geführt. In dem Zusammenhang ist es interessant, daß in dem Land der Bundesrepublik, in dem diese Entwicklung am wenigsten spürbar ist, in Nordrhein-Westfalen und vor allem im Ruhrgebiet, wo die SPD eine echte Volkspartei geblieben ist, weil sie ihre Funktionäre noch stärker aus der Stammwählerschaft rekrutiert, sie auch in diesen Wahlen ihre relativ besten Ergebnisse erzielt hat.

HK: 1969 attestierte ein konservatives Blatt wie die „Welt" der Union, sie sei drauf und dran, „sich aus der Epoche abzumelden". Andere gaben ihr nicht so sehr wegen der Entwicklung ihres Stimmenanteils, sondern wegen geistiger Auszehrung nur noch eine Chance als Partei der ländlichen Wählerschaft. Sie ist aber nicht nur jetzt mit Bravour zurückgekehrt, sondern war als Partei der relativen Mehrheit fast durchgehend „da". Angesichts des starken sozialstrukturellen und politischen Wandels der letzten 15 Jahre ist das eigentlich erstaunlich, zumal man geistige Beweglichkeit der Union auch heute nicht nachsagt. Hat sie sich nur so stark behaupten können, weil sie die spiegelbildlich echtere Volkspartei ist, oder gibt es da nicht noch andere Faktoren?

Oberndörfer: Die bessere Verbindung zwischen den eigenen Führungskadern und der Wählerbasis bei der Union ist sicher nicht die einzige Erklärung für die relative Stabilität der Stimmabgaben für die Unionsparteien. Die Unionsparteien hatten immer ein stabiles Wählerpotential unter den kirchlich gebundenen Wählern beider Konfessionen. Von ihnen stimmten stets 60 bis 70 Prozent für sie. Im stark expandierenden neuen Mittelstand – die

Hälfte der erwerbstätigen Bevölkerung gehören ihm heute an – konnte die Union ihre Position unter Katholiken, und auch unter säkularisierten Katholiken, seit 1969 sogar noch ausbauen. Darüber hinaus hat sich aber die soziale Zusammensetzung der Unionswähler seit Beginn der 60er Jahre stark verändert: einmal hat die Union in den klassischen Montanindustrien in Nordrhein-Westfalen und an der Saar in erheblichem Umfang katholische Arbeiterwähler verloren. Der Zentrumsturm ist dort eingebrochen. Ich erinnere daran, daß die Union bei der Adenauerwahl in Nordrhein-Westfalen und an der Saar 1957 noch über 50 Prozent hatte. Die SPD kam hingegen damals in Nordrhein-Westfalen auf nur 33 Prozent und an der Saar sogar nur auf 25 Prozent. Bis zur Willy-Brandt-Wahl von 1972 stieg der Anteil der SPD dann auf über 50 Prozent in Nordrhein-Westfalen an, und an der Saar wurde die SPD 1972 und 1976 mit 47 bzw. 46 Prozent ebenfalls zur stärksten Partei. Es fand eine Abschmelzung katholischer Wähler in der Montanindustrie statt, die von der Union zur SPD gingen. Auf der anderen Seite integrierte nach 1969 die Union den alten selbständigen Mittelstand, Ärzte, Kaufleute usw.

HK: Also statt Land- und Katholiken- Bürgerpartei?

Oberndörfer: Insofern ja, als das klassische Bürgertum, das früher FDP wählte, zur Union wechselte und weil auch ländliche FDP-Wähler, vor allem ländliche protestantische ehemalige freisinnige Wähler, zur Union gingen. In diesem Zusammenhang darf aber nicht übersehen werden, daß, bezogen auf die hohen Stimmenanteile der Union an der Gesamtwählerschaft, auch bei den letzten Bundestagswahlen stets etwa 40 bis 45 Prozent der Arbeiter die CDU/CSU wählten. Dabei erzielte die Union unter Facharbeitern der modernen Industrien noch bessere Ergebnisse. Dies schlägt sich in der Ablösung der SPD durch die Union gerade in Großstädten mit modernen Industriestrukturen wie Stuttgart, München und Frankfurt nieder. Neu war dann 1976 und verstärkt jetzt der große Einbruch der Union in die protestantische Wählerschaft Norddeutschlands, vor allem im neuen, nichtselbständigen Mittelstand. Die Union konnte gerade in den protestantischen Hochburgen in Norddeutschland 1983 Zuwachsraten von 6 bis 7 Prozent erzielen.

„Für die Industriearbeiterschaft sind Arbeitsplätze wichtiger als ökologische Fragen"

HK: Die CDU und noch mehr die Union als ganze hat aber in ihrer Führung wie in ihrer Mitgliedschaft immer noch ein sehr süd- und westdeutsches katholisches Profil. Was veranlaßt säkularisierte Protestanten im Norden sie dennoch zu wählen? Nur der Abbau konfessioneller Vorurteile oder konfessionsbedingter Wahlmotive kann es nicht sein.

Oberndörfer: Dieser Einbruch läßt sich am besten erklären aus einer erheblichen Unzufriedenheit vieler Wähler mit der alten sozialliberalen Koalition. Der Wähler entscheidet sich ja nicht nur nach dem, was er will, sondern noch mehr nach dem, was er nicht will. Er wollte auf dem Hintergrund der größten und schwierigsten Wirtschaftskrise der Bundesrepublik seit 1950 nicht eine schwache SPD-Minderheitsregierung, die, um überleben zu können, möglicherweise auf Positionen der Grünen hätte eingehen müssen.

HK: Das erklärt die aktuelle Situation, läßt sich daraus auf einen langfristigen Trend schließen?

Oberndörfer: Vergleicht man die Ergebnisse von 1983 mit denen von 1976, dann muß man eher auf eine längerfristige Entwicklung schließen. Das Süd-Nord-Gefälle wurde damals schon geringer, ist aber jetzt noch einmal erheblich abgebaut worden. D. h., die Union hat im Süden: in Bayern, Baden-Württemberg und in anderen Südstaaten etwas schlechter abgeschnitten als 1976, während sie in protestantisch-nördlichen Gebieten gegenüber 1976 deutlich bessere Resultate erreicht hat. Aber schon 1972 kam das damals extrem gute Ergebnis für die SPD nur unter einer stark emotionalisierten Sondersituation zustande; real dürfte die Union schon damals besser dagestanden haben, als es sich in dem vor allem ostpolitisch bedingten Ergebnis niederschlug.

HK: Heißt das im Kern, auch die Wahl von 1972, bei der die SPD eine knappe relative Mehrheit erhielt, war eine mit einem sehr „bürgerlichen" Ergebnis? Das westdeutsche Bürgertum wollte den Ausgleich mit dem Osten, innenpolitisch war die SPD auch damals weit weniger geschätzt ...

Oberndörfer: Ich stimme dieser These zu, ich glaube, daß außenpolitische Fragen, besonders die damalige ostpolitische Neuorientierung der sozialliberalen Koalition, gerade bei den bürgerlichen Wählern schon lange in der Luft lag. Schon 1965 und 1969 war eine Aktivierung der deutschen Ostpolitik gefordert worden.

HK: In der Konsequenz würde das bedeuten, die SPD ist trotz Godesberg strukturell – bezogen auf die kontinuierlich wirksamen Präferenzen der Gesamtwählerschaft – typische Minderheitspartei geblieben. Woran liegt das eigentlich: Ist die Bundesrepublik ein Anti-SPD-Land?

Oberndörfer: Der Niedergang der SPD scheint mir deutlich begründet zu sein in den starken inneren Führungs- und Richtungskämpfen. Nichts macht bei Wählern einen schlechteren Eindruck als eine innerlich zerstrittene Partei. Es kommt hinzu, daß bei den Führungskämpfen innerhalb der SPD Tendenzen spürbar wurden, die Godesberg wieder rückgängig machen möchten. Es gibt eben einen starken Flügel, der versucht hat und heute noch versucht, die SPD wieder zu einer Klassenkampfpartei zu machen. Damit können bürgerliche Wähler in der Mitte oder auch schon links von der Mitte nicht mehr integriert werden. Hinzu kommt die Auseinandersetzung mit Führungsgruppen, die eher dazu tendieren, die Themen der Grünen aufzunehmen bzw. die Grünen selbst in

die Partei zu integrieren. Das wiederum muß die SPD ihren klassischen Stammwählern, vor allem in der Industriearbeiterschaft, entfremden. Da diesen die Sorge um den Arbeitsplatz wichtiger ist als das Interesse an ökologischen Fragen und zudem ökologische Fragen – ob zu Recht oder zu Unrecht, das sei hier dahingestellt – oft als Widerspruch zur Forderung nach sicheren Arbeitsplätzen gesehen werden.

HK: Bedeutet das, auf langfristige Entwicklungen projiziert, das Schicksal der SPD, Minderheitspartei zu sein, erklärt sich in erheblichem Maße aus der Tatsache, daß sie sehr viel stärker als die Union Problemgruppen ausgesetzt ist?

Oberndörfer: Ich glaube, die SPD ist in der Tat in Gefahr, zu viele Minderheitsgruppen integrieren zu müssen oder zu wollen. Ihr mehr oder weniger konsequentes Eingehen auf Minderheitsgruppen verscheucht Wähler der Mitte. Auf diesem Wege kann die SPD nicht zur Mehrheitspartei werden. Das sehen Sie schon daran, daß die SPD am 6. März in Baden-Württemberg und in Bayern hinter ihre Ergebnisse von 1961 zurückgefallen ist und in sämtlichen anderen Bundesländern mit Ausnahme der Saar entweder unter dem Ergebnis von 1965 oder nur knapp darüber lag.

HK: Nochmals die Frage: Ist die Bundesrepublik auch von ihrer ererbten Tradition her ein Anti-SPD- oder, sagen wir, antisozialistisches Land?

Oberndörfer: Es ist zunächst auffällig, daß sozialistische Parteien wie die SPD und die damalige kommunistische Partei der Weimarer Republik bei der letzten Normalwahl von 1928, also vor Beginn der Weltwirtschaftskrise, etwa 35 Prozent der Stimmen auf dem Gebiet der heutigen Bundesrepublik gewinnen konnten, während bürgerliche Parteien, wenn man die nationale Rechte und andere radikale Parteien abzieht, 55 Prozent der Stimmen erzielt haben. Das würde in etwa dem heutigen Ergebnis entsprechen. Dennoch möchte ich keinem Determinismus das Wort reden. Die weitere Entwicklung der SPD hängt sehr stark ab von der Politik der jetzigen Koalitionsregierung in Bonn, davon, ob es dieser gelingt, die Wähler, die sie jetzt gewählt haben, voll zu integrieren und zu ihren Stammwählern zu machen und möglicherweise noch neue Wähler anzusprechen. Das heißt für die CDU, daß sie sehr viel stärker als bisher ihr soziales Image verbessern muß. Eine Partei, die das Wählerreservoir in der Mitte und rechts von der Mitte voll ausgeschöpft hat, muß versuchen, sich sozialpolitisch zu profilieren und auch links von der Mitte noch Wähler zu gewinnen ...

HK: Das wird nur gehen, wenn die FDP die ihr jetzt zugewiesene Rolle als wirtschaftsliberale Partei annimmt und in der SPD jene die Oberhand gewinnen oder behalten, die die politische Programmatik der Partei noch stärker an protestbereiten Minderheiten orientieren ...

Oberndörfer: Die FDP wird eine Chance zu überleben nur haben, wenn sie den von Ihnen beschriebenen Weg beschreitet. Der Versuch, als Doppelpartei zu agieren, teils linkes Korrektiv in der Koalition zu spielen, gleichzeitig aber Wirtschaftspartei zu sein, wird sich mit der Union sehr schwer realisieren lassen ...

„Die Union muß künftig stärker das protestantische Element berücksichtigen"

HK: Herr Professor Oberndörfer, was halten Sie von der Dahrendorfschen These, vom Ende des sozialdemokratischen Zeitalters? Eberhard Jäckel bekräftigte neulich im Fernsehen das Gegenteil: Sozialdemokratisches Gedankengut sei erst so recht im Kommen, da Verteilungsprobleme wieder wichtiger und schärfer artikuliert würden. Mag sein, daß Dahrendorf sich mit seiner These nur einer FDP eigener, dahrendorfscher Fasson Raum schaffen wollte, aber wer hat recht?

Oberndörfer: Ich glaube nicht, daß Verteilungskämpfe notwendig die Position einer sozialistischen Partei begünstigen. Wir hatten im Vergleich zur Bundesrepublik in der Weimarer Zeit eine sehr viel ärmere Gesellschaft mit sehr viel größeren verteilungspolitischen Gegensätzen. Dennoch war die Gesellschaft damals sehr viel konservativer eingefärbt als die der Bundesrepublik. Im übrigen wird nicht nur von der Politik der neuen Bundesregierung sehr viel abhängen, sondern auch von der inneren Entwicklung der SPD. Politik ist kein naturgesetzlicher Prozeß. Sie hängt nicht zuletzt von den Führungspersonen und den damit verbundenen inneren Entwicklungen einer Partei ab. Wenn es der SPD gelingt, ihre innere Zerrissenheit zu überwinden und auf einen klaren Kurs einzuschwenken, wenn sie sich wiederum bemüht, auch die große Mitte der Wähler anzusprechen, dann kann sie zunächst vor allem in den Landtagswahlen und Kommunalwahlen sehr wohl wieder bessere Ergebnisse erzielen ...

HK: Wir haben uns bisher stärker mit den Parteien befaßt und weniger gefragt nach den Motiven der Wähler. Mich würde interessieren, wieweit ein durchgängig bestimmtes Wählerverhalten sich gegenwärtig überhaupt feststellen läßt, z. B. nach sozialer, politischer oder konfessioneller Zugehörigkeit. Es wird wohl den kirchenfernen, gewerkschaftlich orientierten, aus sozialdemokratischem Milieu stammenden Angestellten oder Arbeiter geben, der „selbstverständlich" SPD wählt, wie es den ländlichen, kirchennahen, kleinen Selbständigen, Handwerker, Beamten oder Angestellten gibt, der ebenso selbstverständlich CDU wählt. Aber wie bestimmend ist das noch für unsere Wahllandschaft?

Oberndörfer: Die Motive für die Stimmabgabe von Wählern genau festzumachen ist wissenschaftlich nicht möglich. Es gibt nur Wahrscheinlichkeitssaussagen anhand von Umfragedaten. Und hier fällt eines auf, daß die Frage der Kompetenzeinschätzung einer Partei in bestimmten historischen Phasen ganz entscheidend sein kann. Es ist bekannt, daß die Unionsparteien in den Umfragen vor allen Bundestagswahlen, insbesondere auch vor der letzten,

von den Wählern in ihrer Fähigkeit zur Bewältigung der wirtschaftlichen Probleme sehr viel besser beurteilt wurden als die SPD. Das geht vermutlich auf die Gründungsphase der Bundesrepublik, auf die Wirtschaftsreform Ludwig Erhards und den wirtschaftlichen Aufschwung der frühen 50er Jahre zurück. Bei dieser Wahl gab es Umfragen, bei denen bis zu 60 Prozent der Wähler der Union eine höhere Kompetenz für die Lösung von Wirtschaftsfragen zugebilligt haben als der SPD.

HK: Das schlägt sicherlich in der gegenwärtigen Situation, in der für sehr viele Wähler wirtschaftliche Fragen von ganz zentraler Bedeutung sind, besonders zu Buch. Aber läßt sich daraus der Schluß ziehen, daß Wahlen gegenwärtig ausschließlich nach wirtschaftlichen Kriterien entschieden werden?

Oberndörfer: Ausschließlich sicher nicht. Aber wir haben hier vor allem an jene Regionen zu denken, in denen es eine starke Arbeitslosigkeit von bis zu 15 oder 20 Prozent der Erwerbstätigen gibt und in denen darüber hinaus vielleicht noch 15 bis 20 Prozent der Wähler um ihren Arbeitsplatz fürchten müssen. Daneben spielt – wie erwähnt – die konfessionelle Bindung auch eine wichtige Rolle.

HK: Halten die Auswirkungen der Konfessionszugehörigkeit bzw. der Zugehörigkeit zu einer konfessionellen Kultur länger an als diese selbst? Und ist das allgemein so? Es gibt ja u. a. das Beispiel Holland, wo die „Versäulung" im konfessionellen Bereich in den letzten zwanzig Jahren stark aufgebrochen wurde, aber die christlichen Parteien sich – innerhalb des CDA – konsolidiert haben. Und die weitere Frage, stehen wir vor einer neuen säkularen Symbiose des Bürgertums, in dem in säkularer Gleichgültigkeit konfessionelle Elemente toleriert werden, solange sie wie im Falle des § 218 nicht den volksparteilichen Konsens stören?

Oberndörfer: Daß die Wirkungen konfessioneller Kulturen auf politisches Verhalten länger anhalten als die *bewußte* Konfessionszugehörigkeit selbst, dafür gibt es viele Hinweise. Es gibt allerdings auch Gegenbeispiele. Die SPD hätte an Ruhr und Saar nicht in dem Maße aufgeholt, wie ich es vorhin beschrieben habe, hätte die Gewerkschaftszugehörigkeit nicht die Kirchenzugehörigkeit überrundet. Das Ende christlicher Gewerkschaften und deren Ablösung durch die Einheitsgewerkschaft hat ganz wesentlich zur Hinwendung katholischer Arbeiter zur SPD beigetragen. Gewerkschaftszugehörigkeit wirkt so stark in Richtung SPD wie regelmäßiger Kirchgang in Richtung Union.

HK: Und die neue Symbiose zwischen säkular-liberalem Bürgertum und kirchenbewußter CDU-Nähe ...

Oberndörfer: Was diese Frage angeht, wird es für die Unionsparteien entscheidend wichtig sein, daß sie in der öffentlichen Selbstdarstellung ihrer Führung stärker als bisher auch das protestantische Element berücksichtigen. Die Union kann das derzeitige Stimmenniveau nur halten, wenn es ihr gelingt, die neu hinzugekommenen protestantischen Wähler, vor allem in Norddeutschland, z. B. in Schleswig-Holstein mit einer Zuwachsrate von 7,6 Prozent oder in Hamburg mit 6,7 Prozent, dauerhaft an sich zu binden. Das geschieht im Gesamtimage einer Partei erfahrungsgemäß durch die Selbstdarstellung der Führungsmannschaft. Ich weise in diesem Zusammenhang nur auf die sicherlich wichtige Rolle hin, die hier Gerhard Stoltenberg oder Richard von Weizsäcker gespielt haben und spielen.

HK: Aber die CDU ist, unabhängig von den Personen, lassen wir die bayerische Variante einmal beiseite, zu einer säkularen Volkspartei geworden. Wie weit kann in ihr dennoch das Christliche ein tragender, auch für die Konsensbildung als Partei wichtiger Pfeiler sein?

Oberndörfer: Ich bin sicher, daß das Christliche in der Person der Spitzenpolitiker der Union weiter eine große Rolle spielen wird. Langfristig sind jedoch Konflikte denkbar, und zwar bezogen auf die Wählerschaft der Unionsparteien. Sie haben den § 218 StGB genannt. Bekanntlich wird die derzeitige Gesetzgebung zum § 218 von beiden christlichen Kirchen sehr stark abgelehnt, von der Masse der Wähler, auch der Unionswähler, aber zumindest toleriert. Auch in anderen Bereichen, z. B. im derzeitigen Scheidungsrecht, sind Konflikte angelegt ...

„Modetorheiten können sich in einer Konsensdemokratie weniger durchsetzen"

HK: Hält unser Drei- bzw. Vierparteiensystem, sind wir auf dem Weg zu einem Vielparteiensystem oder haben wir es – wenn auch verdeckt – bereits mit einem Zweiparteiensystem zu tun?

Oberndörfer: Ich glaube, daß sich das bisherige Dreiparteiensystem erhalten wird, auch wenn es Elemente eines, wie Sie sagen, verdeckten Zweiparteiensystems gibt: auf der einen Seite in vermutlich länger währender Opposition die SPD, auf der anderen Seite Union und FDP mit stark angenähertem Wählerprofil.

HK: Und die Grünen mit ihrem Gegenprofil zu den bisherigen Bundestagsparteien?

Oberndörfer: Es ist möglich, daß wichtige Themen, die die Bewegung der Grünen mitverursacht haben, von Regierung und Opposition thematisch aufgenommen werden. Ich denke z. B. an das Waldsterben. Wenn es gelingt, hier Lösungen zu finden, und drastische Maßnahmen durchgeführt werden, wenn also ökologische Probleme energisch von der Regierung angegangen werden, wenn alle Parteien im Deutschen Bundestag sich engagiert für solche Fragen einsetzen, dann dürfte die Bewegung der Grünen bald wieder schrumpfen und auf Bundesebene als Partei ausfallen.

HK: Viele öffentliche Diskussionen machen den Eindruck, als gebe es in der Bundesrepublik eine sich ausbreitende Parteienverdrossenheit; die Parteien wüßten keine

Antworten mehr auf jeweils neu auftauchende Fragen; sie seien sklerotisiert und unbeweglich geworden. Die Wähler aber reagieren regelmäßig mit extremer Stabilität. Was ist eigentlich der wahre Kern der tatsächlichen oder vermeintlichen Parteienverdrossenheit?

Oberndörfer: Der wahre Kern der sog. Parteienverdrossenheit hat seine Ursache im Parteiensystem der Bundesrepublik. In einem Zwei- oder Dreiparteiensystem, in dem alle Parteien gezwungen sind, sozialstrukturell unterschiedliche Wählergruppen zu integrieren, ist das Heimatgefühl der Wähler in den Parteien sehr viel geringer als in einem Vielparteiensystem, wie es z. B. die Schweiz hat, in der der Wähler wie in einem Gemischtwarenladen sich *die* Partei aussuchen kann, die ihm auf den Leib geschnitten ist, wo z. B. der Bauer die Bauernpartei oder der Mittelständler die Mittelständlerpartei wählen kann.

HK: Ist ein Vielparteiensystem in sich schon unstabiler? Das Beispiel Schweiz spräche dagegen, das Beispiel Italien in Grenzen dafür. Das Frankreich der Vierten Republik gegenüber dem der Fünften und Bonn gegenüber Weimar sprächen auf jeden Fall gegen einen Vielparteienstaat.

Oberndörfer: Auf jeden Fall. Man sollte nicht vergessen, daß in einem Vielparteiensystem, in dem das Heimatgefühl der Wähler in den Parteien, die sie wählen, zunächst größer ist, die Probleme, die in einem Zwei- oder Dreiparteiensystem in den Parteien selbst ausgetragen werden müssen, auf der Ebene der Regierungsbildung in sehr viel schärferer Form wiederkehren. In Weimar etwa war das Problem der Parteienverdrossenheit verbunden mit den Verhandlungen bei der Regierungsbildung. Bei den Koalitions- und Regierungsbildungen müssen kleine Parteien, die nur bestimmte Berufsgruppen vertreten, Kompromisse eingehen, die von ihren Wählern als Verrat an ihrem Programm angesehen werden. Ich halte die Integration unterschiedlicher Wählergruppen in großen Volksparteien, wie sie in der Bundesrepublik gegenwärtig stattfindet, für sehr viel hilfreicher, weil dann bei der Regierungsbildung sehr viel weniger der Vorwurf des angeblichen Verrats am Wähler bei den Koalitionsverhandlungen gemacht werden kann. Die Wähler haben die großen Parteien gewählt. Sie haben damit dem Kompromiß schon vor der Wahl zugestimmt.

HK: Größere Distanz würde auf jeden Fall bedeuten geringere Parteibindung und in der Konsequenz: mehr Wechselwähler. Liegt darin zugleich die Chance für ein bewußteres politisches Verhalten breiterer Schichten und damit für mehr Dynamik des repräsentativen Systems?

Oberndörfer: Zumindest langristig dürften auf jeden Fall in den großen Volksparteien mehr Möglichkeiten der Dynamik und der Mobilität wirksam sein als in einem versäulten, starren Vielparteiensystem. Dies zeigt z. B. der erhebliche politische Immobilismus der Schweiz. In einem System sich in der Regierung eventuell ablösender großer Volksparteien gibt es mehr politische Konkurrenz. Die negative Seite ist die möglichst stärkere politische Polarisierung, die Aufspaltung der Gesellschaft in zwei große feindliche Heerlager. Mit unserem Zwei- oder Dreiparteiensystem haben wir uns dem Modell der angelsächsischen Konkurrenzdemokratien angenähert. Ich bin mir nicht sicher, ob diese Form der Demokratie der kontinentaleuropäischen mehr an Harmonie und Konsens orientierten politischen Kultur entspricht ...

Chinas Kommunisten und die Religionen

Ein offiziöser Kommentar der KP Chinas

In seiner Ausgabe vom 16. Juni 1982 veröffentlichte das Organ der kommunistischen Partei Chinas „Hongqi" einen Beitrag über die „Grundsätzliche Stellung unserer Partei zur Frage der Religionen im Sozialismus". Das Dokument gibt auf sehr realistische Weise Aufschluß über die Grenzen, die der Freiheit der Betätigung der Religionsgemeinschaften auch unter der gegenwärtigen Führung Chinas gesetzt sind. Eine beschränkte Freiheit des religiösen Bekenntnisses gibt es in China weiterhin nur bei strikter Unterordnung der Religionsgemeinschaften unter die von der Partei festgesetzten „patriotischen" bzw. ideologischen Zielsetzungen. Unter anderem macht das Schriftstück deutlich, daß an eine freie Verbindung chinesischer Katholiken mit der Weltkirche für absehbare Zeit kaum zu denken ist. Der Beitrag in „Hongqi" wurde von Winfried Glüer ins Deutsche übersetzt und erschien zuerst im Informationsbrief 4/82 des Evangelischen Missionswerks in Südwestdeutschland. Der Dokumentationsdienst des epd druckte ihn in der Ausgabe vom 31. März ab. Mit freundlicher Erlaubnis der Herausgeber des Informationsbriefs geben wir hier unter Weglassung der Einleitungspassage den Text im Wortlaut wieder. Die Zwischenüberschriften sind von der Redaktion.

Gesellschaftliche und geschichtliche Wurzeln

In China gibt es mehrere Religionen. Der chinesische Buddhismus hat eine mehr als 2000jährige Geschichte, der Taoismus besteht über 1700 Jahre, der Islam blickt auf mehr als 1300 Jahre in China zurück, während der Katholizismus und der Protestantismus im wesentlichen nach dem Opiumkrieg seine Entwicklung in China nahmen.

Im chinesischen Volk, besonders unter den Han, die die absolute Mehrheit in der chinesischen Bevölkerung ausmachen, ist die Zahl der wirklich Gläubigen nicht groß. Doch zählen sich unter den mehr als zehn ethnischen Minderheiten jeweils fast die gesamte Bevölkerung zu einer Religion. Im Vergleich zu der Zeit unmittelbar nach der Befreiung hat die absolute Zahl der Religionsangehörigen stark zugenommen, weil die ethnischen Minoritäten einen zahlenmäßigen Zuwachs erfuhren, doch im Vergleich zur Gesamtbevölkerung hat sie abgenommen.

In China mit seiner langen Geschichte des Feudalismus und den

über hundert Jahren einer halb-feudalistischen, halb-kolonialen Gesellschaft läßt sich insgesamt sagen, daß jede Religion durch die herrschende Klasse kontrolliert und gebraucht wurde und eine äußerst negative Auswirkung nach sich zog. In China selbst haben die führende Klasse des Feudalismus, die herrschende Schicht, die reaktionären „War Lords" und der bürokratische Kapitalismus insgesamt den Buddhismus, den Taoismus und den Islam unter seiner Kontrolle gehabt. Später übte im großen und ganzen der ausländische Kolonialismus und der Imperialismus die Kontrolle über die katholische und die protestantische Kirche aus.

Nach der Gründung der Volksrepublik mit einer tiefen Veränderung der Gesellschaft und der religiösen Systeme hat die religiöse Situation in China einen wesentlichen Wandel erfahren. In jeder Hinsicht sind die Widersprüche des Religionsproblems zu Widersprüchen im arbeitenden Volk geworden (d. h., sie gelten nicht mehr als den Gesetzen des Klassenkampfes unterliegende Widersprüche, d. Übers.). Man muß aber auch sehen, daß die religiöse Frage in einem gegebenen Rahmen längerfristig bestehen bleiben wird. Sie ist ein Massenphänomen und ist eng mit der Frage der ethnischen Minoritäten verbunden und steht immer noch unter dem Einfluß einiger Elemente des Klassenkampfes und internationaler Komplikationen. Darum ist die rechte Handhabung des Religionsproblems für die nationale Sicherheit und Einheit, für die Entwicklung internationaler Beziehungen und die Eindämmung feindlicher, subversiver Kräfte für den sozialistischen Aufbau einer Zivilisation im physischen und geistigen Bereich immer noch von unübersehbarer Bedeutung. Aus diesem Grunde nehmen wir gegenüber dem Problem der Religion im Sozialismus notwendigerweise eine Haltung ein, wie sie von Lenin als „Äußerste Achtsamkeit", „Völlige Wachsamkeit", oder „In jeder Hinsicht Planen" bezeichnet wird.

Als Marxisten erkennen wir die gesellschaftlichen und geschichtlichen Wurzeln der Erscheinung der Religion im Leben der Menschheit. Die Religion gehört als notwendiges Phänomen zu einer gegebenen Menschheitsepoche und einem Prozeß, dem ihre Entstehung, ihre Entwicklung und Auflösung unterliegt. Religiöser Glaube, religiöse Gefühle und die damit verbundenen religiösen Formen und Organisation sind ein geschichtliches Produkt der Gesellschaft. Ihre tiefsten Wurzeln für das Dasein und Wachsen findet Religion in der Klassengesellschaft. In der belastenden Furcht unter einem ausbeutenden System, in der Erfahrung des Verlustes der Selbstbestimmung, der unentrinnbaren Armut und dumpfen Unwissenheit der Menschen mußte die unterdrückende Klasse Religion als Droge benutzen und zu einem Instrument machen, die Massen geistig zu beherrschen.

Unter den Bedingungen des Sozialismus, nach der Beseitigung des ausbeuterischen Systems und der ausbeuterischen Klassen sind die klassenbedingten Ursachen für die Existenz der Religion im Grunde verschwunden. Aber Gewohnheiten können in einer kurzen Zeit nicht völlig ausgemerzt werden. Mit der größten Ausweitung der gesellschaftlichen Kräfte und der höchsten Entwicklung von Kultur, Wissenschaft und Technik bedarf es immer noch eines langen Prozesses und Kampfes, doch das Problem des immer noch nicht voll erreichten materiellen Wohlstandes und des Unvermögens, die verschiedenen Schwierigkeiten in den Griff zu bekommen, die aus natürlichen oder von Menschen verursachten Katastrophen herrühren, ist ebenfalls in kurzer Zeit nicht völlig zu lösen. Gleichfalls wird darum die Religion mit ihrem Einfluß auf einen Teil von Menschen auch in einer sozialistischen Gesellschaft unausweichlich noch eine lange Zeit bestehen, weil ein gegebener Rahmen, der von Klassenkampf und internationalen Komplikationen bedingt ist, ebenfalls noch weiterbesteht.

Alle Genossen unserer Partei müssen von der Langfristigkeit des religiösen Problems unter den Bedingungen des Sozialismus umfassende und klare Kenntnis haben. Zu denken, die Religion würde nach der Einführung des Sozialismus und seiner eindeutigen Entwicklung von Wirtschaft und Kultur rasch aussterben, ist nicht realistisch. Die Meinung aber, man könne auf dem Verwaltungswege oder gar mit Gewalt religiöses Denken und Handeln im Handstreich auslöschen, entfernt sich noch mehr von den marxistischen Grundsätzen zum Problem der Religion. Sie ist völlig falsch und außerordentlich gefährlich.

„Linke" Irrtümer und „falsches" Laisser-faire

Beim Aufbau unseres Landes ist unsere Partei mit ihrer Arbeit im religiösen Bereich einen widersprüchlichen Weg gegangen.

Nach der Gründung des Neuen China, in den 17 Jahren vor der Kulturrevolution, gab es zwar einige gewichtige Fehler, insgesamt aber haben wir unter der vom Zentralkomitee der Partei richtig angegebenen Richtung im religiösen Bereich eine weitreichende Arbeit geleistet und waren damit insgesamt erfolgreich. Wir beseitigten die in den Kirchen vorhandenen Kräfte des Imperialismus und verfolgten eine richtige Richtung der Unabhängigkeit und Selbständigkeit der Kirche mit den Drei-Selbst Grundsätzen (Selbstverbreitung, Selbstverwaltung, Selbsterhaltung), so daß die katholische und protestantische Kirche aus Instrumenten für Übergriffe des Imperialismus eine unabhängige und selbständige religiöse Angelegenheit chinesischer Gläubiger wurde. Wir beseitigten die Privilegien des religiösen Feudalismus und sein unterdrückerisches, ausbeuterisches System, indem wir die reaktionären und schlechten Elemente angriffen und bloßstellten, die sich unter der Religion verbargen, so daß der Buddhismus, der Taoismus und Islam von der Herrschaft und Ausnutzung durch die reaktionären Klassen befreit wurden. Wir verwirklichten die Freiheit religiösen Glaubens. So erfuhren die Massen der Religionsanhänger nicht nur zusammen mit dem ganzen Volk die politische und wirtschaftliche umwälzende Befreiung, sondern begannen auch, sich des Rechtes der Religionsfreiheit zu erfreuen. Wir strebten an, die Religiösen zu erreichen, zu vereinigen und zu erziehen, und brachten die große Gruppe der patriotisch Gesonnenen unter den Anhängern religiösen Glaubens zusammen. Wir unterstützten sie bei der Entfaltung internationaler Beziehungen und brachten diese in eine positive, gute Form. Diese Erfolge sind allgemein bekannt.

Doch nach 1957 begann der „linke" Irrtum allmählich auch im Bereich der religiösen Arbeit zu wuchern, bis er in der Mitte der sechziger Jahre Schritt für Schritt hervortrat, besonders in der „Großen Kulturrevolution", als Lin Biao und die konterrevolutionäre Gruppe um Jiang Qing mit versteckten Absichten sich des „linken" Irrtums bedienten und ihn in einem extrem folgenschweren Maße entwickelten. Sie behandelten die Grundsätze des Marxismus-Leninismus und der Gedanken Mao Zedongs zur Frage der Religion in aller Willkür und hoben die Ausrichtung der Arbeit der Partei im religiösen Bereich völlig auf, der sie seit dem Aufbau des Staates gefolgt war. Damit zerstörten sie die Religionsarbeit der Partei vollständig. Sie zerstörten die patriotischen, religiösen, den Sozialismus unterstützenden Organisationen und Gruppierungen der positiven Elemente. Sie gingen so weit, den Massen die ordentliche Ausübung ihres religiösen Lebens unter Zwang zu verbieten und die religiösen Stätten zu zerstören oder zu schließen. Die patriotischen Gläubigen und die der Religion angehörenden Massen behandelten sie als ‚Objekte der Diktatur' und führten im religiösen Bereich in grober Weise

ungerechte und falsche Prozesse durch. Durch die Einstufung mancher Bräuche von ethnischen Minderheiten als religiösen Aberglauben und ihr gewaltsames Verbot zerstörten sie die nationale Einheit. Ihre Anwendung von Gewalt gegenüber der Religion führte dazu, daß einige Konterrevolutionäre und schlechte Elemente unter dem Schutz religiöser Aktivitäten in verfassungswidriger Weise sich gegen die Revolution wandten. Dafür hatten sie willkommene Bedingungen geschaffen.

Nachdem die konterrevolutionäre Gruppe um Jiang Qing ausgeschaltet wurde, besonders nach dem dritten Plenum des elften Parteitages, hat die Partei die richtige Haltung und Politik zur religiösen Arbeit allmählich wieder aufgenommen. In der Durchführung und Verwirklichung der Religionspolitik haben wir Tempel, Moscheen, Kirchen und religiöse Stätten wiedereröffnet, die Aktivitäten der patriotischen Organisationen wieder ins Leben gerufen und gewinnen, vereinigen und erziehen die Massen der Angehörigen von Religionen und die religiösen Kreise, korrigieren die ungerechten und falschen Prozesse und nehmen wiederum internationale freundliche religiöse Beziehungen auf, während wir einem feindlichen, subversiven Eindringen ausländischer religiöser Kräfte entgegentreten. Das ist eine umfassende Arbeit, in der wir deutliche Erfolge erzielt haben. In dem neuen geschichtlichen Abschnitt ist es die grundsätzliche Verantwortung unserer Partei in religiöser Hinsicht, entschlossen die Politik der Freiheit religiösen Glaubens durchzuführen, die patriotische und politische Verbindung der religiösen Gruppen in jeder ethnischen Völkerschaft zu stärken und auszuweiten, ihre Erziehung zum Patriotismus und Sozialismus zu vermehren und die positiven Elemente in ihnen anzuregen, sich für den Kampf um den Aufbau eines modernen, sozialistischen, starken Landes, für die Wiedervereinigung Taiwans mit der großen Sache des Vaterlandes, für den Widerstand gegen die Tyrannei und für die Unterstützung des Weltfriedens einzusetzen. Natürlich gibt es bei der Durchführung der rechten Religionspolitik der Partei noch viele Hindernisse und Schwierigkeiten. Immer noch treten Störungen von „links“ wie von rechts auf. Bisher ging es vor allem darum, dem „linken“ Irrtum entgegenzutreten, gleichzeitig aber muß nun auch die irrtümliche Richtung des „Laisser-faire“ Beachtung finden, damit man ihr Einhalt gebietet und sie überwindet. Ohne Zweifel bedarf es nur des gemeinsamen Willens unserer Partei, besonders eines jeden führenden Parteiorgans und eines jeden führenden Kaders. Es geht darum, mit den richtigen Schlußfolgerungen und gewissenhaft die von der Partei in der religiösen Arbeit angewandte dialektische, geschichtliche Erfahrung anzuwenden, sich schrittweise erkennend das absolute Gesetz der Entstehung der Religion, ihrer Entwicklung und ihres Absterbens anzueignen, entschlossen und unverwandt die religiöse Arbeit der Partei in die wissenschaftliche Bahn des Marxismus-Leninismus und der Mao Zedong-Ideen einmünden zu lassen, alle Hindernisse und Schwierigkeiten zu überwinden, um diese große Sache gut zu verrichten.

Die „schützenden“ Ziele der Partei

Freiheit religiösen Glaubens heißt: Jeder Bürger hat die Freiheit zu religiösem Glauben oder die Freiheit, keinen religiösen Glauben zu haben. Er hat die Freiheit zu diesem oder jenem religiösen Glauben. Innerhalb einer Glaubensgemeinschaft ist er frei, dieser oder jener Glaubensrichtung zu folgen; er hat die Freiheit, einen religiösen Glauben anzunehmen, wenn er vorher keinen religiösen Glauben hatte und umgekehrt. Die Freiheit religiösen Glaubens zu achten und zu schützen, ist die langfristige Politik unserer Partei, es ist die Politik, die bis zu dem Zeitpunkt festgehalten werden muß, an dem die Religion einmal auf natürliche Weise ausstirbt.

Selbstverständlich sind wir Kommunisten Atheisten. Wir vertreten den Atheismus und müssen unter den breiten Volksmassen den Atheismus propagieren. Doch wir verstehen auch, daß die einfache Anwendung von Gewalt auf das Denken der Menschen, auf ihre geistige Welt, besonders aber auf den religiösen Glauben nicht nur erfolglos bleibt, sondern dazu noch außerordentlich schädlich ist. Wir verstehen auch, daß in dem jetzigen Stadium eine Betonung des Unterschiedes im Denken der Massen, die einer Religion angehören, und der Massen, die keiner Religion angehören, diesen vergleichsweise zweitrangigen Unterschied an erste Stelle rücken läßt. Damit wird die Masse der Glaubenden angegriffen und diskriminiert, der grundsätzlich gemeinsame politische und wirtschaftliche Nutzen, der den religiösen und nicht-religiösen Massen zusteht, wird übersehen und nicht berücksichtigt. Damit aber wird vergessen, daß es die grundlegende Pflicht der Partei ist, das gesamte Volk zu einigen (und zwar alle religiösen und nicht-religiösen Massen), um gemeinsam den Kampf um den Aufbau eines modernen, sozialistischen und starken Landes zu führen. Diese Haltung kann nur zur Entfremdung zwischen den religiösen und nicht-religiösen Massen führen. Außerdem stachelt es den religiösen Eifer an und verschärft ihn und bringt somit der Sache des Sozialismus ernste Schäden bei. Daher ist die Politik der Freiheit religiösen Glaubens, die unsere Partei auf der Grundlage des Marxismus-Leninismus festgelegt hat, im Einklang mit dem Wohlergehen des Volkes und somit die einzig richtige Religionspolitik.

Natürlich, bei der Durchführung dieser Politik der Betonung und Wahrung der religiösen Freiheit muß auch die Freiheit derer betont und gewahrt werden, die keinen religiösen Glauben haben. Das ist die Kehrseite derselben Sache. Jede Anwendung eines Zwanges zum Glauben wie auch eines Zwanges, nicht zu glauben, ist ein Eingriff in die Freiheit eines anderen und stellt darum einen extremen Irrtum dar und darf nicht geduldet werden. Weiter muß auch noch betont werden: das Wesen der Freiheit religiösen Glaubens besteht in der persönlichen Wahlfreiheit des Bürgers, dessen private Angelegenheit sie ist. Darum muß auch das Prinzip der Trennung von Religion und Staat, dem Rechtsbereich und dem Bildungswesen eingehalten werden. Unter keinen Umständen darf sich die Religion in die Politik des Staates, das Rechtswesen, die schulische Erziehung oder die allgemeine gesellschaftliche Bildung einmischen. Unter keinen Umständen dürfen die beseitigten Privilegien des religiösen Feudalismus und des Systems der religiösen Unterdrückung und Ausbeutung wiederbelebt werden. Noch weniger darf die Religion dazu benutzt werden, der Führung der Partei oder dem sozialistischen System Widerstand zu leisten, die nationale Einheit und Vereinigung der völkischen Gruppen zu stören, noch unter religiösem Mantel Propaganda zu betreiben, die sich gegen den Marxismus-Leninismus oder die Mao Zedong-Ideen richtet.

Ingesamt geht es darum, die Massen – seien sie religiös oder nicht – zu vereinen, um im gemeinsamen Kampf ein modernes, sozialistisches, starkes Land aufzubauen. Das ist die Ausführung unserer Politik der Freiheit religiösen Glaubens, der grundlegende Ausgangspunkt für die Ausführung unserer gesamten Arbeit im religiösen Bereich. Wer diese Grundsätze und die daraus folgende Handlungsweise mißachtet, befindet sich im Irrtum. Der Widerstand und Widerspruch der gesamten Partei und des ganzen Volkes muß ihn treffen.

Die Menschen aus den religiösen Kreisen im gesamten Lande, vor allem die beruflich religiös Tätigen, sind zwar in ihrem Herkommen, Erleben, Glauben und politischen Denken nicht ein-

heitlich. Doch kann man sagen, daß ihre Mehrzahl patriotisch ist, das Gesetz hält und das sozialistische System unterstützt. Dagegen sind es nur wenige, die gegen die Verfassung und den Sozialismus stehen oder sogar Verbindung mit ausländischen Konterrevolutionären und schlechten Elementen haben. Angehörige der Religionen, besonders viele unter denen, die einen religiösen Beruf ausüben, stehen in engster Verbindung mit den Massen und verstehen sich auf ihr geistliches Leben. Sie üben darauf einen nicht zu unterschätzenden Einfluß aus. Nachdem jetzt wieder religiöse Berufe ausgeübt werden können, gibt es viele Arbeitsbereiche, die der arbeitenden Bevölkerung und dem Nutzen der Gesellschaft dienen, z. B. durch Instandhaltung von Tempeln, Kirchen und religiösem Kulturgut, landwirtschaftliche Arbeiten wie Feldbestellung, Aufforstung, dazu auch durch wissenschaftliche Arbeit im religiösen Bereich.

Darum sollte man Angehörigen der Religionsgemeinschaften und besonders den dort von Berufs wegen Tätigen die gebührende Beachtung geben, sie vereinigen, sich um sie bemühen und ihnen behilflich sein. Sie brauchen eine zielstrebige, unablässige und mit Geduld gegebene Anleitung für die Ausübung ihres Patriotismus, für die Unterstützung des Sozialismus und der nationalen und innerchinesischen völkischen Einheit. In der katholischen und evangelischen Kirche muß weitere Anleitung zur Selbständigkeit (Drei-Selbst Grundsätze) gegeben werden. Man muß die Menschen in religiösen Berufen in ihren Lebensumständen in einer guten Weise gewähren lassen, ganz entsprechend der (Religions-) Politik. Besonders gilt das für hervorragende Persönlichkeiten unter ihnen und die Intellektuellen, damit auch sie in gebührender Weise behandelt werden. Personen aus diesem Kreis, deren ungerechte Verurteilungen noch nicht korrigiert worden sind, muß unbedingt die Wiederaufnahme ihres Falles gewährt werden und nach einer gründlichen Untersuchung müssen sie rehabilitiert werden. Für die Durchführung dieser Aufgabe muß eine feste Frist gesetzt werden. Wer sich unter ihnen als patriotisch erweist, die Leitung der Partei annimmt, den Weg des Sozialismus geht, für die nationale Einheit und völkische Einheit eintritt, überdies über religiöse Bildung verfügt und gute Verbindungen zu den religiösen Massen hat, sollte gefördert und unterstützt werden, um eine möglichst positive Wirkung zu erzielen. Gegenüber allen muß man auf Grund ihrer verschiedenen Situation und Fähigkeiten unterschiedlich vorgehen und sie einer entsprechenden Arbeit zuteilen, zum Dienst an der Gesellschaft, mit wissenschaftlicher Arbeit, politischer Tätigkeit im patriotischen und sozialistischen Rahmen und durch die Entwicklung internationaler freundschaftlicher Beziehungen. Die positiven Kräfte unter ihnen sind dahin zu bewegen, der Sache des Aufbaus des Sozialismus und der Modernisierungen zu dienen.

Wir sollten nicht nur die Menschen, die jetzt einer Religion zugehören, gewinnen, vereinigen und erziehen. Vielmehr sollten wir auch jeder religiösen Organisation zur Seite stehen, in guter Weise religiöse Ausbildungsstätten zu unterhalten, um Nachwuchs für diese Arbeit auszubilden. Die Studenten solcher Seminare sollten aus ordentlichen, patriotischen jungen Leuten ausgewählt werden, die willens sind, der religiösen Sache zu dienen und die einen bestimmten Bildungsstand erreicht haben. Den Ausbildungsstätten ist aufgegeben, junge Menschen für ihren religiösen Beruf vorzubereiten, die einerseits ein politisches und patriotisches Bewußtsein haben, die Führung der Partei und den Sozialismus unterstützen und die andererseits über die erforderliche religiöse Kenntnis verfügen und zu einer engen Verbindung mit den Massen fähig sind. Diese jungen, patriotischen religiösen Arbeiter stellen zusammen mit den schon vorhandenen fortschrittlichen Patrioten unter den Religiösen einen Grundstock, der in China eine richtige Entwicklung einer jeden Religion gewährleistet.

Unsere Genossen müssen folgendes beachten: zwar liegen hier weltanschauliche Unterschiede vor, da der Marxismus und die verschiedenen theistischen Glaubensformen einander gegenüberstehen. Aber im politischen Handeln können und müssen Marxisten und Menschen religiösen Glaubens voll und ganz eins werden, um in gemeinsamer Anstrengung den Aufbau des Sozialismus und die Modernisierung Chinas zu erreichen. Diese „gemeinsame Front" sollte ein wichtiger Bestandteil der patriotischen Einheit sein, die unter der Führung der Partei in der Phase des Sozialismus zustande kommt.

Die „patriotische" Funktion religiöser Organisationen

Zur Zeit gibt es insgesamt acht patriotische religiöse Vereinigungen: Die Chinesische Buddhistische Vereinigung, die Chinesische Taoistische Vereinigung, die Chinesische Islamische Vereinigung, die Chinesische Katholische Patriotische Vereinigung, die Chinesische Katholische Administrativ-Kommission, das Chinesische Katholische Bischofs-Kollegium, die Chinesische Protestantische Patriotische Drei-Selbst Bewegung und den Chinesischen Christenrat. Außerdem gibt es noch einige religiöse Körperschaften und regionale Organisationen. Die Aufgabe jeder dieser religiösen patriotischen Vereinigungen ist, der Partei und der Regierung bei der Ausführung der Freiheit religiösen Glaubens zur Seite zu stehen, den breiten Massen religiösen Glaubens und den Angehörigen der Religionen unablässig zu einem höheren patriotischen und sozialistischen Bewußtsein zu verhelfen, die verfassungsmäßig gegebenen Rechte der Gläubigen zu vertreten, die breiten Massen, die einer Religion zugehören, zu rechter religiöser Betätigung zu organisieren und anzuleiten, damit sie in guter Weise ihre religiösen Pflichten ausüben. Alle patriotischen religiösen Vereinigungen sollen die Leitung der Partei und der Regierung annehmen. Die Kader müssen sich in Verhandlungen und Zusammenarbeit gut zu den religiösen Vertretern stellen, ihnen bei der Ausführung der eigenen (religiösen d. Übers.) Aufgaben behilflich sein und nicht in ihre Kompetenz eingreifen, indem sie alles tun wollen. Nur so kann die rechte Arbeitsweise der religiösen Vereinigungen erzielt werden, so daß sie innerhalb der Verfassung und des Gesetzes aktiv ihrer nützlichen Arbeit nachgehen, wirklich positive religiöse Organisationen werden und eine Brückenfunktion einnehmen, die es der Partei und der Regierung ermöglicht, die Gläubigen und die Massen religiösen Glaubens zu gewinnen, vereinigen und zu erziehen.

Zur Zeit anstehende Fragen betreffen die Notwendigkeit, in vernünftiger Weise religiöse Stätten zuzuweisen und so die Voraussetzungen für ein ordentliches religiöses Leben zu geben. Das dort stattfindende religiöse Leben, wie die Buddhaverehrung, das Rezitieren von Suren, das Brennen von Räucherstäbchen, Gottesdienst, Gebet, Schriftlesung, Predigt, die Messe, die Taufe, die Initiation von Mönchen, das Einhalten religiöser Feste und häusliche religiöse Gebräuche usw. – alles wird von den religiösen Organisationen und den Gläubigen selbst geregelt und steht unter dem Schutz des Gesetzes. Niemand darf hier eingreifen. Alle gottesdienstlichen Stätten stehen unter der Verwaltung des staatlichen Büros für religiöse Angelegenheiten. Den religiösen Vereinigungen und ihren Mitarbeitern obliegt ihre Unterhaltung. Grundsätzlich darf keine religiöse Betätigung die gesellschaftliche Ordnung, die Produktion und Arbeit stören.

Niemand darf an religiösen Stätten atheistische Propaganda betreiben, noch unter den religiösen Massen Debatten über die Frage des Theismus oder Atheismus beginnen. Aber religiöse Organisationen und ihre Gläubigen sollen auch nicht außerhalb ihrer religiösen Stätten predigen, Evangelisation halten, den Theismus verbreiten oder religiöse Traktate, nicht genehmigte religiöse Druckerzeugnisse und Schrifttum austeilen. Berühmte Tempel, Moscheen und Kirchen sind nicht nur religiöse Stätten, sondern haben auch einen wichtigen geschichtlichen und kulturellen Wert und müssen darum im rechten Geist geschützt werden. Die Kulturgüter müssen erhalten werden. Die Gebäude sind angemessen instand zu setzen. Sie sollen sauber und ruhig gehalten werden, so daß ihre Umgebung ein schöner Ausflugsort ist. Man muß den richtigen Gottesdienst streng von einem als religiöses Leben getarnten ungesetzlichen Treiben unterscheiden. Mit Entschiedenheit ist alles ordentliche religiöse Handeln zu schützen. Das heißt aber auch, daß mit gleicher Entschiedenheit unter religiöser Tarnung vollzogene ungesetzliche und konterrevolutionäre Handlungen zu unterbinden sind. Konterrevolutionäre und andere verbrecherische Elemente, die ihre Ziele unter dem religiösen Deckmantel verfolgen, werden nach dem Gesetz hart bestraft. Wer seine Strafe abgeleistet hat und wieder straffällig wird, muß erneut nach dem Gesetz verurteilt werden. Gleichzeitig muß man streng den Unterschied zwischen ordentlicher religiöser Betätigung und dem feudalistischen Aberglauben beachten. Alle bereits abgeschafften reaktionären Sekten, Geistesbeschwörer, Wahrsagerinnen usw. können sich nicht auf das Gesetz berufen, das ihnen die Wiederaufnahme ihrer Tätigkeiten erlaubt. Alle Formen von Aberglauben, der die Menge verführt und mit finanziellem Betrug Menschen schädigt, ist gesetzlich abgeschafft und wird hart bestraft. Parteimitglieder und Kader, die solche ungesetzliche Handlungen benutzen, um sich zu bereichern, werden noch strenger zur Rechenschaft gezogen. Man muß wissen, daß wir alle unter religiösem Vorwand geschehenden Ungesetzlichkeiten empfindlich treffen und den feudalistischen Aberglauben abschaffen. Das geschieht gerade um des Schutzes willen, der der ordentlichen religiösen Ausübung zukommt. Nur so kann man die breiten Massen, die der Religion angehören, gewinnen, vereinigen, erziehen und die richtige Ausübung der Religion gewährleisten.

Im Augenblick, da China im Begriff steht, seine internationalen Beziehungen auszuweiten, nehmen auch die religiösen Kreise eine Ausweitung ihrer ausländischen Beziehungen vor. Das hat für die Stärkung des politischen Einflusses Chinas große Bedeutung. Gleichzeitig aber planen reaktionäre internationale Kräfte, besonders die imperialistischen religiösen Kräfte, solchen religiösen Austausch auszunutzen, um „das chinesische Festland wiederzugewinnen". Unser Vorsatz ist es, positive religiöse internationale Begegnungen zu entwickeln und gleichzeitig dem Eindringen feindlicher religiöser Kräfte aus dem Ausland Einhalt zu gebieten. Die chinesischen Vertreter von Religionen müssen in ihren internationalen Beziehungen entschieden die Selbständigkeit (Drei-Selbst-Grundsätze) festhalten und dem Versuch der ausländischen reaktionären Kräfte, wiederum die chinesische Religion zu kontrollieren, entgegentreten. Sie müssen sich dagegen wenden, daß irgendeine ausländische Kirche oder Personen in die religiösen Belange Chinas eingreifen. Noch weniger darf erlaubt werden, daß ausländische religiöse Organisationen (die von ihnen kontrollierten Organe einbegriffen) in irgendeiner Weise China missionieren oder in weitläufigen Schmuggelaktionen religiöses Propagandamaterial ausstreuen. Es bedarf noch großer Wachsamkeit und genauer Beobachtung der ausländischen reaktionären Kräfte, die darauf aus sind, in China eine Untergrundkirche und andere ungesetzliche Organisationen zu errichten und unter dem Mantel der Religion zerstörerische Spionagetätigkeit zu betreiben. Diese Bemühungen müssen mit Entschiedenheit zerschlagen werden.

Für uns ist es jetzt eine neue Aufgabe, auf der Basis der Selbständigkeit mit dem Ausland religiöse, freundschaftliche Beziehungen zu entwickeln. Die Grundlage dafür liegt in der richtigen Politik des Zentralkomitees der Partei, nämlich im Lande selbst gründlich und gut im religiösen Bereich zu arbeiten. Wenn dies in China selbst geschieht, dann wird, wie sich tatsächlich zeigt, jedwede ausländische feindliche religiöse Kraft keine oder nur wenig Gelegenheit finden. Um so mehr kann darum ein internationaler religiöser Austausch seinen gesunden Lauf nehmen und die positive Funktion ausüben, die ihm zukommt.

„Der einzig richtige Weg"

Die religiöse Arbeit ist ein wichtiger Bestandteil der Arbeit mit den Massen und berührt viele Aspekte des gesellschaftlichen Lebens. Darum muß jede Ebene der Partei eins sein im Denken, in der Erkenntnis und in (der Ausrichtung) der Politik, diese wichtige Aufgabe von Grund auf handhaben und unwandelbar in guter Weise ausführen.

Es muß betont werden, daß es ein wichtiger Bestandteil der theoretischen Aufgaben der Partei ist, vom Standpunkt, Denken und der Methode des Marxismus her das Problem der Religion einer wissenschaftlichen Untersuchung zu unterziehen. Es ist eine der wichtigsten Aufgaben der Partei an der Propagandafront im Bereich der Theorie, mit der marxistischen Philosophie den Idealismus (den Theismus einbegriffen) zu kritisieren. Dazu gehört eine wissenschaftliche weltanschauliche (den Atheismus einschließende) Erziehung der Massen des Volkes, besonders aber der Jugend. Eine Mannschaft einzurichten, die mit dem Marxismus die Religion theoretisch untersucht, ist für das Heranbilden von Parteitheoretikern ein wichtiger Aspekt, der nicht fehlen darf. Wir befürworten, daß die Wissenschaftler die Gedanken und den Glauben der Menschen religiösen Glaubens achten und daß diese umgekehrt der Forschung und der Propaganda mit Achtung begegnen, die die Wissenschaftler im Blick auf die marxistischen religionstheoretischen Grundsätze betreiben.

Die von unserer Partei ausgerufene und befolgte Politik der Freiheit religiösen Glaubens bedeutet natürlich nicht, daß Mitglieder der kommunistischen Partei Glaubensfreiheit genießen. Die Freiheit religiösen Glaubens gilt für die Bürger unseres Landes. Für Angehörige der kommunistischen Partei ist sie nicht angemessen. Parteiangehörige sind nicht den Bürgern schlechthin gleichzustellen, sondern sind Mitglieder der marxistischen Regierungspartei. Zweifellos sollen sie Atheisten sein, nicht aber Theisten. Die Verordnung der Partei ist oft genug veröffentlicht worden: Mitglieder der kommunistischen Partei dürfen keinen religiösen Glauben haben und dürfen nicht an religiösen Veranstaltungen teilnehmen. Halten sie über lange Zeit doch daran fest, wird ihr Ausschluß aus der Partei empfohlen. Diese Verordnung ist richtig und sollte von nun an in der ganzen Partei durchgesetzt werden.

Unter den ethnischen Minoritäten, die fast in ihrer Gesamtheit einer Religion angehören, erhebt sich nun die Frage, wie diese Verordnung auszuführen ist. Sie bedarf einer der Situation angemessenen Behandlung. Überstürztes Handeln ist nicht angebracht. Unter den Parteimitgliedern der ethnischen Minoritäten gibt es noch eine Handvoll Leute, die zwar treu die Linie der Partei befolgen und positive Arbeit für die Partei tun und die Anordnungen der Partei einhalten, doch können sie sich noch nicht gänzlich von ihren religiösen Gefühlen trennen. Diese Genossen

sollte die Partei auf allen ihren Ebenen nicht einfach im Stich lassen. Sie sollte ihre positive Politik ganz zum Tragen bringen. Gleichzeitig aber sollte sie Geduld üben und ihnen helfen, Schritt für Schritt in der marxistischen Weltanschauung gefestigt zu werden, um so langsam die Fesseln der Religion abzuwerfen. Es gibt aber einige wenige Parteimitglieder, die eine extreme Haltung einnehmen. Sie haben nicht nur einen religiösen Glauben, sondern haben teil an der Anfachung von religiösem Fanatismus und benutzen ihn zum Widerstand gegen die vier Grundprinzipien (der Modernisierung d. Übers.) und arbeiten gegen die Partei. Solche Leute haben den grundsätzlichen Standpunkt der Partei verloren. Man soll sie kritisieren und der Erziehung unterziehen. Bereuen und korrigieren sie dann nicht ihre Verfehlung oder leisten nur Lippendienste, dann sollte man sie aus der Partei ausschließen.

Viele Mitglieder der kommunistischen Partei in den nahezu vollständig religiös bestimmten ethnischen Minoritäten leben dort an der Basis. Selbst wenn sie den religiösen Glauben abgelegt haben, würde die Ablehnung der Teilnahme an traditionellen Veranstaltungen religiösen Charakters, wie z. B. Hochzeiten, Beerdigungen und Volksfesten, zur Entfremdung von den Massen beitragen und die Parteimitglieder isolieren. Solche Veranstaltungen haben zwar in gewisser Hinsicht einen religiösen Charakter und stammen aus der religiösen Überlieferung, doch sind sie längst ein allgemeiner Volksbrauch geworden. Unsere Genossen, besonders die Parteimitglieder an der Basis, müssen sich in ihrem Denken von der Religion abgrenzen, doch müssen sie im praktischen Leben die Sitten und Gebräuche des Volkes befolgen. Es ist nicht angemessen, die Volkssitten und -bräuche mit religiösen Veranstaltungen gleichzusetzen. Das führt zu keinem Nutzen bei der Behandlung des Religionsproblems noch nützt es der nationalen Einheit.

Die gesamte Partei muß dafür Verständnis haben, daß China ein großes sozialistisches Land mit verschiedenen ethnischen Volksteilen ist. Die Bedingungen eines jeden Volksteiles und einer jeden Religion unterscheiden sich. Das ist bei der Behandlung des Religionsproblems in Rechnung zu stellen. Es gibt ethnische Minderheiten, die fast völlig einer einzigen Religion zuzuordnen sind, z. B. dem Islam oder dem Lamaismus. Dort sind die ethnischen Fragen mit der Religion auf das engste verbunden. Doch unter den Han stehen Buddhismus, Taoismus, Katholizismus und Protestantismus mit der ethnischen Zugehörigkeit in keinerlei Beziehung. Darum müssen die unterschiedlichen Situationen nach ethnischer und religiöser Zugehörigkeit genau analysiert und in der richtigen Weise gehandhabt werden. Wenn unsere Partei China, diesen Vielvölkerstaat, dahin bringt, den gewaltigen Kampf um den sozialistischen Aufbau und die Modernisierungen zu führen, und dabei nicht im Stande ist, die eingeschlagene Richtung festzuhalten, dann werden wir keinen Fortschritt in der Vereinigung der verschiedenen Völkerschaften erzielen.

Die Genossen unserer Partei müssen klar verstehen, daß die jetzt von der Partei ausgeführte Religionspolitik keineswegs nur von zeitweiliger Bedeutung ist. Es handelt sich vielmehr um eine feste Strategie, die auf der Grundlage des Marxismus-Leninismus und der wissenschaftlichen Theorie der Mao Zedong-Ideen beruht und die Einigung des gesamten Volkes Chinas zum Ziele hat, um ein sozialistisches, modernes und starkes Land aufzubauen. Der einzig richtige Weg, unter den Bedingungen des Sozialismus das Problem der Religion zu lösen, kann nur sein, daß unter der Voraussetzung der Wahrung von Religionsfreiheit die gewaltige Entwicklung einer sozialistischen Wirtschaft, Kultur und Technologie erreicht wird, daß eine gewaltige, rasche Entwicklung des Sozialismus in materieller und geistiger Hinsicht vollzogen wird und damit der Religion Schritt für Schritt der Boden ihrer Existenz und die Erkenntnisgrundlage entzogen wird.
Eine so große Sache kann natürlich nicht kurzfristig, nicht in einer, zwei oder drei Generationen verwirklicht werden. Das heißt also, nur nach einer längeren Geschichte, die sich über Generationen von Menschen erstrecken wird und der sich glaubende und nicht glaubende Volksmassen gemeinsam der großen Aufgabe stellen, wird dies Wirklichkeit werden.

Zu jener Zeit wird das chinesische Volk in diesem chinesischen Lande alle Armut und Schwierigkeiten, dumpfe Unwissenheit und den Zustand der geistigen Leere von Grund auf beseitigt haben und eine herrliche Welt mit materiellen und geistigen Errungenschaften hohen Grades vor (den Augen) der Menschheit geschaffen haben. Dann wird die Mehrzahl der Bürger unseres Landes imstande sein, mit eigenem Bewußtsein und einer wissenschaftlichen Haltung ihr Verhältnis zur Welt und zum menschlichen Lebensalter zu gestalten. Den leeren Wahn einer göttlichen Welt braucht man dann nicht mehr, um geistige Geborgenheit zu suchen. Das wird das Zeitalter sein, von dem Marx und Engels sagten, daß das gesamte gesellschaftliche Leben auf der Bestimmung des Bewußtseins und seines Planens beruht, um jedwede Fremdbestimmung zu beseitigen; Genosse Mao Zedong kennzeichnete dieses Zeitalter damit, daß die Menschen sich ändern werden. Nur wenn dieses Zeitalter eintritt, wird jede Widerspiegelung der Religion der jetzigen realen Welt schließlich aussterben und sich verlieren. Unsere gesamte Partei muß Generation für Generation für die Verwirklichung dieser leuchtenden Zukunft unablässig kämpfend eintreten.

Seit je auf der Anklagebank

Frankreichs umstrittene Justiz

Anläßlich des 20. Jahrestages des Deutsch-Französischen Vertrages vom Januar 1963 wurde auf vielerlei Weise der deutsch-französischen Freundschaft gedacht und Fortschritte in der gegenseitigen Verständigung zwischen den beiden Völkern herausgestellt. Ziemlich untergegangen sind dabei die ziemlich großen Unterschiede und teilweisen Gegensätze in der politischen und geistigen Kultur zwischen Franzosen und Deutschen, deren genaue Kenntnis und wirklichkeitsgerechte Einschätzung für das langfristige Miteinander bedeutsamer ist als mehr oder weniger rhetorische Bekenntnisse gegenseitiger Anerkennung und Freundschaft. Der hier folgende Beitrag unseres Pariser Mitarbeiters Alfred Frisch illustriert am Beispiel der Justiz sehr deutlich wie – bedingt durch die jeweilige nationale Geschichte – unterschiedlich die politischen Kulturen beider Länder aussehen. Während in der Bundesrepublik – man denke nur an die vielen „politischen" Verfah-

ren, die gerade in der Wahlkampfzeit beim Bundesverfassungsgericht anhängig wurden – immer die Gefahr einer Verrechtlichung von Politik latent ist, neigt Frankreich zur umgekehrten Tendenz, zur Politisierung des Rechts und über diese zu einer Dauerkrise der Justiz.

Seitdem die öffentliche Meinung die Möglichkeit besitzt, Wünsche und Gefühle in einem mehr oder weniger demokratischen Rahmen zum Ausdruck zu bringen, befindet sich in Frankreich die Justiz auf der Anklagebank. Die Bevölkerung ist noch nie zu einem rationalen, normalen und vorurteilsfreien Verhältnis zum Justizwesen und seinen Trägern gelangt. Während die meisten Bereiche des politischen Lebens, von kritischen oder explosiven Perioden abgesehen, einer Minderheit, d.h. der verhältnismäßig kleinen politischen Welt überlassen wurden, reagierte auf die Rechtsordnung im weitesten Sinne verstanden – von der Polizei über das Zivilrecht bis zur Sicherung der öffentlichen Ordnung – *das Volk in seiner Gesamtheit,* wobei die Kritik stets gegenüber der Zustimmung überwog. Im Gegensatz zur Innen-, Außen- oder Verteidigungspolitik sehen die Franzosen in der Justiz einen wesentlichen Bestandteil des Alltags. Ihr Verhältnis zu ihr ist weit weniger von Respekt als von ständiger, untergründiger und gelegentlich auch an die Oberfläche dringender Angst bestimmt.
Eine Ende 1982 durchgeführte Meinungsbefragung stellt das Mißverhältnis der Franzosen zu ihrem Justizapparat grell heraus. Danach haben 98 bzw. 91% der Befragten zu den Feuerwehrleuten und den Ärzten Vertrauen, ferner 79 bzw. 72% zu den Gendarmen und den Polizisten, aber nur 52% zu den Richtern. Am unteren Ende befinden sich die Notare und Advokaten mit Vertrauensquoten von 44 und 35%.

Geringes Ansehen beim Volk

Für die berühmtesten Karikaturisten des 19. Jahrhunderts waren Richter, Rechtsanwälte und Notare die beliebtesten Zielscheiben. Ihnen gegenüber gaben sie ihrer beißenden Ironie freien Lauf, schon weil sie des günstigen Echos ihres Publikums gewiß waren. Sie ließen sich allerdings nicht allein vom tief verwurzelten Mißtrauen der Bevölkerung gegenüber den Organen des Rechtssystems leiten. Bedingt war ihre Haltung auch durch die anderswo weit weniger deutlich anzutreffende gesellschaftliche und politische Position der Advokaten und Notare. Im Vergleich zu den französischen Advokaten war im 19. Jahrhundert bis zur ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts der deutsche Rechtsanwalt ein stiller Handwerker, der weit mehr mit der Feder als mit dem gesprochenen Wort arbeitete. Die Schriftsätze verfaßten in Frankreich mit einer Monopolstellung die *Avoués,* die zur Bürokratisierung der zivilen Gerichtsverfahren erheblich beitrugen und dem Prozeß für die Bürger einen Charakter gaben, den man heute als kafkahaft bezeichnen würde. Die Funktion des Avoué fiel erst in jüngster Zeit nach langen Kulissenkämpfen einer überfälligen Reform zum Opfer. Jedenfalls betrachtete es der Advokat als Pflicht und noch stärker als persönliche Notwendigkeit, sich durch das Wort bemerkbar zu machen. Über den Gerichtssaal hinaus drangen jedoch lediglich die leidenschaftlichen Plädoyers des Strafverteidigers. Es bedurfte daher zusätzlich der *politischen Tribüne,* auf der sich übrigens die brillanten Strafverteidiger am leichtesten durchsetzten.

Zusammen mit dem Notar, dem Berater in allen Vermögens- und Erbschaftsfragen, rückten die Advokaten an die Spitze der bis zur V. Republik das politische Gesicht Frankreichs maßgebend prägenden lokalen Notabeln. Es ergab sich daraus zwangsläufig eine nicht gerade glückliche *Vermengung von Politik und Justiz.* In ein schiefes Licht geriet der Advokat, und in geringerem Maße mit ihm auch der Notar, durch seine berufliche *Verflechtung mit der Geschäftswelt,* indem er an der Ausarbeitung von Verträgen mitwirkte und durch geschickte Interventionen drohende Prozesse überflüssig machte. In der III. und IV. Republik stellten die Rechtsanwälte das stärkste Kontingent der Parlamentarier. Als Volksvertreter wurde es ihnen nie ernstlich übel genommen, weiterhin als Geschäftsanwälte zu wirken. Die Notare stellen bis zum heutigen Tage mit dem Geld ihrer Kunden einen beachtlichen Teil der Hypothekenkredite. Es ist kein Zufall, daß in Frankreich die in Deutschland stark vertretenen Hypothekenbanken kaum anzutreffen sind und es dort auch keine Pfandbriefe gibt. Da für die öffentliche Meinung die Justiz eine Einheit bildet und Nuancen im Volksurteil zu den Seltenheiten gehören, mußte die politische und finanzielle Rolle der in den Rechtsapparat eingegliederten Advokaten und Notare dessen Bild in den Augen der Bevölkerung, gelinde gesagt, negativ beeinflussen. Die *Integrität* des in jeder Beziehung zur Zurückhaltung verpflichteten *Richters,* der auf dem politischen Parkett natürlich nicht auftreten durfte, wurde nur selten in Justitias Waagschale gelegt.

Die Kluft zwischen Volk und Justiz bestand schon in den Jahrhunderten der Monarchie und gehörte zu den Ursachen der Großen Revolution von 1789. Recht bezeichnend ist die historische Idealisierung Ludwigs des Heiligen, der unter einer Eiche zum Wohle des Volkes Recht sprach. In regelmäßigen Abständen kam es dann zu Krisen. Die Vertrauenskurve ist heute wieder an einem Tiefpunkt angelangt. Die Demokratisierung des Rechtswesens steht nunmehr seit rund zwei Jahrhunderten fast permanent zur Diskussion, ohne daß sich eine befriedigende Lösung abzeichnet. Das Dickicht der Gesetze mußte zum Bürgerschreck werden. Frankreichs Unglück ist seine unglaubliche Kontinuität. Was einmal verordnet wurde, bleibt gültig, wenn es nicht ausdrücklich außer Kraft gesetzt wird. Die Große Revolution respektierte die *juristische Kontinuität* ebenso wie General de Gaulle nach der Liquidierung des Vichy-Regimes. Sobald irgendeine Schwierigkeit auftritt, wird zudem ein neues Gesetz verabschiedet, obwohl das vorhandene Instrumentarium völlig ausreichen würde. Besonders eifrig zeigen sich die Regierungen, wenn es um den Schutz des Bürgers geht – von der Ernährung bis zur öffentlichen Sicherheit. Der

regelmäßige Rückgriff auf Sondergerichte – verdienstvollerweise hat in dieser Beziehung die jetzige Regierung eine gründliche Flurbereinigung vorgenommen – diente sicherlich nicht dem Ansehen der Justiz, denn ihr bekundete hiermit die Staatsgewalt ein tiefes Mißtrauen. Wie sollte sie dann vom Bürger geachtet werden?

Schwierigkeit mit der Gewaltenteilung

Die von Montesquieu empfohlene Gewaltenteilung zwischen Exekutive, Legislative und einer unabhängigen Justiz wurde in Frankreich nur theoretisch als eine der Grundregeln der Demokratie anerkannt und im politischen Spiel nicht selten mißachtet. Sie ist auch nicht in das Volksempfinden eingedrungen. Wiederholt lehnt es unter sehr unterschiedlichen politischen Bedingungen Frankreich ab, im Geiste Montesquieus dem Beispiel anderer Staaten zu folgen.

Eine Regierung der Richter gilt als unannehmbar, und die jenseits der Grenzen erfolgenden Eingriffe der höchsten Gerichte in die Politik lösen in weiten Kreisen mehr Ironie als Verständnis aus. Während die Pariser Zeitung „Le Monde" jeden Verstoß gegen die bürgerlichen Freiheiten und die Demokratie brandmarkt, wurde unlängst die *Gewaltenteilung Montesquieus* von dem zuständigen Redakteur als widersinnig hingestellt. Kategorisch erklärte er, daß es keine richterliche Gewalt in Frankreich gibt, sondern nur eine richterliche Verwaltung, der eine Autorität übertragen wurde, denn es besteht, so heißt es weiter, nur eine einzige Staatsgewalt, die sich übrigens ungleich der Präsident der Republik und das Parlament teilen (Le Monde, 7. 1. 82). Nicht zufällig schuf erst die Verfassung der V. Republik 1958 einen *Verfassungskontrollrat,* dessen Befugnisse hinter denjenigen des amerikanischen oder bundesdeutschen Verfassungsgerichts erheblich zurückbleiben. Diese Einrichtung ist zudem noch stark umstritten, so daß sie bei ihren Entscheidungen auf die jeweilige politische Opportunität in gewissen Grenzen Rücksicht nehmen muß.

Für die *Unabhängigkeit der Richter* mangelt es zwar nicht an Garantien, kaum jemand glaubt aber wirklich daran. Die breite Öffentlichkeit stellt sie außerdem durch ihr Verhalten zumindest indirekt in Frage. Was soll man übrigens darunter verstehen, wenn die Gewaltenteilung zurückgewiesen wird? In der Gedankenwelt der Franzosen nimmt sie so wenig Raum ein, daß zwischen den Richtern, die nach eigenem Gewissen ohne äußere Anweisungen ihre Urteile fällen sollen, und der Staatsanwaltschaft, die vom Justizminister abhängt, keine klare Unterscheidung getroffen wird. Nicht gerade glücklich ist die Zwitterstellung der Untersuchungsrichter, die in mancher Beziehung auf die Staatsanwaltschaft Rücksicht nehmen müssen, jedoch zu den unabsetzbaren Richtern gehören. Andererseits besitzen viele Staatsanwälte eine persönliche Autorität, die es einem Minister nicht leicht macht, ihnen seinen Willen aufzuzwingen. Der jetzige Justizminister *Robert Badinter* verhehlte nicht seine Verärgerung über das mangelnde Verständnis einiger Staatsanwälte für seine Vorstellungen von der Strafjustiz.

Für die *Beförderung der Richter* gibt es zwar recht strenge Regeln, nicht aber für ihre Versetzung, die selbst bei gleichzeitiger Beförderung als Sanktion empfunden werden kann. Diesem politischen Risiko sind vorwiegend Untersuchungsrichter ausgesetzt. An derartigen indirekten Verstößen gegen den Grundsatz der Unabhängigkeit hat es in den zurückliegenden Jahrzehnten nicht gemangelt. Noch schwerwiegender ist die Kritik, der die Richter seitens der öffentlichen Meinung über die Medien ausgesetzt sind, wenn ihre Urteile als zu hart oder zu milde empfunden werden. Die Medien schrecken auch nicht davor zurück, vor dem Urteilsspruch durch subjektive Stellungnahmen und Erwägungen auf die Richter in dem einen oder anderen Sinne Druck auszuüben. Frankreich ist in dieser Beziehung von den angelsächsischen Gewohnheiten weit entfernt.

Die Ideen der Revolution von 1789 wirken zudem noch deutlich nach. Die Große Revolution brachte eine verhängnisvolle *Politisierung der Justiz,* die vorübergehend teilweise den Volksvertretern überlassen blieb. Darin liegt der Ursprung des bis zum heutigen Tage direkt oder unbewußt vom Volk geltend gemachten Mitspracherechts, das natürlich mit der Unabhängigkeit der Richter und der Schöffen unvereinbar ist. Über die Geschworenen wird zwar das Volk an der Aburteilung der Verbrecher beteiligt, häufig ist die breite Öffentlichkeit jedoch nicht gewillt, die Schöffen als ihre Vertreter anzuerkennen.

Über die Schwächen und vor allen Dingen die Objektivität der *Schöffengerichte* sind sich seit langem Juristen und Politiker zwar einig, aber es gilt gleichzeitig als undenkbar, sie zu beseitigen. Trotzdem macht sich neuerdings wieder stärker der Hang zur *direkten Volksjustiz* bemerkbar. Einschüchterungsversuche der Schöffen sind keine Ausnahmeerscheinung. Eine organisierte Bewegung, die sich für das Recht auf Selbstverteidigung unter Ausweitung des Notwehrbegriffs einsetzt, findet in allen Bevölkerungsschichten ein zunehmendes Echo. Gerechtfertigt wird sie nicht nur mit dem ungenügenden Schutz von Eigentum und Person in einer Periode steigender Kriminalität, sondern auch mit der Nachsicht der Richter, von denen man zur Entmutigung der potentiellen Übeltäter eine demonstrative Strenge erwartet. Bezeichnend für die weitgehende Politisierung der Justizdebatte in Frankreich ist es, daß für die *Abstimmung über die Abschaffung der Todesstrafe* die im jetzigen Parlament über die absolute Mehrheit verfügende sozialistische Partei den Fraktionszwang spielen ließ und ihren Parlamentariern nicht gestattete, den demokratischen Gewohnheiten gemäß nach ihrem Gewissen zu entscheiden.

Vernachlässigte Zivil- und Verwaltungsjustiz

Die öffentliche Auseinandersetzung über die Justiz ist andererseits zu einseitig, da sie sich fast ausschließlich auf den *Bereich der öffentlichen Sicherheit,* von der Aktion der

Polizei über die Aburteilung von Straffälligen bis zu den Gefängnissen beschränkt, den alltäglichen Kampf des Bürgers um sein Recht in *Zivil- und Verwaltungsprozessen* dagegen vernachlässigt. Die Politiker lassen so die Probleme des kleinen Mannes unbeachtet, während die Medien in ihren Kommentaren am Kern der bestehenden Vertrauenskrise vorbeigehen. Ein Beispiel ist hierfür beinahe schon tragisch aufschlußreich: ab 60 Jahren besitzt neuerdings eine alleinstehende Person mit niedrigem oder mittlerem Einkommen kaum noch Aussicht auf eine private Mietwohnung, sei es auch nur mit einem Zimmer und Küche, weil der Hausbesitzer nicht mehr damit rechnen darf, ein Räumungsurteil vollstrecken zu lassen, selbst wenn seit Jahren die Miete nicht mehr bezahlt wurde. Andererseits ist für den Durchschnittsfranzosen trotz der grundsätzlichen Abschaffung der Gerichtsgebühren die Ziviljustiz unerreichbar geworden, da ein Prozeß mindestens ein Jahr dauert und im Falle von Berufungsverfahren mehr als fünf Jahre, die Richter, um Zeit zu gewinnen, zunächst einmal ihre Verantwortung auf Experten abschieben, die sofort bezahlt werden müssen, und die Formalitäten derartig kompliziert sind, daß man sich ohne Rechtsanwalt hoffnungslos im Dickicht der Paragraphen verliert.

Einen eigenen Charakter besitzt die *Verwaltungsgerichtsbarkeit* mit ihren beiden Instanzen *Conseil de Préfecture* und *Conseil d'Etat.* Schon die Namen lassen ihre organische Verflechtung mit dem Staatsapparat erkennen. Dessen ungeachtet gehört es zu ihren Aufgaben, den Bürger gegen die Willkür der Bürokratie zu verteidigen. Dies geschieht unverändert in einwandfrei demokratischem Geiste, mit der Einschränkung, daß der Conseil de Préfecture weit weniger unabhängig ist als der Conseil d'Etat, der kaum Verstöße gegen die Rechte der Beamten durchgehen läßt und sich vor allem in individuellen Streitfällen politischen Argumenten gegenüber unabhängig zeigt.

Der gleiche Conseil d'Etat hat aber auch das Allgemeinwohl gegen individuelle Interessen zu verteidigen. In dieser Eigenschaft steht er *im Dienste des Staates.* In einigen Fällen erklärte er zwar Baubewilligungen für größere Objekte selbst nach ihrer Verwirklichung für ungültig – obwohl deswegen nie die geschaffenen Anlagen wieder beseitigt wurden –, er hat sich aber bisher noch nie mit einem Urteil dem Bau einer Startbahn oder eines Atomreaktors widersetzt. Dies tut er um so weniger, als die juristische Zulässigkeit der für die Verwirklichung dieser Projekte erforderlichen öffentlichen Enteignungsverfahren von ihm in seiner Eigenschaft als Verwaltungsinstanz bestätigt werden muß. Man kann von ihm nicht erwarten, daß er seine erste Entscheidung durch eine zweite annulliert. Auf jeden Fall gibt es in Frankreich im Gegensatz zur Bundesrepublik Deutschland *keine unabhängige Verwaltungsgerichtsbarkeit.* Aus diesem Grund und auch infolge der Schwächen der Ziviljustiz ist vielleicht der Schluß berechtigt, daß die Franzosen nie zu einem vernünftigen Verhältnis zur Justiz gelangt sind, weil sie ihren Michael-Kohlhaas-Komplex dauernd verdrängen mußten.

In den letzten Jahren erfolgte eine Zuspitzung der Konflikte. Die Aktion des „Syndicat de la Magistrature", einer linksorientierten Organisation der Richter mit betont gewerkschaftlicher Tendenz, verschärfte die Politisierung der Justiz und führte auch zu Frontstellungen innerhalb der Richterschaft, denn als Reaktion stieg ein bisher unpolitisch gewesener Richterverband ebenfalls in die politische Arena, nicht zuletzt um sich gegen die Beschuldigung mangelnder Unabhängigkeit oder ungenügenden Verständnisses für die sozialen Gegebenheiten zu verteidigen. Die Mitglieder des „Syndicat de la Magistrature" bekennen sich teilweise offen zu einer Klassenjustiz unter umgekehrten Vorzeichen, indem sie wissen lassen, daß sie der sozialen Lage der Angeklagten Rechnung tragen werden, um sich gegenüber dem kleinen Manne besonders milde zu zeigen, selbst auf die Gefahr hin, über die Straf- und Zivilrechtsbestimmungen willkürlich hinwegzugehen. Besonders hart erweisen sie sich bei Wirtschaftsdelikten und auch gegenüber Verantwortlichen von Arbeitsunfällen. Häufig mußten ihre Urteile von der Berufungsinstanz revidiert werden.

Seit Bildung der sozialistisch-kommunistischen Regierung dürfen sie zumindest mit dem *Wohlwollen des Justizministers* rechnen. Es entspricht ihrem Geiste, wenn unlängst der Minister in einem offiziellen Dokument den Diebstahl in ein „Aneignungsdelikt" verwandelte. Deutlich herauskristallisiert wurde die Problematik in einem Artikel der keineswegs verdächtigen Linkszeitung „Libération" (9. 2. 82): „Traditionsgemäß gibt es für die Juristen zwei Arten von Kontrollen einer Regierungsmaßnahme, diejenigen der Opportunität und der Legalität. Die Opportunität ist politisch. Die Kontrolle der Legalität ist eine juristische Kontrolle der Vereinbarkeit einer Maßnahme mit dem Recht, mit welchen Gründen sie auch immer motiviert werden mag. Diese Unterscheidung ist keine Konstruktion für vornehme Juristen. Sie entspricht der Rechtsidee in einem demokratischen Staat. Das sozialistische Argument, das das allgemeine Stimmrecht einer juristischen Kontrolle entgegenstellt, führt dazu, diese Unterscheidung zu beseitigen und die Legalität von der Opportunität abhängig zu machen."

Liberalisierung der Strafjustiz, steigende Kriminalität

Justizminister Badinter, vor seiner Ernennung einer der bekanntesten Strafverteidiger seines Landes, geht es vorwiegend um die *Liberalisierung der Strafjustiz.* Der erste Schritt war die Abschaffung der Todesstrafe, der zweite die Beseitigung aller Ausnahmegerichte, vom Staatssicherheitsgerichtshof bis zu den traditionellen Militärgerichten. Der dritte Schritt ist die Widerrufung einiger Gesetze, die in nicht überzeugender Form die Bekämpfung der Kriminalität erleichtern sollten. Er befaßt sich ferner intensiv mit der Humanisierung der Strafanstalten und einer noch nicht abgeschlossenen Reform des Strafrechts, um für kleine Vergehen den Schuldigen einen in jeder Beziehung demoralisierenden Gefängnisaufenthalt

zu ersparen und ganz allgemein den Verurteilten die Wiedereingliederung in die Gesellschaft zu erleichtern. Es handelt es sich um eine ziemlich weitgehende Auflockerung des jetzigen Systems.

Diese Bemühungen entbehren nicht der Berechtigung, sie stehen jedoch in völligem Widerspruch zu dem immer stärker zum Ausdruck gebrachten *Sicherheitsbedürfnis der Bevölkerung,* über alle politischen Überzeugungen hinweg, und auch zu einer bedenklichen Entwicklung der Kriminalität. Badinter zeigte sich in jüngster Zeit wiederholt über die Reaktionen der öffentlichen Meinung bitter enttäuscht. Er beklagte seine Einsamkeit und warf gleichzeitig der überwiegenden Mehrheit der Franzosen vor, sich von einer Sicherheitspsychose beeindrucken zu lassen und für seine Vorstellungen kein Verständnis aufzubringen. Auf der Gegenseite befindet sich auch die Polizei, die mehr oder weniger mit der Rückendeckung des Innenministers und seines Staatssekretärs für öffentliche Sicherheit rechnen darf. Sie haben jedenfalls wiederholt innerhalb der Regierung gegen die Pläne Badinters Stellung genommen. Da sich der Minister von der Untersuchungshaft und vom Gefängnisaufenthalt junger Menschen bis zum Alter von dreißig Jahren nichts Gutes verspricht, mußten in den zurückliegenden Monaten zahlreiche kleine Diebe und Drogenhändler wenige Stunden nach ihrer Verhaftung auf Anweisung der Staatsanwaltschaft wieder auf freien Fuß gesetzt werden. Die Folge hiervon ist eine *Demoralisierung der Polizei,* die ihre Kräfte nicht nutzlos vergeuden will.
Es stellt sich die Frage, ob und wieweit ein Minister auf Grund einer ehrlichen inneren Überzeugung eine Politik durchsetzen darf, die von einer starken Mehrheit als bedenklich zurückgewiesen wird. Den demokratischen Spielregeln entspricht dieses Verhalten kaum. Man muß sich aber andererseits sehr davor hüten, das „gesunde Volksempfinden" zur Richtschnur zu machen. Die Lösung ist, wie so häufig, der nicht leicht zu findende, goldene Mittelweg.

Notwendig bleibt inzwischen die Überbrückung der Kluft zwischen den Franzosen und der Justiz. Hierbei muß die *steigende Kriminalität* gebührend berücksichtigt werden. Die Zahl der ermittelten Delikte und Verbrechen hat sich zwischen 1963 und 1981 rund vervierfacht. Etwa zwei Drittel entfallen auf kleine Vergehen, Diebstähle und Beschädigungen des Eigentums. Sie verunsichern die öffentliche Meinung am stärksten. In diese Kategorie fallen auch die Überfälle auf Personen ohne Schädigung der Gesundheit. Die schwere Kriminalität hat sich dagegen nicht wesentlich ausgebreitet. Besonders beunruhigend ist die letzte Bilanz für Paris und drei die Stadt umgebende Départements. Danach stieg 1982 die Kriminalität um 26% mit einer Verdoppelung des Drogenhandels und einer Zunahme der Diebstähle um 58%. Registriert wurden auch 45% mehr Brandstiftungen und 12% mehr Einbrüche. Gemeldet wurden immerhin auch 7% mehr Totschläge und 18% mehr Diebstähle mit Gewaltanwendung. In Paris sind die Hälfte der ermittelten Täter *Drogensüchtige.* Nach Angaben des Pariser Staatsanwalts werden höchstens 15% der für Delikte verantwortlichen Personen von der Polizei gefaßt.
Der Justizminister steht vor einem Dilemma. Er will nach seinen Worten vor allem verhindern, daß die Gefängnisinsassen die Strafanstalten in schlechterem moralischem Zustande verlassen, als sie dort eingeliefert wurden. Verfügbar sind rund 30 000 Plätze, darunter ein nicht kleiner Prozentsatz unter zweifelhaften hygienischen und menschlichen Bedingungen. Trotz der teilweisen Lähmung der Polizei und zahlreicher Liberalisierungsmaßnahmen befanden sich Ende 1982 rund 33 000 Menschen in den Strafanstalten. Davon entfiel fast die Hälfte auf Untersuchungsgefangene, die auf ihren Prozeß warten und häufig bei einem etwaigen Freispruch nach einer zusammengebrochenen Existenz vor einem schwierigen neuen Start stehen. Um diesen Mißstand zu beseitigen, müßte die Zahl der Untersuchungsrichter mindestens verdoppelt werden. In Frankreich herrscht jedoch seit Jahren Richtermangel, obwohl vor wenigen Jahren die Zulassungsbedingungen erleichtert wurden.

Ein Kurswechsel wird unvermeidlich

Die Zustände sind nicht besser in der Zivil- und Verwaltungsjustiz. Vor dem *Kassationsgerichtshof* waren Anfang 1983 18 000 Verfahren anhängig, nachdem 1982 15 000 Urteile gefällt wurden. Fast ein Drittel des Rückstandes entfällt auf die Berufungen gegen Entscheidungen der aus Vertretern der Sozialpartner zusammengesetzten Arbeitsgerichte. Die verfügbaren fünfzehn Richter können jährlich 1 800 Fälle bearbeiten. 1982 gingen fast 4 000 Berufungen ein. Das Pariser Berufungsgericht (Cour d'Appel) benötigt für seine Entscheidungen zwischen vierzehn bis siebzehn Monate. In der Provinz ist teilweise mit Fristen bis zu dreißig Monaten zu rechnen. Zwischen 1977 und 1982 vermehrte sich die Zahl der Zivilprozesse um 50%, diejenige der Richter jedoch nur etwa über 10% auf insgesamt 5 130. 324 budgetmäßig vorgesehene Posten waren Anfang 1983 mangels Kandidaten unbesetzt. Die dem Justizministerium bereitgestellten Mittel sind ungenügend. Sein Anteil an den Staatsausgaben beträgt 1983 lediglich 1,05%. Dem Justizminister wird vorgeworfen, daß er sich bisher weit energischer für die Liberalisierung des Strafrechts einsetzte als für die unentbehrliche Aufstockung seiner Mittel, zumal sich eine bessere Besoldung der Richter als notwendig erweisen dürfte.
Vorläufig gibt es keine Anzeichen für eine baldige Beendigung der Krise der französischen Justiz. Die Zahl der Gesetze und Verordnungen nimmt infolge der interventionistischen Einstellung der Regierung weiter zu. Ein Gebiet, das sich kräftig entwickelt, ist der *Verbraucherschutz,* der eine neue Prozeßflut auslösen dürfte. Auch die Arbeitsgerichte müssen mit einer erheblichen Vermehrung der Klagen rechnen, denn es besteht die deutliche Tendenz zur verstärkten Wahrung aller möglichen individuellen und sozialen Rechte, vielleicht als Gegengewicht für die sich gleichzeitig ausbreitende Unsicherheit. Es wäre erstaun-

lich, wenn sich der Justizminister auf die Dauer im Sicherheitsbereich gegen die Volksstimmung durchsetzen könnte. Ein Kurswechsel wird sich kaum vermeiden lassen. Vordringlich ist daneben eine Reform der Zivil- und Verwaltungsjustiz zur Vereinfachung der noch teilweise archaischen Formalitäten, schon zur *Beschleunigung der Prozesse.* Es zeichnet sich so eine Verlagerung des Schwerpunktes von der Strafjustiz mit all ihren Verzweigungen auf den Schutz des kleinen Mannes ab, um ihm den Glauben an das Recht zurückzugeben. Es genügt nicht, daß Justizminister Badinter in seinem Kampf um eine neue Strafrechtsordnung die Entschädigung der Opfer auf die gleiche Ebene stellt wie die humanere Behandlung der Täter. Denn auf dem Spiel steht nicht nur das Schicksal von Individuen, sondern auch die Zukunft der Gesellschaft.

Alfred Frisch

Erstarrte Fronten in Namibia

Eine Lösung des Konflikts liegt in weiter Ferne

Nach den sich häufenden, teilweise heftigen Auseinandersetzungen zwischen den namibischen Politikern und ihren südafrikanischen Mentoren in den letzten Monaten des vergangenen Jahres kam es nicht unerwartet: am 17. Januar 1983 trat *Dirk Mudge* als Chef des Ministerrates zurück. Er hat die Konsequenzen aus einer Situation gezogen, die längst nicht mehr haltbar war. Offensichtlich hatte nur ein Tropfen gefehlt, um das Faß zum Überlaufen zu bringen, denn der äußere Anlaß scheint geringfügig: Der damalige Generaladministrator der Republik Südafrika in Namibia, *Danie Hough,* weigerte sich, eine Gesetzesvorlage der Nationalversammlung zu unterschreiben, nach der vier rein südafrikanische Feiertage – unter anderem der Geburtstag *Paul Krügers* – künftig in Namibia nicht mehr gelten und an ihrer Stelle namibische Feiertage eingesetzt werden sollten.

Auf Mudges Rücktritt hin reagierte Hough hart: Er erklärte kurzerhand die 1978 gewählte Nationalversammlung, in der die politische Vereinigung der *Turnhallen-Allianz* (DTA) unter Mudges Vorsitz die Mehrheit der Sitze innehatte, für aufgelöst. Die Tage der Nationalversammlung waren ohnehin gezählt. Im November 1982 war anläßlich eines Besuches des südafrikanischen Premierministers *Pieter W. Botha* das Mandat der Versammlung noch einmal um drei Monate verlängert worden, Ende Februar wäre es endgültig abgelaufen. Automatisch wäre dann auch die Amtszeit des aus ihr hervorgegangenen Ministerrats beendet gewesen. So gesehen kam der vorzeitige Rücktritt der südafrikanischen Regierung nicht ungelegen. Sie hatte die DTA als entscheidende politische Kraft in Namibia längst abgeschrieben und das auch mehrfach zu erkennen gegeben.

Mühevoller Prozeß der Ablösung

Man darf allerdings nicht übersehen, daß der erste Schlag gegen die DTA nicht vom Generaladministrator geführt wurde, sondern aus den eigenen Reihen kam. Der wichtigste Vertreter der Schwarzen in dieser gemischtrassigen Partei, ihr damaliger Präsident *Peter Kalangula,* ein *Ovambo,* hat sich im vergangenen Jahr von der DTA getrennt und seine eigene Partei gegründet. Da die Ovambos mehr als 50 % der Bevölkerung Namibias ausmachen, büßte die DTA durch diesen Schritt erheblich an politischem Gewicht in der Bevölkerung ein.

Die Kolonialgeschichte des Landes reicht bis ins Jahr 1485 zurück, als der portugiesische Seefahrer *Diego Cao* als erster Weißer seinen Fuß auf den Boden des späteren Namibia setzte. Die Ankunft von Missionaren, Händlern und Geschäftsleuten im Laufe des 19. Jahrhunderts kündigte einen Kolonialkampf zwischen Großbritannien und Deutschland um die Küste Südwestafrikas an. Seit 1884 war Südwestafrika *Protektorat des Deutschen Reiches;* aufgrund eines englisch-deutschen Abkommens vom Juli 1890 wurde ein Territorium von 318 000 Quadratmeilen – mehr als dreimal so groß wie England – schließlich von Deutschland annektiert.

Die Kolonisierung des Landes stieß bei den afrikanischen Völkern auf *entschlossenen Widerstand.* Von 1904 bis 1908 befanden sich die Namibier in einem Zustand fast ununterbrochener Rebellion. Dann wurden die Erhebungen niedergeschlagen, wobei die Herero-Bevölkerung von 80 000 auf 15 000 und das Nama-Volk von 50 000 auf 20 000 dezimiert wurden. Der nach der Versailler Friedenskonferenz gegründete Völkerbund beschloß, die ehemaligen deutschen Kolonien nicht als Kriegsbeute aufzuteilen, sondern sie zu „einer heiligen zivilisatorischen Aufgabe" zu erklären. Als *Mandatsmacht* für Namibia wurde *Südafrika* eingesetzt, und es übernahm nicht nur das System der Landaneignung und der Rassentrennung, das unter deutscher Herrschaft eingeführt worden war, sondern baute es weiter aus. Die Mandatsmacht verankerte im politischen, wirtschaftlichen und gesellschaften Leben *massive Diskriminierungen* der Afrikaner, wie sie in Südafrika bereits die Regel waren.

Als Südafrika sich nach dem Zweiten Weltkrieg weigerte, ein Treuhandabkommen für Namibia zu akzeptieren, entzündete sich an dieser Frage eine *Auseinandersetzung zwischen Südafrika und den Vereinten Nationen.* Der *Internationale Gerichtshof* in Den Haag wurde bei drei verschiedenen Anlässen um Rechtsgutachten über den völkerrechtlichen Status des Landes gebeten. In den Jahren 1950, 1955 und 1956 wurden Entscheidungen gefällt, die feststellten, daß Südafrika rechtlich nicht verpflichtet sei,

das Gebiet dem Treuhandschaftssystem der UN zu unterstellen; es sei allerdings auch nicht berechtigt, den rechtlichen Status des Gebietes einseitig zu ändern.
Obwohl der Internationale Gerichtshof 1966 einen *Antrag Äthiopiens und Liberias* auf Feststellung der Unrechtmäßigkeit des südafrikanischen Protektorats wegen Nichtbetroffenheit der Antragsteller abgelehnt hatte, entschied die *Vollversammlung der Vereinten Nationen* im gleichen Jahr, Südafrika das Mandat für das Territorium zu entziehen und die Verantwortung darüber einem von den Vereinten Nationen eingesetzten *Rat* zu übertragen. Dieser aus elf Mitgliedern zusammengesetzte Rat sollte Vorkehrungen für die Übertragung der Verwaltung des Territoriums treffen. Die Bildung dieses Gremiums, das zwar ein Ziel, aber keinerlei Mittel zu seiner Verwirklichung hatte, ließ deutlicher denn je die Schwäche der Weltorganisation bei ihrer Präsenz in Südafrika hervortreten.

1970 wurde der Internationale Gerichtshof erneut mit dem Ziel eingeschaltet, den Rechtsstatus von Südwestafrika zu überprüfen. Die Entscheidung erging wieder in Form eines Rechtsgutachtens, das dem Sicherheitsrat vorgelegt wurde. Der Gerichtshof stellte darin fest, die fortdauernde Präsenz Südafrikas in Namibia sei rechtswidrig und Südafrika verpflichtet, seine Verwaltungsorgane unverzüglich zurückzuziehen. Nach diesem Gutachten von 1971 begannen die blockfreien Länder in den UN durch Druck Sanktionen gegen Südafrika durchzusetzen. Die für die westlichen Länder dadurch entstehende Situation blieb auch nicht ohne Wirkung auf Pretoria. Premierminister *Vorster*, der in seiner „defensiven" Politik der „unabhängigen" *Homelands* die notwendige Weiterführung des Apartheid-Musters in Südafrika sah, wandte dieses Prinzip jetzt auf Namibia an: Die „Homelands" müßten den Anstrich der „Selbst-Regierung" erhalten, die zur „Unabhängigkeit" führt. Vorster hatte jedoch gute Gründe, eine solche Lösung nicht zu übereilen, denn unter einer eigenständigen namibischen Regierung würde es schwieriger sein, die wirtschaftlichen Vorteile zu sichern, die sich aus den Profiten und Kapitalverzinsungen sowie den Käufen Namibias von Südafrika ergaben. Der Plan war im wesentlichen für den Notfall gedacht, wenn die militärischen, wirtschaftlichen und diplomatischen Kosten des Krieges und der Besetzung zu hoch würden.

Zu einem *Wendepunkt* wurde der Putsch in Portugal im Jahre 1974 und die *Unabhängigkeit der portugiesischen Kolonien* unter radikalen Regierungen: Premierminister Vorster erklärte, daß Südwestafrika über seine eigene Zukunft bestimmen müßte. Die alte deutsche Turnhalle in Windhuk diente als Schauplatz für die verfassungsgebende Konferenz. Unter einer weißen Geschäftsführung trat am 1. September 1975 eine Versammlung von Stammesdelegierten zusammen, die zum größten Teil von Südafrika ausgewählt worden waren. Zwei Wochen später erschien unter Leitung von *Dirk Mudge* eine *Absichtserklärung*, nach der folgende politische Strukturen entstehen sollten: eine ethnische Vertretung auf Stammesebene, eine übergreifende, de facto weiße nationale Regierung mit Europäern als der dominierenden ethnischen Einheit, in den ländlichen Gebieten Regionalismus im Bantustan-Stil und in den städtischen Gebieten zahlreiche ethnische Enklaven.

Konzessionen und Repressionen

Die *Verfassung*, die im März 1977 aus der Turnhallen-Konferenz hervorging, schien von vornherein wenig geeignet, zur Entkrampfung beizutragen: ein Rat von *elf Ministern*, jeder aus einer ethnischen Gruppe, sollte Namibia regieren.
Keiner von ihnen hatte einen spezifischen Geschäftsbereich; sie sollten gemeinsam einem Kabinettssekretär unterstehen, der auch Leiter der ausschließlich weißen Regierungsadministration sein sollte. *Ethnische Regierungen* mit der Verantwortung für *Erziehungs-, Wohnungs- und Gesundheitswesen* – jede mit ihrer eigenen Bürokratie – sollten nach einem selbstbestimmten Wahlmodus gewählt werden; sie sollten das Recht haben, die von ihren Vertretern im zentralen Parlament getroffenen Entscheidungen umzustoßen.

Am 1. September 1977 trat als südafrikanischer Generaladministrator Richter *M. T. Steyn* sein Amt in Namibia an. Er hatte den Auftrag, die politische und militärische Entkolonialisierung herbeizuführen und die wirtschaftlichen Verbindungen auf die Zeit nach der Unabhängigkeit vorzubereiten. Anfang Mai 1978 zerstörten südafrikanische Truppen auf der Suche nach SWAPO-Guerillas ein großes Flüchtlingslager in Kassinga und töteten dabei 750 Namibier, zumeist Zivilisten. Etwa 270 wurden als Gefangene zurück nach Namibia gebracht; nach Verhören, die oft von Folterungen begleitet waren, wurden weniger als 160 wieder freigelassen. Dieser Vorfall bildete den Auftakt zu einer neuen militärischen *Strategie der „vorsorglichen Militäraktionen"* im ganzen südlichen Afrika – ein Versuch, die Transportsysteme und die ökonomische Infrastruktur der Frontstaaten zu vernichten, die den Guerillas, insbesondere der SWAPO Zuflucht gewähren.

Auch heute sind es die Kämpfe zwischen den Guerillas der SWAPO und den südafrikanischen Truppen, die das Land nicht zur Ruhe kommen lassen. Die 1960 gegründete SWAPO (South West African People's Organization) rekrutiert sich entsprechend der Zusammensetzung der namibischen Bevölkerung vor allem aus *Ovambos*. In den frühen sechziger Jahren hatten sich sowohl die SWAPO als auch die Kirchen darauf festgelegt, *innerhalb des bestehenden politischen Rahmens* zu handeln, um diesen zu verändern. Sie verfolgten ein schrittweises Vorgehen, Reformen und Gewaltlosigkeit. Auf südafrikanischer Seite stießen sie dabei auf verschiedene Formen von Gewalt: Die passive institutionalisierte Gewalt, die den Schwarzen den Zugang zu Landbesitz, Bildung und angemessenem Einkommen verwehrt und die aktive Gewalt der Rassentrennung, der willkürlichen Verhaftungen und Polizeischikanen. 1963 begann die SWAPO damit, die

Volksbefreiungsarmee Namibias (People's Liberation Army of Namibia – PLAN) auszubilden. 1966 signalisierte ein größeres Gefecht in Ongulumbashe den Beginn eines Krieges in Nordnamibia. Südafrika stellte daraufhin die Region unter besondere militärische Kontrolle.

Solange das portugiesische Kolonialreich noch intakt war, hatte der bewaffnete Kampf der SWAPO wenig Aussicht auf unmittelbaren Erfolg. Die Volksbefreiungsarmee konnte nicht viel mehr unternehmen, als punktuelle Angriffe und Kampagnen zur Politisierung der Landbevölkerung. Für die Mehrzahl der Namibier blieb der Guerillakrieg mehr eine theoretische als eine praktische Frage. Erst der Sturz der portugiesischen Regierung im April 1974 eröffnete ein neues Kapitel in der Geschichte des südlichen Afrika.
Am 6. August 1978 landete der UN-Bevollmächtigte für Namibia *Martti Aktisaari* in Windhuk; eine Regelung schien unmittelbar bevorzustehen. Doch die Südafrikaner bestanden auf einem so gedrängten Zeitplan für die *Wahlen* – noch innerhalb der nächsten vier Monate – daß eine angemessene UN-Aufsicht unmöglich gewesen wäre. Nach langen, erfolglosen Verhandlungen – die Einschreibung der Wähler hatte schon etwa drei Monate vorher begonnen – verkündete der Generaladministrator, daß im Dezember Wahlen ohne UN-Aufsicht abgehalten werden würden. Neun Tage später wurde der Plan für die Durchführung einer Waffenruhe und für von der UNO beaufsichtigte Wahlen als Resolution 435 vom Sicherheitsrat angenommen.

Die Wahlen vom Dezember 1978 waren gekennzeichnet durch Zwangseinschreibung, Bestechung, Einschüchterung und Wahlbetrug im großen Stil (vgl. Le Monde, 28. 7. 1981). Die SWAPO und eine Reihe von kleinen Parteien, darunter sogar die weiße „Federal Party", hatten sich geweigert, daran teilzunehmen. Die Unterstützung der DTA durch die Regierung und die gesamte Durchführung wurden von UNO-Vertretern als *„Karikatur demokratischer Verfahrensweisen"* gebrandmarkt. Von Namibias *Kirchenführern* wurden die Wahlen rundweg als Betrug bezeichnet; das Ausmaß dieses Betruges veranschaulichten sie in einer gemeinsamen Veröffentlichung des Katholischen Instituts für Internationale Beziehungen und des Britischen Kirchenrates mit dem Titel „Elections in Namibia" (vgl. Missio Informationen 10/1978).
In den folgenden Jahren wurde die *DTA* von Pretoria als *Alternative zur SWAPO* aufgebaut, das Programm der DTA wurde als *Liberalisierung* hingestellt und ihre *schwarze Elite* ins Rampenlicht gerückt. Die DTA unternahm den Versuch, das Land auf der Basis der Gleichberechtigung aller Bevölkerungsgruppen auf die Unabhängigkeit vorzubereiten; eine Gratwanderung über divergierende Interessen und Antagonismen, die schier undurchführbar scheint. Schwarze Völker unterschiedlicher Entwicklungsstufen und numerischer Stärke waren zusammen mit Weißen in diesem Parteienverband vereinigt, dessen Zusammenhalt entscheidend auch von Fortschritten auf dem wirtschaftlichen und sozialen Feld abhing. Dazu kam der außenpolitische Druck einer Weltmeinung, die eine möglichst baldige Unabhängigkeit forderte.
Die Lösung dieser Aufgabe schien von Anfang an kaum möglich. Vor allem aber waren die tiefen Wunden einer jahrzehntelangen Apartheidpolitik zu schließen. Dies ist nicht geglückt. Es konnte auch wegen des *äußeren Rahmens*, in dem sich das namibische Drama abspielte, fast nicht gelingen. Denn Südafrika hatte über alle Reformschritte des von der DTA dominierten Ministerrates das letzte Sagen, und es hätte nicht der Vorsicht und dem Risikobewußtsein der Buren entsprochen, wenn Pretoria den Namibiern plötzlich freie Hand gelassen hätte. So durften Mudge und seine Kabinettsmitglieder zwar einige wichtige Rassengesetze abschaffen, doch andere blieben wegen eines *wachsenden Widerstandes konservativer Weißer* bestehen.
Da Südafrika aber im Interesse der eigenen rassenpolitischen Stabilität nicht über seinen Schatten springen wollte und konnte, blieb es in Namibia beim Experiment: Weitere Emanzipationsschritte wurden blockiert, Mudge und seine Reformer immer brüsker desavouiert. Es war längst unverkennbar, daß die Mitglieder des Ministerrates von Windhuk trotz aller Eigendynamik eben doch *„Marionetten Pretorias"* waren, wie ihr großer Gegenspieler von außen, der Guerillaführer *Sam Nujoma*, bei jeder Gelegenheit verächtlich verkündete.

Wirtschaftlicher Niedergang

Unter Führung der DTA hat die namibische Wirtschaft eine starke *Stagnation* und einen erheblichen *Niedergang* erfahren. Bis 1978 hatten südafrikanische, sowjetische und europäische *Fischereiflotten* Namibia seines Fischreichtums beraubt und damit einen seiner Hauptindustriezweige fast völlig zerstört (vgl. Internationales Afrikaforum, Heft 1/1982, S. 59 f.). Von 1 500 000 Tonnen Fisch, die 1968 noch gefangen wurden, ging der Ertrag auf weniger als 150 000 Tonnen 1980 zurück. Konservenfabriken stehen jetzt still, während chilenischer Fisch in Dosen – in Maschinen verarbeitet, die von Walfischbay exportiert werden – jetzt importiert wird. Die südafrikanische Flotte fischt jetzt in chilenischen Gewässern.
Namibia leidet unter *Inflation*. Von jährlich 9% im Jahre 1978 ist sie auf etwa 15% im Jahre 1981 gestiegen. Die Lohnerhöhungen im Bergbausektor und geringfügige Erhöhungen in anderen Bereichen sind für die Mehrzahl der schwarzen Bevölkerung kein Ausgleich für die Lebensmittelpreiserhöhungen. Durch den Zusammenbruch der Landwirtschaft als Folge des Krieges im Norden, durch die Trockenheit als ständig drohende Gefahr, durch zunehmende Arbeitslosigkeit und die Landflucht eines großen Teils der Bevölkerung hat sich die Lage der Mehrzahl der in der Landwirtschaft beschäftigten Namibier erheblich verschlechtert.
Ohnehin zeigt das wirtschaftliche Gesamtbild in Namibia *eklatante Lohnunterschiede*, ein drastisches Verhältnis von 20/25 zu 1 gegenüber 15/16 zu 1 in Südafrika. Diese Diskrepanz zwischen den Rassen spiegelt sich in der *Vertei-*

lung der natürlichen Ressourcen Namibias wider. Nur 2% von Namibias 83 Millionen Hektar Land sind für Getreideanbau geeignet, über die Hälfte des Landes ist Wüste. Doch obwohl die meisten von ihnen Staatsfunktionäre ohne Grundbesitz sind, besitzen Namibias Weiße – 7,5% der Gesamtbevölkerung – insgesamt 38 Millionen Hektar vom besten Acker- und Weideland und darüber hinaus noch die Gebiete mit den ausgedehnten und vielfältigen Mineralvorkommen des Landes.
Den 1 290 000 Schwarzen Namibias blieben 33 Millionen Hektar „bewohnten" Landes, zumeist trockener und sandiger Boden, der zum Ackerbau ungeeignet ist. Das „Ovambo-Homeland" hat eine Bevölkerung von etwa 400 000, doch weniger als 50% der 10 Millionen Hektar Land sind für Getreideanbau oder Viehzucht geeignet. Das gute Weideland des Zentralplateaus ist in europäischen Händen, wobei 60% des Viehbestandes ebenfalls im Besitz der Weißen sind.
Die Beschlagnahmung von Grund und Boden nach der Eroberung während der Kolonialzeit – bei den Hererosprachigen Bevölkerungsgruppen noch in lebendiger Erinnerung, wenn sie die Rückgabe ihrer „verlorenen Täler" fordern, die ihnen 1907 fortgenommen worden sind – ist bestimmend für die Volkswirtschaft Namibias und für das politische Bewußtsein seiner Bevölkerung. Die gegenwärtige Landverteilung macht *Überweidung und Bodenerosion* unvermeidlich. Überfüllte Reservate, in denen die Schwarzen bis vor kurzem noch nach Gesetz leben mußten, machen es für Afrikaner unmöglich, ihren Lebensunterhalt vom Land zu bestreiten.
Die *Löhne,* die den meisten Arbeitern gezahlt werden, sind gerade ausreichend für den Einzelnen, kaum aber für die Haushalte, deren Haupteinnahmequelle sie sind. Das schwarze *Kontraktarbeiter-System* war die Basis für die wichtigen Industrien, die Namibias Reichtum geschaffen haben: Bergbau, Viehzucht und in geringerem Umfang Fischerei, Konservenindustrie und verarbeitende Industrie. Diese Industrien bestreiten zwei Drittel der Produktion des Landes, sie sind fast ausschließlich *exportorientiert.* Die Gewinnung von Uranerz, Diamanten, Kupfer und Blei macht im Gesamtwert die Hälfte der namibischen Produktion aus. Dieser große *Bergbausektor* ist entweder im Besitz südafrikanischer und anderer internationaler Konzerne oder im Besitz von Zusammenschlüssen südafrikanischer Staatskonzerne. Diese ausländische Beherrschung der wichtigen Produktionsbereiche der namibischen Wirtschaft hat zu einer Verzerrung anderer kolonialer Wirtschaftssysteme geführt, mit extrem hohen Gewinnen, die nach Südafrika oder in die Zentrale der internationalen Konzerne transferiert werden. Etwa 30% des Bruttosozialprodukts werden aus Namibia abgezogen.

Kirchliche Positionen

Die Haltung der Kirche im Land angesichts der wirtschaftlichen, politischen und sozialen Probleme der schwarzen Einwohner ist selbst heute noch nicht eindeutig. Eine längere Tradition als die katholische Kirche können die *evangelischen Kirchen* im Land verzeichnen, denen 45% der Bevölkerung angehören. Die Missionare der *Rheinischen Mission,* die 40 Jahre vor dem Beginn der Kolonial-Ära den Boden Südwestafrikas betraten, gaben einen wesentlichen Anstoß zum Entstehen dieser ersten deutschen Kolonie. „In ihrer Funktion als Ratgeber, Dolmetscher und Förderer der deutschen Kolonialmacht übernahmen sie einem großen Teil der Verantwortung für diese schuldhafte Epoche" (Namibia in den achtziger Jahren, hrsg. vom Evangelischen Missionswerk, Hamburg 1982, S. 3). Noch in der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg nahmen die deutschen Missionare eine *„Haltung der Neutralität und des Schweigens"* (ebd.) ein; die schwarzen Christen beantworteten diese Haltung in den Jahren 1946 bis 1955 mit einer massiven Abwanderung aus der Kirche.

Die *Wende* in der Geschichte der beiden schwarzen lutherischen Kirchen Namibias, die aus der Rheinischen und aus der Finnischen Mission entstanden waren, brachte das Jahr 1971, als sich die namibischen evangelischen Christen erstmals öffentlich in einem Brief an Premierminister Vorster gegen die Rassentrennungspolitik wandten.
Zahlenmäßig in der Minderheit befindet sich die katholische Kirche. Einiges Aufsehen erregte ein „Bericht zur Lage in Namibia", den die *Südafrikanische Bischofskonferenz* am 14. Mai vergangenen Jahres veröffentlichte. Sechs Bischöfe der Konferenz hatten im September 1981 Namibia bereist; ihr Hauptanliegen war es, Informationen aus erster Hand über die Lage der schwarzen Bevölkerung in Namibia zu sammeln. Zu Recht heißt es in dem umfangreichen Bericht (veröffentlicht im Pressedienst der Deutschen Bischofskonferenz, 2. 6. 82), er zeichne „ein Bild der dortigen Lage, das in krassem Widerspruch zu dem steht, was man sonst in Südafrika oder in solchen Kreisen erfährt, die von der offiziellen südafrikanischen Haltung beeinflußt sind".
Die Bischöfe kennzeichnen die blutigen Auseinandersetzungen in Namibia als eine Tragödie, bei der von beiden Seiten mit *„äußerster Grausamkeit"* gekämpft werde; die Bevölkerung fürchte jedoch die südafrikanischen Streitkräfte weitaus mehr als die SWAPO. Sie gewannen den Eindruck, „daß die Mehrheit der schwarzen Namibier das derzeitige Regime als ein Instrument betrachten, das Südafrika die Kontrolle über Namibia garantiert", und sie überzeugten sich davon, daß die SWAPO massive Unterstützung aus der Bevölkerung erhält. Unter der Voraussetzung, daß freie Wahlen unter Kontrolle der UNO abgehalten würden, prognostizieren die Bischöfe einen Wahlsieg der SWAPO. Des weiteren warnen sie vor der Vorstellung, daß die SWAPO eindeutig marxistisch indoktriniert und von Moskau ferngesteuert sei, und erinnerten daran, daß die SWAPO als nationale Befreiungsbewegung sich erst nach vielen fruchtlosen Versuchen der politischen Einigung zum bewaffneten Kampf entschloß (vgl. HK, Juli 1982, 362).

Bereits seit Jahren unterzeichnet die katholische Kirche in Namibia, der 11% der Bevölkerung angehören (unter den

Weißen sogar nur 3,5%), die Resolutionen des Kirchenrates von Namibia und wendet sich in ihren *Hirtenschreiben* gegen die Rassendiskriminierung und die Verletzung der Menschenrechte. Im Jahr 1975 wurden die Spannungen zwischen Regierung und katholischer Kirche dadurch verschärft, daß neun Priester des Vikariates Windhuk im Anschluß an einen Festtagsgottesdienst zum Heiligen Jahr eine Resolution gegen das Unrecht von seiten der Südafrikaner unterzeichneten. Kurz darauf wurden der Provinzial und ein Pater der Oblaten-Missionare ausgewiesen.

Verbitterung und Hoffnungslosigkeit

Obwohl seit März 1981 als Nachfolger von *Rudolf Koppmann* mit *Bonifatius Haushiku* erstmals ein schwarzer Bischof dem Apostolischen Vikariat von Windhuk vorsteht, ist die katholische Kirche in Namibia weitgehend eine Missionskirche der Weißen für die Schwarzen geblieben, und daran wird sich auch in nächster Zukunft nichts ändern, denn nur fünf von 64 Priestern sind Einheimische und nur weitere fünf schwarz-afrikanische Kandidaten bereiten sich derzeit im Priesterseminar auf die Weihe vor. So kann auch in liturgischer Hinsicht in Namibia noch keine Rede von einer „Afrikanisierung" der Kirche sein, „die Liturgie, die Melodie der Kirchenlieder, kirchliche Strukturen tragen auch heute noch den *Charakter einer deutsch geprägten Missionskirche*" (Die katholischen Missionen, Heft 2/1982, S. 59). Bischof Haushiku hat diesem Umstand Rechnung getragen, indem er ein *Pastoralzentrum* eingerichtet hat, das die Kirche einer eigenen Entwicklung näher bringen soll. Die Bemühungen der katholischen Kirche sollen zudem auf ihre Weise zur besseren Verständigung und zu einer Entspannung der Lage beitragen.

Aber selbst unter der weißen Bevölkerung ist die feindselige Stimmung gegen Südafrika derzeit im Wachsen begriffen. Die deutschsprachige „Allgemeine Zeitung" spricht von Haßgefühlen, ja von einem *„Vorstadium der Rebellion"* unter vielen Weißen. Diese fühlten sich von Südafrika nicht ernst genommen und sogar betrogen, man spricht auch von „wirtschaftlicher Ausbeutung" durch Pretoria.

Bis jetzt hat die Übernahme der Regierungsbefugnisse durch Südafrika im Januar zwar noch keine einschneidende Änderung des politischen Alltags in Namibia gebracht (vgl. Neue Zürcher Zeitung, 12. 3. 1983). Im Norden des Landes allerdings hat die SWAPO die größte Offensive seit ihrem Bestehen gestartet; in fünf Wochen fielen diesem „selbstmörderischen Unterfangen" (Le Monde, 23. 3. 1983) bereits 200 ihrer Kämpfer zum Opfer. Was die Nationalisten erreichen können, ist nur, ihre Existenz dem namibischen und dem südafrikanischen Volk einmal mehr vor Augen zu führen; ihre Lage angesichts der personellen wie auch materiellen Übermacht der von südafrikanischen Einheiten unterstützten Regierungstruppen ist aussichtslos.

Trotz dieser Überlegenheit hat Pretoria nun keine andere Wahl mehr, als auf einen Erfolg der Amerikaner zu bauen, die seit geraumer Zeit versuchen, *Angola* zum Hinauswurf der fast 30 000 stationierten Kubaner, Russen und DDR-Einheiten zu bewegen. Nur unter dieser Bedingung kann es zulassen, daß die SWAPO die Macht in Namibia übernimmt – eine Entwicklung, die nach dem Scheitern der Turnhallen-Allianz fast unabwendbar geworden ist. Ob dies das kleinere Übel für Südafrika ist als ein rassisch voll integriertes, demokratisches Namibia unter einer vielleicht unbequemen DTA-Regierung, dürfte fraglich sein.

Cordelia Seng

Jesus und die Güterabwägung

Zur Tagung der deutschsprachigen Neutestamentler

Wo gegenwärtig in einer breiteren Öffentlichkeit die Ethik des Neuen Testaments zum Gesprächsgegenstand wird, konzentriert sich das Interesse fast ausschließlich auf die *Bergpredigt,* genauer gesagt auf ihre Weisungen zu Gewaltverzicht und Feindesliebe. Vor allem durch die Friedensdiskussion der letzten Jahre hat die Auseinandersetzung um die Verbindlichkeit und Erfüllbarkeit der radikalen Forderungen Jesu neue Brisanz erhalten. Daß sich auch katholische wie evangelische Exegeten in die Kontroverse eingeschaltet haben, nimmt nicht wunder: Schließlich kann man über den Anspruch der Bergpredigt für die Gegenwart nicht streiten, ohne sich dabei auf den ursprünglichen Ort ihrer Forderungen einzulassen.

Auch auf der jüngsten Tagung der Arbeitsgemeinschaft der katholischen Neutestamentler des deutschen Sprachraums, die vom 21. bis 25. März im Luzerner Priesterseminar stattfand, spielte die Bergpredigt eine gewichtige Rolle. Die Referate und Diskussionen der Tagung, die unter dem Gesamtthema *„Ethik im Neuen Testament"* stand, machten allerdings deutlich, daß der Streit um die Bergpredigt letztlich nur *Symptom für tieferliegende Schwierigkeiten* im Umgang mit der sittlichen Botschaft des Neuen Testaments ist. Ausgetragen werden die damit zusammenhängenden Probleme weniger in der Exegese selber als in der *Moraltheologie:* Man braucht sich nur an die Grundlagendiskussion zu erinnern, die über Recht und Grenzen einer „autonomen Moral" und über das „Proprium christlicher Ethik" geführt wurde und bei der es nicht zuletzt um die Frage geht, welche Bedeutung für das sittliche Handeln des Christen den biblischen Weisun-

gen heute zukommt. Dem trug die Luzerner Tagung durch ihre interdisziplinäre Anlage Rechnung: Neben Neutestamentlern kamen als Referenten und Diskussionsteilnehmer auch Moraltheologen zu Wort.

Moraltheologische Plädoyers

Die beiden Referenten aus dem moraltheologischen Lager (*Franz Furger* [Luzern] und *Franz Böckle* [Bonn]) nahmen die Gelegenheit wahr, den versammelten Neutestamentlern ausführlich und zum Teil auch mit einem apologetisch-werbenden Unterton *Selbstverständnis* und methodische Grundentscheidungen ihrer Disziplin vor Augen zu führen, wobei sie die Akzente weithin parallel setzten. Furger, der das die Tagung einleitende Referat hielt, ging vom Doppelcharakter der Moraltheologie als theologischer Ethik aus: Sie sei gleichermaßen der Offenbarung und deren inhaltlichen Normierungen verpflichtet wie dem ethischen Diskurs, der die *rationale Begründung* sittlicher Forderungen verlangt. Furger bestand nachdrücklich darauf, daß die Berufung auf den Glauben die Eigenlogik des ethischen Diskurses nicht sprengen dürfe.
Auch Böckle plädierte für eine Moraltheologie, die sich als theologische Disziplin mit den modernen wissenschaftstheoretischen Einwänden gegen eine normative Ethik auseinandersetzen müsse; ihre beiden Grundaufgaben seien der Aufweis der Unbedingtheit des sittlichen Beanspruchtseins des Menschen, der nicht von einzelnen Normen aus geleistet werden könne, und die Entwicklung einer Materialethik. Dabei könne man nicht von einer essentialistisch verstandenen Wesensordnung ausgehen; sittlich relevante Einsichten könnten nur über die Erfahrung gewonnen werden.

Von diesen Voraussetzungen her ergaben sich für beide Referenten Folgerungen im Blick auf die ethischen Weisungen und Einsichten des Neuen Testaments. So gab Furger dem Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe als neutestamentlichem Leitprinzip einer theologischen Ethik gegenüber anderen Möglichkeiten (etwa Aufbau des Gottesreiches oder Nachfolge Jesu) den Vorzug. Dieses Prinzip sei sowohl spezifisch christlich wie der Vernunft einsichtig und damit auch kommunikabel. Auf dieser Grundlage werde am ehesten der „situationsethische Engpaß" vermieden, den Furger in einer Isolierung radikaler Forderungen des Neuen Testaments gegeben sah; das Liebesangebot als Leitprinzip mache auch die Notwendigkeit einer Güterabwägung in der konkreten Situation verständlich.

Die Sorge um die (letztlich in der theologischen Zuordnung von Schöpfung und Erlösung begründete) Kommunikabilität des christlichen Ethos war auch für Böckle zentral. Grundfrage sei nicht, welche besonderen, über ein humanes Ethos hinausgehenden Forderungen das Christentum stelle, sondern wie die ethischen Konsequenzen des Glaubens verständlich gemacht werden könnten. Dabei blieb allerdings die konstitutive Bedeutung des neutestamentlichen Ethos für die christliche Sittlichkeit unbestritten: Das Neue Testament vermittle *fundamentale Grundhaltungen*, die sich aus dem eschatologischen Heilshandeln Gottes ergeben. Es kenne ein spezifisches christliches Gemeindeethos, das aber nicht fundamentalistisch ausgelegt werden dürfe; die einzelnen Weisungen, die sich aus der grundlegenden Beanspruchung des Menschen durch Gott als Schöpfer und Erlöser ergäben, seien keine starren Gesetze, sondern verlangten im Konfliktfall *sorgfältige Abwägung*.
Mit der geballten moraltheologischen Systematik taten sich die Exegeten nicht leicht. Das hatte schon mit den *unterschiedlichen Sprachspielen* zu tun, in denen auf der Tagung über die Ethik des Neuen Testaments gehandelt wurde: Während die Moraltheologen mit ihrer eigenen Begrifflichkeit auf das NT zugingen und dabei im Interesse der ethischen Grundlagenreflexion zu Schematisierungen neigten, orientierten sich die Exegeten mehr an Einzelbeobachtungen und -befunden. So konnten sie sich beispielsweise nicht so recht mit der begrifflichen Unterscheidung in Furgers Vortrag befreunden, der die sittlichen Weisungen des Neuen Testaments insgesamt zur Paränese rechnete und davon die Ethik abhob, die ausdrücklich nach Normbegründungen frage. Schwierigkeiten im Gespräch ergaben sich auch daraus, daß oft nicht recht klar war, ob jeweils über konkret gelebtes, geschichtlich entstandenes Ethos oder über dieses Ethos reflektierende, nach Begründungen fragende Ethik gesprochen wurde, die den Moraltheologen vor allem am Herzen lag.

Exegetische Positionen

Für exegetisches Anschauungsmaterial sorgten in Luzern die Referate der Neutestamentler *Paul Hoffmann* (Bamberg) und *Jost Eckert* (Trier). Sie galten den beiden gewichtigsten Fundamenten einer neutestamentlichen Ethik, nämlich der Verkündigung des historischen Jesus mit ihrer Auslegungsgeschichte in der synoptischen Tradition einerseits und der ethischen Paränese in den Paulusbriefen andererseits. Auch zwei der drei Seminargruppen, in denen sich neben den Plenumsdiskussionen ein gut Teil der Arbeit der Tagung abspielte, beschäftigten sich mit Fragen der paulinischen Ethik bzw. mit Auslegungsproblemen der Bergpredigt.
Die zwei Referenten schlugen methodisch unterschiedliche Wege ein. Während Eckert mehr allgemein zum Verhältnis von Indikativ und Imperativ, von Heilszusage und ethischer Weisung bei Paulus Stellung nahm, begab sich Hoffmann ins exegetische Detail, indem er den *Traditionsprozeß des Gebots der Feindesliebe* von der Verkündigung Jesu über die Logienquelle bis zum Matthäus- und Lukasevangelium zu rekonstruieren versuchte. Er zeigte, wie die Forderung der Feindesliebe, die bei Jesus im Kontext seiner Botschaft von der nahen Gottesherrschaft steht und Gottes unbedingter Güte entspricht, immer wieder neuen Situationen adaptiert und dabei teilweise auch verändert wurde. So stellte er als konkreten Hintergrund für das Gebot der Feindesliebe in der Logienquelle die

Spannungen zwischen jüdischer Landbevölkerung und römischer Besatzungsmacht heraus. Matthäus wiederum habe das Gebot Jesu auf die zeitgenössische Verfolgungssituation hin aktualisiert und die Gemeinde dadurch aufgefordert, Haß mit Liebe zu beantworten. Bei Lukas meinte Hoffmann eine *Akzentverschiebung* feststellen zu können: Der Evangelist, der sich mit hellenistischer Ethik in der Großstadtgemeinde auseinandersetzen mußte, habe die Forderung der Feindesliebe deutlich auf den privaten Bereich eingeengt. Das Gebot, die Feinde zu lieben, werde bei ihm als Mahnung an die Reichen in der Gemeinde eingesetzt, uneingeschränkte Wohltätigkeit zu üben; dabei bleibe die Sozialordnung als solche unangetastet, während bei Matthäus die Lehre Jesu stärker auch als Ferment für das Leben der Völker verstanden werde.

Am Ende dieses in der Diskussion nicht unumstrittenen Rekonstruktionsversuchs zog Hoffmann die Linien nur sehr fragmentarisch auf die Gegenwart aus. Er plädierte dafür, es nicht bei der Privatisierung des Gebots der Feindesliebe zu belassen, sondern die strukturell-gesellschaftliche Dimension mit einzubeziehen, wobei die Frage nach dem „Wie" in diesem Zusammenhang offenbleiben mußte. Auch Eckert kam in seinem Referat über das Verhältnis von Indikativ und Imperativ bei Paulus nur knapp auf die Probleme zu sprechen, die sich in der Konfrontation des biblischen Ethos mit einer säkularisierten Gesellschaft ergeben: Entscheidend sei die Frage, inwieweit Paulus die Schöpfungswirklichkeit in ihrem Eigengewicht respektiere, inwieweit sich damit also auch heute die Erlösungsbotschaft auf die ethische Gestaltung der gesellschaftlichen und staatlichen Ordnung auswirken müsse. Den Löwenanteil seiner Ausführungen widmete Eckert einmal einem Rückblick auf die Forschungsgeschichte, die sehr unterschiedliche Antworten auf die Frage nach dem Stellenwert der ethischen Weisungen bei Paulus gegeben hat, zum anderen einer Verortung der paulinischen Paränese innerhalb der grundlegenden Aussage des Apostels über das neue Gottesverhältnis und den neuen Menschen in Christus, aus denen sich die Vielzahl der ethischen Einzelweisungen ergibt.

Es blieb in Luzern allerdings nicht beim Nebeneinander von moraltheologischer Systematik und exegetischen Detailbeobachtungen. Dafür sorgten besonders die Voten von *Heinz Schürmann* (Erfurt) und *Gerhard Lohfink* (Tübingen). Sie übten beide nicht nur Einzelkritik am Umgang der Moraltheologen mit den ethischen Weisungen des Neuen Testaments, sondern setzten darüber hinaus auch *andere Akzente im Grundverständnis christlicher Sittlichkeit. Schürmann,* der sich schon in früheren Jahren mehrfach in die Diskussion über das Proprium der christlichen Ethik eingeschaltet hat, gab unter anderem zu bedenken, ob nicht die *kenotische Grundstruktur* der neutestamentlichen Botschaft eine Überschreitung des Humanum bedeute, ob nicht erst die Deszendenz Gottes in Jesus Christus Spitzenwerte wie Gewaltverzicht oder das Leben nach dem Rätestand verständlich machen könne. Vielleicht sei heute für die Kirche auch die Orientierung an der neutestamentlichen Gemeindeethik wichtiger als das Bemühen um die Kommunikabilität der christlichen Ethik nach außen. Außerdem würden die zahlreichen Weisungen des Neuen Testaments für den geistig-religiösen Bereich gegenwärtig zu sehr vernachlässigt. Schließlich hob Schürmann mehrfach auf die Bedeutung des Raums der Kirche für die Entstehung und Weitergabe konkreter ethischer Normen ab.
Das Stichwort Gemeindeethos, das bei Schürmann als eines von mehreren Korrektiven auftauchte, stand zentral in *Gerhard Lohfinks* Verständnis eines am Neuen Testament orientierten christlichen Ethos, für den er in einem Referat und in zahlreichen Diskussionsbeiträgen warb. Seine Grundthese (vgl. dazu vor allem sein Buch: „Wie hat Jesus Gemeinde gewollt", Freiburg 1982): Jesu Botschaft richtete und richtet sich weder an den isolierten Einzelnen noch an die ganze Welt, sondern primär an die Kirche. Im Raum der Gemeinde können und müssen deshalb die radikalen Forderungen Jesu gelebt werden; Kirche wird verstanden als „göttliche Kontrastgesellschaft", die durch ihr klar zu unterscheidendes Ethos in allen Lebensbereichen in die umgebende Gesellschaft hineinwirkt: „Erfüllbar wäre die Bergpredigt aber in einer Kirche, die sich als Volk Gottes, in dem die alles übertreffenden Wunder schon geschehen sind und in dem sie immer noch geschehen könnten, auf den Weg der radikalen Nachfolge begeben würde" – so formulierte Lohfink am Schluß seines Luzerner Referats über die Adressaten der Bergpredigt.

Das Unterscheidend Christliche in der Ethik

Gerade wegen der engen Verbindung von Beobachtungen zum neutestamentlichen Ethos und auf die Gegenwart bezogenen Vorschlägen zur Erneuerung der Kirche geriet Lohfinks Ansatz unter Beschuß, wenn auch im Gespräch dann manche Mißverständnisse geklärt werden konnten. Letztlich kamen in den zahlreichen Anfragen an Lohfinks Position immer dieselben *grundsätzlichen Bedenken* zum Vorschein: Wird aus dem Verständnis der Kirche als Kontrastgesellschaft nicht allzu leicht eine Zauberformel, durch die sich alle Schwierigkeiten und Widersprüchlichkeiten gegenwärtiger christlicher Existenz auflösen lassen? Wird dabei die neutestamentliche Verkündigung nicht zu sehr über einen Leisten geschlagen? Bekommt, so fragten vor allem die Moraltheologen, eine so exklusive Orientierung am Gemeindeethos die Situation von Christen in öffentlicher, gesellschaftlicher Verantwortung noch angemessen in den Blick? Wie verhalten sich überhaupt christliches Gemeindeethos und allgemein-humanes Ethos? Kann und soll man beides denn klar voneinander unterscheiden?
Die Luzerner Tagung ließ deutlich werden, daß sich im Blick auf die letztgenannten Fragen gegenwärtig *zwei Akzentsetzungen* gegenüberstehen, die sich jeweils auch auf das konkrete gesellschaftliche Handeln der Christen und der Kirche auswirken: Auf der einen Seite ist es das Bemü-

hen um die Kommunikabilität christlicher Grundhaltungen und Normen, um Sicherung der gemeinsamen ethischen Fundamente einer pluralistischen Gesellschaft; Hand in Hand damit geht das Insistieren auf der Unverzichtbarkeit ethischer Rationalität, wie sie sich vor allem in der je neu zu leistenden Güterabwägung niederschlägt. Auf der anderen Seite steht die Sorge um das *Unterscheidend Christliche* des Ethos im Vordergrund, die Furcht, vor lauter Güterabwägung und praktischer Vernunft die radikalen Forderungen des Evangeliums letztlich aus den Augen zu verlieren und nicht mehr wirklich ernst zu nehmen. Lohfinks Konzeption der christlichen Gemeinde als klar abgehobener Alternativgruppe ist nur eine der Spielarten, in denen sich diese Haltung konkretisieren kann, allerdings eine besonders faszinierende.

Der damit aufgeworfene und noch längst nicht ausgestandene Grundlagenstreit über die Gestalt einer erneuerten christlichen Ethik lenkt den Blick in jedem Fall auf die ethischen Weichenstellungen im Neuen Testament zurück. Er läßt sich aber, soviel wurde in Luzern klar, keinesfalls von der neutestamentlichen Exegese und Theologie her entscheiden, sondern betrifft die Kirche als ganze. Die Exegeten haben allerdings die unverzichtbare Aufgabe, die konkreten Normbildungsprozesse in den biblischen Schriften sorgfältig zu analysieren und sie als Modelle in das theologische Gespräch einzubringen, ohne sich durch systematische Vorentscheidungen vorschnell den Blick verstellen zu lassen, ohne sich aber auch gegenüber den Fragen abzuschotten, die sich von den anderen theologischen Disziplinen und aus dem konkreten kirchlichen und gesellschaftlichen Lebensvollzug ergeben.

Ulrich Ruh

Kurzinformationen

Unter dem Titel „Angst überwinden – zur Nachbarschaft finden" fand am 24. März in Frankfurt ein erstes gemeinsames Symposium von Vertretern beider großer Kirchen und der Gewerkschaften zur Ausländerpolitik statt. Die Teilnehmer der Konferenz, die gemeinsam von der Akademie der Arbeit des Deutschen Gewerkschaftsbundes (DGB), der Evangelischen Akademie Arnoldshain und der katholischen Rabanus-Maurus-Akademie veranstaltet wurde, warnten die Bundesregierung, das *Ausländerrecht* zu verschärfen. Man zeigte sich erleichtert darüber, daß eine Beschränkung des Zuzugsalters für Kinder von Ausländern zumindest vorerst nicht Gegenstand der Koalitionsvereinbarungen sei. Auch *Liselotte Funcke* (FDP), die Ausländerbeauftragte der Bundesregierung, begrüßte es, daß die „menschenrechtswidrige Forderung" des Bundesinnenministers „vom Tisch" sei. Man beklagte, daß Initiativen zum Ausländerstop, teilweise mit Hilfe nationalsozialistischen Gedankengutes, das Klima zwischen der deutschen und der ausländischen Bevölkerung schwer belasteten. In einem gemeinsamen Thesenpapier werden die Krisenerscheinungen in der Wirtschaft und die Massenarbeitslosigkeit als *Ursachen zunehmender Ausländerfeindlichkeit* genannt. Man versuche, den Ausländern als Sündenböcken die Schuld an dieser Entwicklung zuzuweisen. Das Verhältnis von Deutschen und Ausländern müsse entkrampft werden. Vorbehalte in diesem Bereich seien in erster Linie emotionsbedingt. *Siegfried Bleicher,* Vorstandsmitglied des DGB, warnte davor, daß ein „Kampf jeder gegen jeden" um Arbeitsplätze, Wohnung, Ausbildungsplatz und Sozialleistungen tiefe Gräben aufreißen könne zwischen den verschiedenen gesellschaftlichen Gruppen. Angesichts einer solchen Entwicklung rücke eine solidarische Gesellschaft in ferne Zukunft. *Helmut Hild,* Kirchenpräsident der hessen-nassauischen evangelischen Kirche und stellvertretender Ratsvorsitzender der Evangelischen Kirche in Deutschland, sprach sich gegen neue Restriktionen für Ausländer aus. Die Erteilung von Aufenthaltsberechtigung und Einbürgerung müßte erleichtert und politische Mitgestaltungsmöglichkeiten gewährt werden. Der Kölner Weihbischof *Klaus Dick,* seit kurzem Nachfolger des Osnabrükker Bischofs *Hermann Wittler* als Sprecher für Ausländerfragen der Deutschen Bischofskonferenz, sagte, aus der Menschenwürde ergäben sich Ansprüche, die sich nicht in soziale und wirtschaftliche Kompromisse einbinden ließen. Zur Durchsetzung dieser Ansprüche werde die *Anwaltsfunktion der Kirche* gerade durch die Muslime auf eine Probe gestellt. Dick kritisierte in dem Zusammenhang, daß es sich eingebürgert habe, von der „deutschen Kirche" zu sprechen. Zur „Kirche in Deutschland" gehörten jedoch nicht nur Deutsche, sondern alle Katholiken, die im Lande leben, unabhängig von ihrer Herkunft und der Dauer ihres Aufenthaltes.

Die Evangelische Kirche in Deutschland hat ihre Statistik über das kirchliche Leben im Jahr 1981 vorgelegt. Demnach gehörten den Gliedkirchen der EKD Ende 1981 25,9 Mio Kirchenmitglieder an. Die Zahl der Kirchenaustritte im Berichtsjahr belief sich auf 116022, das entspricht 0,4% der Kirchenmitglieder. Damit gingen die Kirchenaustritte im Vergleich zum Vorjahr leicht zurück. Etwas angestiegen ist die Zahl der Aufnahmen, Übertritte und Wiederaufnahmen: sie belief sich 1981 auf 31584. Aus der Statistik geht hervor, daß nach wie vor fast alle Kinder evangelischer Eltern getauft werden; der Anteil der Spättaufen (zwischen dem vollendeten ersten und und dem 14. Lebensjahr) betrug 12,1%, in Berlin und Bremen 35,3% bzw. 27,2%. Auf 100 Geburten von Kindern aus evangelisch-katholischen Ehen entfielen 1981 50 Taufen in evangelischen Kirchen. Konfirmiert wurden rund 95% der in Frage kommenden Jugendlichen. Bei den Trauungen ergibt sich folgendes Bild: Von 100 evangelischen Paaren wurden 69 in einer evangelischen Kirche getraut, wobei die Unterschiede zwischen den einzelnen Landeskirchen beträchtlich sind. So betrug der Prozentsatz kirchlicher Trauungen in Württemberg 78% und in Bayern 77%, in Berlin dagegen nur 34%. Wie schon in den vergangenen Jahren ließen sich auch 1981 etwa ein Drittel der evangelisch-katholischen Paare von einem evangelischen Pfarrer trauen. Der Gottesdienstbesuch lag im Durchschnitt aller EKD-Landeskirchen bei 5,4%; damit hat sich der Prozentsatz der Gottesdienstbesucher in den letzten Jahren kaum verändert. Den niedrigsten Prozentsatz verzeichnete 1981 Berlin (2,2%), den höchsten Württemberg (9,3%). Am Heiligen Abend besuchten 25,7% der Kirchenmitglieder einen Gottesdienst. Weiter angestiegen ist die Zahl der Abendmahlsteilnehmer. In den 10661 Kirchengemeinden in der EKD bestanden 1981 etwa 122000 ständige Gesprächs- und Arbeitskreise (wozu neben Bibel- und

Ehekreisen allerdings auch die Kirchen- und Posaunenchöre gehören) mit rund 2,2 Millionen Teilnehmern, wobei die größten Anteile an der Gesamtzahl auf Kinder- und Jugendkreise, Altenkreise und Frauen- und Mütterkreise entfallen. Das Gesamtaufkommen der Spender für „Brot für die Welt" betrug im Berichtsjahr 76,1 Millionen DM.

Bei ihren Frühjahrstagungen beschäftigten sich die Synoden mehrerer evangelischer Landeskirchen in der DDR wiederum mit den Aufgaben und Schwierigkeiten kirchlicher Friedensarbeit. So stellte die Synode der *mecklenburgischen Landeskirche* fest: „Herausgefordert durch die derzeitige militärpolitische Situation entnehmen wir der biblischen Botschaft entscheidende Impulse zur Mitarbeit an einer politischen Friedensordnung. Dazu gehören der Gewaltverzicht und die Ächtung von Massenvernichtungsmitteln aller Art." Die Glaubwürdigkeit der Friedenspolitik der DDR werde durch belastende Methoden der Werbung Jugendlicher als Soldat auf Zeit und für die Offizierslaufbahn, die systematische Verbreitung militärischer Gedanken unter Kindern und Jugendlichen sowie durch verschiedene Zivilverteidigungs-Maßnahmen in Frage gestellt. Die Synode nehme „besorgt zur Kenntnis, daß junge Männer unseres Landes durch Militärgerichte zu Freiheitsstrafen verurteilt wurden, weil sie den Dienst in den bewaffneten Organen der NVA ablehnten". Auch die *sächsische Landessynode* forderte die Regierung der DDR auf, Demonstrationen militärischer Macht zu unterlassen, Schritte zu einem Abbau des Militärischen in Bildung und Erziehung zu unternehmen, das Engagement der Menschen zu respektieren, die sich „eigenständig um den Frieden bemühen" sowie auf Druck bei der Werbung für militärische Berufe zu verzichten. Auf der Synode der Kirche des *Görlitzer Kirchengebietes* wurde bedauert, daß das seit langem erbetene Gespräch mit Vertretern aus dem Bereich Volksbildung über Fragen der Gleichachtung und Gleichberechtigung von Christen in der Schule bisher nicht möglich gewesen sei. Die Kirchenleitung der *Ostregion der Evangelischen Kirche in Berlin-Brandenburg* bekräftigte in ihrem Bericht vor der Synode ihren Willen, auch weiterhin Wehrdienstverweigerer zu unterstützen und für die Freiheit ihrer Gewissensentscheidung einzutreten. Die Kirchenleitung forderte die Christen in der DDR zu verstärktem Friedensengagement und zum Gebet für alle auf, „die um ihres Friedenszeugnisses willen leiden müssen". In dem Bericht hieß es, die Friedensfrage sei eine Herausforderung zu aktuellem Bekennen; die pazifistische Entscheidung wurde als das „deutlichere Zeichen für den Frieden" bezeichnet.

Nicht nur der bevorstehende Österreichische Katholikentag, sondern auch das neue Kirchenrecht, das außerordentliche Heilige Jahr und die Vorbereitung auf die römische Bischofssynode standen auf der Tagesordnung der heurigen Frühjahrskonferenz der österreichischen Bischöfe vom 21. bis 24. März in Wien. Wegen der den Ortskirchen nun zukommenden größeren Eigenverantwortlichkeit werden bis zum Sommer *drei Kommissionen* neue Richtlinien unter anderem für die Priesterausbildung, für die Ausbildung der Diakone und Laien im kirchlichen Dienst vorbereiten, ebenso über Pfarrbesetzungen, über ökumenische Fragen und über Lehrfragen. In einer außerordentlichen Tagung wird die Österreichische Bischofskonferenz noch vor dem Sommer über diese Vorschläge entscheiden. Zur *Feier des Heiligen Jahres* haben die Bischöfe Österreichs Katholiken zu intensiver persönlicher Vorbereitung – insbesondere auch im Hinblick auf die Feier des Katholikentages und den Papstbesuch – aufgerufen und zur Versöhnung miteinander und mit Gott durch den Empfang des Bußsakramentes aufgefordert. An der ebenfalls dem Thema „Versöhnung und Buße" gewidmeten *römischen Bischofssynode* wird als Vertreter der österreichischen Bischöfe der Innsbrucker Diözesanbischof *Reinhold Stecher* teilnehmen. In der Diskussion um den Umgang der Kirche mit Schuld und Buße sollen insbesondere die Begriffe „Sünde" und „schwere Sünde" neu geklärt werden, außerdem sollten – so die Meinung der Bischofskonferenz – gegenüber einer Überbetonung juridischer Aspekte wieder religiöse und pastorale Gesichtspunkte beim Bußsakrament in den Vordergrund treten. Zum Teil selbst in die Vorbereitungen zum Österreichischen Katholikentag bzw. zum anschließenden Besuch des Papstes in Wien und Mariazell stark einbezogen haben Österreichs Bischöfe bei dieser Frühjahrskonferenz das Programm der *Begegnungen mit den Vertretern der anderen christlichen Kirchen,* mit den Alten und Kranken, mit den Arbeitern, Wissenschaftlern und Künstlern, mit den Priestern, Ordensleuten und Laien sowie den Vertretern des Staates festgelegt. Zu den in Österreich für den 24. April anberaumten *Nationalratswahlen* haben die Bischöfe – so Pressesprecher Weihbischof *Helmut Krätzl* (Wien) bewußt keine „Wahlerklärung" abgegeben, um damit – wie auch schon bei früheren Wahlgängen – die persönliche Verantwortung der Katholiken im politischen Bereich zu respektieren. So „unterstreicht die Bischofskonferenz auch nicht in besonderer Weise diese oder jene Stellungnahme von katholischen oder anderen Verbänden, weil sie es für wichtig hält, daß diese Verbände in Eigenständigkeit ihre Meinung sagen und Menschen zum Denken anregen". Hingegen verabschiedeten die Bischöfe einen *Friedensappell,* der aber erst mit Datum vom 14. April veröffentlicht wurde (Wortlaut in Kathpress, 14. 4. 83). Der sehr knappe Text (47 Zeilen) beschränkt sich aber auf die Aufforderung an alle Staatsmänner „endlich (zu) begreifen", daß „Krieg nicht mehr als Mittel zur Erreichung politischer Ziele gelten" könne und auf die Verwerfung aller Massenvernichtungsmittel – atomarer, bakteriologischer und chemischer. Zur im Wahlkampf aktualisierten *Fristenlösungsdiskussion* betonte Weihbischof Krätzl, daß die Zahl der Abtreibungen nach wie vor eine große Sorge der Kirche sei, und daß er aber eine positive Entwicklung insoweit zu sehen glaube, als sich ein Klima größerer Menschen- und Lebensfreundlichkeit unter anderem in jenen Bewegungen dokumentiere, die sich den Natur- und Umweltschutz und die Ehrfurcht vor dem Leben überhaupt zum Ziel gesetzt hätten.

Im Zuge einer in mehreren Städten der Tschechoslowakei durchgeführten Polizeiaktion wurden 20 Angehörige des Franziskanerordens aus der tschechischen und der slowakischen Provinz verhaftet. 15 Patres wurden wieder freigelassen, 5 sind weiter in Haft. Bei den noch in Haft befindlichen Ordensleuten handelt es sich um den tschechischen Provinzoberen, *František Kubicek,* um die beiden wie Kubicek im Bereich von Prag wirkenden Patres *Aloys Moc* und *Georg Tuma* sowie um die Patres *František Pometlo* und *Georg Mazanec* aus Pilsen. Die Festnahmen in der Slowakei konzentrierten sich auf Preßburg und Roztoky. Im Mittelpunkt des Interesses der Behörden scheint dabei vor allem ein Haus in Roztoky gewesen zu sein, in dem sich eine nach dem Verständnis der slowakischen Behörden nichtlegale Ausbildungsstätte befindet. Aus den beiden slowakischen Städten wurden in den Tagen nach Ostern auch Einzelheiten der Aktion bekannt. In beiden Ordenshäusern begann die Aktion am frühen Morgen des Palmsonntags mit intensiven *Hausdurchsuchungen,* für die die ausführenden Beamten aber keine Vollmacht der Staatsanwaltschaft vorweisen konnten. *Beschlagnahmt* wurden Geld, Bücher und maschinengeschriebene Manuskripte. Besonders interessiert hätten

sich die Beamten für Literatur über den Orden. Die Durchsuchungen hätten insgesamt über sieben Stunden gedauert. Die Fragen bei den Verhören zielten vor allem auf die Struktur des Franziskanerordens und auf die Priesterausbildungs- und Seelsorgeaktivitäten des Ordens vor allem unter jungen Leuten. Weitere Punkte der Verhöre waren die Besitzverhältnisse und Fragen nach Namen von Personen, die Informationen über die Lage der Kirche in der Tschechoslowakei herausgeben. Daß die Polizeiaktion von langer Hand vorbereitet wurde, war am konzertierten Vorgehen der Behörden zu erkennen. Sie ist wohl nur als Teil der in letzter Zeit besonders intensivierten Aktivitäten des Staatsschutzes und der Polizei gegen nicht von den Behörden ausdrücklich genehmigte Versuche „religiöser Selbsthilfe" von Priestern und Gläubigen zu sehen. Daß staatlicherseits durch solche Maßnahmen das Verhältnis zur Kirche absichtlich belastet wird, weil der Staat gegenwärtig am Zustandekommen eines „modus vivendi" kein Interesse hat, darf vermutet werden, zumal sich der Vatikan und auch die führenden Bischöfe in der Frage der *Friedenspriester,* die zu einem Instrument der Reglementierung der Kirche geworden sind, standhaft zeigen.

Vom 11. bis 15. April fand in Rom die einundzwanzigste Vollversammlung der Italienischen Bischofskonferenz statt. In seiner Eröffnungsansprache beschäftigte sich der Vorsitzende der Bischofskonferenz, der Erzbischof von Turin, Kardinal *Anastasio Ballestrero,* vor allem mit den Krisenerscheinungen in der italienischen Gesellschaft und mit dem Beitrag, den die Kirche zu ihrer Überwindung leisten könne. Die Bischöfe befaßten sich bei ihren Beratungen unter anderem mit dem bevorstehenden Nationalen Eucharistischen Kongreß in Mailand, an dem auch Johannes Paul II. teilnehmen wird, und mit dem Thema der Bischofssynode im Herbst. Es wurde beschlossen, Ende 1984 oder im Frühjahr 1985 wieder einen großen *Kongreß der italienischen Kirche* abzuhalten, an dem Delegierte aller Diözesen sowie der kirchlichen Vereinigungen teilnehmen sollen. Er wird unter dem Thema „Christliche Versöhnung und menschliche Gemeinschaft" stehen. Ein erster Kongreß dieser Art hatte 1976 in Rom stattgefunden (vgl. HK, Dezember 1976, 637). Außerdem beschlossen die Bischöfe gemäß einem vom Ständigen Rat ausgearbeiteten Projekt eine *„Stiftung für das Leben"* zu gründen, die ihren Sitz in Mailand haben wird. Zum Abschluß der Vollversammlung verabschiedeten die Bischöfe eine *Botschaft an alle Gläubigen.* Sie geht auf den *Friedensauftrag der Kirche* ein. Dabei warnen die Bischöfe vor einem einseitigen Pazifismus: Man solle sich nicht durch leichtfertige und oberflächliche Friedensvorschläge täuschen lassen, die in Wirklichkeit das Streben nach Vorherrschaft und Ausbeutung in sich bergen würden. Der Wert des Friedens beruhe auf den Grundlagen von Wahrheit, Gerechtigkeit, Liebe und Freiheit. Gleichzeitig betont der Text die Aufgabe der Christen, den Frieden verwirklichen zu helfen. Die Botschaft stellt außerdem fest, es gebe in Italien ein tiefes Bedürfnis nach Gemeinschaft angesichts einer fundamentalen Krise der ethischen Werte. Die Menschen seien unsicher darüber, wie der wirksame Weg zum Frieden aussehen könne. Der Beitrag der Kirche zur Überwindung der Krise bestehe mehr im *konkreten Zeugnis* als in Worten. Es gehe darum, in der Kirche Gemeinschaft zu leben, um dadurch zur glaubhaften und fruchtbaren Gegenwart von Gemeinschaft in der Gesellschaft zu werden.

Die Ökumenische Kommission der Französischen Bischofskonferenz hat eine Erklärung über „Eucharistische Gastfreundschaft mit den Christen der reformatorischen Kirchen in Frankreich" veröffentlicht. Es ist die erste offizielle Stellungnahme der französischen Bischöfe zur Frage der Interkommunion. Die am 14. März vom Ständigen Rat der Bischofskonferenz gebilligte Erklärung (vgl. den Text in: La Documentation Catholique, 3. 4. 1983) geht davon aus, daß in Frankreich immer häufiger eucharistische Gastfreundschaft zwischen Katholiken und Protestanten praktiziert werde. In einem ersten Teil nennt sie *vier Gründe,* warum nach katholischer Auffassung eucharistische Gastfreunschaft *generell nicht möglich* sei: Die Eucharistie sei das Mahl des Herrn, über das die Kirche nicht verfügen könne; eucharistische Gemeinschaft und Kirchengemeinschaft seien untrennbar miteinander verbunden; es bestünden nach wie vor gewichtige Glaubensdifferenzen zwischen Katholiken und Protestanten; die vermehrte Interkommunion könne den Anschein erwecken, als sei die Einheit der Kirche schon erreicht. Der zweite Teil der Erklärung umschreibt die *Ausnahmefälle,* in denen evangelische Christen zur katholischen Eucharistie zugelassen werden könnten: Wirkliches geistliches Bedürfnis, brüderliche und kontinuierliche Verbindung mit Katholiken (genannt werden konfessionsverschiedene Ehen und bestimmte ökumenische Gruppen); unzweifelhafter Glaube an die Realpräsenz und an die Verbindung zwischen Eucharistie- und Kirchengemeinschaft; aktives Engagement für die Einheit der Christen. Zum umgekehrten Fall, der Teilnahme von Katholiken am protestantischen Abendmahl hält die Erklärung fest, sie nehme die noch nicht erreichte Einigung über das Amt unzulässigerweise vorweg und entspreche nicht dem katholischen Verständnis von Kirchengemeinschaft. Die Tatsache, daß in Frankreich eine beträchtliche Zahl von Katholiken am protestantischen Abendmahl teilnähmen und daß diese eucharistische Gastfreundschaft als normal betrachtet werde, sei mit den geltenden kirchlichen Normen nicht zu vereinbaren. Es bestehe die Gefahr, daß die *wachsende Abendmahlsteilnahme von Katholiken* von den protestantischen Gemeinden als eine faktische Anerkennung der vollen Sakramentalität ihrer Gottesdienste verstanden werde. Die französischen Bischöfe machen sich den Passus des Würzburger Synodenbeschlusses zu eigen, in dem es heißt, daß es nicht ausgeschlossen werden könne, daß ein Katholik in seiner besonderen Lage Gründe zu erkennen glaube, die ihm seine Teilnahme am Abendmahl als innerlich notwendig erscheinen ließen.

In einem Osterhirtenbrief haben die katholischen Bischöfe von Simbabwe in scharfer Form wegen der Vorgänge im Matabeleland protestiert. Sie verurteilten darin nachdrücklich das Vorgehen von Teilen der Armee gegen die Zivilbevölkerung im Zusammenhang der Bekämpfung von Unruhen, die von Anhängern des von Ministerpräsident *Robert Mugabe* ausgeboteten und gegenwärtig im Exil in London lebenden Matabele-Führers und Oppositionspolitikers *Joshua Nkomo,* ausgelöst wurden. Die Bischöfe versichern darin, sie hätten unwiderlegbare Beweise, daß von der Armee „willkürliche Grausamkeiten und Brutalitäten" begangen wurden und weiterhin begangen werden. Beim Vorgehen gegen Anhänger von Nkomo hätten die Regierungstruppen „die Verstümmelung und den Tod von Hunderten und Aberhunderten von Unschuldigen verursacht, die weder Regierungsgegner noch Komplizen von Regierungsgegnern sind". Es habe zahlreiche willkürliche Morde an Zivilisten und Vergewaltigungen von Frauen gegeben. Namentlich prangerten die Bischöfe die Terrormethoden der von nordkoreanischen Beratern ausgebildeten *„fünften Brigade"* an. Die Bischöfe beklagten weiter, daß zahlreiche Menschen im Matabeleland dem Hungertod ausgeliefert würden, weil die *Versorgung mit Nahrungsmitteln* absichtlich behindert werde. Sie kritisierten auch die Massenmedien Simbab-

wes, die bisher nichts zur Wahrheitsfindung über die willkürlichen Vorgänge beigetragen hätten. Die Bischöfe bestritten der Regierung nicht das Recht, bei Gefahr für den Staat auch Truppen im Innern des Landes als Ordnungsmacht einzusetzen, zeigten sich aber bestürzt über die angewandten Methoden, „die streng und gerecht sein sollten", aber in Brutalitäten umgeschlagen hätten. Zur Verhinderung ähnlicher Vorgänge in Zukunft forderten sie die Einsetzung einer Untersuchungskommission und die Neuregelung der politisch-rechtlichen Kontrolle auf die von der Regierung eingesetzten Spezialeinheiten. Ministerpräsident Mugabe, der zunächst eine offizielle Untersuchung zusagte, hat später alle Vorwürfe der Bischöfe zurückgewiesen, ihnen vorgeworfen, sie seien einseitig informiert, und sie bezichtigt, vor allem von ausländischen Informationsquellen sich abhängig gemacht zu haben. Er drohte indirekt nicht nur den katholischen Bischöfen, sondern allen Kirchen mit Maßnahmen der Regierung, wenn sie sich nicht auf die nationale Situation einzustellen verstünden. Bekannt ist, daß Mugabe seit längerer Zeit ein Einparteiensystem nach seinen sozialistischen Vorstellungen anstrebt, was zugleich eine Besiegelung der Vorherrschaft des Mehrheitsstammes der Shonas, dem Mugabe angehört, bedeuten würde.

Bücher

Initiation à la pratique de la théologie. Band I: Introduction, 526 S., Band II: Dogmatique, 1, 544 S. Editions du Cerf, Paris 1982. Beide Bände 198,– Ffrs.

In Frankreich hat dieses Gemeinschaftswerk von Theologen aus dem französischen Sprachraum, dessen erste beiden Bände vorliegen, starke Resonanz gefunden. In fünf Bänden wird eine Einführung in die gesamte Theologie geboten: Außer den bereits vorliegenden wird ein zweiter Band zur Dogmatik erscheinen, danach je ein Band zur Moraltheologie und zur Praktischen Theologie. Der erste Band enthält einleitend Essays, die unter Zuhilfenahme der Kategorien des Mythos und des Symbols und in Auseinandersetzung mit dem wissenschaftlichen und philosophischen Verständnis der Wirklichkeit den spezifischen Wirklichkeitsbezug des Glaubens herauszuarbeiten versuchen. Dem folgen Übersichtsbeiträge zu den großen theologischen Disziplinen sowie zum Pluralismus als Wesensmerkmal heutiger Theologie und zur Stellung der Theologie in der Kirche. Geboten wird außerdem ein Überblick über theologische Studien- und Weiterbildungsmöglichkeiten im frankophonen Sprachbereich (Frankreich, Wallonien, Westschweiz, Quebec) sowie eine praktische Einführung in das Bibliographieren. Im letzten Teil finden sich Beiträge über das Christentum aus der Sicht von Judentum, Islam und Buddhismus sowie zur marxistischen, psychoanalytischen und sprachanalytischen Religionskritik. Die Beiträge bewegen sich durchweg auf einem hohen gedanklichen und sprachlichen Niveau; teilweise tragen sie sehr deutlich die individuelle Handschrift der jeweiligen Autoren. Es geht ihnen durchweg um eine neue Verortung des „theologischen Diskurses", sowohl im Blick auf die Geschichte des Glaubens wie auf die geistig-kulturellen Herausforderungen der Gegenwart. Das Bezugsfeld, in dem heute Theologie nur noch getrieben werden kann, tritt in seinen verschiedenen Facetten klar hervor, ohne daß dabei Anspruch und Geschichte des Glaubens vernachlässigt oder zurückgedrängt würden.
Interessante Perspektiven eröffnet auch der erste Band der Dogmatik, die heilsgeschichtlich angelegt ist. So steht am Anfang ein Kapitel über die Kategorien Bund und Offenbarung. Das Herzstück des Bandes ist die Christologie. Auf instruktive Durchblicke zur neutestamentlichen Christologie und zur Christologie der Väterzeit folgt ein Entwurf einer systematischen Christologie, der Beachtung verdient. Außerdem enthält der Band bibeltheologische und systematische Ausführungen zur Lehre vom Heiligen Geist. Aufs ganze gesehen bieten die beiden ersten Bände dieser „Initiation" einen ausgezeichneten Einblick in die hierzulande kaum rezipierte französischsprachige Theologie der Gegenwart mit ihren eigenen methodischen Akzenten und ihrem geistig-kulturellen Umfeld. Sie vermitteln Gesichtspunkte und Einsichten, die auch für das theologische Gespräch im deutschen Sprachraum anregend sein können. Eine vergleichbare Gesamtdarstellung, die der grundlegend veränderten Situation der Theologie so konsequent Rechnung tragen würde, gibt es auf deutscher Seite nicht. *U. R.*

KARL FORSTER/GERHARD SCHMIDTCHEN, **Glaube und Dritte Welt.** Ergebnisse einer Repräsentativumfrage über weltkirchliche Aufgaben und die Motive deutscher Katholiken. Chr. Kaiser Verlag, München; Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz, 1982. 192 S. 19,50 DM.

Die Ergebnisse einer von der Deutschen Bischofskonferenz und den kirchlichen Werken bei INFRATEST Sozialforschung München in Auftrag gegebenen Untersuchung legt der Züricher Sozialpsychologe Gerhard Schmidtchen vor. Der 1981 verstorbene Augsburger Pastoraltheologe Karl Forster verfaßte dazu einen Kommentar. Die Untersuchung beabsichtigt, etwas mehr Klarheit zu gewinnen bei der Kennzeichnung des Bündels von religiösen, theologischen, ethischen, gesellschaftlichen und politischen Motiven, die beim deutschen Katholiken eine Rolle spielen, wenn es um weltkirchliche Aufgaben wie Mission und Entwicklungshilfe geht.
Die Untersuchung fragt nach der persönlichen Einschätzung der Wichtigkeit der kirchlichen Arbeit in der Dritten Welt, nach verschiedenen, typologisch herausgearbeiteten Formen dieser Arbeit, zeigt verschiedene Denkstile und Orientierungsmuster deutscher Katholiken auf, belegt die Benutzung verschiedener Informationsquellen und den Bekanntheitsgrad kirchlicher Werke u. a. m. In der Motivationsstruktur werden Faktoren wie „weltpolitisches Interesse", „Neigung zu Sozialreformen in unserer Gesellschaft", „Kirchenbindung", „parteipolitische Orientierung" und „Kritik an Konsumgesellschaft" unterschieden. Schmidtchen: „Je ausgeprägter die moralische Kritik an der heutigen Gesellschaft in der Bundesrepublik, desto wichtiger erscheint die kirchliche Arbeit in der Dritten Welt, desto deutlicher das persönliche Engagement und desto wichtiger z. B. auch das andere moralische Anliegen: das Reichtumsgefälle zur Dritten Welt abzubauen." (48) Interessant dürfte sein zu sehen, wie sich das von Schmidtchen diagnostizierte Bewußtsein einer „neuen Moral" (bestehend u. a. aus Indikatoren wie: einfacher und menschlicher leben, Kritik an Konsumgesellschaft, Gemeinschaftsgeist, Gefahr von Leistungsgesellschaft und Wettbewerb für menschliche Beziehungen) in die Bemühungen um die wirtschaftliche Entwicklung der kommenden Jahre einpaßt.
Was Schmidtchen hier als „neue Moral" ausmacht, müßte im Grunde dem widersprechen, was zur Bekämpfung von Arbeitslo-

sigkeit und wirtschaftlicher Krise gerade von den Parteien der konservativ-liberalen Regierung vertreten wird: mehr Konsum, mehr Leistung, mehr Wettbewerb. Hat sich das politische Klima seit dem Zeitpunkt der Untersuchung (Herbst 1980) so entscheidend gewandelt, oder bahnt sich hier ein Konflikt an zwischen Vertretern eines wirtschaftlich-pragmatischen Denkens auf der einen und einer nicht zuletzt durch die Dritte-Welt-Problematik sensibilisierten „neuen Moral" auf der anderen Seite? Forster zieht für die kirchliche Praxis die Folgerung: „Unter den deutschen Katholiken (hat) ein eng verstandener Missionsgedanke kaum Chancen. Eine ganz unpolitische Kirche will die überwiegende Mehrheit der deutschen Katholiken in der Dritten Welt nicht. Eine noch eindeutigere Mehrheit will auch kein kirchliches Bündnis mit revolutionären Bewegungen" (103). Sehr viel Klarheit ist damit allerdings nicht gewonnen. Denn in der Praxis sind u. U. fällige Grenzziehungen zumeist nicht so leicht vorzunehmen, wie es Umfragetypologien vortäuschen. Etwas überraschend, aber ebenso ermutigend für die weitere Arbeit dürfte für die kirchlichen Werke als Mitauftraggeber der Untersuchung ihr – wenn auch unterschiedlicher hoher – erheblicher Bekanntheitsgrad sein, der in der Untersuchung zum Ausdruck kommt.

K. N.

Zeitschriften

Theologie und Religion

DORÉ, JOSEPH. **L'institution du magistère.** In: Recherches de Science Religieuse Jhg. 71 Heft 1 (Januar–März 1983) S. 13–36.

Der Beitrag von Doré dient als Einführung für eine Nummer, die ganz verschiedenen Aspekten des kirchlichen Lehramts gewidmet ist. Seine Ausgangsthese: Es genüge weder, das Verhältnis von Theologie und Lehramt nur abstrakt anhand der theoretischen Verhältnisbestimmungen zu erörtern, noch reiche die Analyse der Gegenwartssituation des Lehramts aus. Doré versucht demgegenüber eine Strukturanalyse, die alle wichtigen Faktoren einbezieht, die in die Ausübung des Lehramts in der Kirche hineinspielen. Er beschreibt die Wechselbeziehungen zwischen den Größen Lehramt, Volk Gottes, Offenbarung und Geschichte, von denen keine vernachlässigt werden dürfe. Für eine fundamentaltheologische Reflexion über das Lehramt gebe es zwei Aufgaben: Zum einen müsse sie unter Zuhilfenahme gegenwärtiger Institutions- und Gesellschaftstheorie das Zusammenspiel von autoritativer Instanz und gesellschaftlichem Konsens klären; darauf aufbauend komme dann die Frage nach dem Glauben ins Spiel, zu dem gleichermaßen die Wahrheit des christlichen Glaubensbekenntnisses wie seine Verankerung in der Einheit der Gläubigen gehöre.

GRESHAKE, GISBERT. **Letzte Ölung oder Krankensalbung?** Plädoyer für eine differenziertere sakramentale Theorie und Praxis. In: Geist und Leben Jhg. 56 Heft 2 (April 1983) S. 119–136.

Greshake richtet kritische Anfragen an den theologischen und pastoralen Umschwung, durch den die „Letzte Ölung" weitgehend zur „Krankensalbung" geworden ist, die nicht nur Todkranken, sondern vielfach jedem Kranken und jedem alten Menschen gespendet wird. Er weist nach, daß weder die dogmen- und theologiegeschichtliche noch die exegetische Begründung für ein solches „Sakrament der Kranken" eindeutig und überzeugend genug sind: So könne man nicht einfach auf die Praxis altkirchlicher Krankensalbungen vor der Klärung des Sakramentenbegriffs im Mittelalter zurückgreifen. Dagegen plädiert er für ein Verständnis der Krankensalbung als „Sakrament der Tauferneuerung angesichts des Todes". Gerade angesichts der gegenwärtigen Verdrängung des Todes sei es sinnvoll, das Sakrament dort zu spenden, wo der Mensch objektiv und leibhaftig mit seinem Tod konfrontiert werde; damit könne die Zuordnung der Krankensalbung als „sacramentum minus" zum „sacramentum maius" der Taufe deutlicher hervortreten. Das müsse nicht eine Rückkehr zur alten Praxis der „Letzten Ölung" mit ihren negativen pastoralen Begleiterscheinungen bedeuten. Vielmehr bestehe die spezifische Wirkung des Sakraments in der Vermittlung der christlichen Hoffnung.

Kultur und Gesellschaft

DIRKS, WALTER. **Wird die Wende zur Epoche?** In: Frankfurter Hefte Jhg. 38 Heft 4 (April 1983), S. 2–5.

„Der Wind bläst uns gewaltig ins Gesicht." Das ist das Fazit einer Situationsbestimmung der bundesdeutschen Linken, die der Autor im Anschluß an die Bundestagswahlen vom 6. März unternimmt. Wichtiger denn je sei es, daß die „Linkeren" im Lande „ihr Bewußtsein klären, die Wirklichkeit genau in den Blick nehmen, daß sie nach der schweren Niederlage der Idee einer emanzipatorischen und aufgeklärten Demokratie ihre Konzeptionen überprüfen, auch ihre Strategie und ihre Taktik ... Die Niederlage muß ein Stachel im Fleisch sein, ein Ansporn, ein Grund, die eigene Position gründlich zu reinigen, als Gelegenheit, Atem zu schöpfen, weit auszugreifen, in die Vergangenheit zurück das eigene Verhalten zu analysieren und in die Zukunft hinein zu planen." Auch wenn der Autor die Chance, die in der Niederlage der Linken liegt, besonders herausarbeitet, möchte er nicht den Verdacht aufkommen lassen, man sei in der Linken daran interessiert, die vom konservativ-liberalen Gegner proklamierte Politik solle möglichst scheitern.

SIX, JEAN-FRANÇOIS. **Le christianisme au banc des accusés.** In: Etudes Heft 4 (April 1983) S. 535–548.

Eine Kirche, die sich nicht nur in die Sakristei zurückzieht, sondern ihr Gewicht in gesellschaftspolitischem Streit einbringt, ist in den verschiedensten politischen Lagern nicht gern gesehen. Der Autor beschreibt, wie nach und nach eine seltsame große Koalition von links bis rechts derjenigen zustande kommt, die der Kirche in Frankreich den Rat geben, sich doch mehr um die ihr zustehenden ureigenen Aufgaben zu kümmern und sich nicht in Dinge einzumischen, die sie nichts angehen. Immer wieder komme der Verdacht auf, die Kirche bediene sich in unerlaubter Weise des Staates. Vergessen werde jedoch weitgehend, wie sehr sich in der Vergangenheit der Staat ihrer für seine Zwecke bedient habe. Daneben sei eine neue Ablehnungsfront in einer neu-heidnischen Religiosität im Entstehen begriffen. Das jüdisch-christliche Geschichtsverständnis und sein säkularer Ableger, der Marxismus, würden gleichermaßen heftig bekämpft. Ein Antisemitismus und Antikatholizismus nährten sich mehr und mehr aus ähnlichen Motiven: „Die Katholiken seien ein Staat im Staat mit ihrer ‚Sprache' (ihrer Schule); man könne sich in der Politik nicht richtig auf sie verlassen, sie seien weder wirkliche Revolutionäre noch auch zählten sie wirklich zur Rechten. Und sind sie eigentlich wirklich arm, wie man immer wieder sagt? Gibt es da nicht doch die Finanzmacht des Vatikans?" Im Zusammenhang mit der Abrüstungsdiskussion sieht der Autor eine neue Welle an Ablehnung auf die Kirche zukommen.

Kirche und Ökumene

CHRISTIANSEN, ROLF. **Erneuerung der Gemeinde aus dem Abendmahl.** In: Pastoraltheologie Jhg. 72 Heft 3 (März 1983) S. 83–96.

Der Beitrag geht aus von der seit einigen Jahren konstatierten Wiederentdeckung des Abendmahls in der evangelischen Kirche, als deren tieferen Grund er das zunehmende Bedürfnis nach symbolischer Verge-

wisserung der Zugehörigkeit zur Kirche namhaft macht. Die Lebensrelevanz des Abendmahls liege gegenwärtig darin, daß sich dabei der Glaubende seines Glaubensgrundes vergewissere. Die neue Abendmahlsbewegung ist nach dem Urteil von Christiansen nicht der Theologie oder den Kirchen zu verdanken, sondern ist an der Basis, in Gemeinden und Gruppen entstanden. Kennzeichnend für diese Bewegung sei das Stichwort Gemeinschaft: „Das Abendmahl wird als Mahlgemeinschaft gefeiert, die Kommunion als Kommunikation der Teilnehmer erfahren." Es gehe dabei um mehr als um die Sehnsucht nach gefühliger Geborgenheit in der Gruppe. Ausgehend von der nicht zuletzt durch die letzten Kirchentage geprägten Form des „Feierabendmahls", macht Christiansen Vorschläge für eine Gestaltung von Abendmahlsgottesdiensten, bei denen das gemeinsame Feiern in den Vordergrund treten kann.

SEBOTT, REINHOLD. **Das Neue im neuen kirchlichen Eherecht.** In: Stimmen der Zeit Jhg. 108 Heft 4 (April 1983) 259–272.

Eine Formulierung von Paul Wirth greift der Autor auf und nennt das neue Kirchenrecht, das am 25. Januar veröffentlicht wurde (HK März 1983, 128–134) und am 27. November in Kraft treten wird, ein „Musterbeispiel für eine behutsame, jeder Bilderstürmerei abholde, neue Rechtsvorstellungen in das geltende Recht integrierende Rechtsbereinigung". Er stellt materielle und formelle Teile des neuen Eherechts vor, die vom bisherigen abweichen oder deren Änderung an sich erwartet worden war, jedoch nicht vorgenommen wurde. Anschließend nennt er positive und negative Seiten des neuen Eherechtes. Als eine Tatsache von „weittragender Bedeutung" sieht er die Entscheidung des Eherechts an, die Ehezwecklehre des alten Codex Iuris Canonici (CIC) aufzugeben. Das neue Eherecht überwinde eine „materialistische Beschreibung der Ehe ... zugunsten einer mehr geistig-geistlichen". Der Autor bedauert, daß das neue Recht zu keinem grundlegenden theologischen Gesamtentwurf der Ehelehre gefunden habe. Aus den negativen Kritikpunkten folgert er einige Anstöße für die weitere Arbeit: 1. Für den CIC wäre es von Vorteil gewesen, wenn die Verbesserungsvorschläge der Kirchenrechtler aller Richtungen Berücksichtigung gefunden hätten und nicht nur die des konservativen Flügels. 2. Das Kirchenrecht solle dazu übergehen, die Gesetzestexte in Loseblattsammlung zusammenzufassen. Die unausbleibliche ständige Veralterung der Gesetze erfordere eine praktischere Form des Gesetzbuches. 3. Die kirchliche Trauung sollte nicht mehr zur Gültigkeit der Ehe gefordert werden. 4. Die Geschiedenenpastoral müsse überdacht werden.

Personen

In seiner Botschaft zum diesjährigen Welttag der sozialen Kommunikationsmittel, der unter dem Thema „Die Förderung des Friedens" steht, betonte *Johannes Paul II.*, die Kommunikationsmittel könnten sowohl institutionell wie inhaltlich einen Beitrag zum Frieden leisten. Es brauche eine Ordnung der Kommunikation, die einen korrekten und konstruktiven Gebrauch von Informationen ermögliche. Information sei nie neutral, sondern hänge von grundlegenden Werthaltungen ab. Zur Förderung des Friedens müsse die soziale Kommunikation einseitige Sichtweisen überwinden, Vorurteile abbauen und einen Geist gegenseitiger Solidarität schaffen.

Bei einem Vortrag in Worms bekräftigte der Wiener Erzbischof *Kardinal Franz König* die Forderung der katholischen Kirche nach Religionsfreiheit im privaten und öffentlichen Bereich für alle Menschen. Er kritisierte besonders die Diskrepanz zwischen Theorie und Praxis der Religionsfreiheit in den Staaten des Warschauer Paktes. Die Anhänger einer Religion seien in diesen Staaten praktisch immer diskriminiert; sie würden auf die unteren Ränge der gesellschaftlichen Ordnung abgedrängt. So hätten sie beispielsweise nicht das Recht, Lehrer, Beamter oder Offizier zu werden oder sich im Hörfunk und Fernsehen zu äußern.

Innerhalb eines Tages – am 22. März wurden durch Johannes Paul II. zwei der wichtigsten italienischen Diözesen neu besetzt. Als Nachfolger des im Oktober 1982 verstorbenen, erst 61jährigen Kardinals *Giovanni Benelli* wurde der bisherige 59jährige Weihbischof von Florenz, *Silvano Piovanelli,* Erzbischof dieser Diözese. Nachfolger des aus Gesundheitsgründen zurückgetretenen Erzbischofs von Bologna, Kardinal *Antonio Poma* (73), wurde der bisherige Bischof von Piacenza und Vorsitzende der Familienkommission der Italienischen Bischofskonferenz, *Enrico Manfredini* (61). Während Piovanelli bisher außerhalb der Diözese wenig bekannt war, gilt Manfredini als einer der politisch, sozial und kirchlich profilierten Sprecher im italienischen Episkopat.

Nachfolger des aus Altersgründen zurückgetretenen Erzbischofs von Madrid, *Vicente Kardinal Enrique y Tarancón* (75), wurde der bereits 66jährige bisherige Erzbischof von Santiago de Compostela, *Angel Suquia Goicoechea.* Die Berufung des dem Opus Dei nahen Basken Goicoechea auf den wichtigsten Bischofsstuhl Spaniens hat nicht nur wegen seines Alters überrascht, da Goicoechea noch stark von der Franco-Zeit geprägt, zu der betont konservativen Minderheit im Episkopat gehört, die den von seinem pastoral, sozial und politisch sehr aufgeschlossenen Vorgänger Tarancón geleiteten Übergang zur spanischen Demokratie nur bedingt mitmachte. In der spanischen Öffentlichkeit ist die Ernennung denn auch bereits auf heftige Kritik gestoßen. Hingegen wurde die Ernennung des bisherigen Vizepräsidenten des römischen Einheitssekretariats, *Ramon Torrella Cascante* (60), der als ein Mann der Erneuerung gilt, zum Erzbischof von Tarragona überwiegend begrüßt.

Mit einer scharfen Erklärung hat der orthodoxe Erzbischof *Serafim* von Athen auf Pläne des Vatikans reagiert, den Titel des katholischen Erzbischofs von Athen zu ändern. Der Pronuntius hatte beim zuständigen Ministerium eine Anfrage eingereicht, ob die orthodoxe Kirche etwas gegen die Titulierung des katholischen Erzbischofs als „Erzbischof von St. Dionysius in Athen und von Festland-Griechenland" einzuwenden hätte. Serafim, der als Oberhaupt der orthodoxen Kirche den Titel „Erzbischof von Athen und ganz Griechenland" führt, erhob in seiner Erklärung den Vorwurf, die Bemühungen des Pronuntius stellten ein Stadium in der Verwirklichung eines heimtückischen Planes dar. Man sei entschlossen, die „programmierte methodische Untergrabung der Orthodoxie, des Fundaments und der Stütze des griechischen Volkes", abzuwehren.

Der Ägyptische Staatsgerichtshof hat nach einem mehrmonatigen Prozeß entschieden, daß die von Präsident Sadat im September 1981 verfügte Absetzung und Verbannung des koptischen Patriarchen *Schenuda III.* Rechtens gewesen sei. Gleichzeitig wurde die koptische Kirche aufgefordert, ein neues Oberhaupt zu wählen. In dem Prozeß hatten die Verteidiger des im Wüstenkloster Wadi Natrun lebenden Patriarchen den Standpunkt vertreten, daß staatliche Stellen nicht das Recht hätten, den Patriarchen abzusetzen. Das Gericht gab mit seiner Entscheidung diesen Argumenten nicht recht, sondern erklärte Absetzung und Verbannung als verfassungskonform. Allerdings stellte das Gericht fest, daß die ebenfalls von Sadat verfügte Einsetzung eines fünfköpfigen Bischofsrates zur Leitung der koptischen Kirche verfassungswidrig gewesen sei.

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

Herder Korrespondenz

Heft 6
37. Jahrgang
Juni 1983

Freiheit ist immer um so mehr gegeben, je gleicher die Freiheit ausgeübt werden kann.

Roman Herzog

Fest sein, aber auch flexibel

Zur Zeit überwiegt, speziell in der Berichterstattung der Medien, die Ansicht, der *Weltfriede* sei jetzt gefährdeter denn je. Ein kurzer Rückblick zeigt jedoch, daß diese Meinung durch die Tatsachen so einfach nicht gedeckt ist: 1953 tobte der Korea-Krieg, 1963 begann die zweite amerikanische Phase des Vietnam-Krieges, 1973 brach im Nahen Osten der Yom-Kippur-Krieg aus, 1983 ist erfreulicherweise kein so großer Krieg im Gange, der die Gefahr der Ausweitung in sich trägt.

Veränderung des Gleichgewichts

Trotzdem ist die Labilität der gegenwärtigen Situation nicht zu verkennen, die sich vor allem durch *dramatische Veränderungen im Spannungsverhältnis* zwischen West und Ost ergibt und die sich auch in gigantischen Ausgaben für die Rüstung niederschlägt. Das Internationale Institut für Strategische Studien in London schätzte 1981 die Rüstungsausgaben in West und Ost auf die unvorstellbare Summe von 500 Milliarden Dollar.

Die Ursachen für die Veränderungen im Gleichgewicht zwischen West und Ost sind widersprüchlich: Einerseits ist die Sowjetunion seit 10, 15 Jahren militärisch noch stärker geworden. Die konventionell ausgerüsteten Einheiten der Roten Armee bilden in Europa eine beträchtliche Übermacht und befördern damit im Westen die traditionelle „Russen-Angst". Dazu kommt der systematische Aufbau der Sowjetflotte, die *Beschleunigung in der sowjetischen Raketenrüstung* einschließlich der SS 20-Raketen, der Einmarsch der Roten Armee in Afghanistan, die Abdeckung des vietnamesischen Imperialismus in Indochina durch Moskau, der Sowjet-Einfluß in afrikanischen Staaten wie Angola und Äthiopien, das Vordringen der Sowjets bis zur Hintertüre der USA in Zentralamerika. Andererseits haben die sowjetischen Machtinteressen im gleichen Zeitraum *schwere Rückschläge* erlitten. Die für Moskau politisch und militärisch katastrophalen Folgen des chinesischen Abfalls konnten vom Kreml bisher nicht einmal annähernd ausgeglichen werden. Der Entschluß Ägyptens, sich wieder den USA zuzuwenden, bedeutete den Zusammenbruch des bis dahin zeitweise überragenden sowjetischen Einflusses im Nahen Osten. Innere Zerklüftungen im sozialistischen Lager, wie die Gewerkschaftsbewegung in Polen oder der rumänische Sonderkurs, können von Moskau nur mit Mühe in Grenzen gehalten werden. Dazu kommt der überraschende Umstand, daß die Sowjetunion von der *Entwicklung der Weltrezession* stärker betroffen wurde, als man in Moskau selbst erwartet hatte.

Schon diese kurze, summarische Auflistung läßt erkennen, wie groß die Veränderungen sind, die sich in den Beziehungen zwischen West und Ost ergeben haben und die seit Ende des Zweiten Weltkrieges durch eine ständig wechselnde Wellenbewegung gekennzeichnet sind: vom Marshall-Plan bis zur Berliner Blockade Stalins, vom Koreakrieg, der den Aufbau eines weltweiten antisowjetischen Bündnissystems provozierte, bis zur Kuba-Krise 1962, die die Welt einem Atomkrieg näher brachte wie kein Ereignis zuvor und danach.

Erst in den späteren sechziger Jahren wuchs in West und Ost die Einsicht von der unmittelbar bevorstehenden *atomaren Parität* der beiden Supermächte. Es kam zum Atomteststop-Vertrag, zu den Gewaltverzichtsverträgen der Bundesrepublik mit ihren östlichen Nachbarn und mit der Sowjetunion, zu Salt zwischen Nixon und Breschnjew. Nicht einmal der Vietnamkrieg, in den die Vereinigten Staaten zunächst halbherzig, dann auch leichtfertig hineinstolperten, vermochte die Tendenz zur Entspannung zu verhindern.

Die Konferenz über Sicherheit und Zusammenarbeit in Europa, die 1975 in Helsinki stattfand, sollte die Krönung der West-Ost-Politik im Geist der Détente darstellen. Bald stellte sich jedoch heraus, daß dabei die Gegensätze zwischen den Supermächten arg unterschätzt worden waren. Manches von dem, was die Schlußakte von Helsinki durch „vertrauensbildende Maßnahmen" erreichen wollte, förderte nicht gegenseitiges Vertrauen, sondern gegenseitiges Mißtrauen in West und Ost.

So wurde die *Kritik an der Entspannung* von seiten jener Kreise im Westen immer lauter, die durch die fortdauernden Unterdrückungsmaßnahmen im Osten die eigenen Grundsätze verkauft und verraten sahen. Fehler der Ad-

ministration Carter, die auf sowjetische Aggressionsakte wie in Angola nicht eindeutig genug reagierte, trugen ein übriges bei, um die Idee der Entspannung bei vielen Kritikern zwielichtig werden zu lassen.
Der Amtsantritt Ronald Reagans schaffte wieder klare Fronten, aber Moskau zeigte sich durch die scharfen antisowjetischen Töne verstört. Das Argument von der feindlichen Einkreisung, die der Sowjetunion drohe, tauchte in Moskau wieder auf. Dieses Wort hatte seinerzeit unter Stalin zur Rechtfertigung des internen Massenterrors gedient. Bereinigt von seinen propagandistischen Nebenabsichten, hat dieses *Einkreisungsargument* jedoch ein spezifisches Eigengewicht.

In Ost und West fehlt ein politisches Konzept

Einkreisungsängste dürften das Afghanistan-Abenteuer der Sowjets tatsächlich mitbestimmt haben. Gleichzeitig trugen die Ereignisse in Afghanistan dazu bei, daß sich Amerikas neugewählter Präsident *Ronald Reagan* in seiner Außenpolitik der harten Worte und Maßnahmen gegenüber Moskau voll bestätigt fühlen konnte. Das Wettrüsten begann in weiterer Folge auch den Bereich der Mittelstreckenwaffen in Europa zu erfassen: Die Nato antwortete mit ihrem *Doppelbeschluß* auf die SS-20-Herausforderung Moskaus und kündigte an, 108 Pershing-2-Raketen und mehrere Hundert Marschflugkörper auf europäischem Boden zu installieren, falls es zu keiner Vereinbarung mit Moskau kommen sollte.
Die Sowjets scheinen zur Zeit noch darauf zu hoffen, daß dieser Doppelbeschluß während der Sommerpause oder längstens im Herbst aufgrund der internen Widerstände in Westeuropa fallen wird. Sie setzen offenbar auf die Kraft der westlichen Friedensbewegungen, die den Regierungen mancher westlicher Staaten ohne Zweifel arge Schwierigkeiten bereiten können, die aber kaum in der Lage sein dürften, die Raketen-Nachrüstung zu verzögern oder gar zu verhindern.
Anhänger der „Falken" im Westen meinen jetzt, der Kreml werde erst dann ernst und seriös zu verhandeln beginnen, wenn er merkt, daß der Westen mit der Aufstellung der *neuen Mittelstreckenraketen* in Europa beginnt. Diese Rechnung kann aber auch falsch sein. Dies würde den gegenwärtigen Raketen-Poker zu einer noch schärferen Aufschaukelung des West-Ost-Gegensatzes führen.
Angesichts dieser Situation ist es bedrückend, daß es sowohl im Westen wie auch im Osten keine umfassende politische Vorstellung und Vision gibt, wie die Welt aus dem gegenwärtigen Teufelskreis herauskommen kann, und daß sich die derzeitigen Fühlungnahmen aufs gegenseitige Aufrechnen von Raketen, Flugzeugen und Kriegsschiffen beschränken. Dieser Befund erinnert an die Warnung des profunden Kenners der Sowjetpolitik, *George F. Kennan,* der schon in den fünfziger Jahren während des Koreakrieges eine Militarisierung des Denkens diagnostizierte. Diese trage dazu bei, „uns in Denkschablonen zu pressen, denen gegenüber jede differenzierte Beurteilung der sowjetischen Absichten unwillkommen und unannehmbar ist". Man solle im west-östlichen Macht- und Rivalitätskampf die Energien nicht einseitig auf den militärischen Bereich fixieren.

Ein neutraler Beobachter, der Schweizer Journalist *Reinhard Meier,* der fünf Jahre lang Korrespondent der „Neuen Zürcher Zeitung" in Moskau gewesen war, bestätigt in seinem Buch „Sowjetrealität in der Ära Breschnjew" diese Beurteilung. Tatsächlich werde man den Eindruck nicht los, die Diskussion im Westen kreise allzu eng und ausschließlich um vergleichende Militärausgaben. Eine zuverlässige Abschreckung, die wenigstens vorläufig eine entscheidende Friedenssicherung darstellt, sei gewiß ein wichtiges Anliegen, aber es dürfe doch nicht verkannt werden, daß die *eigentliche Dynamik der weltpolitischen Veränderungsprozesse* durch geistige, durch soziale und wirtschaftliche Faktoren mitbestimmt werde.
Beide Supermächte zeigen sich in diesem Wettbewerb *unsicher.* Die Amtsführung Andropows wird bedroht von jenen Strukturen, mit denen schon Breschnjew zu kämpfen hatte: von einem wuchernden Zentralismus und seinen bürokratischen Metastasen. Halbschlächtige Abrüstungsvorschläge wie der Vorstoß Andropows im Dezember 1982 oder auch der Vorschlag von Anfang Mai, doch nicht die Raketen, sondern die Sprengköpfe zu zählen, verstärken den Eindruck der Unsicherheit.

Die Amerikaner gaben sich in den vergangenen Monaten nicht viel präziser. Die wiederholten Mißverständnisse zwischen Washington und seinen europäischen Verbündeten, der inneramerikanische Kampf für und gegen ein „Einfrieren" der Atomrüstung, die strategischen Alleingänge Reagans, der im März dieses Jahres plötzlich das Ende der Abschreckungsstrategie ankündigte und ein *nichtatomares Raketenabwehrsystem* in Auftrag gab, das feindliche Geschosse schon außerhalb des amerikanischen Territoriums abfangen und zerstören soll: Dieses Hin und Her bringt *zusätzliche Unwägbarkeiten mit sich.*
In Washington, in den europäischen Hauptstädten, aber auch in Moskau sollte man indessen erkennen, daß keine Seite die andere „Totrüsten" kann. Nicht die Sowjets, nicht die Amerikaner. Jede neue Waffe in den Arsenalen einer Supermacht wird nur die konkurrierende Supermacht veranlassen, sich diese Waffe ebenfalls zuzulegen. So hat Andropow erklärt, russische Marschflugkörper seien bereits erprobt worden, russische MX-Raketen würden gebaut.

Notwendig wäre eine westliche Gesamtstrategie

Um diesen Wahnwitz zu stoppen, ist zunächst eine westliche Gesamtstrategie notwendig, die ihre Kontinuität und ihre Konsistenz wiedergewinnen muß, wenn sie sich nicht in eine vordergründige Taktisiererei verlieren will. Die atlantische Gemeinschaft sollte alles daransetzen, um ihre Gemeinsamkeit auf der Grundlage offener Konsultation

wiederherzustellen. Gelingt dies, wird es auch möglich sein, eine nuancierte gesamtstrategische Linie gegenüber dem Osten zu finden: Auf der einen Ebene durch Abschreckung gegenüber jedem Versuch einer Aggression, auf der anderen durch das Angebot einer Zusammenarbeit in der Rüstungsbegrenzung, die allen Beteiligten eine Atempause gäbe.

Die traditionelle Richtschnur der Sowjetmacht, keine unnötigen Risiken einzugehen, ihre Neigung, der *Logik der Vernunft* unzugänglich, der *Logik der Macht* hingegen in hohem Maß zugänglich zu sein, sollten bei der Durchsetzung einer derartigen differenzierten Strategie nützlich sein. Wer den kriegerischen Konflikt mit einem solchen Gegner vermeiden möchte, benötigt in erster Linie Festigkeit und Stärke. Dazu soll sich Flexibilität und psychologisches Einfühlungsvermögen gesellen, um den Anfang eines neuen Gesprächsklimas überhaupt zu ermöglichen. So könnte die Erkenntnis wachsen, daß nicht nur die Sowjetunion eine ganze Reihe ihrer Nachbarn überfallen und okkupiert hat, sondern daß Rußland mit seinen geographisch weit offenen Grenzen im Lauf seiner jüngsten Geschichte mehrmals vom Westen her überfallen worden ist. Abseits der kommunistischen Ideologie, die alles tut, um dieses Faktum für ihre Zwecke auszuschlachten, gibt es ein legitimes russisches Sicherheitsbedürfnis.

Künftigen russischen Regierungen wird eines Tages klarzumachen sein, welch schlechter Dienst an diesem russischen Sicherheitsbedürfnis es ist, wenn die osteuropäischen Völker unter Zwang und Druck aller Art als Geiseln für die Sicherheit Rußlands unter sowjetischer Oberhoheit festgehalten werden. Die Rebellionen gegen diesen auf Dauer unhaltbaren und entwürdigenden Zustand flammen alle paar Jahre in einem anderen Land auf, in Polen sind sie mittlerweile chronisch geworden. Trotz all ihrer Machtmittel ist die Sowjetunion offensichtlich nicht mehr in der Lage, diese Unruhen zu verhindern.

Daher sollte man vom Westen her in einer geduldigen, langfristigen Bemühung versuchen, von Moskau die Entlassung der osteuropäischen Völker in eine innere Autonomie gegen den Kaufpreis ihrer freiwilligen und *loyalen außenpolitischen Bindung* an den großen östlichen Nachbarn zu erreichen. Das Beispiel Finnlands und seiner Handlungsweise gegenüber der Sowjetunion könnte dabei manchen Fingerzeig geben. Finnlandisierung war bisher ein Schreckwort für den Westen. Warum soll man den Spieß nicht umdrehen und eine Finnlandisierung Polens oder der Tschechoslowakei als Ausweg aus einer permanenten Krise vorschlagen? Dabei muß klar sein, daß ein so *utopisches Fernziel* nicht von heute auf morgen erreicht werden kann und daß ein derartiger Vorschlag für die gegenwärtige herrschende Klasse in der Sowjetunion heute noch undenkbar erscheinen muß. Aber vielleicht wächst auch in Moskau die Einsicht, daß man ganze Völker nicht für unabsehbare Zeit mit Gewalt niederhalten kann.

Bei aller Festigkeit gegenüber jeder potentiellen Aggression ist *Flexibilität* auch dort angebracht, wo es um die Abschätzung des Zerstörungsgrades nuklearer Massenvernichtungsmittel geht. Diesen Gesichtspunkt hat man da und dort jahrelang zu verniedlichen versucht, um nicht das Argument von der Notwendigkeit der Selbstverteidigung zu schwächen.

Die intensive Friedensdiskussion in der ganzen Welt hat jedoch neue Maßstäbe für dieses Problem gesetzt. Ganz anders als in den fünfziger Jahren, als Stalin die Sehnsucht nach dem Frieden zu einer weltweiten kommunistisch gelenkten Verwirrungs- und Einschläferungskampagne unter dem Signet der Friedenstaube Picassos mißbrauchte, stellten sich jetzt Christen an die Spitze der Bemühungen um den Frieden: vom argentinischen Friedensnobelpreisträger *Adolfo Esquivel* bis zu den nordirischen Peace-People, von evangelischen und katholischen Jugendlichen in der DDR bis zum gewaltlosen Widerstand in Polen. Der Papst geht mit seinem Beispiel voran: Wie keiner seiner Vorgänger verurteilt er kompromißlos den Krieg, und mit seinen Reisen nach Großbritannien und Argentinien mitten im Falklandkrieg zeigte er an, daß er auch sein persönliches Prestige nicht schonte, um seinen Auftrag zu erfüllen und die Völker aufzurufen, die Waffen niederzulegen.

Deutlicher als in anderen Zeitabschnitten erkennen heute viele Menschen die alte Weisheit, daß es auch für die eigene Weltverteidigung sittliche Grenzen gibt. Die historische Erfahrung, wonach die Anhäufung militärischer Macht stets von Nutzen ist, gilt jenseits des Punktes, an dem nukleare Parität erreicht wird, nicht mehr länger. Nur, wer auch darüber spricht und ohne Vorurteil argumentiert, wird jene Teile der Jugend, die einer aktiven Verteidigung skeptisch gegenüberstehen, für ein Konzept des differenzierten Vorgehens gewinnen können.

Bleibender Beitrag deutscher Ostpolitik

Flexibilität im Verhältnis zwischen West und Ost ist auch dort anzuraten, wo es um bescheidene Versuche konkreten „Eisbrechens" verhärteter Fronten geht. Die *Entspannungspolitik* ist nicht zuletzt dadurch in Verruf gekommen, weil sie sich als Weltanschauung, als Erlösungsformel gerierte. Die herben Enttäuschungen der Vergangenheit waren in dieser Hinsicht eine Lehre. Geblieben ist die Erkenntnis, daß es keine positive Alternative zu einem friedlichen west-östlichen Nebeneinander gibt. So haben zum Beispiel die Normalisierungsverträge zwischen der Bundesrepublik und der Sowjetunion, aber auch mit den anderen osteuropäischen Ländern, einen bleibenden Beitrag dazu geleistet, wenn sie auch die strittigen Grundfragen nicht lösen konnten. Immerhin wurde aber das früher permanent gespannte Verhältnis zwischen Moskau und Bonn spürbar entschärft. Die Berliner Mauer wurde dadurch zwar nicht beseitigt, aber sie ist ungleich durchlässiger geworden. Wenn dies auch an anderen Stellen der west-östlichen Demarkationslinie quer durch Europa gelänge, millimeterweise, Schritt für Schritt, und allen Rückschlägen zum Trotz, dann würde trotz des quälend fortdauernden West-Ost-Konfliktes im stillen und kleinen die Einheit unseres Kontinents aufs neue vorbereitet.

Fritz Csoklich

Buße und Versöhnung: Vor der römischen Bischofssynode

Auf der nächsten Vollversammlung der Bischofssynode in Rom (Beginn Ende September) werden sich die Bischöfe aus aller Welt mit dem Thema „Versöhnung und Buße im Sendungsauftrag der Kirche" beschäftigen. An Stoff für die Beratungen dürfte es dabei ebensowenig fehlen wie bei der letzten Vollversammlung im Herbst 1980, die sich mit den Aufgaben der christlichen Familie in der Welt von heute befaßte (vgl. HK, Dezember 1980, 620–626): Die Verkündigung der Kirche von Sünde und Erlösung hat es gegenwärtig schwer, sich verständlich zu machen; die Bußpraxis ist seit geraumer Zeit in einem Umbruch begriffen, der sich nicht zuletzt im massiven Rückgang der Einzelbeichte äußert. Eine wirklich umfassende Neubesinnung auf das Thema Buße und Versöhnung scheint deshalb durchaus geboten.

Ein breites Panorama

Zur Vorbereitung der Vollversammlung legte das römische Generalsekretariat der Bischofssynode Anfang des letzten Jahres die „Lineamenta" vor (vgl. HK, März 1982, 151). Sie enthielten in drei Hauptteilen (Die Welt und der Mensch auf der Suche nach Versöhnung; Die Verkündigung von Versöhnung und Buße; Die Kirche, Sakrament der Versöhnung) einen ersten Aufriß des Synodenthemas. Unter Berücksichtigung der zu den Lineamenta eingegangenen Stellungnahmen der einzelnen Bischofskonferenzen und der römischen Dikasterien wurde wie schon vor den letzten Vollversammlungen als zweites vorbereitendes Dokument ein „Instrumentum laboris" erarbeitet, das seit einigen Wochen vorliegt.

Der erste Hauptteil des Instrumentum laboris ist knapp gehalten. Ohne im einzelnen zu analysieren, zählt er „*Spannungen und Spaltungen*" in der Welt von heute auf, von den Konflikten zwischen den Generationen über den Nord-Süd- und Ost-Westkonflikt bis zu innerkirchlichen Spannungen in Lehre und Disziplin. Als eigentliche Wurzel aller Spannungen und Konflikte macht der Text die *Sünde* als freie und bewußte Abwendung des Menschen von Gott namhaft. Auch ungerechte soziale Strukturen seien letztlich Ergebnis persönlicher Sünden. Die Sehnsucht des Menschen nach Freiheit und nach dem geglückten Menschsein zeige, daß er auf die Versöhnung mit Gott angewiesen sei. „Die Versöhnung mit Gott, die im Menschen Umkehr und Buße voraussetzt, stellt seine innere Einheit wieder her und bewirkt gleichzeitig seine Wiederversöhnung mit den anderen Menschen und mit der Welt."

Diesen in erster Linie situationsbeschreibenden Ausführungen schließt sich als zweiter Teil ein heilsgeschichtlich gegliederter Aufriß von *Gottes Versöhnungshandeln* an: Ursprünglicher Schöpfungsplan Gottes mit dem Menschen, der Mensch als Sünder, erneute Zuwendung Gottes zum Menschen in der Geschichte des Volkes Israel, Jesus Christus als Frieden und Versöhnung, das Ostergeheimnis von Tod und Auferstehung als Höhepunkt des Werks der Versöhnung, der erlöste Mensch als neue Schöpfung. Auf diese Weise werde der Mensch wieder zu seiner tiefsten Wahrheit zurückgeführt und werde dazu befähigt, den Anforderungen seiner wahren Würde entsprechend zu leben. Eingebaut in die heilsgeschichtliche Darstellung sind Ausführungen über das Wesen der Sünde und über Grundprinzipien menschlichen Handelns: Das Dokument weist sowohl die Meinung zurück, der Mensch sei in seinem Handeln von psychologischen oder gesellschaftlichen Faktoren determiniert wie die Auffassung, die menschliche Freiheit sei zu ihrer Verwirklichung nicht auf ethische Normen angewiesen.

Erst nach den Abschnitten über Gottes Erlösungshandeln kommt das Instrumentum laboris auf die *Buße* zu sprechen: Sie sei die notwendige Antwort des Menschen auf die von Gott angebotene Versöhnung. Der Ruf zur Umkehr und zur Buße gehöre zum innersten Kern der Offenbarung. Es werden zwei heute geläufige Einwände gegen die „konkrete Struktur der Buße" angeführt und zurückgewiesen: Viele fragten sich, warum eine so persönliche Wirklichkeit wie die Schuld der Kirche und sogar dem Priester gebeichtet werden müsse; andere betonten die soziale Dimension der Sünde und vernachlässigten dabei den persönlichen Aspekt. Demgegenüber wird betont: „In Wirklichkeit aber gehört die christliche Buße wesentlich zur Person; sie ist aber auf die sakramentale Versöhnung hingeordnet und hat Konsequenzen im gesellschaftlichen Bereich."

Im Mittelpunkt die Einzelbeichte

Der abschließende dritte Teil des Instrumentum laboris (er spricht in der Überschrift von der Kirche als „Dienerin", nicht mehr, wie in den Lineamenta, als „Sakrament" der Versöhnung) ist länger als die beiden vorausgehenden Hauptteile zusammen. Recht kurz wird dabei zunächst die „prophetische Verkündigung der Versöhnung" als Aufgabe der Kirche behandelt. Auf die wesentlich breiter angelegten Ausführungen zum Thema „Die Feier der Buße im Leben und in den Sakramenten" folgt schließlich ein Kapitel über „Das Zeugnis eines versöhnten Lebens und die Förderung der Versöhnung in den verschiedenen Bereichen des persönlichen und gesellschaftlichen Lebens". Darin gibt das Dokument Empfehlungen zu Inhalten und Formen einer „Katechese von Buße und Versöhnung" und kommt auf die diesbezüglichen Aufgaben von Familien, Gemeinschaften, Pfarreien und Diözesen zu sprechen. Die letzten Abschnitte gelten den Konsequenzen der Versöhnung mit Gott und untereinander für die Ökumene, für den Dialog mit Nichtchristen und Nichtglaubenden, für die Aufgaben der Kirche in der Welt von heute und für die Förderung des Friedens.

Es ist sicher kein Zufall, daß vor allem die Kapitel über die kirchliche Bußpraxis gegenüber den Lineamenta im

Instrumentum laboris stark erweitert worden sind. Schließlich liegen auf diesem Feld die *konkreten pastoralen Probleme,* denen sich die Bischofssynode unter dem Generalthema Versöhnung und Buße in jedem Fall wird stellen müssen. Liest man die einschlägigen Abschnitte des Instrumentum, fallen zwei Grundzüge ins Auge: Zum einen wird die breite Palette von Formen angesprochen, in denen sich christliche Buße vollzieht. Das Dokument handelt von der Taufe als grundlegendem Sakrament der Umkehr, zählt „alltägliche Formen der Buße" auf (es wird auf die Bedeutung von Fasten, Gebet und Almosen als Bußwerken hingewiesen) und erwähnt die sündenvergebende Wirkung der Eucharistie. Nichtsakramentale Bußgottesdienste werden ausdrücklich empfohlen; sie seien nicht nur didaktisch-pädagogisch wertvoll, sondern hätten auch einen „gewissen Heilswert".

Das eindeutige Schwergewicht liegt aber doch auf der *Unverzichtbarkeit* und der Bedeutung der *sakramentalen Einzelbeichte.* Sie wird allerdings nicht nur einfach dekretiert, sondern theologisch wie anthropologisch begründet. Das Dokument betont zum einen die Notwendigkeit des Bußsakraments zur Sündenvergebung aufgrund seiner Verwurzelung in der von Jesus Christus gestifteten, an die Vermittlung der Kirche gebundenen Heilsordnung. Zum anderen versucht es zu zeigen, daß die Form der Einzelbeichte dem Wesen des Menschen angemessen sei und auch „tiefen psychologischen Bedürfnissen" entspreche. Das aufrichtige Bekenntnis der einzelnen Sünden vor Gott zerbreche die Fesseln der Sünde und lege ihre Wurzeln bloß. Im „persönlichen sakramentalen Dialog" mit dem Priester werde dem Sünder das Wort der Vergebung in seine konkrete Situation hinein zugesprochen. Es wird ein langes Zitat aus „Redemptor hominis" angeführt, wo Johannes Paul II. davon spricht, daß die Kirche durch die Bewahrung der Praxis der individuellen Beichte in Verbindung mit dem persönlichen Akt der Reue und dem Vorsatz, sich zu bessern und wiedergutzumachen, das „besondere Recht der menschlichen Seele" verteidige. Nicht ohne großen Schaden für die Gläubigen, so das Dokument, sei vielerorts der Empfang des Bußsakraments „quantitativ und teilweise sogar qualitativ" zurückgegangen.

Das Instrumentum laboris beklagt, daß in den letzten Jahren Priester entgegen den Vorschriften der Kirche ohne zwingenden Grund die sakramentale Generalabsolution gespendet hätten; es empfiehlt den Empfang des Bußsakramentes auch zur Vergebung von „läßlichen Sünden" und bekräftigt, die Beichte bei den Kindern müsse der Erstkommunion vorausgehen.

Grundlegende Fragen kaum gestellt

Das eindringliche Plädoyer des Dokuments für die sakramentale Einzelbeichte läßt einige *Fragen* offen, die in der Diskussion der letzten Jahre immer wieder gestellt worden sind. So geht es an keiner Stelle auf die Defizite der früheren Bußpraxis ein, die nicht zuletzt zum Rückgang der Beichte geführt haben. Die tiefgreifenden Veränderungen der kirchlichen Bußpraxis von der altkirchlichen Exkommunikationsbuße über die frühmittelalterliche Tarifbuße bis zu der scholastisch-tridentinischen Betonung des individuellen Sündenbekenntnisses mit dem jeweiligen theologischen und frömmigkeitsgeschichtlichen Kontext kommen zu wenig in den Blick. Die traditionelle Unterscheidung zwischen Todsünden, die nur durch die sakramentale Lossprechung vergeben werden können, und den läßlichen Sünden wird aufgenommen, ohne daß über die Problematik der Begriffe reflektiert würde. Schließlich wird eine klare Trennungslinie zwischen dem Bußsakrament und den übrigen Bußformen gezogen, aber sie wird mehr behauptet als durch Überlegungen zur Eigenart des Sakramentalen begründet.

Das Instrumentum ist kein *thematischer Fahrplan* und kein umfassender Problemaufriß für die Vollversammlung der Bischofssynode, sondern dient primär der *Vorbereitung.* In diese Vorbereitung wurde im übrigen auch die Internationale Theologenkommission eingeschaltet, die in den letzten Monaten Vorarbeiten zum Thema der Synode geleistet hat. In jedem Fall bietet das Dokument durchaus bemerkenswerte Aspekte zum Thema „Buße und Versöhnung im Sendungsauftrag der Kirche": Die christliche Botschaft von Umkehr und Versöhnung wird auf dem Hintergrund der Gegenwartssituation entfaltet; die kirchliche Bußpraxis wird theologisch und anthropologisch zu verorten gesucht. Gleichzeitig ist das Dokument auch Beleg für das nicht spannungsfreie Nebeneinander verschiedener Sprachspiele, mit denen in Kirche, Theologie und Verkündigung heute über Buße, Sünde und Versöhnung geredet wird. Es wird bei der Vollversammlung einiges davon abhängen, daß sich der Blick nicht zu schnell auf die Sorge um die Förderung der Einzelbeichte verengt, weil dabei leicht die grundlegenderen Fragen in den Hintergrund treten: Was heute Sünde heißt, warum zum Leben des Christen Umkehr gehört und in welchen Dimensionen sie sich entfalten muß und wie eine Bußpastoral aussehen könnte, die den unterschiedlichen Lebenssituationen Rechnung trägt. *U. R.*

ZdK: Besinnungspause?

Die Vollversammlung des Zentralkomitees der deutschen Katholiken (ZdK) vom 29./30. April war eine Routinesitzung wie viele vorausgegangene auch. Es gab weder herausragende Diskussionen noch wurden irgendwelche über den Tag hinausweisende Initiativen sichtbar, noch gab es irgendein Dokument von Bedeutung zu verabschieden. Man hielt sich an das, was vom Tagesgeschehen her anfiel, versuchte zu erläutern oder zu begleiten, was von anderen Gremien (Deutsche Bischofskonferenz) und Vorgängen (Bundestagswahl vom 6. März) aufgegeben war, und erneuerte die bestehenden acht Kommissionen und drei Arbeitskreise (der vierte, über Freizeit, wurde nicht mehr weitergeführt).

Freude über das Heilige Jahr

Der Präsident, der Bayerische Kultusminister *Hans Maier,* befaßte sich in seinem üblichen „Bericht zur Lage" vor allem mit der politischen Entwicklung in der Bundesrepublik im Zusammenhang mit dem 6. März, daneben aber auch mit der (weiter verschlechterten) Lage der Kirche in der Tschechoslowakei und der deutschen Minderheit in Rumänien und mit dem *Heiligen Jahr.* Letzteres deutete Hans Maier als eine der Absicht des Papstes entsprechende Gelegenheit zu einer *Selbstbesinnung auf den Grundvollzug der Kirche,* „zu einer Neuentdeckung der Frohbotschaft der Erlösung als des eigentlichen Zentrums, das Christentum ausmacht". Nicht das Organisatorische solle dabei im Vordergrund stehen, kein Aktionismus entfaltet, sondern „das Gewöhnliche ... auf außergewöhnliche Weise begangen werden". Er habe den Eindruck, 20 Jahre nach dem Konzil und dem Kraftakt seiner Reisen – die aber (Anm. d. Red.) demnächst mit Polen, Österreich und der Schweiz weitergehen – und nach der Entfaltung seines theologischen Denkens in den beiden Enzykliken „Redemptor hominis" und „Dives in misericordia" komme es dem Papst darauf an, „die Weltkirche zu einer schöpferischen Pause der Besinnung einzuladen". Innezuhalten und sich auf das Wesentliche des Christentums – im Alltag – zu besinnen, darin sah Maier „20 Jahre nach dem II. Vatikanischen Konzil mit seinem großangelegten Versuch eines Aggiornamento der Kirche an unsere Zeit" und „fast 10 Jahre nach der gewaltigen Anstrengung aller Kräfte unserer Kirche in der Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland" eine Einladung auch an die Kirche in Deutschland und „konkret für unsere Räte und Verbände".

Der Bericht des Präsidenten war begleitet von einem Rechenschaftsbericht aus dem Generalsekretariat – in dem der in den Bundestag gewählte *Friedrich Kronenberg* in *Vincens M. Lissek* einen geschäftsführenden Helfer erhalten hat – mit den sehr technischen Berichten über die Arbeit der Kommissionen. Professor *Franz Böckle* gab einen Überblick über die jüngste Friedensdiskussion (vor allem im katholischen Bereich) und eine Erläuterung der im wesentlichen auf seine Autorschaft zurückgehenden Kernaussagen des Friedenshirtenbriefs der deutschen Bischöfe (vgl. ds. Heft, S. 260). Und Prof. *Hans Buchheim* hielt – Samstags früh, leider vor fast leeren Tischen – als rückblickende Besinnung auf das Jahr 1933 einen höchst bemerkenswerten, für den politischen Unterricht in den oberen Klassen der Gymnasien äußerst hilfreichen Vortrag über die „Totalitäre Bedrohung des Menschen" und die sittliche Zersetzung, die von einem totalitären Regime auf Staat, Gesellschaft und einzelnen ausgeht. Im übrigen beschäftigten sich die Delegierten wieder einmal vor allem mit Katholikentagen – mit dem vergangenen in Düsseldorf, mit dem fürs nächste Jahr vorgesehenen in München – und auch schon mit dem übernächsten 1986 in Aachen.

Noten für die Bundesregierung

Trotz dieses Routinecharakters konnte die Versammlung knappe zwei Monate nach der Bundestagswahl, unmittelbar nach der Veröffentlichung des Friedenshirtenbriefs der deutschen Bischöfe und wenige Tage vor der Regierungserklärung des Bundeskanzlers eines gewissen Interesses sicher sein. Zwei Fragen interessierten vor allem: Was würde oder möchte der im Zentralkomitee organisierte deutsche Katholizismus der neuen Bundesregierung mit auf den Weg geben? Und wie stellt sich das ZdK dem Friedenshirtenbrief der Bischöfe?

Die Antwort auf die erste Frage war: deutliche *Genugtuung über den Wahlausgang,* unionseingefärbte Begleitung der Bundesregierung in der Wirtschafts-, Sozial- und vor allem Beschäftigungspolitik; grundsätzliche Zustimmung, verbunden mit deutlichen Forderungen und erkennbarer Skepsis gegenüber den praktischen Auswirkungen der bisherigen Regierungspolitik auf die Familie, zur Familienpolitik. Was Hans Maier in seinem Bericht über die Wahlen und in seinen Anmerkungen zur Wirtschafts- und Gesellschaftspolitik im allgemeinen und zur Beschäftigungspolitik im besonderen ausführte, hätte auch in der Regierungserklärung eines jeden Unionskanzlers oder Ministerpräsidenten stehen können. Die Katholiken hätten sich für eine *Politik der Stabilität* nach innen und außen ausgesprochen und in ihrer großen Mehrheit den Kräften eine Absage erteilt, die die freiheitliche Demokratie des Grundgesetzes in Frage stellen und die Sicherheit und Freiheit unseres Landes aufs Spiel setzen wollen. Der Appell des Zentralkomitees, nur demokratische Parteien zu wählen und dafür zu sorgen, daß der Staat regierbar bleibt, sei verstanden worden. Für die nächste Zukunft formulierte Maier die Hoffnung, „daß die Katholiken sich auch in Auseinandersetzungen der kommenden Monate gegen alle Versuche zur Wehr setzen werden, mit Boykottdrohungen und Widerstandsmaßnahmen den in einer Demokratie notwendigen Gesetzesgehorsam zu stören, politische Entscheidungen zu verhindern und das Wählervotum zu verfälschen".

Auch zur *wirtschaftspolitischen Lage* sagte Maier wenig, was nicht auch in den Reden von Unionspolitikern zu hören ist: die erforderliche Konsolidierung der öffentlichen Haushalte, die Sanierung der Rentenversicherung, die notwendige Anpassung der Sozialleistungen an die wirtschaftliche Leistungsfähigkeit, die Bewältigung technischer Neuerungen und die Überwindung der strukturellen Verzerrungen bildeten ein Geflecht unterschiedlicher Aufgaben, die nicht auf einmal gelöst werden könnten. Da die jetzt erforderlichen wirtschafts-, finanz-, sozial- und bildungspolitischen Maßnahmen gegenseitig in einem Wirkungszusammenhang stünden, ließen sich die Fehlentwicklungen der vergangenen Jahre auch nur allmählich überwinden.

Anschluß an die Bischöfe

Hatte die überwiegende Mehrheit der Mitglieder der Vollversammlung mit solchen Unions-O-Ton-gleichen Formulierungen keine Schwierigkeiten,

so gab es beim Thema Beschäftigungspolitik doch deutlich Widerspruch. Maier zitierte zwar die Aufforderung aus der Erklärung der „Gemeinsamen Konferenz" von Bischofskonferenz und ZdK vom 5. November 1982 (vgl. HK, Dezember 1982, 594–603), alle Bürger, nicht nur die verantwortlichen Politiker und Sozialpartner, sollten bezüglich der Beschäftigungspolitik ihre Aufgaben erkennen und zur Überwindung der Massenarbeitslosigkeit aus „verfestigten Denkformen" herausfinden. Aber Maier selbst setzte außer „Abstrichen an den bisherigen Erwartungen" ganz auf „die sich jetzt abzeichnenden Ansätze für eine konjunkturelle Belebung". So wichtig sozialpolitische Leistungen auch seien, eine nachhaltige Verbesserung der Beschäftigungsanlage sei nur zu erreichen, wenn mehr investiert, die wirtschaftliche Leistungsfähigkeit gesteigert und so die Voraussetzungen für *wirtschaftliches Wachstum* neu geschaffen werden.

Maier fand zwar teilweise Unterstützung bei *Josef Stingl,* dem Präsidenten der Bundesanstalt für Arbeit in Nürnberg, aber gegen die zu einfache Wachstumsthese wandte sich neben dem Bundesvorsitzenden der KAB, dem Bundestagsabgeordneten *Alfons Müller* (CDU), vor allem die stellvertretende Bundesvorsitzende der Sozialausschüsse und Mitglied des DGB-Bundesvorstandes, *Irmgard Blättel:* An vier bis sechs Prozent Wachstum glaube kein Mensch mehr. Und SPD-MdB *Heinz Rapp* forderte eine neue Definition des Begriffs Arbeit.

Auch in einer anderen Frage wurde, nicht am Präsidenten, der sich hier in voller Übereinstimmung mit dem Plenum fand, sondern am Bundeskanzler Kritik laut, dem vorgeworfen wurde, er habe zwar in der Frage der Rettung von Robbenbabys zu einer klaren Haltung gefunden, aber bezüglich des *§ 218* alles unklar gelassen. Da auch die Regierungserklärung diesbezüglich keine Klarheit brachte – es sei „umstritten", Schwangerschaftsabbrüche wegen einer Notlagenindikation mit Steuergeldern und Krankenhausbeiträgen zu finanzieren und der diesbezügliche Verweis auf die bevorstehende Entscheidung des Bundesverfassungsgerichts war alles, was an Klarheit diesbezüglich herauskam – und da gerade die Punkte, die der katholischen Kirche besonders am Herzen liegen – Ausländerpolitik, Entwicklungspolitik – in der Regierungserklärung besonders unbestimmt blieben oder jedenfalls nicht im Sinne der Kirche ausfielen, dürfte bald die einzige in Richtung Bundesregierung kritische Frage Maiers akut werden, ob denn in dieser Politik so etwas wie ein „geistiges Fundament" sichtbar werde.

In der Friedensfrage suchte das ZdK Anschluß an den *Friedenshirtenbrief der Bischöfe.* In einer erst nach dem Erscheinen des Hirtenbriefs formulierten Passage seines Lageberichts stellte Maier etwas lapidar Übereinstimmung der Bischöfe mit der Position des Friedenspapiers des Zentralkomitees von 1981 (Zur aktuellen Friedensdiskussion; vgl. den Wortlaut in: HK, Dezember 1981, 624–630) und untermauerte diese Übereinstimmung vor allem mit Punkten, die auch nicht entfernt in einer Spannung zur Sicherheitspolitik der gegenwärtigen Bundesregierung stehen und sich in keiner Weise mit Positionen der Friedensbewegung berühren: das theologische Fundament des Friedens, keine Verkürzung der Friedensfrage auf Rüstungsfragen, Bedrohung des Friedens durch totalitäre Systeme, die enge Verknüpfung von Frieden und Recht, die Notwendigkeit einer politischen Strategie der Kriegsverhütung usw.

Wenn Vertreter des Bundes der deutschen katholischen Jugend feststellten, Maier wolle das Hirtenwort der Bischöfe für die eigene Position vereinnahmen und „bayerisch fingerhakelnd" über den Tisch ziehen, dann war dies Bild so falsch nicht. Selbst der immer konziliante Bischof von Aachen und bischöfliche Assistent des ZdK, *Klaus Hemmerle,* machte zwar keine Gegensätze aus, fand aber doch beträchtliche Unterschiede in den beiden Papieren.

Die Position der amerikanischen Bischöfe (vgl. ds. Heft, S. 255), auf die Maier nicht einging, erläuterte allein Böckle und machte auf die Spannung zwischen dieser und dem Schreiben der deutschen Bischöfe deutlich: Die deutschen Bischöfe hätten der Versuchung widerstanden, sich auf die Diskussion von Kriegsszenarios einzulassen; sie könnten und dürften verlangen, daß *jeder* Krieg mit allen Mitteln verhindert werden muß.

Sicherlich gibt es sachlich eine weitgehende Übereinstimmung zwischen dem ZdK-Papier und dem Friedenshirtenbrief der deutschen Bischöfe; die Differenzen in der Sache dürften sogar wesentlich geringer sein als zwischen den deutschen und den amerikanischen Bischöfen; aber es fällt ein deutlicher *perspektivischer Unterschied* auf: das ZdK argumentierte seinerzeit ganz überwiegend rein *politisch,* um nicht zu sagen parteipolitisch, die Bischöfe beschränken sich auf die Erschließung der *moralischen* Kriterien; auch sie tun der gegenwärtigen Regierung dabei nicht weh, aber die Bischofskonferenz hat es immerhin – vielleicht zum erstenmal – geschafft, zu einem erstrangigen politischen Thema ohne parteipolitische Rücksichten Stellung zu nehmen. Das Zentralkomitee hinkt diesbezüglich noch so gut wie in allen Fragen nach.

Eine eigene Art von Hektik

Vielleicht hat das neben der unbestreitbaren Nähe der meisten Führungspersonen des ZdK zu einer bestimmten Parteiengruppierung auch mit einer ganz eigenen, hier schon einmal angesprochenen (vgl. HK, Dezember 1982, 576) Hektik zu tun, die seit der neuen *Wertschätzung der Katholikentage* das ZdK erfaßt hat: der eine Katholikentag jagt den anderen, und bevor die einschlägigen Arbeitsstellen und Beratungsgremien auch nur in Versuchung kämen, daraus Konsequenzen abzuleiten oder dort gemachte Erfahrungen zu vertiefen, muß schon der nächste vorbereitet werden. Von dieser Hektik scheinen zunehmend nicht nur die einschlägigen Arbeitsstäbe, sondern auch die Fachkommissionen erfaßt zu werden. Die meisten Kräfte werden so durch Katholikentage absorbiert, für eigenständige Themenarbeit mit Tiefenwirkung bleibt keine Zeit. Vor Düsseldorf sprach Maier von einer möglichen Unterbrechung nach München.

Jetzt scheint nach einer Befragung bei Räten und Verbänden daraus wieder nichts geworden zu sein. So können auch Räte und Verbände sich mancherlei *notwendige Nachdenklichkeit* sparen und sagen dann einfach das, was und wie es politische und sonstwie geistige Verwandte für gewöhnlich auch sagen. Die „Pause der Besinnung", die Maier im Zusammenhang mit dem Heiligen Jahr anrät, täte also gerade dem ZdK selbst gut. Vielleicht setzte sich dann sehr bald die Überzeugung durch, daß wenn schon nicht zur Friedensfrage, da dieses Feld bereits dicht besetzt ist, wohl aber beispielsweise zum Thema Arbeit, als der auf absehbare Zeit zentralen sozial- und gesellschaftspolitischen Frage, ein eigenständiger Beitrag vom ZdK zu leisten wäre. Möglich müßte ein solcher Beitrag sein. Personell ist das ZdK für diese Frage nicht einmal so schlecht ausgestattet, und die Bischofskonferenz bliebe dann, was längst notwendig wäre, wenigstens von vorletzten Worten zu vielen gesellschaftlichen Fragen entlastet. *D. S.*

Ehrenamtliche Hilfe: Ein Weg zu mehr Menschlichkeit

Seit die – quantitativen und qualitativen – Grenzen des Sozialstaates in aller Munde sind und seit die vielfältigen Selbsthilfe-Aktivitäten alternativer Gruppierungen öffentlich in Erscheinung treten (vgl. HK März 1983, 113ff.), ist die ehrenamtliche Arbeit überraschend wieder ein beachteter Gegenstand sozialwissenschaftlicher Analysen und gesellschaftspolitischer Diskussionen geworden. Bis vor relativ kurzer Zeit war die Reputation der Ehrenamtlichen einigermaßen begrenzt. Man sah in ihnen vielfach nur liebenswürdige Idealisten, die sich mit großem Einsatz, aber wenig Kompetenz in die Arbeit der Hauptamtlichen einmischen. Neuerdings wird die ehrenamtliche Arbeit als wirksamstes Gegenmittel gegen das einst vom ehemaligen Bundespräsidenten Walter Scheel beschworene „Sinken der seelischen Temperatur in unserem Land" (vgl. HK, Dezember 1979, 591) und als unverzichtbarer Bestandteil des sozialen Lebens wieder entdeckt.

Eine auffällige Wiederaufwertung

So stieß dann auch eine am 23. April dieses Jahres im baden-württembergischen Landtag durchgeführte öffentliche Anhörung zu diesem Thema auf ein beachtliches Interesse. Die Veranstaltung der CDU-Landtagsfraktion, bei der ehrenamtlich Tätige ebenso zu Wort kamen wie Vertreter aus Wissenschaft, Politik und Verbänden, hatte sich zum Ziel gesetzt, erstmals in solcher Breite über die Vielfalt ehrenamtlicher Arbeit zu *informieren* und zugleich *Analysen* und *Perspektiven* für ihre weitere Entfaltung zu entwickeln. Damit sollte nicht nur die öffentliche Resonanz für das Thema zusätzlich erhöht, sondern indirekt auch latent vorhandene Bereitschaft zu ehrenamtlicher Tätigkeit mobilisiert werden. Obwohl man Bereiche mit großem Potential an Ehrenamtlichen wie Parteien, Sport- und Musikvereine etc. ausklammerte und sich ausdrücklich auf die sozialen Dienste beschränkte, zog die Anhörung zur Überraschung auch der Veranstalter über tausend Zuhörer an, was einmal mehr die Aktualität des Themas unterstreicht.

Die naheliegende Vermutung, die Politik habe die Bedeutung ehrenamtlicher Arbeit erst wieder erkannt, als sie durch die Finanzlage des Sozialsystems dazu gezwungen wurde, ist sicher nicht ganz falsch. Daß die knappen Kassen sich gewissermaßen als Denkhilfe ausgewirkt hatten, wurde von den Politikern auch keineswegs bestritten. Dezidiert stellte der Vorsitzende der CDU-Landtagsfraktion, *Erwin Teufel*, allerdings bereits in seiner Einführung fest, die Aufwertung ehrenamtlicher Arbeit sei „kein politischer Trick, um die Finanzmisere zu beheben, in die das System der sozialen Sicherheit geraten ist". Spareffekte seien höchstens „eine erfreuliche Begleiterscheinung ehrenamtlicher Arbeit", ihr Sinn liege aber in der „*qualitativen Verbesserung*" der sozialen Dienste.

Diese Gewichtung wurde sowohl von den Verbandsvertretern wie von den wissenschaftlichen Experten geteilt. Sie vertraten einhellig die Auffassung, daß Ehrenamtliche nicht als billige Hilfskräfte mißverstanden werden dürfen und daß die Betrachtung freiwilliger Hilfe vornehmlich unter Kostengesichtspunkten von vornherein falsch sei, weil freiwillige und hauptberufliche Hilfe nur sehr beschränkt austauschbar ist.

Obwohl in den zurückliegenden Jahren zweifellos in den meisten sozialen Diensten Professionalisierung nicht nur betrieben, sondern übertrieben wurde und obwohl aus diesen und vielen anderen Gründen die Bereitschaft zu ehrenamtlicher Tätigkeit nachgelassen zu haben scheint, ergab der *deskriptive* Teil der Anhörung ein überraschend positives Bild. Die eindrucksvollen Erfahrungsberichte Ehrenamtlicher für sich allein hätten noch als nicht repräsentativ relativiert werden können, sie wurden aber ergänzt durch generalisierende Überblicke, die bemerkenswerte Fakten lieferten.

Der Vorteil der persönlichen Nähe

Professor *Gerhard Schmidtchen* (Zürich) wies auf neueste Untersuchungen hin, nach denen 11% der über 16jährigen in der Bundesrepublik in irgendeiner Form ehrenamtliche Tätigkeit im sozialen Bereich ausüben. Weitere 6% wären ansprechbar, 23% würden sich die Sache überlegen. Jüngere Menschen und Personen mit längerem Bildungsweg weisen jeweils überdurchschnittliche Anteile auf. Schmidtchen zog daraus die optimistische – vielleicht etwas *zu* optimistische – Konsequenz, die Bundesrepublik sei „auf dem Weg zu einer aktiven Gesellschaft". Er wurde darin vom Präsidenten des Diakonischen Werkes der EKD, Professor *Theodor Schober*, unterstützt, der einer, wie er sagte, „vielfach ungerechtfertigten Kritik an

unserer Gesellschaft" die vielfältige ehrenamtliche Arbeit entgegenhielt, die bereits jetzt geleistet, aber „nicht an die große Glocke gehängt" wird: u. a. bei der Betreuung von Kleinkindern, bei Altenbesuchsdiensten, bei der Hausaufgabenbetreuung, in der Gemeindekrankenpflege, in der Jugendhilfe, der Behinderten- und Suchtkrankenhilfe, bei der Hilfe für Umsiedler und ausländische Mitbürger, in Vereinen mit sozialer Zielsetzung, bei Dritte-Welt-Aktionen.

Die *Definition* ehrenamtlicher sozialer Tätigkeit, wie sie Praktiker und Sozialwissenschaftler übereinstimmend gaben, läuft auf etwas ebenso Unprätentiöses wie Anspruchsvolles hinaus: Hilfsbereitschaft im menschlichen Nahbereich. Die Bundesvorsitzende der Caritas-Konferenzen Deutschlands (ein ehrenamtlicher „Zweig" der Caritas mit 3140 Gruppen und fast 65 000 Mitgliedern), *Maria Schaeffler,* formulierte es so: „Unsere Erfahrung ist, daß es zunehmend an persönlichen Hilfen aus der Nähe und an einer verständnisvollen Umgebung fehlt. Technische Perfektion und Organisation hat nichts an dem Urbedürfnis der Menschen geändert, persönlich geachtet, geliebt, geborgen zu sein. Nötig ist, die Bedeutung der mitmenschlichen Beziehungen neu zu entdecken."

Der Trierer Ordinarius für Soziologie und Sozialpolitik, *Hans Braun,* faßte die wichtigsten Bedarfsfelder freiwilliger Hilfe zusammen: Ermittlung bestehender Notlagen durch die persönliche Kenntnis der Lebensbedingungen in Nachbarschaft und Gemeinde; Unterstützung von einzelnen und Gruppen, deren Probleme weitgehend im alltäglichen Zusammenleben zu lösen sind; Herstellung von Kontakten zu Verbänden und Abbau der Schwellenangst bei der Kontaktaufnahme durch die Hilfebedürftigen; Übernahme von Aufgaben in Zusammenarbeit mit den Verbänden, bei denen es vor allem auf den *persönlichen Kontakt zum Hilfeempfänger* ankommt; Vermittlung zwischen dem Hilfebedürftigen und seinen Angehörigen oder den hauptamtlichen Helfern; Unterstützung bei der Ablösung von der durch Verbände und Behörden erbrachten professionellen Hilfe und bei der Wiedererlangung der Selbständigkeit im alltäglichen Leben.

Sosehr auf der einen Seite die Tendenz zum Perfektionismus, zur Professionalisierung und Bürokratisierung der sozialen Dienste kritisiert wurde – Theodor Schober sprach vom „Schreckensgemälde" einer Gesellschaft, die nur aus Fachleuten bestünde, und forderte als Sprecher eines großen Verbandes bemerkenswerterweise den Mut zum Unvollkommenen und die Aufwertung des Laien –, so sehr wurde auf der anderen Seite vor einer Polarisierung oder Vermischung von hauptamtlicher und ehrenamtlicher Hilfe gewarnt. Beide dürften sich weder gegenseitig ignorieren noch als Konkurrenz mißverstehen, sondern müßten sich als komplementäre Formen der Hilfe verstehen und sich als jeweils eigenverantwortlich respektieren.

Der Bedarf ist groß

Wenn der *Bedarf* an ehrenamtlicher Hilfe so groß ist, wie es bei der Anhörung von allen Seiten dargestellt wurde, und wenn die u. a. von Schmidtchen festgestellte *Bereitschaft* zur Hilfe nicht nur verbal geäußert, sondern praktisch gegeben ist, dann müßte es eine vordringliche Aufgabe der auf allen Ebenen in Staat und Gesellschaft Verantwortlichen sein, den vorhandenen Bedarf an Hilfe und die vorhandene Hilfsbereitschaft so gut als möglich zusammenzubringen. Als notwendige Beiträge dazu wurden genannt: eine öffentliche Bewußtseinsbildung unter dem Vorzeichen ‚Selbstverwirklichung im Dienst am Nächsten', eine gesellschaftliche Aufwertung ehrenamtlicher Tätigkeit, eine Änderung von überzogenen Rechtsbestimmungen, die ehrenamtlicher Arbeit im Weg stehen, Korrekturen im Sozialsystem in Richtung von mehr Eigen- und Mitverantwortung, von mehr Dezentralisierung und Flexibilität.

Worum es geht, dürfte letzten Endes nichts anderes sein als eine bessere Realisierung des Subsidiaritätsprinzips in seinem vollen Sinn: daß sich zunächst der einzelne selbst hilft und daß sich Einzelpersonen in ihrem eigenen Lebensumkreis gegenseitig helfen und daß darüber hinaus die jeweils größere Gemeinschaft bzw. gesellschaftliche Organisationsform nur da zuständig ist und dann erst tätig wird, wo die jeweils kleinere überfordert wäre.

Nicht nur Vertreter der katholischen Soziallehre, sondern auch zahlreiche Sozialwissenschaftler und Gesellschaftsanalytiker unterschiedlicher weltanschaulicher Couleur versprechen sich davon sehr viel für ein menschlicheres Zusammenleben in modernen Industriegesellschaften. Für den Weg zu diesem Ziel hat die Stuttgarter Anhörung wichtige Hinweise gegeben. *H. G. K.*

Dürftige Auskunft über Politik

Die zweite Regierungserklärung der christlich-liberalen Koalition

Die christdemokratisch-liberale Koalition hat im Herbst trotz aufgewühlter politischer Gefühle ziemlich geschäftsmäßig begonnen. Sie hat sich in den folgenden Monaten innen- und außenpolitisch solide etabliert und mit Bravour die Wahlen hinter sich gebracht. In den Wochen nach dem 6. März stockte dann freilich schon manches. Die Koalitionsverhandlungen brachte man trotz gelegentlichem bayerischen Sperrfeuer noch ohne großen, jedenfalls nach außen erkennbaren Streit hinter sich. Aber mancherlei in der Wirtschafts- und Gesellschaftspolitik blieb unklar (z. B. die Rentenfinanzierung) oder wirkte wie aufgeschoben, als ob man es bereits nötig

hätte, Uneinigkeit zu vermeiden (z. B. in der Lateinamerika- und Südafrikapolitik), oder brachte nur Notlösungen wie die Rückzahlung bzw. Nichtrückzahlung der Investitionshilfeabgabe für besser Verdienende. Dann kam die offene Auseinandersetzung zwischen CSU und FDP um die Deutschlandpolitik dazu, und schon gab es Kommentare – und nicht nur von Oppositionspolitikern –, diese Koalition sei in ihrer Substanz jetzt schon so gefährdet wie die frühere nach langen Regierungsjahren.

Nur Weniges wurde klar

Von der zweiten Regierungserklärung, nicht mehr auf Notprogramme bzw. auf Übergangsperspektiven konzentriert, wie es die erste sein mußte, wurde dann mehr Klärung im Detail und die wenigstens andeutungsweise Entfaltung einer langfristigen Perspektive erwartet, zumal eine gewisse Unbestimmtheit bei den Koalitionsverhandlungen mit dem Hinweis erklärt wurde, der Kanzler würde in der Regierungserklärung das Nötige „nachholen". Daraus ist nicht viel geworden. Die Kommentare lauteten fast einheitlich – und selbst nach Gefühl und Programm eng mit der Koalition verbundene Zeitungen wichen davon hier ab: die zweite Kohlsche Regierungserklärung war nicht nur kein großer Wurf, sondern ein unverbindliches Verharren im allgemeinen, ohne jede Mitteilung von Details, wo man gerne gewußt hätte, wie die Regierung im einzelnen zu handeln gedenkt. Aber auch das Gesamtbild der Handlungsabsichten der erst installierten Koalition erhielt keine klaren Konturen; manches – vor allem sozialpolitisch – war sogar in der ersten Erklärung vom 15. Oktober deutlicher gesagt worden.
Niemand wird der Regierungserklärung vorwerfen wollen, es fehle in ihr an Absichtserklärungen und der Bundeskanzler habe nicht das Nötige darüber gesagt, was die Regierung in dieser Legislaturperiode tun oder erreichen will. Zum Thema *Arbeitslosigkeit* zum Beispiel äußerte sich der Kanzler durchaus um einiges konkreter, als es die Opposition wahrhaben wollte. Zwar durchzieht den wirtschafts- und finanzpolitischen Teil der Erklärung wenigstens scheinbar ein ungebrochener und insofern wenig realistischer Wachstumsglaube. Und alles, was über Leistung im technisch-wirtschaftlichen Sinne gesagt wird, weist in die gleiche Richtung. Aber es wurde nicht erst durch entsprechende Bemerkungen des Bundeswirtschaftsministers klar, daß Beschäftigungspolitik künftig auch *Arbeitsumverteilung* heißen muß. Während sich die Opposition (Vogel: „Mit einer einzigen [in der Rüstungspolitik eingesparten] Milliarde könnten durch Arbeitsbeschaffungsmaßnahmen 125 000 Arbeitsplätze geschaffen werden") auf wenig realistische Arbeitsbeschaffungsperspektiven und auf die Forderung nach linearen Arbeitszeitverkürzungen (Vogel: „Es ist unverantwortlich, daß die Arbeitgeber gerade [jetzt] die Arbeitszeitkürzung zum Tabu erklären") konkretisierte, sprach Kanzler Kohl nicht nur allgemein von „einer flexibleren Gestaltung des Arbeitslebens" und von der Verkürzung der Lebensarbeitszeit, sondern zweimal von der Forderung nach mehr Teilzeitarbeitsplätzen und Arbeitsplatzverteilung. Er tat dies freilich in Form eines Appells an die Tarifpartner und nicht in Form von Gesetzesankündigungen.

Daß sich die Bundesregierung in der *Sparpolitik* praktisch auf die Wiederholung der in den Koalitionsverhandlungen festgelegten Eckdaten des Haushalts '84 beschränkte und die sperrigen Details erst später durch den Finanzminister zu erkennen gab, war zwar eine dürftige Auskunft gegenüber der Gesamtöffentlichkeit. Man wird aber einer Regierung nicht verübeln wollen, daß sie solche Maßnahmen in homöopathischen Dosierungen bekanntgibt und sich nicht allzu unbekümmert in die eigenen Karten schauen läßt. Ganz abgesehen davon, daß es nun einmal die Eigenart des gegenwärtigen Kanzlers ist, durch seine Person und durch Stimmung und weniger durch konkrete Festlegungen Politik zu machen. Das mag in einer Phase wirtschaftlicher Entwicklung, in der es auf die „rechte" Stimmung wenigstens ebensosehr ankommt wie auf Programme, nicht einmal so schlecht sein und erlaubt bei unvorhersehbaren Veränderungen, pragmatisch zu reagieren.
Man wird auch nicht sagen können, es sei nicht *die Art* sichtbar geworden, *in der die Koalition Politik machen will.* Die Akzente wurden diesbezüglich sowohl zur Innen- bzw. Wirtschafts- und Sozialpolitik wie außenpolitisch sogar überdeutlich gesetzt. Wenn auch sehr unklar bleibt, was eine „robustere Konstitution der Wirtschaft" für einen liberalen Marktwirtschaftler oder für ein Mitglied der CDU-Sozialausschüsse jeweils bedeutet, so wird doch ziemlich klar, daß dem *Martkwirtschaftsprinzip* vor allem anderen Vorrang gegeben wird: Die plakatiert angekündigte Politik der Erneuerung „muß sich zuerst erweisen in der Erneuerung der sozialen Martkwirtschaft". Es wird auch niemand im unklaren gelassen, auf welcher Komponente der Schwerpunkt liegen soll: „Eine Wirtschaftsordnung ist nur so erfolgreicher, je mehr sich der Staat zurückhält."
Auf der gleichen Linie liegt, was über *Leistung* gesagt und wie diese verstanden wird, ob als wissenschaftliche Leistungsfähigkeit oder als „zupackende Mitarbeit der jungen Generation". *Eliten* sollen nicht nur in Wissenschaft und Forschung ihren Platz haben. Das Eliteprinzip ergänzt das Marktprinzip.

Nicht minder deutlich setzte die Regierung die Akzente in der *Außenpolitik.* Hörte man genau hin, war hier sogar mehr persönliches Engagement des Kanzlers zu erkennen als auf vielen Gebieten der Innen- oder Rechtspolitik. Was in Richtung westliches Bündnis gesagt wurde, war dabei eher selbstverständlich. Niemand hat hier andere Inhalte oder auch nur eine andere Diktion erwartet. Mehr beeindruckt hat die in doppelter Richtung ziemlich klare, von Floskeln wie von zu vollmundigen Programmen (Sicherheitspartnerschaft, Entspannungspolitik) freie Passage über die Ostpolitik: Die neue Regierung will nicht bremsen und auch nicht einfach Kontinuität wahren, sondern eine *aktive und eigenständige Ostpolitik* betreiben. – Der Kanzler sprach von den „historischen Bindungen" an

die östlichen Staaten, zeigte Verständnis für deren Sicherheitsbedürfnis, nannte hier ausdrücklich auch die Sowjetunion. Er stellte einen Kurs der Verständigung und der Vertrauensbildung in Aussicht, wünschte „eine neue und bessere Qualität" der Beziehungen zur Sowjetunion und zu den Staaten des Warschauer Paktes und sprach von „gegenseitig vorteilhaften und ausgewogenen Wirtschaftsbeziehungen".
Die Regierung will einschließlich der Beziehungen zu Ostberlin offenbar gerade in der jetzigen schwierigen Phase der Rüstungsverhandlungen einen Stillstand der Beziehungen zum sowjetischen Block vermeiden, aber auch längerfristig um *Bewegung im Ost-West-Verhältnis* bemüht sein. Natürlich fehlt nicht die Warnung vor dem „Weltrevolutionären Klassenkampf", der die Herstellung stabiler Beziehungen behindere, aber dem wird das eigene Angebot zum Dialog, zum Ausgleich und zur Zusammenarbeit entgegengesetzt.

Mangel an Perspektive

Damit ist freilich auch schon so gut wie alles genannt, was sich an konkreten Vorhaben und an langfristigen Zielen erkennen läßt. Was zur Rechts-, Sozial- und Familienpolitik angeführt wurde, rangierte trotz eines gewissen Pathos („Gesellschaft mit menschlichem Gesicht") eher auf einer zweiten, weniger programmatischen Ebene (Vermögensbildung), oder es handelte sich, von einigen fest für diese Legislaturperiode beschlossenen Maßnahmen (Einführung des Familiensplittings, „vorläufige" Rentenreform, Korrekturen am Demonstrationsstrafrecht) abgesehen, um Selbstverständlichkeiten. Die Regierung markierte sehr energisch, was sie im Blick auf die Entwicklung zur Zeit der sozialliberalen Koalition, vor allem im Blick auf die Sanierung der Wirtschaft, anders machen will: mehr Markt, Vorrang für den investiven Bereich, angebotsorientierte Wirtschaftspolitik, Förderung der Eigenleistung, „Entstaatlichung des Individuums"), aber sie sagte zu wichtigen Gebieten so gut wie nichts: zum Beispiel zum *Bildungsbereich.* Auch wenn Schule und Bildung insgesamt Länderangelegenheit sind, hätte man von einer neu ins Amt gekommenen Regierung, die nicht nur Übergang sein, sondern eine Ära prägen will, doch auch gerne darüber etwas erfahren, wie aus ihrer Sicht Bildung heute aussehen soll, welchen Schwerpunkten sie dabei Vorrang zu geben und was sie an Reformvorhaben zu fördern oder einzubringen gedenkt.
Der ganze Bereich der *Kultur* blieb, abgesehen von den Auslandsschulen, ziemlich ausgespart. Der Kanzler entwickelte kein, und sei es auch nur in groben Umrissen, erkennbares *Bild der Gesellschaft,* in der die Regierung und für die sie Politik machen will. Gesellschaft als perspektivischer Faktor zwischen dem einzelnen und dem Staat und eine Qualifizierung des Zustands der sozialen Vernetzung fiel ganz aus. Staat und „Bürger" treten sich ganz in altliberalem Sinn sehr unmittelbar gegenüber, als ob es an Zwischenbereichen und Vermittlungen gleichsam nichts gäbe. Damit ist ein Stück weit auch das entwertet, was an Subsidiaritätspolitik (in Richtung Familie, mittelständische Wirtschaft usw.) angekündigt wird, und vor allem wird keine Gesamtperspektive zum *Bürokratieproblem* und zum Dreiecksverhältnis Bürger–Gesellschaft–Staat insgesamt vermittelt. Man erfährt nichts darüber, wie in einem Zustand enger gesellschaftlicher Verflechtung eine *Politik der Freiheitssicherung* betrieben werden soll, ohne daß das bürokratische Element lediglich fortgeschrieben oder einfach einem Altliberalismus gehuldigt wird, der zwar Chancengleichheit verkündet, aber nicht zu sagen weiß, wie Freiheit für alle durch sozialen Ausgleich gesichert werden kann.

Es ist sicher keine Phrase, wenn gesagt wird, „Mitmenschlichkeit ist praktizierter Bürgersinn". Es steht gerade einer christlich-demokratischen Regierung zu, das menschliche Gesicht einer Gesellschaft vor allem in konkreter Mitmenschlichkeit auszuweisen. Gerade vom sozialen Service geprägte Gesellschaften haben es offenbar an sich, daß Mitmenschlichkeit als Hilfe und Stützung von Mensch zu Mensch, von Nachbar zu Nachbar, von Familie zu Familie, von Generation zu Generation zu kurz kommt.Und es ist durchaus im Sinne der Subsidiärfunktion des Staates, zu gegenseitiger Selbsthilfe anzuregen. Aber Mitmenschlichkeit kann kein Ersatz für eine um Gerechtigkeit bemühte Sozialpolitik unter dem Diktat leerer oder halbleerer Kassen sein. Da hätte man schon gerne etwas mehr darüber gehört, welche *sozialpolitischen Prioritäten* die Regierung zu setzen wünscht. So sieht es aus, als fehlte es gerade dieser Regierung an sozialer Vorstellungskraft. Und die Opposition hatte es besonders leicht, den Finger in diese offene Wunde zu legen. Vogel u. a.: „Gewiß (der Staat) kann nicht an die Stelle des Marktes treten. Aber er muß anregend, gestaltend, helfend und schützend eingreifen." So sage es überdies auch „fast wörtlich die katholische Soziallehre und auch die evangelische Sozialethik, auf die Sie sich bei feierlichen Gelegenheiten so gerne berufen".

Aber vielleicht war die Gelegenheit nicht feierlich genug. Auf jeden Fall schien ein Zitationsbedarf in dieser Richtung nicht zu bestehen, und die Verfechter des christlich-sozialen Elements in der Union waren nicht zufällig die mit der Regierungserklärung am wenigsten Zufriedenen. Im übrigen, es wurde zwar von niemandem erwähnt, aber die Regierungserklärung war so abgefaßt, als ob es die jahrelange *Diskussion über die Grundwerte* als gesamtgesellschaftlichen Vorgang nie gegeben hätte. Kann aber eine Regierung, kann eine Partei rational Politik machen, wenn sie sich über den Werte- und Verhaltenswandel in der Gesellschaft, in der sie politisch führen soll – das wäre wohl gerade das, was üblicherweise unter geistiger Führung postuliert wird –, keine Rechenschaft gibt oder jede Auskunft schuldig bleibt? Was diesbezüglich mitgeteilt wurde, war lediglich ein ungebrochenes Vertrauen zum Markt und zur gewinnmotivierten Leistung und ein ebenso großes Zutrauen zu einem ethisch noch völlig unreflektierten technischen Fortschritt. Das im Grunde genommen vorrationale Verhältnis zur Technik (Ambiva-

lenzandeutungen – „sie [die Technik] bietet Chancen, aber birgt auch Gefahren. Wir wissen, daß nicht alles den Menschen Mögliche den Menschen gemäß ist" wurden, soweit sie überhaupt auftauchen, offenbar erst im letzten Moment eingefügt) zeigt einen erschreckenden Mangel an Perspektive. Dieser Mangel wiegt um so schwerer, als hier konservative Pragmatiker von ihrem insgesamt realistischeren, weniger in idealen Zielvorgaben verankerten Menschenbild her den Weg zwischen Technikenthusiasmus und Technikangst leichter finden (und weisen) könnten als jede andere gegenwärtig meinungsprägende politisch-intellektuelle Gruppierung.

Blamable Würdigung der Kirchen

Ein Kapitel für sich ist die *Würdigung der Kirchen* in der Kohlschen Regierungserklärung. Die Kirchen sind es seit einiger Zeit gewohnt, bei solchen Anlässen unter ferner liefen registriert zu werden als Zweckverband für Wertevermittlung und moralische Legitimation. Auf diese Weise hat sie die säkulare Gesellschaft schon längst in sich aufgenommen und damit allerdings auch in ihrem religiösen Profil zugleich auch schon absorbiert. Regierungen der sozialliberalen Koalition legten dennoch Wert darauf, die Rolle der Kirchen, wenn nicht eingehend, so doch deutlich zu beschreiben. Es gab ja auch immerhin beträchtliche Konfliktstoffe, und die Würdigung von oberster Stelle diente der Wahrung des Gesichts gegenüber dem Wähler. Die Regierungserklärung vom 4. Mai widmete den Kirchen ganze 13 Zeilen. Zusammen mit dem Hinweis auf die jüdische Religionsgemeinschaft sind das genauso viele, wie für die Deutsche Turn- und Sportbewegung abfielen.

Die „Kirchenpassage" findet sich bezeichnenderweise unter dem Kapitel über den freiheitlichen Rechtsstaat. Anlaß, die Kirchen zu nennen, sind die gemeinsamen Grundwerte – es ist die einzige Stelle, wo dieser Begriff vorkommt –, aus denen „unsere freiheitliche Gesellschaft ihre Lebenskraft bezieht". Der Kanzler bedankte sich für die „großartige Leistung der Kirchen und Religionsgemeinschaften, die unser Wertbewußtsein mit prägen". Neben der Beteuerung des Respekts für die Friedensarbeit der Kirchen in beiden Teilen Deutschlands ist dann im Blick auf die Kirchen die Feststellung zu vernehmen, „ohne christliche Ethik und Nächstenliebe wäre unser Volk ärmer".

Bei allem Verständnis für politische vage Formulierungen scheint das doch eine ziemlich blamable Würdigung durch einen christlich-demokratischen Regierungschef zu sein. Eigentlich gehört es ja zur Programmatik einer christlich-demokratischen Partei, ihre Politik aus einer Ethik der Nächstenliebe zu begründen; das ergäbe dann vielleicht tatsächlich so etwas wie die Idee einer Gesellschaft mit menschlichem Gesicht. Aber das „C" in der Union muß schon ziemlich weit verkommen sein, wenn dazu niemandem, der an der Regierungserklärung mitgewirkt hat, Substantielleres eingefallen ist. Eine Regierung, die Mitmenschlichkeit so nachdrücklich als praktizierten Bürgersinn verkündet, müßte wenigstens auch ein Wort über die gesellschaftlichen Leistungen verlieren, die die Kirchen über ihre Wohlfahrtsverbände zusammen mit anderen Einrichtungen der Freien Wohlfahrtspflege aufbringen.

Recht gefallen können den Kirchen auch die Passagen zu jenen sozialen Themen nicht haben, für die sie sich als eine Stimme des sozialen Gewissens in der Gesellschaft besonders einsetzen. Gewiß werden sie mit all dem einverstanden sein, was zur *Stärkung der Familie* gesagt wird, besonders dort, wo die in Aussicht gestellte Stärkung recht allgemein bleibt. Aber schon reichlich mager muten die Ausführungen zur *Ausländerpolitik* an. Von einer Regierung, die stolz darauf ist, dem Wähler vor der Wahl Unpopuläres gesagt und dennoch die Mehrheit erreicht zu haben, würde man eigentlich schon ein Wort zur offenen oder latenten *Ausländerfeindlichkeit* erwarten. Aber selbst wer das nicht erwartete, ist einigermaßen überrascht, daß der statistischen Feststellung über den Anteil an Ausländern an der Gesamtbevölkerung gleich die Feststellung folgt, „daß wir nicht bereit sind hinzunehmen, daß Ausländer ihre politischen Auseinandersetzungen mit kriminellen Mitteln auf dem Boden der Bundesrepublik austragen". Als ob bei der Ausländerfrage vor allem nur die *Ausländerkriminalität* ein Problem wäre.
Ungefähr gleich gehaltvoll sind die *Ausführungen zum § 218.* Die Feststellung, daß die Finanzierung von Schwangerschaftsabbrüchen bei der Notlagenindikation mit Steuergeldern und Krankenkassenbeiträgen „umstritten" sei, ist, wenn man von der Ankündigung der Erleichterung der Adoption und der Verstärkung der Beratungen für schwangere Frauen absieht, so ziemlich das Konkreteste, was dazu gesagt wird.

Die Qualität einer Politik läßt sich nicht in erster Linie in einer Regierungserklärung ablesen. Man wird also abwarten müssen, was praktisch geschieht. Schon jetzt aber läßt sich absehen, daß das Verhältnis der neuen Koalition zu den Kirchen einigermaßen spannend werden dürfte.

Ein veränderter Ton?

Blieb also die Regierungserklärung insgesamt ein wenig aufschlußreiches Unternehmen, so gilt für die *Aussprache* über sie nicht unbedingt das gleiche. Reduziert sich Politik in der Erklärung Kohls weitgehend auf das Verhältnis *Individuum–Staat,* brachte die Opposition entsprechend ihrem Politikverständnis sehr viel stärker die *Gesellschaft* mit ihrer positiven wie negativen Dynamik ins Spiel. Es zeigte sich, daß sich die alte Regierungspartei SPD wenigstens scheinbar leichter tat, ihrer Rolle gemäß zu argumentieren und sich abzeichnende Entwicklungen aufzuzeigen.
Ob die zweite Oppositionspartei ein so sehr belebendes Element dieser Legislaturperiode wird, wie es manche Kommentatoren zunächst empfanden, darüber gab die Aussprache keinen genauen Aufschluß. Eher über die

Probleme, die die Grünen mit sich selber haben, über die eher pubertäre Art, wie manche von ihnen persönlich-private Probleme ins Parlament tragen, aber auch über die wenig galante Form, in der vor allem Abgeordnete aus den Reihen der Unionsparteien der bunten und recht unterschiedlich „radikal" besetzten Gruppierung begegnet sind.
Aufgefallen ist aber vor allem ein *veränderter Ton* zwischen Regierung und Opposition. Die gegenseitigen Höflichkeiten gingen über die Zusage konstruktiven Verhaltens (der Kanzler: „Wir sagen nicht, daß wir die Opposition nicht brauchen"; der Oppositionsführer: „Wir werden Opposition treiben, nicht Obstruktion") hinaus. Persönliche Aversionen schienen weitgehend verschwunden. Trotz aller *Vorsicht vor Positionsverwischung* war der Wille erkennbar, loyal miteinander zu streiten und den Konsens dort, wo er sinnvoll oder gar notwendig ist, nicht zu verbauen. Das parlamentarische Klima ist anders, vielleicht sogar besser, auf jeden Fall normaler geworden. Dies war wohl auch deshalb, weil die Fronten geklärt und die unter der sozialliberalen Koalition bereits länger wirksamen *Verwerfungen* (hier die größere Regierungspartei gespalten zwischen Loyalität zum eigenen Kanzler und offener oder versteckter Opposition gegen ihn; dort eine Opposition in vielen Punkten in erkennbarer Übereinstimmung mit dem Kanzler, aber in Konfrontation mit dessen Partei) nicht mehr bestehen. Man weiß (außer in Teilen der CSU) offenbar wieder klarer, wer regiert und wer opponiert, das erlaubt beiden Seiten mehr Souveränität und Gelassenheit. Ob man auch dann noch fähig ist, nur über die Sache zu streiten, wenn in einigen Monaten über atomare Nachrüstung zu entscheiden ist, wenn Opposition außerhalb des Parlaments sich zu Widerstand formiert und wenn schmerzliche Eingriffe im sozial-staatlichen Bereich unausweichlich werden, wird sich zeigen.

David A. Seeber

Ein überraschendes Ende

Österreich unter Kreisky

Jahrelang rätselte man in Österreich, wie denn nach 13 Jahren sozialistischer Alleinregierung der Übergang in die Nach-Kreisky-Ära gelingen würde. Und dann war diese Nach-Kreisky-Ära mit der Nationalratswahl am 24. April ganz plötzlich und unversehens da. In einer berührenden Szene vor laufenden Fernsehkameras sagte Bundeskanzler Kreisky, sichtlich aufgewühlt von diesem Augenblick, ja, er habe eine Wahlniederlage erlitten, und am nächsten Tag werde er zurücktreten.
Diese entschiedene Erklärung Kreiskys unmittelbar nach Bekanntwerden des Wahlergebnisses überraschte allgemein, obwohl der Kanzler schon vor der Wahl immer wieder gedroht hatte, er werde „den Hut nehmen", wenn die SPÖ die absolute Mehrheit nicht abermals erringen sollte. Viele Menschen glaubten aber nicht ganz an die Ernsthaftigkeit dieser Drohung. Dazu kam noch der knappe Ausgang der Wahl, der der SPÖ wohl einen Verlust von 3,2 Prozent der Stimmen, aber der ÖVP nur einen relativ bescheidenen Gewinn von 1,3 Prozent der Stimmen bescherte.

Bleibende Verdienste

Die Sozialistische Partei zog indessen ohne Sentimentalität die Konsequenzen: Schon am Tag nach der Wahl wurde der bisherige Vizekanzler und Unterrichtsminister *Fred Sinowatz* zum kommenden Bundeskanzler nominiert. Mit Energie nahm die SPÖ die Bildung einer Koalitionsregierung mit der kleinen Freiheitlichen Partei Österreichs in Angriff, die bei den Wahlen ein Sechstel ihrer Stimmen verloren hatte, auf nicht einmal fünf Prozent der gültigen Stimmen zurückgefallen war und trotzdem ein Mandat hinzugewann. Mit der rot-blauen Koalition ist für Österreich eine Premiere gegeben: Denn noch nie seit 1945 hatte das national-liberale Lager in Österreich Gelegenheit, an der Regierungsverantwortung teilzunehmen.

Fragt man nach 13 Jahren sozialistischer Alleinregierung nach dem, was davon bleibt, so ist wohl in erster Linie die endgültige *Integration der überwiegend sozialistisch eingestellten Arbeiterschaft in den Staat Österreich* zu nennen. Die zäh fortwuchernden Nachwirkungen des Bürgerkrieges in den dreißiger Jahren, der vor allem Kirche und Arbeiter in tragischer Weise entfremdete, dürften damit wenigstens auf politischem Gebiet überwunden sein.
Zu Kreiskys Lebenswerk zählt auch, daß er die SPÖ *vom doktrinären Austromarxismus* ihrer Vergangenheit zur sozialdemokratischen Pragmatik einer linken Volkspartei führte, wobei für Kreisky das Erlebnis der skandinavischen Verhältnisse während seiner Emigration in Schweden gewiß prägend war.
Als drittes Bleibendes ist zu vermerken, daß Bruno Kreisky seinen Mitbürgern jenen Minderwertigkeitskomplex genommen hat, der sich seit dem Zusammenbruch der alten großen Donaumonarchie im Jahre 1918 und nach dem Absturz Österreichs in eine scheinbar unbedeutende Kleinstaatlichkeit bei vielen Österreichern ergeben hat.
Kreisky bewies seinen Landsleuten, welche Wirkungen man auch als Politiker eines kleinen Landes erzielen, welches Ansehen selbst eine kleine Republik in aller Welt erringen kann.

Mit Bruno Kreisky schied ein Mann aus den Regierungsgeschäften, der ein Freund von Künstlern und Literaten, ein Meister feinsinnigen Gesprächs war, der aber ebenso

mit unfairster Demagogie Gesprächspartner niederkartätschen konnte; ein Sohn des alten Österreich, aus Böhmen stammend, der mit seiner Großbürgerlichkeit und Weltläufigkeit viele Besucher faszinierte, der aber ebensogut den derbsten Dialekt beherrschte; ein Mann, der trotz seiner jüdischen Abstammung und trotz des lange vorherrschenden latenten Antisemitismus in Österreich eine *beispiellose Popularität* errang und der in den letzten Jahren immer emotionaler, immer unkontrollierter gegen die regierenden Zionisten in Israel eiferte; Kreisky war schließlich der von den Nationalsozialisten vorübergehend eingesperrte, dann vertriebene Emigrant, der einen Mann wie Simon Wiesenthal systematisch diffamierte und der den früheren FPÖ-Parteichef *Friedrich Peter* samt dessen SS-Vergangenheit zu seinen besonderen Schützlingen erkoren hatte.

Republik im Ungewissen

In allen diesen Widersprüchen war Bruno Kreisky ein Österreicher, in dem sich viele seiner Mitbürger selbst wiedererkannten. Das machte vermutlich seine faszinierende Kraft und ein Stück seiner außerordentlichen Popularität innerhalb Österreichs aus.

Zu den besonderen Eigenschaften dieses facettenreichen Mannes gehörte es, daß er viele seiner Meinungen am laufenden Band wechselte, daß er sich fast nie auf eine bestimmte Auffassung festlegen ließ und daß er seine Äußerungen immer nur unter der clausula rebus sic stantibus verstand. In ungezählten Fällen sagte Kreisky schon einen Tag später das genaue Gegenteil von dem, was er am Vortag mit Bestimmtheit behauptet hatte. Darauf angesprochen, antwortete er oft mit der Gegenfrage, ob man nicht gescheiter werden dürfe?
Diese Eigenschaft hatte bei Bruno Kreisky einen eigenen, unverwechselbaren Stil und einen Hauch von Größe. Bei seinen Epigonen in der SPÖ wie in den anderen Parteien des Landes, die den großen Meister in jeder Hinsicht begierig nachzuahmen versuchten, wurde diese Eigenschaft jedoch bald bis zum blanken Opportunismus weiterentwickelt. So gab es in vielen prinzipiellen Fragen, die Österreich herausfordern, bald keinen festen Richtpunkt mehr, es gab kein Gut und kein Böse, kein Ja und kein Nein. In manchen Bereichen ist Österreich auf diese Weise zu einer *Republik im Ungewissen* geworden, in der das Lavieren – ohnehin eine Eigenschaft des Landes – zum großen taktischen Spiel wurde, das man mit besonderer Meisterschaft pflegte.

Nur in einem einzigen, wenn auch sehr wichtigen Punkt hat Kreisky immer die gleiche Position eingenommen – wohl auch im Wissen, daß ihm diese Haltung bei den allermeisten Österreichern nur Zustimmung eintragen würde: Das war und ist sein *unbeugsamer Antikommunismus.* In dieser Frage galt bei Kreisky nie ein „Wenn" oder „Aber", hier war er ungleich beständiger als viele führende deutsche Sozialdemokraten, in diesem Punkt war sein „Ja" immer ein Ja, und sein „Nein" immer ein Nein.

Ob Kreisky als österreichischer Bundeskanzler in Budapest oder Ostberlin, in Belgrad oder Moskau auf Staatsbesuch war: Immer sagte er den dortigen Machthabern offen seine Meinung, die er meistens so elegant einzukleiden wußte wie in Ostberlin, als man ihn dort fragte, wie ihm die Stadt gefalle. Damals antwortete Kreisky: „Wissen'S, um diese Jahreszeit schaut auch bei uns jede Stadt ein bisserl häßlich aus."

Typischer Josefiner

Mit der *katholischen Kirche* bemühte sich Bruno Kreisky schon als Oppositionsführer um ein *friedliches Nebeneinander.* Er versuchte alles, um die Christen des Landes zu überzeugen, daß die Sozialisten nicht kirchenfeindlich seien. Unter seiner Mitwirkung als Außenminister wurden die lange umstrittenen, von der SPÖ bis dahin wiederholt abgelehnten Konkordatsverträge zwischen Österreich und dem Heiligen Stuhl abgeschlossen. Unter seiner Regierung sind die katholischen Privatschulen in Österreich in zunehmendem Maß subventioniert worden. Dabei erwies sich Kreisky als typischer österreichischer Josefiner: Wie einst der aufklärerische Habsburger wollte er mit dieser seiner Gunst die Kirche seinen staatspädagogischen Absichten unterwerfen und mit goldenem Zügel an der kurzen Leine halten.

Richard Barta, derzeitiger Herausgeber der „Kathpress" in Wien und maßgeblicher Berater des Wiener Kardinals Franz König in Presseangelegenheiten, schrieb wenige Tage nach der Wahl: „Wie vieles in diesem Land hat die Kirche in Österreich unter der milden Sonne Kreiskys im Windschatten gelebt. Die stete Konsensbereitschaft der österreichischen Kirche fand in der Konsensbereitschaft Kreiskys eine glückliche, oder wenn man will, eine verhängnisvolle Ergänzung. Die Kirche wurde nicht gefordert, nicht konfrontiert, so hat sie sich Konfrontationen abgewöhnt. Die Fristenlösung ist kein Gegenbeispiel. Hier gingen die Fronten auch durch die katholischen Reihen. Was die Kirche an Menschen verlor, und sie verlor viel in diesen Jahren, wurde ihr nicht abgekämpft, sondern fiel ganz einfach ab."
Für Kreisky dürfte die Kirche in erster Linie ein Kalkül seiner innenpolitischen Taktik gewesen sein, wenn er, der erklärte Agnostiker, sich auch in den letzten Jahren nach eigenen Aussagen mancher theologischen Lektüre zuwandte. Aber wie er die Macht der nicht sozialistischen Zeitungen durch möglichst direkte Verbindungen zu vielen Journalisten, durch amüsante und geistreiche Aperçus zu unterlaufen wußte, so hat er immer wieder aufs neue versucht, durch *Komplimente an die Kirche* antisozialistische Affekte im katholischen Volk wenigstens teilweise abzubauen. In ähnlicher Weise warb er mit öffentlichen Sympathieerklärungen um Liberale, ebenso um alte Nazis: Bruno Kreisky war ein Mann für alle Lebenslagen.

Gleichzeitig sorgte er mit eiserner Faust für die *Einheit der Sozialistischen Partei.* Solange er das Sagen hatte, kam es in der SPÖ nicht zu jenen Auflösungserscheinungen und

offenen Flügelbildungen, die die Wahlniederlage der SPD in der Bundesrepublik vorbereiteten. Mit Zuckerbrot und Peitsche integrierte er die österreichischen Jusos, die ohnehin von vornherein nur halb so wild waren wie ihre deutschen Kollegen, in seine Partei und beteiligte sie mit Pfründen und Posten. Dort, wo er allzuviel Eigenständigkeit vermutete, griff er rücksichtslos zu. Der langjährige Vizekanzler *Hannes Androsch,* den Kreisky auf einen ertragreichen Posten einer verstaatlichten Bank abschieben ließ, ist ein sprechendes Beispiel für diese Methode.

Kleine Koalition als Vermächtnis

Erst in den letzten Jahren begannen sich die *Fehler* zu häufen, die Bruno Kreisky unterliefen. Schon bei der von ihm provozierten Volksabstimmung über den Betrieb von Atomkraftwerken in Österreich scheiterte Kreisky. Er vermochte auch nicht die zunehmende Verkrustung seiner Partei, vor allem in Wien, zu verhindern. Und seine Idee, knapp vor der Wahl die Österreicher mit der Ankündigung einer Quellensteuer und der Besteuerung des 13. und 14. Monatsbezugs zu einem „nationalen Opfer" aufzufordern, führte ihn in die Wahlniederlage. Wohl hat der sozialistische Apparat mit gezielter und vernichtender Denunziation von Anführern der „Grünen" diesmal noch verhindern können, daß die in sich zerstrittenen Alternativen in das österreichische Parlament einziehen. Der Abbröckelungsprozeß, den die SPÖ hinzunehmen hatte, war dennoch zu groß – die absolute Mehrheit ging ihm verloren.

Ein letztes Vermächtnis Bruno Kreiskys an seine Partei war es, sie vor einer großen Koalition mit der ÖVP zu warnen und in eine *kleine Koalition mit der FPÖ* hineinzuführen. Ihm, dem in den vergangenen 13 Jahren vieles gelang, was er sich in den Kopf setzte, ist ja nur eines mißlungen: Sein Plan, die ÖVP nach schwedischem Vorbild in mehrere bürgerliche Mittelparteien aufzuspalten. Nach dem Verlust der absoluten Mehrheit sah Kreisky, der die Regierungsverhandlungen maßgeblich führte, nur noch die Möglichkeit, nunmehr die Freiheitlichen als Hebel bei bestimmten bürgerlichen Mittelschichten und Wirtschaftstreibenden einzusetzen, um diese der Volkspartei abspenstig zu machen. Die Besetzung wichtiger Wirtschaftsressorts wie des Handelsministeriums durch freiheitliche Politiker begünstigt diese Strategie.

Trotzdem muß bezweifelt werden, daß diese Pläne Aussicht auf Verwirklichung haben. Denn das österreichische politische System erweist sich von Wahl zu Wahl als außerordentlich stabil, so daß man fast schon von einer politischen Unbeweglichkeit sprechen kann. Und wenn auch bei jüngeren Wählern und in den Bundesländern zunehmende Neigung zu politischer Mobilität zu erkennen ist, bleibt doch eine festgefügte politische Landschaft in Österreich bestehen, in der schon geringe Wählerbewegungen den Eindruck eines Erdrutsches zu erwecken vermögen.

Fritz Csoklich

Standortbestimmungen kirchlicher Friedensethik

Zu den Friedensworten der amerikanischen und deutschen Bischöfe

Nur wenige Tage trennten die Veröffentlichung des Wortes der Deutschen Bischofskonferenz „Gerechtigkeit schafft Frieden" von der Sondervollversammlung, auf der die katholischen Bischöfe der USA am 3. Mai ihren Hirtenbrief „Die Herausforderung des Friedens: Gottes Verheißung und unsere Antwort" verabschiedeten. Die beiden umfangreichen Dokumente markieren einen *wichtigen Einschnitt* in der kirchlichen Friedensdiskussion: Die katholischen Episkopate der nuklear gerüsteten Weltmacht USA und des wichtigsten europäischen Nato-Mitgliedslandes Bundesrepublik, an der Trennungslinie zwischen West und Ost gelegen, haben fast gleichzeitig in den umstrittenen Fragen von Friedenssicherung und Friedensförderung umfassend Position bezogen.

Dementsprechend war die *Resonanz.* Das Friedenswort der deutschen Bischöfe wurde in den Medien ausführlich vorgestellt und kommentiert: die Bundesregierung, alle Bundestagsparteien, kirchliche Verbände und Gruppen nahmen Stellung zu dem 73seitigen Dokument. Vorsitzende anderer europäischer Bischofskonferenzen äußerten brieflich ihre Zustimmung; die Schweizer Bischöfe machten sich den Text ausdrücklich zu eigen (unter Hinzufügung eines Begleitwortes). Im Unterschied zu „Gerechtigkeit schafft Frieden" war der amerikanische Hirtenbrief auch schon lange vor seiner endgültigen Verabschiedung ein kirchlicher wie politischer Diskussionsgegenstand ersten Ranges. Man braucht nur an die Bischofskonsultation Mitte Januar im Vatikan (vgl. HK, März 1983, S. 100–102) zu erinnern oder an die offizielle Demarche von US-Sicherheitsberater *William Clark* während der Beratungen über den zweiten Entwurf.

Wie die Dokumente entstanden

Nicht erst die Sondervollversammlung vom 2. und 3. Mai in Chicago, bei der der Hirtenbrief zu Krieg und Frieden mit einer für viele Beobachter überraschend großen Mehrheit von 238 gegen 9 Stimmen verabschiedet wurde, spielte sich *im vollen Licht der Öffentlichkeit* ab. Nachdem der erste Entwurf vom Juni 1982, der zunächst vertraulich behandelt werden sollte, in die Presse gelangt war und in den USA für Schlagzeilen sorgte, wurden der zweite und

der dritte Entwurf im Oktober 1982 bzw. Anfang April dieses Jahres veröffentlicht. Zahlreiche Bischöfe veranstalteten in ihren Diözesen Konsultationen zu den im Hirtenbrief behandelten Fragen und taten ihre Meinung zu den umstrittenen Punkten in Zeitungsartikeln und Interviews kund.
Erarbeitet wurden die drei Entwürfe von einer fünfköpfigen Bischofskommission unter Vorsitz des früheren Erzbischofs von Cincinnati und jetzigen Erzbischofs von Chicago, *Kardinal Joseph Bernardin,* die ihre Arbeit im Juli 1981 aufnahm. Zur Vorbereitung des ersten Entwurfs wurden vierzehn Anhörungen abgehalten, bei denen der Kommission zahlreiche, in einem Anhang zum dritten Entwurf (er wurde in der Endfassung gestrichen) namentlich aufgezählte Sachverständige Auskunft gaben. Darunter waren neben Exegeten, Moraltheologen, Friedens- und Konfliktforschern und Vertretern katholischer Friedensorganisationen hohe Beamte früherer US-Regierungen. Auch Verteidigungsminister *Caspar Weinberger* und Staatssekretär *Lawrence Eagleburger* vom Außenministerium gehörten zu den befragten Sachverständigen.

Die Arbeit am Friedenswort der deutschen Bischöfe vollzog sich, deren gewohnten Gepflogenheiten entsprechend, dagegen vollständig *unter Ausschluß der Öffentlichkeit.* Kardinal Höffner gab erst bei der Pressekonferenz am 27. April, auf der das Dokument vorgestellt wurde, offiziell die Namen der Mitglieder der Arbeitsgruppe bekannt, die den Text vom Herbst 1982 an im Auftrag der Bischofskonferenz erstellt hatte, ebenso die Mitglieder der bischöflichen Arbeitsgruppe, die für die Endredaktion zuständig war. Zwar hatten sich die Bischöfe schon seit mehreren Jahren mit dem Gedanken getragen, eine Stellungnahme zu Fragen der Friedenssicherung und -förderung vorzulegen, und es waren auch entsprechende Arbeitsaufträge erteilt worden. Zwischen dem ersten Entwurf für „Gerechtigkeit schafft Frieden" von Anfang 1983 und der Verabschiedung lagen dann aber nur wenige Monate, in denen der Text zwar an zahlreichen Stellen erweitert, in seinen Grundzügen und -aussagen aber nirgends verändert wurde.
Nicht nur in ihrer Genese weisen die beiden Friedensdokumente erhebliche Unterschiede auf, die zum Teil allerdings nicht mit dem speziellen Thema zu tun haben, sondern mit dem generell verschiedenen Umgang der deutschen bzw. amerikanischen Bischöfe mit der Öffentlichkeit zusammenhängen (Vollversammlungen der US-Bischöfe sind der Presse weitgehend zugänglich; Abstimmungsergebnisse werden bekanntgemacht). Auch was die inhaltlichen Schwerpunkte, die Methode, den Aufbau und den sprachlichen Grundton anbelangt, gibt es *auffällige Unterschiede* zwischen dem deutschen und dem amerikanischen Text.

So enthält beispielsweise „Gerechtigkeit schafft Frieden" längere Ausführungen zur Haltung der Kirche zu Krieg und Frieden im Lauf ihrer Geschichte, die im amerikanischen Hirtenbrief keine Entsprechung haben. Im biblischen Teil geht das deutsche Dokument wesentlich ausführlicher und eindringlicher auf die politischen Konsequenzen der Forderungen der Bergpredigt ein als das amerikanische. Während die deutschen Bischöfe Fragen der militärischen Friedenssicherung erst im Teil vier behandeln, stellen sie die amerikanischen Bischöfe in den Mittelpunkt. Ein weiterer Unterschied: Das deutsche Friedenswort ist in Teilen stark von einer appellativ-predigenden Sprache geprägt, enthält häufig Sätze religiösen Zuspruchs („Wir glauben an Gott als den einzigen Herrn der Geschichte ... Denn Gottes Weisheit ist nicht unsere Weisheit"! S. 57). Verglichen damit formulieren die amerikanischen Bischöfe viel *nüchterner,* was natürlich auch mit der stärkeren thematischen Begrenzung ihres Hirtenbriefs auf militärstrategische Fragen zu tun hat. Ein Indiz für den unterschiedlichen Sprachgestus ist die Häufigkeit des Rückgriffs auf die Schrift: Im amerikanischen Dokument tauchen Schriftstellen – vom Kapitel über die biblische Friedensbotschaft abgesehen – nur sporadisch auf; demgegenüber zitiert der deutsche Text immer wieder Bibelstellen, auch dort, wo sie für die Argumentation nur wenig austragen.

Friede ist mehr als Abwesenheit von Krieg

Diese und andere Unterschiede, von denen noch die Rede sein muß, sollten allerdings nicht aus dem Blick geraten lassen, daß sich die beiden Dokumente in ihren Grundpositionen wie in vielen Einzelaussagen weitgehend decken. Die *Übereinstimmungen* betreffen zum Teil Punkte, die für die neuere kirchliche Friedensethik nie strittig waren. Teilweise ergeben sie sich aus der gemeinsamen Berufung auf einschlägige Aussagen der Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanums und der letzten Päpste. Schließlich handelt sich auch um Fragen, in denen sich die amerikanischen Bischöfe aufgrund der Reaktionen auf den ersten und zweiten Entwurf und nach den Beratungen im Vatikan ein Stück weit auf die Positionen der westeuropäischen Episkopate zubewegt haben.
Beide Dokumente gehen davon aus, daß der den Menschen zugesagte *Friede Gottes* auf Erden nicht vollständig und endgültig verwirklicht werden kann, daß dieses Geschenk die Christen und die Kirche aber verpflichtet, nicht nur untereinander Frieden zu halten, sondern sich auch am Aufbau einer friedlicheren Welt zu beteiligen. Sie stimmen darin überein, daß es, wie der deutsche Text formuliert, zum „Realismus christlichen Glaubens" gehört, „das Evangelium des Friedens stets mit der Macht der Sünde zusammenzusehen" (S. 15). Die amerikanischen Bischöfe sprechen im gleichen Sinne von der Spannung zwischen der Vision vom Gottesreich und seiner konkreten Verwirklichung in der Geschichte: „Wir sind ein pilgerndes Gottesvolk in einer von Konflikten und von Ungerechtigkeit geprägten Welt."
Einigkeit besteht ebenso darüber, daß der christliche Friedensauftrag über die Verhinderung und Minderung von Krieg und Gewalt hinausreicht (vgl. den amerikanischen Hirtenbrief: „Sowohl die politischen Erfordernisse wie

die moralische Herausforderung unserer Zeit verlangen nach einer positiven Konzeption des Friedens"). Als Bewährungsfelder für die Friedensförderung nennen beide Dokumente die Notwendigkeit der Entwicklung einer Weltfriedensordnung, die Verantwortung gegenüber der Dritten Welt und die Achtung der Menschenrechte (der amerikanische Text nimmt dabei ausführlicher und prononcierter als der deutsche gegen die Abtreibung Stellung). Das Wort der deutschen Bischöfe hebt schon im Titel den unauflösbaren Zusammenhang von Gerechtigkeit und Frieden hervor; die amerikanischen Bischöfe betonen (allerdings erst im dritten Entwurf), daß Friede auf der „Grundlage zentraler menschlicher Werte" aufgebaut werden müsse: „Wahrheit, Gerechtigkeit, Freiheit und Liebe". Sie weisen an anderer Stelle darauf hin, daß heute die moralische Verpflichtung gleichermaßen darin bestehe, den Atomkrieg zu verhindern wie die für die individuelle Würde und nationale Unversehrtheit unerläßlichen Grundwerte Gerechtigkeit, Freiheit und Unabhängigkeit zu bewahren. Im *pastoralen Teil* heben beide Dokumente die Bedeutung von Gebet, Eucharistie und Buße für das christliche Friedenszeugnis hervor und kommen auf die Notwendigkeit der Friedenserziehung zu sprechen.

Auch in den umstrittenen Kernaussagen einer *ethischen Beurteilung von Verteidigung und Abschreckung* im Atomzeitalter gibt es einen *Konsens* zwischen den beiden kirchlichen Friedensworten. Beide gehen davon aus, daß einem Staat das Recht zur Verteidigung gegen einen Aggressor nicht grundsätzlich abgesprochen werden kann. (Vgl. die Formulierungen im deutschen Text S. 41: „... kann einem Staat unter bestimmten Bedingungen das Recht auf sittlich erlaubte Verteidigung nicht abgesprochen werden"; im amerikanischen Text: „Eine von einer bewaffneten, ungerechten Aggression bedrohte Regierung muß ihr Volk verteidigen. Dazu gehört wenn nötig bewaffnete Verteidigung als letztes Mittel.") Der zweite entscheidende Punkt: Sowohl die deutschen wie die amerikanischen Bischöfe sprechen sich unter Berufung auf einen inzwischen berühmt gewordenen Satz aus der Botschaft Johannes Pauls II. an die Zweite Sondervollversammlung der UNO über Abrüstung vom Juni 1982 für die *sittliche Erlaubtheit der Abschreckung auch mit Nuklearwaffen aus,* unterstreichen aber gleichzeitig, daß Abschreckung den Frieden nicht auf Dauer sichern könne und daß ihre Tolerierung an „strengste Bedingungen" geknüpft sei. Beide Dokumente nennen übereinstimmend *drei Kriterien,* denen Abschreckung genügen muß, wenn sie moralisch annehmbar sein soll. Schließlich besteht Einigkeit darin, daß „der Einsatz von Atomwaffen oder anderen Massenvernichtungsmitteln zur Zerstörung von Bevölkerungszentren oder anderen vorwiegend zivilen Zielen" durch nichts zu rechtfertigen ist. Dieser Satz findet sich wortgleich sowohl im deutschen wie im amerikanischen Dokument.

In der Art und Weise, wie diese gemeinsamen Kernaussagen *konkretisiert* und *akzentuiert* werden, schlagen die beiden Friedensworte *verschiedene Wege* ein. Die deutschen Bischöfe beziehen zwar die Möglichkeit der „gerechten Verteidigung" als *Grenzfall* ein. Ansonsten konzentrieren sie sich aber ganz auf die ethische Wertung militärischer Mittel im Rahmen der Abschreckung zur Kriegsverhütung, wobei sie nicht scharf zwischen nuklearen und konventionellen Komponenten der Abschreckung trennen.
Ihre amerikanischen Amtsbrüder dagegen gehen von den in der Tradition ausgearbeiteten Kriterien eines gerechten Krieges (sowohl in bezug auf das „ius ad bellum" wie auf das „ius in bello") aus und beurteilen von ihnen her zunächst den möglichen Einsatz von Nuklearwaffen. Erst in einem zweiten Schritt wird von der Funktion von Nuklearwaffen im Rahmen der Abschreckungsdoktrin gehandelt.

Das Paradox der Abschreckung

Hier treten die Differenzen zum deutschen Friedenswort klar zutage: Die amerikanischen Bischöfe räumen die Möglichkeit eines gerechten Krieges nicht nur als hypothetischen Grenzfall ein, sondern orientieren sich an den einzelnen Kriterien, um dadurch eine möglichst strenge Eingrenzung der Rechtfertigungsgründe für einen Krieg zu gewinnen und gleichzeitig klare Aussagen über die ethisch geforderte Schadensbegrenzung im Kriegsfall machen zu können. Dabei schafft dieser argumentative Umweg allerdings mehr Probleme, als er lösen hilft. Ein zweites: Das Dokument stellt die Bedrohung durch das unvorstellbare Zerstörungspotential der Atomwaffen beherrschend in den Vordergrund; das entschiedene „Nein" zum Nuklearkrieg wird immer wieder eindringlich eingeschärft.
Nicht zuletzt aufgrund der Argumente aus den westeuropäischen Episkopaten, die während der Konsultation im Vatikan vorgetragen wurden, wies der dritte Entwurf und weist auch der endgültige Text des amerikanischen Hirtenbriefs gegenüber dem zweiten Entwurf einige veränderte Akzente auf, die die einseitige Orientierung an der schöpfungsbedrohenden Gefahr der Nuklearwaffen zwar nicht aufheben, aber doch verbreitete Mißverständnisse vermeiden helfen: Es wird ausdrücklich betont, daß nicht nur der Nuklearkrieg, sondern jeder Krieg verhindert werden, daß der Abbau von konventionellen Waffen zur atomaren Abrüstung hinzutreten müsse. Ebenso wird ausführlicher und deutlicher das Gewicht der von der Sowjetunion ausgehenden Bedrohung herausgestellt. („Man kann darüber streiten, ob das militärische Machtstreben der Sowjetunion primär von defensiven oder aggressiven Motiven bestimmt ist; in jedem Fall führt es zur tiefen Verunsicherung derjenigen, die im Schatten dieser Macht leben müssen.")
Geblieben sind allerdings die Schwierigkeiten, die sich aus dem *Ansatz des Hirtenbriefs* bei der ethischen Beurteilung des Einsatzes von Nuklearwaffen ergeben. Auf sie hatte auch der Brief hingewiesen, den die deutschen Politiker *Georg Leber* und *Alois Mertes* im März dieses Jahres an den Vorsitzenden der amerikanischen Bischofskonferenz richteten. Sie wurden an einigen Stellen durch Textverän-

derungen noch *verschärft,* die auf der Vollversammlung gegenüber vorsichtigeren Formulierungen im dritten Entwurf vorgenommen wurden. Während im dritten Entwurf die Absage an den „first use" von Nuklearwaffen durch den Hinweis auf die Bedeutung der „first-use"-Option in der Abschreckungsstrategie der Nato für Europa abgeschwächt wurde, stimmten die Bischöfe in Chicago für die kategorische Formulierung: „Wir können uns keine Situation vorstellen, in der die vorsätzliche Entfesselung nuklearer Kriegführung, auch auf der allerbeschränktesten Stufe, moralisch gerechtfertigt werden könnte."

Das eigentliche Problem besteht nicht darin, daß es die Bischöfe nicht bei allgemeinen Aussagen über den Grenzfall eines „gerechten Krieges" einerseits und der klaren Absage an den „Vernichtungskrieg" andererseits belassen, sondern sie, gestützt auf die Befunde der strategisch-militärischen Fachdiskussion, zu konkretisieren und ethisch zu bewerten versuchen. Es liegt vielmehr darin, daß sie sich dabei in bezug auf das Prinzip der Abschreckung in *Aporien* verwickeln: Zwar erkennt der Hirtenbrief die Abschreckungsstrategie – wenn auch unter den drei genannten, vom deutschen Friedenswort geteilten Bedingungen – als zur Kriegsverhütung moralisch gerechtfertigt an. Gleichzeitig beurteilt er aber die „first-use"-Option nur unter dem Gesichtspunkt der *Kriegführung* und läßt dabei ihren Ort innerhalb einer auf *Kriegsverhütung* zielenden Strategie außer acht. Auch das Verdikt des Hirtenbriefs „Es ist moralisch nicht zu legitimieren, als Teil einer Abschreckungsstrategie die Tötung von Unschuldigen zu intendieren", ist ein Beleg dafür, daß die Bischöfe der Abschreckung so enge Grenzen setzen, daß sie ihren kriegsverhütenden Zweck nicht mehr voll erfüllen kann.

Das Wort der deutschen Bischöfe spricht dagegen von einem „kaum auflösbaren Widerspruch" und läßt das Paradox der Abschreckung stehen: „Gerade die Aussicht, daß konventioneller und nuklearer Krieg nicht begrenzbar ist, birgt für den Gegner ein unkalkulierbares Risiko, das die wechselseitige Abschreckung vor dem Krieg, und zwar vor jedem Krieg gewährleisten soll." Gleichzeitig gesteht es ein, daß eine von der politischen Zielsetzung der Kriegsverhütung losgelöste Beurteilung nuklearer Strategien und Rüstungsmittel zwangsläufig zu einer radikalen Verurteilung führen würde. Der eindeutige Hinweis, daß dies auch für die Frage des „first use" gelte, fand sich noch im vierten Entwurf, wurde dann aber in der Endfassung des Friedenswortes gestrichen.

Stationen eines Lernprozesses

Daß die amerikanischen und deutschen Bischöfe in dieser Frage jeweils eigene Akzente setzen, hat nicht zuletzt mit dem *politisch-gesellschaftlichen Kontext* zu tun, in dem die beiden Friedensworte entstanden sind. Das amerikanische Dokument ist in seiner Ausgangsposition („Keine früher entwickelte moralische Position kann sich der grundlegenden Herausforderung entziehen, die in der gegenwärtigen Nuklearstrategie steckt") überdeutlich von dem Bewußtsein der Bischöfe geprägt, Bürger der westlichen nuklearen Supermacht zu sein, des Landes, das als erstes die Atomwaffe entwickelte und sie auch in Nagasaki und Hiroshima einsetzte. Gleichzeitig spiegeln die detaillierten Überlegungen zu Kriegführungsoptionen und strategischen Planungen auch die verglichen mit der Bundesrepublik weitaus größere Selbstverständlichkeit wider, mit der in den USA nicht erst seit dem Amtsantritt Präsident Reagans in der Öffentlichkeit solche Fragen diskutiert werden.

Demgegenüber beschränkt sich das deutsche Friedenswort nicht zufällig fast ganz auf den Gesichtspunkt der Kriegsverhütung und ist nicht so stark wie das amerikanische auf die Nuklearwaffen fixiert: Die Bundesrepublik verfügt nicht über eigene Atomwaffen. Außerdem liegt in einem Land, dessen Armee noch nie in einen bewaffneten Konflikt verwickelt war und in dem der Ernstfall Verteidigung bis vor kurzem im öffentlichen Bewußtsein fast tabuisiert war, auch für ein kirchliches Dokument der Ansatz bei der ethischen Beurteilung militärischer Mittel unter dem Aspekt der Kriegsverhütung nahe. Schon angesichts der Folgen, die jeder Krieg an der mitteleuropäischen Frontlinie zwischen Nato und Warschauer Pakt für die Bundesrepublik haben würde, ist es verständlich, daß in „Gerechtigkeit schafft Frieden" von der Möglichkeit eines Versagens der Abschreckung nur sehr verhalten und indirekt die Rede ist („Viele Menschen sorgen sich darum, was geschehen würde, wenn die Abschreckung versagen sollte").

Das *regionale Kolorit* der beiden Texte reicht über diesen einen Punkt hinaus. Beide markieren je auf ihre Weise Stationen eines Lernprozesses zweier katholischer Ortskirchen bzw. ihrer Episkopate. Nachdem sich in den letzten Jahren einzelne amerikanische Bischöfe teilweise recht spektakulär in der Friedensbewegung engagiert hatten (vgl. HK, März 1982, S. 113–115), hat jetzt der Episkopat mit großer Mehrheit eine *Position kritischer Distanz* gegenüber Teilen der Außen- und Verteidigungspolitik der USA bezogen und dem durch konkrete Forderungen und Verdikte Ausdruck verliehen. Es wird mit Recht immer wieder darauf hingewiesen, daß sich darin ein heftiger Umschlag des Pendels gegenüber einem für den amerikanischen Katholizismus lange charakteristischen unkritischen Patriotismus abzeichnet. Gleichzeitig zeugt der Hirtenbrief vom größer gewordenen *Selbstbewußtsein* der katholischen Bischöfe in ihrer Rolle als moralischer Instanz in der amerikanischen Gesellschaft und Politik.

Die Art und Weise, wie die deutschen Bischöfe mit ihrem Friedenswort in die öffentliche Meinungsbildung eingegriffen haben, stieß auf *breite Zustimmung,* wenn auch aus unterschiedlichen Motiven: Begrüßten die einen vor allem, daß die Bischöfe das Recht auf Verteidigung bekräftigten, die Bedrohung durch totalitäre Systeme im Blick behielten und sich nicht in konkrete Fragen der Verteidigungsplanung einmischten, so hoben andere Stellungnahmen vor allem die *Vorbehalte* des Dokuments *gegenüber der Abschreckungsstrategie* hervor. Stellt man die Erwartun-

gen, die sich auf das Friedenswort richteten, ebenso in Rechnung wie die bisherigen Äußerungen zur Sache aus dem offiziellen deutschen Katholizismus, kann man diejenigen verstehen, die von für die deutschen Bischöfe überraschenden Akzenten in „Gerechtigkeit schafft Frieden" sprachen. Tatsächlich sind die Unterschiede zumindest im Ton und in der Gewichtung der einzelnen Argumente etwa zur Stellungnahme des Zentralkomitees zur aktuellen Friedensdiskussion (vgl. HK, Dezember 1981, 624–630) nicht zu übersehen, auch wenn in den Grundprinzipien kein Dissens besteht. Das ZdK hob einseitiger auf die totalitäre Bedrohung ab und ließ Bedenken gegen die Strategie der Abschreckung nur sehr zaghaft zu Wort kommen. Das Bischofswort legt demgegenüber das Schwergewicht weit stärker darauf, daß die „Forderungen Jesu zur Gewaltlosigkeit und Feindesliebe auch in den gesellschaftlichen und politischen Strukturen zur Geltung kommen" sollen.

Friedensethik als Gratwanderung

Es ist mit das wichtigste Verdienst der beiden Dokumente, daß sie den Blick für die Möglichkeiten wie für die Grenzen und Schwierigkeiten einer kirchlichen Friedensethik schärfen. Kirchliche Äußerungen zu Friedensförderung und Friedenssicherung gleichen gegenwärtig in mehrfacher Hinsicht einer *Gratwanderung.* Das zeigt sich schon bei der Abwägung, inwieweit sich eine kirchenamtliche Stellungnahme auf die aktualisierende Erinnerung an ethische Prinzipien und biblisch-theologische Leitlinien beschränken und wieweit sie konkrete politisch-militärische Fragen einbeziehen soll. Dazu kommt die Notwendigkeit, eine Balance zu finden zwischen dem Herausstellen der biblischen Friedensverheißungen und -weisungen, die über Kompromisse und Güterabwägungen hinwegdrängen, und einem die Komplexität der Situation respektierenden politischen Realismus. Schließlich muß die Spannung ausgehalten werden zwischen der grundsätzlichen Legitimation staatlicher Gewaltanwendung und der unmißverständlichen Absage an den Krieg als Mittel der Konfliktlösung.

Um beim letzten Punkt zu beginnen: Es gibt in den christlichen Kirchen immer mehr Stimmen, die eine klare Absage an das System der Abschreckung als einzig legitime, dem Evangelium wie den Zeitumständen entsprechende Handlungsweise fordern. Jüngstes Beispiel dafür ist die Schlußbotschaft der internationalen christlichen Friedenskonferenz in Uppsala (vgl. ds. Heft, S. 286), in der es heißt: „Die meisten von uns glauben, daß vom christlichen Standpunkt aus gesehen der Verlaß auf die Bedrohung durch die und den möglichen Gebrauch von Atomwaffen unzulässig ist als Mittel, einen Krieg zu vermeiden."

Der amerikanische Hirtenbrief läßt für diese Position ausdrücklich Sympathie erkennen, übernimmt sie aber ebensowenig wie das Wort der deutschen Bischöfe. Eine differenzierte Position in Sachen Abschreckung und Atomwaffen, wie sie mit unterschiedlichen Nuancen die beiden Dokumente beziehen, ist nicht frei von Kompromissen und Spannungen, vermeidet aber theologische Kurzschlüsse und läßt der Politik den nötigen Gestaltungsraum.

Letzteres gilt für den US-Hirtenbrief nur zum Teil, was der Blick auf die konkreten Verdikte und Empfehlungen zur strategischen Planung beweist. Der *Grenzen ihrer amtlichen Kompetenz* sind sich die Bischöfe allerdings bewußt. Nicht zuletzt als Ergebnis der vatikanischen Beratungen wurde im dritten Entwurf und wird auch im endgültigen Text unterstrichen, daß nicht allen Aussagen dieselbe moralische Autorität zukomme; es wird unterschieden zwischen uneingeschränkt gültigen moralischen Prinzipien und Ableitungen aus diesen Prinzipien (ausdrücklich genannt wird die Frage der Erlaubtheit des „first use"), in denen es unter Katholiken verschiedene Meinungen geben könne. Bei der Sondervollversammlung in Chicago wurde allerdings die Mahnung hinzugefügt, daß Urteile der Bischöfe zu Einzelfragen die Katholiken zwar nicht im Gewissen binden würden, daß man ihnen aber bei der Überprüfung, ob die eigenen sittlichen Urteile dem Evangelium entsprächen, „ernste Aufmerksamkeit und Beachtung" schenken müsse.

Die bewußte Beschränkung des deutschen Friedenswortes auf Prinzipien und Kriterien hat demgegenüber ihre unleugbaren *Vorteile.* Es werden Richtungen angegeben, ohne sie etwa auf Fragen der Entspannungspolitik oder der Nachrüstung zu konkretisieren. Nur verlieren die Kriterien und Zielbestimmungen durch diesen Verzicht an Griffigkeit und Klarheit für die Urteilsbildung.

Hier läßt sich eine Beobachtung anschließen, die beide Dokumente betrifft: Sie sind, wenn auch auf je verschiedene Weise, letztlich zu „unpolitisch", was nicht heißt, daß sie keine Vorgaben für den politischen Prozeß der Friedenssicherung und -förderung enthielten. Gemeint ist vielmehr: Der amerikanische Hirtenbrief, der sich so detailliert über Verlauf und Konsequenzen eines möglichen Einsatzes von Atomwaffen ausläßt, vernachlässigt zu sehr die Analyse des politischen Kontexts für Rüstungswettlauf und Nuklearstrategien und entgeht gerade deshalb nicht der Versuchung zum *moralischen Rigorismus.* „Gerechtigkeit schafft Frieden" wiederum betont zwar zu Recht, daß militärische Sicherheitspolitik im umfassenden Rahmen einer Friedenspolitik gesehen werden müsse, verzichtet aber ebenfalls fast vollständig auf die historisch-politische Analyse der Gegenwartssituation. So werden dann beispielsweise die beiden Bedrohungen durch totalitäre Systeme und durch den Rüstungswettlauf nebeneinandergestellt, aber nicht wirklich zueinander in Beziehung gesetzt.

Es ist ein weiterer Vorteil des deutschen Hirtenworts, daß es weit stärker als das amerikanische um die *Vermittlung zwischen biblischen Perspektiven und gegenwärtigem Friedenshandeln* der Kirche bemüht ist und bewußt nach den politischen Konsequenzen der radikalen Forderungen Jesu fragt. Dabei werden die politisch-militärischen Zwänge als „Notordnung" relativiert, die der Christ von der „größeren Gerechtigkeit" des Evangeliums her über-

steigen müsse. Dahinter steckt die Intention, den „Überschuß" der biblischen Friedensbotschaft zu bewahren (sie tritt im endgültigen Text stärker hervor als in den ersten beiden Entwürfen), ohne ins Schwärmertum abzugleiten: „Wir müssen schon jetzt jene Ordnung des Friedens vorbereiten, die zu ihrem Schutz keiner Androhung von Gewalt mehr bedarf ..." (S. 57).
Allerdings bekommen die „Alternativen des Evangeliums", die die Christen beim Wort nehmen sollten, *kein besonders deutliches Profil.* Der „Friede Gottes", der von menschlichem Handeln nie eingeholt werden kann, wird zwar immer wieder beschworen, bleibt aber eher blaß und formelhaft. Die Appelle zu den kleinen Schritten in Richtung Frieden, die sich vor allem im letzten Teil von „Gerechtigkeit schafft Frieden" finden, oder zur Umkehr der Herzen, sind nicht nur vielfach zu wortreich und zu erbaulich formuliert, sondern stehen auch in gewissem Kontrast zu der von den Bischöfen beschworenen Nüchternheit, mit der die Probleme der Friedenssicherung und -förderung angegangen werden sollen. Schließlich kommt gerade die bleibende Herausforderung durch den in der Geschichte des Christentums immer wieder beschrittenen *Weg der Gewaltlosigkeit* in der Nachfolge Jesu verhältnismäßig wenig zum Tragen. Im dritten Entwurf des Friedenswortes fand sich immerhin noch der Satz: „Das Wort von der Gewaltlosigkeit hat von sich aus zweifellos eine größere Nähe zu Jesus." Der amerikanische Hirtenbrief gibt der christlichen Option für Gewaltlosigkeit breiteren Raum und fordert zur intensiveren Beschäftigung mit Möglichkeiten eines gewaltfreien Widerstands als Alternative zur militärischen Verteidigung auf.

Noch nicht zu übersehende Auswirkungen

Das deutsche wendet sich wie das amerikanische Friedenswort gleichermaßen an die Gemeinden und Verbände der jeweiligen katholischen Ortskirche wie an die breitere Öffentlichkeit. Ob und wie die beiden Worte über die ersten Reaktionen hinaus wirken, wird sich in den kommenden Monaten erst zeigen müssen. Der amerikanische Hirtenbrief fällt in eine Zeit intensiver politischer Auseinandersetzungen in den USA über die Abrüstungspolitik, über neue Waffensysteme und strategische Planungen. Wenige Tage nach der Verabschiedung des Hirtenbriefs, der unter anderem Verhandlungen über den sofortigen Stopp der Erprobung, Produktion und Aufstellung neuer Atomwaffen fordert, sprach sich eine Mehrheit im Repräsentantenhaus für Verhandlungen zwischen den Supermächten über ein Einfrieren („freeze") der Kernwaffenbestände aus. Zwar ist der Hirtenbrief, der eine so überwältigende Mehrheit im Episkopat hinter sich hat, sicher nicht in allen Punkten Ausdruck eines Konsenses im gesamten amerikanischen Katholizismus; dennoch dürfte diese so deutlich wie in Teilen angreifbare Positionsbestimmung ein *gewichtiger Faktor* in der öffentlichen Diskussion über außen- und verteidigungspolitische Fragen bleiben.

Zum Friedenswort der deutschen Bischöfe schrieb *Franz Alt* in der „Zeit", es könnte eine Brücke sein „zwischen Realpolitikern, die in Rüstungsfragen sensibel und unsicher geworden sind, bis weit in die Reihen der Union hinein, und jenen der Friedensbewegung, die unter Frieden einen Frieden in Gerechtigkeit und Freiheit und nicht Friedhofsruhe meinen" (Die Zeit, 29. 4. 83). Tatsächlich ist das Dokument unbeschadet seiner sprachlichen und gedanklichen Schwächen eine gewichtige Standortbestimmung, die weder die Brücken zur offiziellen Sicherheitspolitik noch zu Anliegen der Friedensbewegung, zumal in ihren kirchlich beeinflußten Segmenten, abbricht. Sie entsprechen im übrigen weithin denjenigen, die sich in der Friedensdenkschrift der EKD vom Herbst 1981 (vgl. HK, Dezember 1981, 603–605) finden. Auch die Denkschrift hatte sich von konkreten politisch-strategischen Empfehlungen und Verdikten freigehalten. Zwar ist noch nicht abzusehen, wie die Genfer Verhandlungen ausgehen werden. In jedem Fall wird aber der Streit um die eventuelle Nachrüstung auch in den Kirchen die Gegensätze wiederbeleben oder sogar noch verschärfen, die jetzt hinter der fast allseitigen Zustimmung zu „Gerechtigkeit schafft Frieden" zurückgetreten sind. *Ulrich Ruh*

Gerechtigkeit schafft Frieden

Aus dem Friedenswort der Deutschen Bischofskonferenz

In Ergänzung zu unserem Bericht auf S. 255 dokumentieren wir die wichtigsten Passagen aus dem am 18. April vom Ständigen Rat verabschiedeten und am 27. April veröffentlichten Wort der Deutschen Bischofskonferenz zum Frieden. Es handelt sich um die Aussagen zur Bedeutung der Bergpredigt für das christliche Friedenszeugnis, zum christlichen Menschenbild als Grundlage des Engagements für den Frieden und zur ethischen Bewertung militärischer Friedenssicherung. Die Überschriften sind von der Redaktion. – Der Friedenshirtenbrief der amerikanischen Bischöfe erreichte uns erst unmittelbar vor Redaktionsschluß, so daß wir ihn erst im nächsten Heft auszugsweise dokumentieren können.

„Die Forderungen Jesu in der Bergpredigt behalten für die Christen Verbindlichkeit"

Im Kapitel über das biblische Friedenszeugnis behandeln die Bischöfe das Friedenszeugnis des Alten Testaments und Kreuz

und Auferstehung Jesu als Grundlage des Friedens. Dann kommen sie auf die Bergpredigt zu sprechen:

Der Friede, den Gott schafft, befähigt die Glaubenden dazu, Boten des Friedens, Friedensstifter zu werden. Im friedensstiftenden Dienst der Glaubenden leuchtet das Friedenswerk Gottes auf. Daher gilt den Friedensstiftern die Verheißung Jesu, daß sie „Söhne Gottes genannt werden" (Mt 5,9). Ihr Werk des Friedens rückt sie in eine besondere Nähe zu Gott, denn in ihrem Handeln bezeugen sie, daß Gott in Jesus Christus schon angefangen hat, Frieden zu schaffen.
In der Nachfolge Jesu drängt das Werk der Friedensstiftung immer neu zum Handeln. Die Bergpredigt zeigt den Weg an, wenn sie die Weisungen Jesu unter den Leitgedanken einer neuen, „überfließenden" Gerechtigkeit stellt, die das ganze Leben der Christen bestimmen soll. Jesus fordert eine Gerechtigkeit, die „weit größer ist als die der Schriftgelehrten und Pharisäer" (Mt 5,20). Wir dürfen uns ihr nicht entziehen, nur weil wir meinen, sie überfordere unsere begrenzten menschlichen Kräfte. Er, der diese Gerechtigkeit in seiner Lebenshingabe für die Menschen bis zum letzten verwirklichte, hat denen, die seine Weisungen annehmen, verheißen, daß sie nicht ohne die Kraft und den ermutigenden Beistand seines Geistes sein werden.

Aus diesem Vertrauen auf das Entgegenkommen Gottes in Jesus Christus erwächst den Glaubenden eine neue Fähigkeit, recht zu tun und Bedingungen des Friedens in Wahrheit und Gerechtigkeit zu schaffen. Der Friede verwirklicht sich in der Nachfolge Jesu daher nicht zuerst in der Behauptung und Abgrenzung von Rechten, die dem einzelnen oder einer Gruppe eigen sind. Vielmehr geht es darum zu erlernen und einzuüben, was vor Gott Recht ist und im Verhältnis von Mensch zu Mensch zu Versöhnung und zu mehr brüderlichem Vertrauen führt.
Aus dem Geist der Brüderlichkeit soll der Glaubende auch dem Unrechttäter mit Geduld und zeichenhafter Gewaltlosigkeit begegnen: Er soll ihm auch die andere Wange hinhalten, soll ihm noch den Mantel dazugeben (Mt 5,39f). Aus demselben Geist soll er die Feindschaft des anderen zu überwinden suchen; er darf auch ihn nicht aus seiner Liebe entlassen. Wenn Gott die Feindschaft überwunden hat, sind auch die Glaubenden gerufen, Feindschaft zu überwinden und durch Versöhnung Frieden zu schaffen. So verwirklichen Christen in ständiger Bereitschaft zur Versöhnung und Vergebung das Gebot der Feindesliebe (Mt 5,43–45). Sie lassen sich dabei von Jesu Einladung zur Sorglosigkeit leiten, die die Angst um sich selbst hinter sich läßt und nurmehr das Reich Gottes sucht und seine Gerechtigkeit (Mt 6,25–34).

Bergpredigt und Kirche

Zu Friedensstiftern sind die Glaubenden jeweils in ihren konkreten Lebensbeziehungen zu den Mitmenschen berufen: „Seid allen Menschen gegenüber auf Gutes bedacht! Soweit es euch möglich ist, haltet mit allen Menschen Frieden!" (Röm 12,17f). Der Friedensauftrag der Christen betrifft darüber hinaus auch die Politik: Sie sind gehalten, an der Schaffung von Friedensverhältnissen in der Gesellschaft wie zwischen den Völkern und Staaten mitzuwirken. Hier sind sie nach ihrem eigenen christlichen Beitrag zur Förderung und Sicherung des Friedens gefragt. Er besteht zunächst nicht in einer bestimmten Methode des politischen Verhaltens, sondern im Zeugnis für den Frieden, den Christus gibt, für den Frieden Gottes, der sich jetzt schon versöhnend unter den Menschen auswirkt.
Die Verheißung und Weisung Jesu in der Bergpredigt gilt nicht nur den einzelnen Jüngern in seiner Nachfolge, sondern auch der Kirche insgesamt. In der Nachfolge Jesu ist die Kirche als ganze berufen, seine Friedensbotschaft weiterzuverkünden, deren Inhalte auf die Herausforderungen der Zeit hin zu bezeugen und sie unverkürzt zur Geltung zu bringen. Dabei weiß sie, daß sich in dieser Weltzeit die Friedensbotschaft Jesu nicht unmittelbar in gegenwärtige politische Wirklichkeit überführen läßt. Die Kirche kann deshalb die Weisungen der Bergpredigt auch nicht zu ethischen Normen des politischen Handelns erklären, die ohne Abwägung der Umstände und Güter aus sich selbst heraus allein verbindlich wären. Gleichwohl muß sie sich darum sorgen, daß die Weisungen Jesu ihre Verbindlichkeit für das Handeln der Christen und ihre herausfordernde Schärfe gegenüber allem nur menschlich berechnenden Verhalten bewahren und in jeder Zeit neu bewähren. Die Kirche muß zeigen, daß die Bergpredigt mit ihrer Botschaft nicht unwirkliche, ideale Verhältnisse einer fernen Zukunft im Blick hat, sondern – bei allem bleibenden Überschuß der Verheißung über den jeweils erreichten Zustand hinaus – schon hier und jetzt zu wirken beginnt.
Die Forderungen der Bergpredigt vertragen keine Ermäßigung auf Kosten der Absichten Jesu. Aber was hat Jesus wirklich gewollt? Diese Frage gewinnt an Schärfe, wenn wir seine Weisungen nicht nur auf das sittliche Handeln des einzelnen Menschen, sondern auch auf das Handeln gesellschaftlicher Gruppen, ja, ganzer Völker und Staaten anwenden wollen. Für Christen gilt auch auf den verschiedenen Ebenen des gesellschaftlichen Lebens der Imperativ der Weisungen Jesu – bis in die politischen Konsequenzen. Aus dem Geist der Bergpredigt, der der Geist der entgegenkommenden Brüderlichkeit ist, sind Folgerungen auch für die Politik zu ziehen. Aber wie geschieht das, und welche Folgerungen sind zu ziehen? Die Frage ist, wie sich die Forderungen Jesu aus der Bergpredigt auf die gesellschaftlich-politische Ebene übertragen lassen.
In der Bergpredigt geben die Evangelisten die Weisungen Jesu an die christliche Gemeinde weiter. Sie bringt Grundeinstellungen für die Gestaltung des Lebens der Christen zur Sprache, Grundeinstellungen, die auch für das politische Verhalten von Christen gelten. Aber die Weisungen der Bergpredigt sind eben keine Gesetze, die schematisch anzuwenden wären. Durch die Antithesen der Bergpredigt soll gerade ein Denken und Handeln überwunden werden, das sich mit dem Rückzug auf ein geschriebenes

Gesetz der eigenen Verantwortung vor Gott und gegenüber den Mitmenschen entziehen will.

Feindesliebe als Kriterium der Gottesherrschaft

So ist auch das Wort „Leistet dem, der euch Böses antut, keinen Widerstand" (Mt 5,39a) kein neues – nun radikaleres – Gesetz, aus dem für das Handeln des einzelnen oder des Staates unter allen Umständen ein Verzicht auf Anwendung von Gewalt abzuleiten wäre. Wo ein solcher Verzicht auf Kosten des Wohles anderer, zumal Dritter, geht, kann er sogar gegen die Absicht Jesu sein: in seinem Namen haben Christen um der Nächstenliebe willen zugunsten von Armen, Schutzbedürftigen und Entrechteten deren Unterdrückern wirksam entgegenzutreten.
Es wäre deshalb ein Mißverständnis, das gesellschaftlich-politische Leben unmittelbar nach den Weisungen der Bergpredigt gestalten und ordnen zu wollen. Vernunft und Klugheit, die vom Träger politischer Verantwortung zu fordern sind, werden durch die Befolgung der Weisungen Jesu nicht ersetzt. Aber sie sollen sich von ihnen inspirieren lassen. Dies zeigt sich auch im Umgang mit der legitimen Gewalt. Gerade insofern die staatliche Gewalt dem Unrecht und der Unterdrückung widersteht, die Menschenrechte respektiert und Unschuldige schützt, erweist sie, daß „sie im Dienste Gottes steht" (Röm 13,4).
Christliches Verhalten, das sich an der Bergpredigt orientiert, ist also nicht blind gegenüber dem Bösen. Unrecht bleibt Unrecht, der Schuldige bleibt schuldig, die Rechtsebene wird nicht aufgelöst. Aber sie soll vom Christen überschritten werden auf die „weitaus größere Gerechtigkeit" (Mt 5,20) hin. Gefordert ist schöpferische Liebe, die sich auch im Widerstand gegen das Unrecht von Haß und Vergeltungsdenken freihält, die vor allem das Böse in der Wurzel zu überwinden sucht. Diese Liebe wird sich mit aller Kraft und immer neu bemühen, den Gegner für den Frieden zu gewinnen, gewaltfreie Lösungen der Konflikte zu erschließen und Felder der Kooperation anzubieten. So soll der Teufelskreis der Gewalt gesprengt, sollen Aggressivität und Konfrontation abgebaut werden.

Grundgelegt ist eine solche Bereitschaft zum stetigen Neuversuch durch Jesu Weisung von der Feindesliebe (vgl. Mt 5,43–48; Lk 6,27–28.32–36). Das Gebot der Feindesliebe ist letztlich in Gottes gnädigem Handeln begründet, das auch die Bösen und Ungerechten nicht ausschließt, und in Gottes Barmherzigkeit, die uns in Jesus widerfahren ist und die aus Sündern und Feinden Freunde und Kinder Gottes gemacht hat. Die Feindesliebe ist und bleibt das Kriterium, das Kennzeichen, die Möglichkeit derer, die auf Gottes kommende Herrschaft hin leben und von der Gottesherrschaft als einem bereits die Gegenwart bestimmenden Geschehen erfaßt sind. Sie will uns lehren, auch den anderen, den Gegner als Menschen zu sehen, für den Christus sein Leben hingegeben hat. So gelingt es besser, ihn in seiner Situation zu verstehen und zugleich uns selbst von seinem Blickwinkel her zu sehen.
Die Feindesliebe macht es uns möglich, uns durch keine Gegnerschaft in Aggressivität abdrängen zu lassen. Sie eröffnet uns die Freiheit, immer wieder und ohne Resignation auf den Gegner zuzugehen und den ersten Schritt zu tun. Sie läßt sich auch dadurch nicht entmutigen, daß sie keineswegs sicher sein kann, den Gegner zum Freund zu machen.
Dieses Potential christlicher Friedensmöglichkeit haben wir Christen in politisches Friedenshandeln umzusetzen und einzubringen, damit auf diese Weise die Forderungen Jesu zur Gewaltlosigkeit und Feindesliebe auch in den gesellschaftlichen und politischen Strukturen zur Geltung kommen. Im Atomzeitalter, in dem unser aller Zukunft auf dem Spiel steht, wird diese Orientierung an den Weisungen der Bergpredigt, wie schon die Gemeinsame Synode festgestellt hat, „erleichtert, weil biblische Botschaft und Erfordernisse der Gegenwart deutlicher als früher in die gleiche Richtung weisen" (EF 2.2.1).
So behalten, ungeachtet aller Rückschläge und Umwege, die Forderungen Jesu in der Bergpredigt für die Christen Verbindlichkeit, wie auch die mit ihnen verbundenen Verheißungen in Geltung bleiben. Zu ihrer Verwirklichung kommt es darauf an, daß ihr Geist in den Menschen seine Kraft entfalten kann, welche die vorhandene Wirklichkeit durchdringt und die Christen in ihrem Handeln leitet. Dann werden durch die geduldige Mitwirkung der Christen in der Nachfolge Jesu die Formen des menschlichen Zusammenlebens jetzt schon beginnen, sich zu wandeln – gleichsam als Vorschein der verheißenen Erfüllung, die Gott uns schenken will.

„Der Glaube weiß, daß der Friede in dieser Weltzeit immer bedroht ist"

Nach einem Rückblick auf die kirchliche Lehre von Krieg und Frieden im Wandel der Geschichte geht das Friedenswort auf den Zusammenhang von Friedensethos und christlichem Verständnis des Menschen ein:

Im Verhalten der Menschen gibt es, wie wir aus der Geschichte wissen, von Anfang an eine elementare Spannung und Zweideutigkeit. Mit dem Feuer hat der Mensch nicht nur wärmen und kochen, sondern auch verbrennen und brandschatzen können; mit dem Stein hat er Nahrung vorbereiten und schneiden, aber auch den Mitmenschen verwunden und töten können. Mensch werden heißt immer Aufbrechenkönnen in sehr verschiedene, ja gegensätzliche Möglichkeiten. So kann der Mensch „dem Menschen zum Wolf", aber auch zum Bruder werden.
Indem Gott den Menschen als sein Bild erschaffen hat, hat er ihm göttliche Würde verliehen. Er hat ihn auf sich hingeordnet und ihm zugleich den Weg gewiesen, wie er die Erde und deren Güter zu seinem Nutzen und zum Wohl aller gebrauchen soll. Indem der Mensch sich weigert, seinen Schöpfer und Herrn anzuerkennen, und glaubt, nur sein eigener Herr zu sein, zerstört er auch die Harmonie in sich selbst, mit seinem Bruder und mit seiner kreatürlichen Umwelt. Eine erste große Folge dieses Zerwürfnisses, das durch die Sünde Adams in die Welt gekommen ist und seither die Geschichte dieser Welt mitbestimmt, ist der Brudermord (vgl. Gen 4,3 ff.).

Darum haben die Schrift und in ihrer Tradition die Geschichte des Glaubens in Adam das Urbild des unerlösten Menschen gesehen. Ihm steht Jesus Christus als Gegenbild und Ursprung einer erneuerten Menschheit gegenüber (vgl. Röm 5, 12–21; 1 Kor 15, 21 f). In Jesus Christus hat Gott selbst durch die Sendung seines Sohnes einen neuen Anfang gesetzt. Christus ist der neue Adam. In ihm wird unser Menschsein neu. Weil Jesus Christus unseretwegen die Sünde der Welt, die immer auch schon unser eigenes Versagen einschließt, auf sich genommen und uns von ihr erlöst hat, hat er ein neues Verhältnis des Menschen zu Gott dem Vater, des Menschen zu sich selbst und der Menschen untereinander gegründet. Durch seinen Tod und seine Auferstehung hat Jesus Christus die Trennwand der Feindschaft niedergerissen (vgl. Eph 2, 15 ff.). So kann der Menschn durch Gottes Zuwendung in Jesus Christus dem Menschen wieder zum Bruder werden.

Die Macht des Bösen

Gott hat uns in Christus den Frieden endgültig verheißen und gestiftet. Deshalb können wir das Böse überwinden, wenn unser Leben auf Gott ausgerichtet bleibt. Es kann gerade in der Sache des Friedens nicht gutgehen, wenn wir Gott auslassen. Er verbürgt letztlich die Ordnung des Friedens, indem er das Gewissen der Menschen wachhält und zum Guten lenkt: Die Verheißung des Friedens will – wenigstens als Anfang und Stückwerk – in den konkreten Verhältnissen unseres Lebens verwirklicht werden.
Der christliche Glaube weiß aber, daß der Frieden in dieser Weltzeit immer bedroht bleibt und daß die Gegenwart der Gottesherrschaft sich nie vollständig oder in einem einzigen Gesamtentwurf verwirklichen läßt. Der endgültige Frieden läßt sich nicht in Gestalt irgendeiner neuen politischen Ordnung herbeiführen. Zwar verkündet das Evangelium die Gegenwart der Herrschaft Gottes, die uns die Versöhnung mit Gott und unter den Menschen eröffnet. Die volle Verwirklichung in einem Reich des Friedens steht jedoch noch aus. Die alte Welt der Sünde ist nicht einfach entschwunden. „Die ganze Geschichte der Menschheit", so lehrt das Zweite Vatikanische Konzil, „durchzieht ein harter Kampf gegen die Mächte der Finsternis, ein Kampf, der schon am Anfang der Welt begann und nach dem Wort des Herrn bis zum letzten Tag andauern wird" (GS 37).
Eigensinn und Verhärtung, Selbstbehauptung und Überheblichkeit bedrohen ständig das Herz des Menschen. Nur so sind die überall verborgene Aggressionslust und Zerstörungswut im letzten zu verstehen. Auch der erlöste Mensch kann trotz der Vergebung der Sünden und eines neuen Lebensanfangs in der Taufe wieder den Versuchungen der Macht und der selbstherrlichen Gewaltausübung über andere verfallen. Aber nicht nur im Innern des Menschen hausen die Mächte des Bösen. Auch in den sozialen und gesellschaftlichen, politischen und institutionellen Verhältnissen unseres Lebens lauern Feindseligkeit, Unterdrückung und Gewalttätigkeit. Die Bereitschaft zur Versöhnung und zum Frieden muß daher das Heimtückische und Hinterhälte des Bösen in der Welt nüchtern und wachsam im Auge behalten, sonst erliegt sie leicht einem luziferischen Schein. Die Notsituation und die Gebrochenheit dieser zwar erlösten, aber noch immer in Wehen liegenden Welt dürfen nicht übersehen werden.
Deshalb hat die Kirche immer an der Notwendigkeit festgehalten, Unschuldige gegen Gewalttat und Unterdrükkung zu schützen, dem Unrecht zu wehren, Recht und Gerechtigkeit zu verteidigen. Ein einseitig erklärter Verzicht auf diesen Schutz und Widerstand kann, wie die geschichtliche Erfahrung lehrt, als Schwäche und möglicherweise als Einladung zur politischen Erpressung verstanden werden. Ein solcher Verzicht kann gerade das begünstigen, was verhindert werden soll: daß Unschuldige unterdrückt werden, daß ihnen Leid oder Gewalt angetan wird.
Dieser Schutz ist zuvörderst Aufgabe der staatlichen Gewalt, die sich dafür – in den Grenzen, die durch die sittliche Ordnung, durch Recht und Verfassung gesetzt werden – auch staatlicher Machtmittel bedienen kann. Auch wenn solche Machtmittel, für sich allein genommen, ein friedliches Zusammenleben der Menschen im Rahmen der Rechtsordnung nicht garantieren, kann die ethische Legitimität ihres begrenzten und kontrollierten Einsatzes innerhalb des staatlichen Herrschaftsbereichs nicht bestritten werden.
Was die Außenbeziehungen betrifft, so gilt, was auch die christliche Ethik bestätigt, das Gewaltverbot des Völkerrechts, das Verbot der Androhung und Anwendung von Gewalt. Da indessen Gewaltanwendung nicht auszuschließen ist und, anders als im binnenstaatlichen Herrschaftsbereich, ein internationales Gewaltmonopol mit Sanktionsvollmachten faktisch nicht existiert, kann einem Staat unter bestimmten Bedingungen das Recht auf sittlich erlaubte Verteidigung nicht abgesprochen werden. Auch hier gilt einschränkend, daß friedliches Zusammenleben der Völker in Recht und Gerechtigkeit mit militärischen Mitteln allein nicht gesichert werden kann.

Grenzfall „gerechte Verteidigung"

Aus diesen Gründen behält der ethisch-normative Kerngehalt der Lehre „gerechter Verteidigung" innerhalb einer umfassenden Friedensethik der Kirche eine beschränkte, im konkreten Fall schwierige, dennoch für die ethische Orientierung bis jetzt unersetzliche Funktion, nämlich im Hinblick auf den Grenzfall einer fundamentalen Verteidigung des Lebens und der Freiheit der Völker, wenn diese in ihrer elementaren physischen und geistigen Substanz bedroht oder gar verletzt werden. Eine solche Aussage hat jedoch nur Existenzrecht im Gesamtkontext einer Friedensethik, die den entschiedenen Willen und die äußerste Anstrengung fordert, daß alles getan wird, um eine solche Situation gar nicht erst eintreten zu lassen. Außerdem wird im Zeitalter von Massenvernichtungswaffen die Frage immer entscheidender, mit welchen Mitteln eine solche Verteidigung grundlegender Rechte der Menschen und der Völker geschieht.

Wenn auch das Wissen und die Erfahrung der Gebrochenheit zum christlichen Verständnis des Menschen gehören, wird sich der Christ mit dieser nüchternen Erkenntnis nicht begnügen. Sein Glaube drängt ihn immer neu zu einer Friedensbereitschaft, die sich durch Enttäuschungen, Niederlagen und Widerspruch nicht entmutigen läßt.

Es ist für dieses Handeln – zu dem auch die Politik gehört – nicht gleichgültig, wie der andere Mensch, das andere Volk, der andere Staat gesehen wird. Wer im andern, auch im Gegner, einen ihm gleichwertigen Menschen, ein sittlich verantwortliches Wesen zu sehen vermag, der wird immer neu auf den andern zugehen, auf dessen Vorstellungen und Absichten hinhören. Er wird auch die eigene Politik nach der „Goldenen Regel" der Bergpredigt ausrichten: „Alles, was ihr von andern erwartet, das tut auch ihnen" (Mt 7,12). Eine solche Friedenspolitik, die sich von den Forderungen Jesu inspirieren läßt, räumt dem andern, auch dem Gegner, Möglichkeiten zur Umkehr und zum gemeinsamen Lernen ein. So kann und muß das christliche Ethos der Feindesliebe und der Gewaltlosigkeit auch in der Außenpolitik und der internationalen Politik wirksam werden.

Aber auch das genügt nicht. Das christliche Zeugnis für den Frieden muß beglaubigt und ergänzt werden durch den tätigen Dienst an jener Gerechtigkeit, die allein dauerhaften Frieden ermöglicht und trägt. Überall für die elementaren Rechte jedes Menschen eintreten, überall für Lebensbedingungen arbeiten, die seine Freiheit, seine Würde und seine Entfaltung fördern und gewährleisten, das ist ebenso integraler Bestandteil jedes christlichen Friedenshandelns. Die Liebe, die Christus uns lehrt und vorlebt, läßt uns das Maß der größeren Gerechtigkeit erkennen und den selbstlosen Dienst für sie tun.

Wagen wir uns mit all diesen Überlegungen nicht zu weit über den von Gottes Botschaft gesteckten Rahmen hinaus? Wir sind überzeugt: nein. Die Bergpredigt preist jene selig, die Frieden stiften (vgl. Mt 5,9). Es geht hier nicht nur um friedfertige Gesinnung, sondern um das Handeln, aus dem Friede wächst. Dann aber entspricht es dem Geist der Bergpredigt, wenn wir uns nüchtern der Frage stellen, ob das Ergreifen oder Unterlassen bestimmter Maßnahmen, die Bereitstellung oder Nichtbereitstellung bestimmter Mittel den Frieden und jene gerechten Verhältnisse, die ihn gewährleisten, in der Tat erhalten helfen oder aufs Spiel zu setzen drohen. Deshalb wollen wir im folgenden einen Beitrag zur ethischen Beurteilung von Maßnahmen der Friedensförderung und Friedenssicherung leisten.

„Die sittliche Tolerierung der Abschreckung ist an strengste Bedingungen geknüpft"

Auf Ausführungen zur Friedensförderung durch Achtung der Menschenrechte und Förderung internationaler Gerechtigkeit folgt das zentrale Kapitel über die Friedenssicherung:

Die Diskussion über die Sicherung des Friedens in Freiheit ist heute weitgehend auf militärische Strategien und Rüstungsfragen eingeengt. So entsteht in der Öffentlichkeit der Eindruck, Friedenspolitik sei vor allem militärische Sicherheitspolitik. Demgegenüber kann nicht genug betont werden, daß die Politik des Friedens viel umfassender ist als das Bemühen um seine bloße Sicherung.

Für die Sicherung des Friedens im engeren Sinn – auch und gerade im Ost-West-Verhältnis – gilt zunächst, was wir oben allgemein über den notwendigen Schutz gegen Gewalttat und Unterdrückung, über die Verteidigung von Recht und Gerechtigkeit, über das Verhältnis zum anderen Staat, auch zum Gegner, gesagt haben. Hier sehen wir uns vor allem, wie schon angedeutet, zwei drohenden Gefahren gegenüber: der Bedrohung der Freiheit von Nationen und deren Bürgern durch totalitäre Systeme, die in ihrem Herrschaftsbereich elementare Menschenrechte außer acht lassen und die außerdem versucht sein könnten, ihre Macht zur Expansion oder zur politischen Einflußnahme und Erpressung zu nutzen; zum anderen der Bedrohung durch eine Rüstungseskalation mit einer ungeheuren Anhäufung nuklearer und konventioneller Waffen, die eines Tages, wie viele fürchten, in die Katastrophe eines Krieges führen könnte. Beiden Gefahren ist gleichzeitig zu begegnen, und zwar vor allem mit politischen Mitteln.

Gegenüber der anhaltenden Bedrohung durch totalitäre Systeme bleibt der Bürger zur Verteidigung eines Friedens aufgerufen, der durch die Achtung der Menschenwürde und durch konkrete Freiheiten bestimmt wird. Diese Verteidigung ist nicht allein und nicht in erster Linie Sache der Sicherheitspolitik und eines militärischen Beitrags. Sie erfordert vor allem eine ständige politische, geistige und moralische – konstruktive und sich auf die Grundlagen der freiheitlich-demokratischen Staats- und Gesellschaftsordnung besinnende – Auseinandersetzung mit den ideologischen Grundlagen des Marxismus-Leninismus, und sie braucht als verläßliche Basis das Wissen um den friedensfördernden Charakter von Recht und Verfassung und das Bekenntnis zu ihnen. Sie erfordert außerdem eine aktive und überzeugende Politik der Friedensförderung. Nur auf diese Weise können Menschenrechte und Völkerrecht universale Anerkennung finden. Der Zusammenhang von Frieden, Freiheit, Recht und Gerechtigkeit als Schlüssel zur langfristigen Lösung der heutigen Probleme wird in dieser politischen Auseinandersetzung neu erkennbar.

Dennoch kann diese Verteidigung einstweilen auch auf einen militärischen Beitrag nicht verzichten. Letztlich ist er eine Konsequenz aus der Not der Gebrochenheit des Menschen, die die Abwehr des Unrechts erforderlich macht. Militärische Macht als Teil der Sicherheitspolitik anzuerkennen widerspricht aber auch nicht der aufgestellten Forderung, Konflikte gewaltfrei zu regeln. Sie hat sogar heute in erster Linie diesem Ziel zu dienen. Wir haben daher zu bedenken, welche Anforderungen an einen solchen militärischen Beitrag heute zu stellen sind und nach welchen Kriterien er zu beurteilen ist.

Gegenüber der anderen Gefahr, die durch den Rüstungswettlauf entsteht, gilt es, alles zu tun, was im gemeinsa-

men Überlebensinteresse die Risiken der Hochrüstung mindert, ohne die eigene Sicherheit zu gefährden. Die Androhung und Anwendung von Gewalt muß aus den internationalen Beziehungen ganz ausgeschlossen oder wenigstens allmählich vermindert werden. Das Ethos der Gewaltlosigkeit wird auf der politischen Ebene dort bereits wirksam, wo es gelingt, Gewaltverzicht und gewaltfreie Methoden der Konfliktregelung in internationale Vereinbarungen und Verträge einzuführen und durchzusetzen.

Kriegsverhütung als Ziel

Wir haben schon auf die Notwendigkeit verwiesen, daß alle Beteiligten Verhaltensweisen entwickeln, die sich an der „Goldenen Regel" orientieren. Gefährliche Fehleinschätzungen und Mißverständnisse lassen sich nur vermeiden, wenn alle Seiten ernsthaft und ständig bereit sind, die eigene Haltung zu überprüfen und zugleich die Erfahrungen und Ängste, die Interessen, Erkenntnisse und Wertungen der anderen Seite zu würdigen. Erst auf dieser Grundlage lassen sich – auch wenn grundlegende Unterschiede in der Auffassung vom Menschen und von der Gesellschaft bestehenbleiben – Spannungen abbauen, werden Kommunikation und Zusammenarbeit zum gemeinsamen Nutzen verstärkt werden können.
Ziel des militärischen Beitrags zur Friedenssicherung darf daher unter den heutigen Bedingungen nicht die Kriegführung, sondern muß die Verhinderung des Krieges sein, und zwar jeden Krieges. Von diesem Ziel und von dieser Einordnung her sind Rüstung und militärische Strategie sittlich zu beurteilen, von daher sind auch die Mittel zu bewerten. Angesichts der nuklearen Vernichtungswaffen gewinnt diese grundsätzliche Sicht eine bisher nicht gekannte Zuspitzung. Konkrete Fragen der Strategie, für die es durchaus verschiedene Wertungen gibt, sind heiß umstritten. Wir wollen uns nicht zu Richtern in diesem Streit erheben. Aber wir halten es für unsere Pflicht, Kriterien für die Urteilsbildung zu nennen.
Heute ist der Krieg weniger denn je ein Mittel, um politische Ziele zu erreichen. Er darf niemals sein! Denn niemals sind die Folgen des Krieges so offenbar gewesen, und niemals war so klar, daß jeder mögliche Gewinn in keinem Verhältnis zu den Opfern stehen würde.
Dieses Ziel, jeden Krieg zu verhüten, ist heute bei uns nicht mehr umstritten. Jedoch bewegt die Menschen, jeden Bürger genauso wie Politiker und Strategen, die drängende Frage, wie dieses Ziel am besten und sichersten zu erreichen ist, wie die Strategien und Mittel der Kriegsverhütung im einzelnen zu beurteilen sind. Nach allgemeinem Urteil scheuen auch die Staaten der marxistischen Welt einen militärischen Konflikt zwischen den Bündnissystemen. Allerdings halten sie an dem Anspruch fest, die revolutionäre Umwandlung der Gesellschaft in allen Ländern auch mit gewaltsamen Mitteln zu fördern. Nach der offiziellen, bisher nicht widerrufenen leninistischen Doktrin gelten zu diesem Zweck geführte Kriege als „gerechte Kriege".

Bisher wird versucht, durch nukleare Abschreckung Krieg zu verhüten: man droht einander für den Fall eines gegnerischen Angriffs in letzter Konsequenz etwas an, das niemand wollen kann, nämlich gegenseitige Vernichtung. Die Absicht dieser Abschreckungsstrategie besteht darin, auf einen potentiellen Herausforderer dergestalt einzuwirken, daß er keinen politischen oder militärischen Nutzen aus einer möglichen Aggression ziehen kann. Die Abschreckungsdrohung zielt demnach darauf ab, daß eine Friedensverletzung unterlassen wird.
Die Wirksamkeit dieser Strategie ist umstritten. Einerseits wird gesagt, daß die nukleare Abschreckung bisher einen kriegerischen Konflikt zwischen den Blöcken verhindert habe. Es gebe vorerst zu dieser Strategie keine machbare Alternative. Dagegen wird eingewandt, die Tatsache, daß es bisher zwischen Ost und West keinen Krieg gegeben habe, beweise nicht, daß dies wegen der Abschreckung geschehen sei.
Jedenfalls stellt sich die Frage: Kann sich unter den Bedingungen wechselseitiger Abschreckung die eine Seite der Absicht des Gegners wirklich sicher sein? Außerdem ist es – wie Papst Paul VI. in seiner Botschaft zur Ersten Sondergeneralversammlung der Vereinten Nationen für Abrüstung 1978 erklärt hat – „eine tragische Illusion zu meinen, der Rüstungswettlauf könnte bis ins Unendliche so weitergehen, ohne eine Katastrophe heraufzubeschwören" (vgl. AAS 70 [1978] 399–407 = VAS 23, 176–183). Diese Gefahren, die mit der Eigendynamik des Wettrüstens verbunden sind, drängen in der Tat zu der Folgerung: Nukleare Abschreckung ist auf Dauer kein verläßliches Instrument der Kriegsverhütung. Vor diesem Hintergrund ist die Botschaft Papst Johannes Pauls II. an die Zweite Sondergeneralversammlung der Vereinten Nationen für Abrüstung 1982 zu sehen (vgl. Osservatore Romano [Dt. Ausgabe] v. 30. 7. 1982). Er ruft zur Umkehr im Rüstungswettlauf auf und duldet Abschreckung lediglich noch als Mittel der Friedenssicherung auf einem Weg, der zur Rüstungsbegrenzung und Abrüstung führt: „Unter den gegenwärtigen Bedingungen kann eine auf dem Gleichgewicht beruhende Abschreckung – natürlich nicht als ein Ziel an sich, sondern als ein Abschnitt auf dem Weg einer fortschreitenden Abrüstung – noch für moralisch annehmbar gehalten werden. Um jedoch den Frieden sicherzustellen, ist es unerläßlich, daß man sich nicht mit einem Minimum zufrieden gibt, das immer von einer wirklichen Explosionsgefahr belastet ist."

Kriterien für die Abschreckung

Diese sittliche Tolerierung der Abschreckung, sofern auf sie zur Aufrechterhaltung der Sicherheit auf dem mühsamen Weg zur Abrüstung nicht sofort und ersatzlos verzichtet werden kann, ist an strengste Bedingungen geknüpft. Im folgenden wollen wir versuchen, einige Gesichtspunkte zu nennen, die bei der ethischen Beurteilung nuklearer Abschreckung bedacht werden müssen.
Der erste und entscheidende Gesichtspunkt ist das *Ziel*, das mit dieser Strategie verfolgt wird: die Kriegsverhü-

tung. Wenn sie nach dem erklärten Willen der Politiker und Strategen Ziel der Abschreckung ist, muß die politische und militärische Führung begründen können, daß und weshalb durch diese Strategie der Krieg tatsächlich verhindert werden kann. Denn nur so können die enormen Risiken hingenommen werden, die mit Nuklearrüstung stets verbunden sind. Dies betrifft z. B. die Gefahr, daß in Krisensituationen politische Entscheidungen von äußerster Tragweite aufgrund der Art der Waffen unter starkem Zeitdruck getroffen werden müssen. Solche und andere Risiken sind gegenüber der Chance abzuwägen, daß nukleare Abschreckung alle Beteiligten noch zu Verhandlungen und friedlicher Konfliktregelung zwingt. Nur wenn das der Fall ist, kann die politische und militärische Führung Mittel bereitstellen und den Soldaten in die Hand geben, von denen alle zutiefst hoffen und erwarten, daß sie nie zum Einsatz kommen werden. Allerdings müssen die Abschreckungsmittel im einzelnen auf dieses Ziel hin geprüft werden.

Der zweite Gesichtspunkt zur Bewertung der Abschreckung bezieht sich deshalb auf die *Mittel*, d. h. die vorgesehenen konventionellen und nuklearen Waffen sowie die entsprechende Einsatzplanung. Die Absicht, Krieg mit allen Kräften zu verhüten, muß in der Wahl der gesamten Rüstungsmittel selbst glaubhaft werden. Die sicherheitspolitischen Mittel sind an der Ausrichtung auf das Ziel der Kriegsverhütung zu messen. Schließlich müssen die möglichen Auswirkungen gegenwärtiger und künftiger strategischer und taktischer Planung sowie der zugehörigen Waffensysteme auf die Sicherheitspolitik der anderen Seite in die Überlegungen einbezogen werden. Der potentiell Bedrohte wird ja die Absichten der Gegenmacht nicht zuletzt aus der Art der gegen ihn gerichteten Waffen erschließen. Von dieser Wahrnehmung hängt die Bereitschaft zu Verhandlungen wesentlich ab. Die Rüstung im Ost-West-Verhältnis wird, wie auch die Friedenswissenschaft betont, von Bedrohtheitsvorstellungen auf dem Hintergrund eigener Sicherheitsbedürfnisse bestimmt. Allerdings darf man dann nicht einzelne Waffen oder Systeme isoliert vom Gesamtzusammenhang der Strategie betrachten, auf die sie bezogen sind. Wenn die Abschreckung den Waffen ein politisches Ziel im Rahmen der Kriegsverhütung setzen soll, dann müssen sie unter diesem Blickwinkel beurteilt werden.

Eine von dieser politischen Zielsetzung losgelöste Beurteilung nuklearer Strategien und nuklearer Rüstungsmittel müßte zwangsläufig zu einer radikalen Verurteilung führen. Wird die Androhung eines Einsatzes von Nuklearwaffen als ein Teil der umfassenden Abschreckungsstrategie mit dem Ziel der Kriegsverhütung verstanden, dann müssen ihre Chancen und Risiken mit äußerster Gewissenhaftigkeit geprüft werden. Vor allem sind das Risiko der wachsenden Unkontrollierbarkeit des Nuklareinsatzes einerseits und die Gefahr wachsender Wahrscheinlichkeit eines konventionellen Krieges andererseits gegeneinander abzuwägen.

Aus den genannten Gesichtspunkten ergeben sich *Kriterien*, denen die Abschreckung genügen muß, wenn sie ethisch noch annehmbar sein soll:

- Bereits bestehende oder geplante militärische Mittel dürfen Krieg weder führbarer noch wahrscheinlicher machen.

Es ist uns klar, daß wir mit dieser Forderung an einen kaum auflösbaren Widerspruch stoßen. Denn Waffen sind als Abschreckungsmittel nur wirksam, wenn ihr Einsatz auch glaubhaft angedroht werden kann. Aber unter dem Gesichtspunkt der Kriegsverhütung sind die wechselseitige Drohung mit unannehmbarem Schaden und das damit verbundene Risiko Hauptelemente der Abschreckungsstrategie. Gerade die Aussicht, daß konventioneller und nuklearer Krieg nicht begrenzbar ist, birgt für den Gegner ein unkalkulierbares Risiko, das die wechselseitige Abschreckung vor dem Krieg, und zwar vor jedem Krieg gewährleisten soll. Eine Massenvernichtung anzudrohen, die man nie vollziehen darf – eine moralisch unerträgliche Vorstellung – wird zum Zweck der Kriegsverhütung als besonders wirksam angesehen. Diese ungeheuerliche Spannung ist nur hinzunehmen, wenn die gesamte Sicherheitspolitik auf das Ziel der Kriegsverhütung ausgerichtet ist und die militärischen Maßnahmen dem vorrangigen Konzept der Friedenssicherung durch politische Mittel eingefügt bleiben.

- Nur solche und so viele militärische Mittel dürfen bereitgestellt werden, wie zum Zweck der an Kriegsverhütung orientierten Abschreckung gerade noch erforderlich sind.

Insbesondere dürfen die militärischen Mittel nicht Überlegenheitsstreben vermuten lassen. Sie müssen sich vielmehr an dem Ziel der Stabilität orientieren, die dann besteht, wenn keine Seite aus ihren Waffensystemen einen politischen oder militärischen Nutzen ziehen kann. Aber auch eine solche Beschränkung der Abschreckungsmittel kann nicht das letzte Wort zur Sache sein. Wir dürfen uns auf Dauer auch mit einem „Minimum" an Zerstörungspotential nicht zufriedengeben, „das immer von einer wirklichen Explosionsgefahr belastet ist" (Johannes Paul II.). Deshalb haben alle Verantwortlichen in Staat und Gesellschaft die dringende Pflicht, mit aller Anstrengung nach Alternativen zur Androhung von Massenvernichtung zu suchen.

- Alle militärischen Mittel müssen mit wirksamer beiderseitiger Rüstungsbegrenzung, Rüstungsminderung und Abrüstung vereinbar sein.

Wenn Abschreckung, wie der Papst sagt, „ein Abschnitt sein (soll) auf dem Weg einer fortschreitenden Abrüstung", müssen sich die einzelnen militärischen Maßnahmen an glaubhaften Anstrengungen zur Rüstungsbegrenzung und -minderung orientieren. Dieses Ziel ist bisher noch nicht erreicht worden. Wirksamere Rüstungskontrolle als bisher ist daher als Vorstufe zu wechselseitiger Abrüstung dringend geboten. Dazu ist die Bereitschaft beider Seiten nötig. Zum Einfangen, Anhalten und schließlich Umkehren des Rüstungswettlaufs ist eine eigene Abrüstungsstrategie notwendig, die die wechselseitige Bedrohung immer weiter zu reduzieren sucht,

zugunsten kooperativer Beziehungen auf allen Ebenen, wo diese möglich sind: diplomatisch, politisch, wirtschaftlich, psychologisch. Eine solche Friedenspolitik setzt Klarheit der Konzepte und Glaubwürdigkeit der Personen auf beiden Seiten voraus, damit über wechselseitige Berechenbarkeit des Verhaltens hinaus begründetes Vertrauen entsteht. Eine Politik der Rüstungsminderung muß ergänzt werden durch die Planung einer Umstellung der Rüstungsproduktion auf zivile Zwecke.

Vernichtungskrieg ist kein Ausweg

Auch die Beachtung dieser Kriterien bietet keine absolute Gewähr dafür, daß Abschreckung verläßlich den Krieg verhütet. Viele Menschen sorgen sich darum, was geschehen würde, wenn die Abschreckung versagen sollte und es zu bewaffneter Auseinandersetzung käme. Sind Waffen, die zur Abschreckung mit dem Ziel der Kriegsverhütung dienen sollen, in einem Krieg überhaupt noch nach dem Grundsatz der Verhältnismäßigkeit der Mittel sinnvoll einsetzbar? Ist nicht die Eskalationsgefahr auch eines noch so begrenzten Einsatzes so groß, daß keine Situation denkbar ist, in der der Entschluß zum Atomwaffeneinsatz in Abwägung aller Güter noch verantwortet werden könnte? Im europäischen Bereich stellt sich die Frage auch verschärft im Blick auf die wachsende Zerstörungskraft konventioneller Waffen.
Wir hoffen und beten, daß niemals eine Situation eintreten möge, in der irgend jemand vor solche Entscheidungen gestellt wird. Daraus ergibt sich nochmals und mit höchster Dringlichkeit die Forderung, auf jeder politischen Ebene alle Anstrengungen zu unternehmen, um einen kriegerischen Konflikt zu verhindern. Der Verzicht auf die Androhung und Anwendung von Gewalt, wie er dem Völkerrecht entspricht, muß als Basis der Stabilität auch in Situationen erhöhter Spannung gelten. Gerade dann darf die Kommunikation beider Seiten keinesfalls abgebrochen werden. Denn jede Seite muß wissen, was die andere will. Vor allem darf es keinen Automatismus geben, der etwa von den vorhandenen Waffensystemen auf die Entscheidungsträger ausgeht. Besonders in Krisenzeiten müssen alle politischen Entscheidungen gründlich und möglichst ohne Zeitdruck geprüft und geplant werden können.
Es kann kein Zweifel bestehen: der Einsatz von Atomwaffen oder anderen Massenvernichtungsmitteln zur Zerstörung von Bevölkerungszentren oder anderen vorwiegend zivilen Zielen ist durch nichts zu rechtfertigen. Der Vernichtungskrieg ist niemals ein Ausweg, er ist niemals erlaubt. Daß diese Möglichkeit dennoch besteht, zeigt uns die Menschheit in einer Sackgasse, die uns zu mutigem Handeln herausfordert. Ein Ausweg ergibt sich nur in verstärkten Anstrengungen zur politischen Friedenssicherung und fortschreitenden Abrüstung. Staaten und Machtblöcke müssen endgültig lernen, ihre Beziehungen ohne Androhung und Anwendung von Gewalt zu gestalten.

Was will die SPD?

Ein Gespräch mit Hans-Jochen Vogel

Die Sozialdemokratische Partei Deutschlands war der große Verlierer der letzten Bundestagswahlen. Die Aussprache über die Regierungserklärung Anfang Mai zeigte unter neuer parlamentarischer Führung aber eine sehr selbstbewußt und zugleich differenzierend argumentierende SPD in der Opposition. Über den Wahlausgang, über die Situation und die Absichten der Partei nach der Wahl sprachen wir mit dem Kanzlerkandidaten und neuen Fraktionsvorsitzenden im Deutschen Bundestag, Hans-Jochen Vogel. Gesprächspartner war David Seeber.

HK: Herr Dr. Vogel, die SPD hatte unter Ihrer parlamentarischen Führung als Opposition einen guten Start in die neue Legislaturperiode. Sie ist aber bei den letzten Bundestagswahlen im Wähleranteil auf Ergebnisse der sechziger, um nicht zu sagen der fünfziger Jahre zurückgefallen. Wo sehen Sie die Ursachen dafür, und wie wollen Sie aus diesem Keller wieder herauskommen?

Vogel: Es ist richtig, wenn man die Prozentsätze betrachtet, dann liegt das Ergebnis vom 6. März 1983 zwischen dem Ergebnis von 1961 und von 1965, allerdings etwas näher bei dem von 1965, das ist ein empfindlicher Rückschlag. Es gibt eine ganze Reihe von Gründen dafür. Alle Regierungen in westlichen Demokratien unterliegen gerade wegen der schwierigen wirtschaftlichen Verhältnisse einem Abnutzungsprozeß. In allen uns vergleichbaren Ländern sind in den letzten Jahren die Regierungen abgetreten, und zwar ganz unabhängig davon, welcher Partei diese Regierungen zuzurechnen waren ...

HK: Abgenutzt war 1969, als sie von der sozialliberalen Koalition abgelöst wurde, auch die Union, aber sie verfügte damals immer noch über einen Stimmenanteil von gut 46 Prozent.

Vogel: ... der dann 1972 auf 44,9 Prozent sank ...

HK: Das war die große Ausnahme, die dann 1976 wieder korrigiert wurde. Und selbst die 44,9 von 1980 zeigten noch ein wesentlich höheres Niveau an als das jetzige SPD-Ergebnis. Hat man zur Zeit der sozialliberalen Koalition in der Partei, aber auch in der Öffentlichkeit zu sehr übersehen, daß die SPD im Gebiet der Bundesrepublik traditionell eigentlich schon seit der Weimarer Zeit typische Minderheitspartei ist?

Vogel: Sie machen es mir etwas schwierig, weil Sie mit der zweiten Frage kommen, bevor ich die erste auch nur ansatzweise beantwortet habe ...

„Union und Grüne haben auf viele Fragen vereinfachte Antworten gegeben"

HK: Es war eine Zwischenfrage zum Stichwort „Abnutzung".

Vogel: Ich komme auf Ihre Zwischenfrage zurück, möchte aber zunächst meinen Gedankengang im Zusammenhang entwickeln. Ein weiterer Grund für unsere Niederlage war, daß Union und Grüne auf eine ganze Reihe von Fragen sehr vereinfachte Antworten gegeben haben. Nach den Vorstellungen der Union sollte alles wieder so werden, wie es in den fünfziger und frühen sechziger Jahren war: Mehr Wachstum, wieder entschiedeneres Auftreten gegenüber Osteuropa; die Rüstung fortführen, dann werde alles wieder ins Lot kommen. Die Grünen auf der anderen Seite gaben ebenso einfach die radikal entgegengesetzten Antworten. Wir Sozialdemokraten haben erkannt, daß sich grundlegende Änderungen vollziehen. Deshalb können wir nicht die Parole unter die Menschen bringen: Zurück in die Wagenburg. Wir können aber auch nicht utopische Antworten geben, bei denen die Verbindung mit der Realität verlorengeht und der Satz von Max Weber vergessen wird, daß Politik das mühsame Bohren dicker Bretter ist.

HK: Die SPD krankte aber auch – aller Welt sichtbar – an den eigenen Gegensätzen ...

Vogel: Es ist nicht zu leugnen, wir haben Zeiten lebhafter bis erbitterter Diskussionen in den eigenen Reihen hinter uns. Ich sage hinter uns, weil sich ein neuer Konsens zwischen Kontinuität und Perspektive erstmals in den Zeiten unmittelbar vor und nach dem Sturz Helmut Schmidts abzuzeichnen begonnen hat. Dieser Konsens hat dann im Dortmunder Programm einen deutlichen Niederschlag gefunden. Noch ein letzter Punkt: die Union hat diesen Wahlkampf letzten Endes wohl mit der Behauptung so deutlich zu ihren Gunsten entschieden, sie bringe den Aufschwung. Ein Stichwort, das eigentlich immer nur der Regierung zur Verfügung steht, nicht der Opposition ...

HK: So wie der regierenden SPD in Nordrhein-Westfalen 1980 ...

Vogel: Das habe ich oft gesagt, und so ist es auch ... Die Union hat ihren Sieg in dieser Höhe aber auch dem Umstand zu verdanken, daß die deutsche Wirtschaft – sowohl durch Einzelpersonen wie durch Verbände – mit einer Eindeutigkeit für die Union Partei ergriffen hat, wie das seit den fünfziger Jahren nicht mehr der Fall gewesen ist.

HK: Aber das gleicht sich aus, die SPD ist auch nicht ohne einflußreiche Fürsprecher ...

Vogel: Nein, das gleicht sich nicht aus, und die Wirtschaft ist bei früheren Wahlen, insbesondere 1976 und 1980, wesentlich differenzierter in Erscheinung getreten. Sie hat damals nicht so entschieden für die Union votiert wie jetzt für die Fortführung der Regierung Kohl. Als Fußnote darf ich anmerken: Trotzdem ist die Union über das Ergebnis des Jahres 1976, als sie nicht mit dem Kanzlerbonus in den Wahlkampf ziehen konnte, nur um 0,2 Prozent hinausgekommen.

HK: Die Wähler wählten wie auch schon 1980 unter Schmidt eine Koalition, und in der Union selbst hatten offenbar die wenigsten Sehnsucht nach der absoluten Mehrheit ...

Vogel: Das war, wie Sie wissen, Gegenstand eines lebhaften Streites in der Union. Und Franz Josef Strauß, der Mann mit der Kutsche, der denkt in diesem Punkt wohl ganz anders als andere in der Union. Der wollte die absolute Mehrheit.

HK: Darf ich meine Zwischenfrage wiederholen: Hat die Partei zur Zeit der sozialliberalen Koalition verdrängt, daß sie in der Bundesrepublik typische Minderheitspartei ist?

Vogel: Das ist wohl richtig. Die Partei ist der absoluten Mehrheit ein einziges Mal nahe gekommen, und das war 1919 bei der Wahl zur Nationalversammlung. Und auch da stimmt es nur, wenn man die Stimmen für die Mehrheitssozialdemokraten und die USPD zusammenrechnet. Aber das ist für uns nichts Neues, und es ändert nichts daran, daß wir von 1966 an 16 Jahre an der Regierung dieses Landes beteiligt waren, davon 13 Jahre als die führende Regierungspartei.

HK: Die SPD konnte regieren, weil sie einen Koalitionspartner hatte. War es deshalb unter dem Gesichtspunkt einer langfristigen Strategie zu vertreten, daß Helmut Schmidt die sozialliberale Koalition so beendete, wie er sie beendet hat, und der FDP überdies wie weiland Kiesinger mit dem Katapult mit der Harke drohte? Der Erfolg solcher Politik war doch sehr kurzfristig.

Vogel: Nein, der Schritt war richtig und notwendig, weil die Koalition in einen Zustand geraten war, in der die FDP sie um fast jeden Preis, auch um den Preis des Bruches dem Wähler gegebener Versprechen, lösen wollte. Eine gemeinsame Wirtschaftspolitik war deshalb nicht mehr möglich. In dieser Situation die Koalition weiter fortzusetzen hätte eine Schädigung der Identität der SPD bedeutet und der FDP-Führung, den Herren Genscher und Lambsdorff, eine Regierung zu ihren Bedingungen beschert.

HK: Ich meinte nicht die Lösung der Koalition selbst, sondern die langfristigen Wirkungen, wenn es für Sie um die Wiedergewinnung der Mehrheitsfähigkeit geht ...

Vogel: Das hängt von der weiteren Entwicklung der FDP ab. Die Möglichkeit mit einer FDP zu koalieren, die sich immer mehr als eine rechte Wirtschaftspartei versteht, die sich mit ihren wirtschaftspolitischen Vorstellungen rechts von erheblichen Teilen der CDU einordnet, sehe ich für

die überschaubare Zukunft nicht. Eine FDP allerdings, in der beispielsweise ein Mann wie Ralf Dahrendorf an Einfluß gewinnt, die wieder an Traditionen eines Friedrich Naumann, eines Thomas Dehler und eines Karl-Hermann Flach anknüpft, eine FDP, in der für eine Hildegard Hamm-Brücher wenigstens in einem Landesvorstand wieder ein Beisitzerplatz offensteht, eine solche FDP würde wieder anders zu beurteilen sein als die, mit der wir es gegenwärtig zu tun haben.

„Das Bündnis zwischen Arbeitnehmern und Intellektuellen kann die SPD nicht preisgeben"

HK: Sie, Herr Vogel, haben gesagt, die Union habe mit einfachen Parolen die Wahlen gewonnen. Umgekehrt ließe sich argumentieren, in der SPD sei – und sie mache – vieles zu kompliziert. Hat das „Prinzip SPD", in der Partei „die Pluralität der Gesellschaft abzubilden" – ich zitiere ein bekanntes Mitglied Ihrer Grundsatzkommission, Herrn Rapp –, nicht mehr funktioniert? Hat die SPD, indem sie es zu vielen Zielgruppen recht machen wollte, mit den vielen „Jeins" nicht die Wähler und auch sich selbst überfordert?

Vogel: Daß unsere Antworten komplizierter sind als die Antworten der Union, ist wahr; das habe ich in der Aussprache über die Regierungserklärung auch noch einmal deutlich gemacht. Das ändert nichts daran, daß unsere Antworten den Veränderungen der gesellschaftlichen Realität viel eher gerecht werden als der schöne Schein, mit dem die Union für sich Stimmung macht. Was unsere sogenannten Zielgruppen angeht, also die, mit deren Zustimmung wir in erster Linie rechnen, so gab es in der ganzen Geschichte dieser Partei immer ein Bündnis zwischen zwei Gruppen, zwischen den Arbeitnehmern, deren materielle Lage und deren qualitative Lebenssituation verändert werden mußte, und den Intellektuellen, die Gesellschaftspolitik nicht nur als schrittweise pragmatische Verbesserung der Situation verstanden haben, sondern weiterreichende, ethisch fundierte Konzepte für notwendig hielten ...

HK: Ist dieses Bündnis nicht zu schmal für eine Volkspartei?

Vogel: Dieses Bündnis kann die deutsche Sozialdemokratie nicht preisgeben. Man muß allerdings zur Kenntnis nehmen, daß die Arbeiterschaft sich immer weiter differenziert hat und nicht mehr wie zu Beginn des Jahrhunderts oder auch noch nach 1945 als fester Block angesehen werden kann.

HK: Es sieht aber so aus, als ob die SPD unabhängig von den sozialstrukturellen Veränderungen an einer Überlast von Problemgruppen leiden würde, die ihr den Kontakt zur Gesamtbevölkerung verstellen ...

Vogel: Wir sind eine Reformpartei mit einem Konzept, wie ich es gerade geschildert habe, und wir bemühen uns immer wieder um die Erneuerung und Fortschreibung dieses Konzeptes. Wir sind eine Partei, deren Blick ein Stück weiter in die Zukunft geht als der Blick anderer Parteien. Daß man dabei Gefahr läuft, sich vom Bewußtsein und vom Lebensgefühl breiter Schichten zu stark und zu schnell zu entfernen, daß man in der Darstellung und Umsetzung des richtigen Konzepts Schwierigkeiten hat, ist wohl wahr. Aber es gibt andere große gesellschaftliche Institutionen in unserem Volk, die etwa nach dem Zweiten Vatikanum in der Umsetzung dessen, was dort an erneuerten Konzepten deutlich wurde, vor ähnlichen Problemen gestanden haben. Ich sehe nicht, daß die richtige Antwort auf diese Problematik darin besteht, zu resignieren und sich auf einfache Formeln zurückzuziehen.

HK: Wir sind insgesamt eine Gesellschaft von Minderheiten, das heißt, die Meinungsspektren in politischen, ethischen und weltanschaulichen Fragen sind extrem aufgesplittert. Da hat es eine Partei wie die SPD ebenso schwer, Volkspartei zu sein, wie selbst die katholische Kirche Volkskirche ...

Vogel: Also zunächst einmal wollen wir die Kirche im Dorf lassen. Eine Partei, die 15 Millionen Stimmen bekommen hat, ist natürlich Volkspartei. Es wäre ja ein merkwürdiges Volksverständnis, wenn man sagen wollte, daß eine Partei mit einer so unverändert starken Anhängerschaft nicht ein Abbild unseres Volkes darstellen würde. Zum zweiten: Sie haben natürlich recht. Unser Volk setzt sich aus vielen Minderheiten zusammen, wenn man eine Fülle von Interessenlagen, Wünschen und Vorstellungen als Abgrenzungskriterien heranzieht. Sie haben aber nicht recht, wenn man allein die Kriterien maßgebend sein läßt, die Gewicht haben ...

„Man darf sich die Kriterien nicht in der Tageshektik relativieren lassen"

HK: Und welche Kriterien sind das für Sie im Blick auf die Zukunft Ihrer Partei?

Vogel: Beispielsweise, ob wir eine Politik machen wollen, für die letzten Endes das quantitative „Mehr" ausschlaggebend ist, oder ob wir eine Politik machen wollen, für die das qualitative „Besser" den Ausschlag gibt. Ob wir eine Politik machen wollen, die vor Machtverhältnissen rasch resigniert, oder eine Politik, die der sozialen Gerechtigkeit einen hohen Stellenwert beimißt. Mit diesen Kriterien lassen sich durchaus Mehrheiten bilden. Man darf sich diese großen Kriterien nur nicht in der Tageshektik dadurch relativieren lassen, daß man immer feinere Interessenpunkte zum Gegenstand großer Anstrengungen macht.

HK: Bezogen auf die Bundestagswahl und ihr Ergebnis heißt das, sie wollten und mußten der Öffentlichkeit etwas zumuten, was sich eine Bevölkerung, vor allem in wirtschaftlich schwieriger Lage, kaum zumuten läßt: Aussicht auf Instabilität. Denn ein SPD-Kanzler, der von den Grünen abhängt, hätte Instabilität bedeutet. Das war vielleicht eine Zwangslage, aber doch gewiß ein Faktum.

Vogel: Ich habe nicht Instabilität verheißen; ich habe mit den Parteifreunden darum gekämpft, daß wir so stark wie möglich werden. Wir hatten ja immerhin eine Situation, in der, wenn die beiden kleineren Parteien herausgefallen wären, schon 46,2 bis 46,5 Prozent der Stimmen für eine Mehrheit der Sitze ausgereicht hätten.

HK: Dann hätten Sie aber konsequent und ohne Seitenblicke auf die Grünen und ohne Skrupel wegen des möglichen tatsächlichen Ausgangs die absolute Mehrheit anstreben müssen.

Vogel: Das war kein Widerspruch, sondern unsere Aussage, und um diese Mehrheit haben wir auch gekämpft. Nur können Sie in einem Wahlkampf nicht Fragen, die gestellt werden und die ja auch nicht sinnlos sind, einfach unbeantwortet lassen. Und dazu hat halt auch die Frage gehört, was man denn tun will, wenn eine Zusammensetzung des Bundestages zustande kommt, bei der Herr Kohl nur als geschäftsführender Bundeskanzler hätte weiterarbeiten können. Ich habe ja überall die guten Empfehlungen gelesen, daß eine geschäftsführende Regierung etwas Schlechtes ist. Und das höre ich jetzt weiter in Hessen, daß eine geschäftsführende Regierung etwas Schlechtes ist und daß eine, die sich auf Wahlen stützen kann, etwas Besseres ist. Meine Antwort war: In einer solchen Situation haben wir nicht um grüne Stimmen zu werben oder Bedingungen zu erfüllen, sondern abzuwägen, ob es eine geschäftsführende Regierung Kohl oder ob es einen gewählten Bundeskanzler geben soll.

„Hofiert wird niemand"

HK: Sie haben vorhin festgestellt, die Arbeitnehmerschaft sei nach wie vor tragende Säule der SPD, und zugleich eingeräumt, sie differenziere sich und ihr Anteil an der Gesamtbevölkerung werde kleiner. Nun gab es im Vorvorfeld des Wahlkampfes die Kontroverse Löwenthal–Brandt des Inhalts, die SPD verspiele ihre Zukunft bei der Arbeitnehmerschaft, wenn sie zu sehr Anhänger einer Alternativgesellschaft hofiere ...

Vogel: Das sind die üblichen Klischees, die da aneinandergereiht werden. Es geht nicht ab, ohne daß behauptet wird, es gäbe eine Kontroverse Brandt–Löwenthal, und es geht nicht ab, ohne daß die Vokabel „hofiert" fällt. Das ist offenbar eine Mode, die ohne diese Klischees nicht auskommt.

HK: Ich wollte Sie fragen, ob dies nicht eine Kontroverse mit ungenügendem Gegenstand war, denn weder jeder Teil für sich noch Arbeiterschaft und Alternative – der Verkürzung der Sache bin ich mir bewußt – zusammen ergeben eine Mehrheit, ebensowenig wie Arbeitnehmerschaft und sensible Intellektuelle. Muß die SPD – ohne an Programmprofil zu verlieren – nicht einfach mehr Bürgerpartei sein?

Vogel: Ja natürlich! Nur ist in der Begeisterung darüber, daß es da und dort Kontroversen gibt, etwas viel Wichtigeres übersehen worden. Nämlich die volle Verständigung von Eppler und Löwenthal über diese Fragen im letzten Papier der Grundwertekommission „Arbeiterbewegung und der Wandel des gesellschaftlichen Bewußtseins". Dort wird von Eppler und Löwenthal gemeinsam festgestellt, daß die Grünen Themen angepackt haben, deren Bedeutung kein gutwilliger oder nur halbwegs objektiv denkender Mensch heute leugnen kann. Für unsere Partei und auch für unsere Gesellschaft ist diese Übereinstimmung viel wichtiger. Hofiert wird niemand. Oder hofieren die Bischöfe mit ihrem Ökologie-Papier die Grünen? Oder mit dem, was Kardinal Höffner beispielsweise über die Kernenergie gesagt hat?

HK: Darüber müßte man reden. Es gibt ja gerade unter konservativem Siegel so manche Verwandtschaft ...

Vogel: Aber ich bitte Sie, wir müssen doch Fragen ernst nehmen. Was uns unterscheidet, sind die Antworten. Wir glauben, daß die meisten Antworten, die von den Grünen und Alternativen kommen, die Realität sprengen. Aber um Menschen zu ringen, die erkannt haben, daß neue und gewaltige Herausforderungen unsere Gesellschaft bedrängen, und zu versuchen, die Menschen zu überzeugen, daß die von 120 Jahren geschichtlicher Erfahrung geprägte SPD zur Lösung solcher Probleme fähiger ist als eine neue und sehr instabile Gruppierung, ist das nicht der Sinn von Demokratie? Wer wird denn da hofiert?

HK: Ich wollte auf dem Hofieren gar nicht insistieren. Aber da Sie das letzte Grundwertepapier der Grundsatzkommission erwähnen, der Sie ja auch angehören: Ist es wirklich realistisch, wie es das Papier tut, Arbeiterbewegung des 19. und Alternativbewegung am Ende des 20. Jahrhunderts nach großen Gemeinsamkeiten abzuklopfen? Trotz aller nüchterner Kritik an der Alternativbewegung scheint mir gerade dieses Papier mehr um den Zusammenschluß bzw. um die Assimilierung beider Bewegungen bemüht zu sein als um Antworten, die die Grünen herausfordern ...

Vogel: Gegen diese Vorwürfe muß ich Löwenthal entschieden in Schutz nehmen. Nichts liegt ihm ferner als all das, was Sie da sagen ...

HK: Löwenthal ist nur ein Mitglied der Grundsatzkommission, wenn auch ein herausragendes ...

Vogel: Ja, aber er ist ein Mann von hoher Souveränität und Unabhängigkeit, und es ist nicht in Ordnung, ihn bei Kontroversen in Anspruch zu nehmen und zu sagen, dies ist Löwenthal, und ein anderes Mal, wenn er zustimmt, zu erklären, er sei ja nur einer von vielen. Wenn er nicht einverstanden wäre, das wissen Sie genausogut wie ich, würde er sich laut und deutlich artikulieren ...

„Gesellschaftliche Innovation verstehen wir als Teil unserer Identität"

HK: Nun entscheidet sich ja die Zukunft der SPD wahrscheinlich weniger an Persönlichkeiten als an Richtungen und Sachfragen. Sie definieren die SPD in ihrem Ver-

ständnis als Reformpartei, sicher auch als eine Fortschrittspartei. Oder ist das eine Überinterpretation?

Vogel: Nein ...

HK: Manchmal hat man den Eindruck, die Sozialdemokratie verwende den Begriff Fortschritt, der an sich sehr ambivalent ist, so unschuldig unbekümmert wie neoliberale CDU-Leute den Begriff des Marktes. Fortschritt kann ja auf die jeweilige Situation bezogen nur heißen erneuern, Innovationen schaffen, wo es Fehlentwicklungen gibt, Verkrustungen oder Strukturkrisen. Was heißt in dem Sinne für Sie Fortschritt, Innovation: noch mehr Gleichheit und zugleich noch mehr Emanzipation?

Vogel: Wenn man den Begriff Fortschritt verwendet, muß man sich verständigen, was man darunter versteht. Wenn Sie darunter den Fortschrittsglauben des 19. Jahrhunderts meinen, der doch geneigt war, jeden Fortschritt, insbesondere jeden technischen, für gut und richtig und hilfreich zu halten, dann ist dies heute nicht mehr die Auffassung der Sozialdemokraten. Wenn Sie es gesellschaftlich verstehen ...

HK: In allererster Linie, ja, das meinte ich mit Innovation.

Vogel: Gesellschaftliche Innovation verstehen wir durchaus als Teil unserer Identität. Konkret bedeutet das, wir müssen Lösungen erarbeiten für drei zentrale Herausforderungen, denen wir uns in dieser Generation erstmals in dieser Schärfe gegenübersehen: Friedenssicherung in einer Welt, die erstmals in der Lage ist, sich selbst zu vernichten; einen die Lebensqualität fördernden Ausgleich zwischen Ökonomie, Ökologie und Technologie, in einer Welt, in der der Mensch sich nicht mehr nur gegen Naturgewalten wehren, sondern die Natur vor Menschengewalt in Schutz nehmen muß; und drittens Politik zu machen für eine Welt, die so rapide geschrumpft ist, daß wir eine beispiellose Intensität der Lebensverflechtungen quer durch die Völker und Kontinente haben.

HK: Wie soll das konkret aussehen?

Vogel: Wenn Sie noch einmal das nachlesen, was ich als Antwort auf die Regierungserklärung des Bundeskanzlers gesagt habe, dann sehen Sie, daß das nicht mehr nur Aufgaben sind, die wir erkennen, sondern daß wir bereits konkretisierende Antworten darauf geben. Im übrigen sehe ich, daß dies Felder sind, in denen ja auch die Kirche ihre Kräfte anspannt und zu Aussagen kommt, die einen Entwicklungsschub darstellen. Etwa in der Frage der Beurteilung des gerechten Krieges, der sittlichen Erlaubtheit des Waffeneinsatzes, aber auch in der Beurteilung der Umweltproblematik oder in der Absage des Papstes an eine Verabsolutierung des Wachstums.

HK: Sie haben die Friedenssicherung an die erste Stelle gesetzt. Doch scheint es der SPD gerade hier an Geschlossenheit und Klarheit zu fehlen. Auch entsteht mehr als einmal der Eindruck, sie lasse sich von Ängsten mehr um- und mittreiben, als daß sie sie zu bewältigen sucht. Ich meine: Friedenssehnsucht ist noch keine Friedenssicherung. Versteht es die SPD, hier entschieden genug zu führen?

Vogel: Das ist mir schwer verständlich. Ich kann kaum nachvollziehen, wie jemand angenehme Empfindungen entwickeln kann, wenn er bei einer Frage von so elementarer Bedeutung, wie sie uns das Wort der deutschen Bischöfe zum Frieden erst wieder vor Augen geführt hat, wie sie das Ringen der amerikanischen Bischöfe deutlich gemacht hat, auf die einfache Formel von Geschlossenheit und Klarheit setzt und es auf den Nenner bringt, man lasse sich von Angst umtreiben. Das ist jedenfalls von dem, was uns wirklich bewegt, meilenweit entfernt und, wenn ich es richtig sehe, wohl auch meilenweit entfernt von dem, was nicht nur uns, sondern evangelische und katholische Christen in einer Weise umtreibt, die weit in die Vergangenheit hinein keine Entsprechung findet.

HK: Bischöfe, Kirchenführungen haben es hier in gewissem Sinne leichter, sie können sich auf prinzipielle Vorgaben, auf die Nennung und Begründung der sittlichen Kriterien beschränken. Parteien aber müssen Ängste politisch bewältigen. Natürlich braucht das Einfühlung, aber auch klare Führung.

Vogel: Angst kann nur bewältigt werden, wenn sie zunächst einmal ins Bewußtsein tritt. Das ist viel besser, als wenn man die Angst unterdrückt, sie diskriminiert und dem starken Menschen das Wort redet, der überhaupt keine Angst kennt. Das ist mit meinem christlichen Verständnis schwer in Einklang zu bringen. Wir wollen sie durch unsere Politik überwinden.

„Wenn das Gesetz des Handelns immer wieder nach München auswandert ..."

HK: Ist die Gegensätzlichkeit zwischen den beiden politischen Lagern in der Sicherheits- und Außenpolitik manchmal nicht etwas künstlich? Würde man die Regierungserklärung und Ihre Antwort darauf in ihrer außen- und sicherheitspolitischen Substanz vergleichen, gäbe es vermutlich mehr Gemeinsames als Unvereinbares. Übrigens auch in der Deutschlandpolitik ...

Vogel: Die Regierungserklärung ist in der Außenpolitik nicht konkret, sondern blaß und arbeitet mit allgemeinen Begriffen. Infolgedessen ist es schwer, den Gegensatz mit den Texten darzustellen. Aber der Gegensatz besteht in voller Schärfe mit der außenpolitischen Linie des Herrn Strauß. Und leider haben wir zur Kenntnis nehmen müssen, daß auf ganz schwierigen Gebieten das Gesetz des Handelns dann, wenn es ernst wird, nicht bei Herrn Kohl, sondern bei Strauß liegt. Herr Kohl hat sich nichts weniger gewünscht, als daß Herr Honecker seinen Besuch absagt. Herr Strauß wollte, daß der Besuch nicht zustande kommt; das Gesetz des Handelns lag bei ihm.

HK: Es würde der SPD nicht wohl bekommen, wollte sie den Faktor Strauß überschätzen ...

Vogel: Herzlichen Dank für diesen Hinweis. Aber diejenigen, die gemeint haben, Herr Strauß hätte kein Stör- und Drohpotential mehr, diejenigen, die sich in Korrespondenzen und Leitartikeln schon ein bißchen über ihn lustig gemacht haben, die sehen der Probe aufs Exempel erst noch entgegen. Das erste Exempel hat jedenfalls gezeigt, daß er zwar nicht in der Lage ist, ein Konzept zu entwickeln, daß er aber im Negativen sehr wohl die Ereignisse bestimmen kann ...

HK: Es ist in Deutschland mehr als in romanischen und angelsächsischen Ländern Tradition, Außenpolitik nicht nur kontrovers auszutragen, sondern das politische Klima außenpolitisch zu polarisieren. Die SPD hat die Westintegration der Bundesrepublik durch Adenauer abgelehnt. Die Union hat die Brandtsche Ostpolitik prinzipiell und nicht nur taktisch bekämpft. Gebracht hat es beiden Richtungen nichts. Ist angesichts der exponierten Lage der Bundesrepublik und Gesamtdeutschlands außenpolitischer Konsens – das schließt ja Rollenteilung nicht aus – erstes Gebot?

Vogel: Dazu, Herr Seeber, hat es gute Ansätze gegeben. Herr Kohl ist ja nicht müde geworden, die Kontinuität seiner Außenpolitik zu betonen. Wenn er die Kraft hat, diese Kontinuität in der Praxis auch wirklich durchzusetzen, dann wird es Felder relativer Übereinstimmung geben. Wenn er die Kraft aber nicht hat und das Gesetz des Handelns immer wieder nach München auswandert, dann wird es Gemeinsamkeit kaum geben. Man kann ja auch die Ohren nicht davor verschließen, daß auch jetzt nach der Regierungserklärung in München noch gesagt wird, man habe in den dreizehn Jahren die von Ihnen zutreffend gewürdigte Ostpolitik bekämpft, um sie im vierzehnten Jahr kontinuierlich fortzusetzen. Und Herr Kohl hatte nicht die Kraft, in der Regierungserklärung zu all dem nur ein Wort zu sagen, nicht ein Wort.

HK: Herr Dr. Vogel, Sie haben als die drei großen Zukunftsaufgaben Ihrer Partei die Friedenssicherung, das Verhältnis Ökologie–Ökonomie–Technologie und politische Folgerungen aus den immer größeren internationalen Verflechtungen genannt. Sozialpolitische Aufgaben im klassischen Sinn waren nicht darunter. Wird nicht eine wirklich innovatorische Politik der Arbeitsgestaltung – nur auf Wachstum hoffen ist wenig hilfreich, aber nur lineare Arbeitszeitverkürzungen, die Sie im Verein mit den Gewerkschaften verlangen, sind auch nicht originell – wieder zu einer klassischen Aufgabe, wenn nicht gar zu einer Jahrhundertherausforderung Ihrer Partei?

Vogel: Das ist nicht nur ein klassisches Gebiet, auf dem sich die SPD bewähren muß, sondern das ist auch ein klassisches Gebiet, auf dem sich ganz konkrete und detaillierte Konzepte entwickelt haben. Wir haben sie im Wahlkampf vertreten, wir vertreten sie weiterhin. Wir würden uns freuen, wenn der versprochene Aufschwung kommt. Eine ganze Reihe von Aktivitäten in dieser Richtung stammen ja noch aus Zeiten der Regierung Helmut Schmidt. Nur selbst wenn dieser Aufschwung kommt, was keineswegs sicher ist, dann stimmt alle Welt überein, daß sich damit die Arbeitslosigkeit von zwei, manche sagen sogar drei Millionen nicht auflöst.

HK: Ziel einer übergreifenden Beschäftigungspolitik müßte doch wohl nicht einfach Arbeitsumverteilung, sondern eine stärkere Differenzierung des Arbeitslebens, auch in einem neuen Ausgleich von Freizeit und Einkommen, sein.

Vogel: Deswegen sagen wir, wir müssen die Strukturen verändern. Wir müssen in erster Linie die Arbeitszeit verkürzen. Es ist schlechterdings unverantwortlich, daß der Prozeß der Arbeitszeitverkürzung, der uns seit 1950 begleitet, von den Arbeitgebern ausgerechnet zu dem Zeitpunkt zum Tabu erklärt wird, in dem diese Arbeitszeitverkürzung notwendiger denn je wäre ...

HK: Damit dürften kaum Arbeitsplätze geschaffen werden ...

Vogel: Aber zumindest wird der Abbau verlangsamt. Weiter: Wir werden nicht müde werden zu sagen, daß der Staat da, wo die kleineren Einheiten allein mit dem Problem nicht mehr fertig werden, zum Handeln verpflichtet ist, daß er für Industriebereiche und Regionen, die zusammenzubrechen drohen – also zum Beispiel für den Stahl und die Werften –, Konzepte entwickeln muß und daß er sich auch finanziell und materiell engagieren muß, um sozial verträgliche Übergänge zu ermöglichen. Und wir sagen zum dritten, daß der Staat die verdammte Pflicht und Schuldigkeit hat, sich um die Ausbildungsplätze der Jungen zu kümmern, wenn es Industrie und Wirtschaft allein nicht schaffen.

„Man darf den Schwachen nicht Opfer zumuten, nur weil sie schwach sind"

HK: Eine noch größere Aufgabe wird die Reform des Sozialstaats, die Verwirklichung sozialer Gerechtigkeit unter der Bedingung knappen Geldes. Ich glaube, es besteht Einigkeit zwischen allen politischen Kräften, daß das soziale Netz gesichert, aber nicht nur Überversorgungen abgebaut, sondern dem einzelnen wieder mehr Eigenständigkeit und Selbstvorsorge zugemutet werden soll und kann. Bei der SPD oder jedenfalls bei manchen ihrer Gruppierungen hat man aber den Eindruck, sie denke so sehr versorgungsstaatlich, daß sie in ihrer Sozialpolitik mit dem mündigen Bürger ebenso große Schwierigkeiten hat wie die Kirche gelegentlich mit dem mündigen Christen. Muß hier Ihre Partei als *Volks*partei nicht umdenken?

Vogel: Dies ist eine Aussage, der ich nur mit Widerstreben folge. Es waren die Sozialdemokraten, die der Industriearbeiterschaft und den breiten Schichten des Volkes überhaupt erst die Voraussetzungen für das Selbertun erkämpft haben. Es waren die Sozialdemokraten, die gegen den Widerstand leider auch nicht unerheblicher Teile kirchennaher Kreise für viele zunächst das materielle Exi-

stenzminimum erkämpft haben. Infolgedessen sind wir für Belehrungen in dieser Richtung nur mäßig aufgeschlossen.

HK: Wir sprachen von Aufgaben ...

Vogel: Es ist wahr, daß in unserem sozialen System die Professionalisierung und die Bürokratisierung da und dort zu weit fortgeschritten ist, daß man sich damit auseinandersetzen muß, daß man der Befähigung zur Selbsthilfe mehr Raum geben muß. Aber man muß sehr darauf achten, daß man dabei den Schwachen, den Rentnern, den Behinderten nicht Opfer zumutet, nur weil sie schwach sind und sich deshalb weniger wehren können. Oder, daß man, um die Bessergestellten zu schonen, von Gleichmacherei redet.

HK: Aber Sie würden mir zustimmen, daß der Freiheitssicherung für alle nicht mehr in erster Linie durch mehr Gleichheit, sondern stärker durch Entbürokratisierung gedient ist ...

Vogel: Daran ist sicher etwas Richtiges. Aber auch das ist mir ein bißchen pauschal. Wir haben Bereiche – Kleinrentner, Leichtlohngruppen, Sozialhilfeempfänger –, wo die Frage des Existenzminimums und der Armut schon wieder akut wird. Und wir schieben manchmal ein bißchen beiseite, daß in einer Stadt wie Berlin 40 Prozent der Haushalte ein Einkommen von unter 1200,– DM im Monat haben.

HK: Bei 50 Prozent Einpersonenhaushalten ...

Vogel: In der Tendenz ist davon vieles diskussionswürdig. Nur haben wir im Moment eine Stimmungswelle, die mit diesen Stichworten auch Dinge bewirkt, die unter dem Gesichtspunkt der Sicherung des Existenzminimums und der sozialen Gerechtigkeit nicht hingenommen werden können.

HK: Das Subsidiaritätsprinzip erfreut sich in der Bundesrepublik gegenwärtig bei allen Parteien besonderer Achtung. Es sieht aber so aus, als wäre dies allseits eine recht einseitige Sympathie. In der Regierungserklärung hieß es fast auf Bildzeitungsformat gebracht: Der einzelne hat Vorrang vor dem Staat. Von Ihrer Erwiderung hatte man den Eindruck, Sie redeten schon von der Umkehrung des Prinzips, noch bevor dieses selbst artikuliert war. Sie sprachen vom zweiten Teil, den das Prinzip habe, daß nämlich die größere Gemeinschaft übernehmen müsse, was die kleinere nicht leisten kann. Also beidseitige Einseitigkeit? Liegt – wenn man Bürokratisierung wirklich abbauen und Eigenständigkeit fördern will – nicht mindestens die Beweislast jeweils bei der größeren Gemeinschaft oder – besser – Institution?

Vogel: Ich kann mir die Formel von den beiden Einseitigkeiten nicht zu eigen machen. Wir haben eine Regierungserklärung gehört, die, wie Sie richtig bemerken, einen Teil des Subsidiaritätsprinzips für das Ganze ausgegeben hat. Demgegenüber habe ich darauf aufmerksam gemacht, daß es auch noch einen zweiten Teil gibt. Ich akzeptiere den einen Teil, aber ich möchte, daß der zweite Teil nicht vergessen und unter den Tisch gekehrt wird.

HK: Ohne Beweislast bei der größeren Einheit wird daraus rasch eine Umkehrung des Prinzips ...

Vogel: Aber entschuldigen Sie – das scheinen mir sehr abstrakte und schwierige Zugänge zu sein. Brauchen Sie denn in der Frage der Stahlindustrie noch eine Beweislast? Wenn Sie dort in die Betriebe gehen oder mit den Frauen der Werftarbeiter reden, haben Sie Beweise genug. Gehen Sie nur einmal zu Hösch oder zu Klöckner, und gehen Sie einmal zur Maxhütte. Oder reden Sie mit den katholischen Pfarrern, die in diesen Bereichen zu Hause sind. Es ist höchste Zeit, daß Bund und Länder gemeinsam zu einem Konzept kommen und den Leuten Orientierung geben.

„Der humane Aspekt muß auch in diesem Zusammenhang zum Tragen kommen"

HK: Das mit der Beweislast mag ja abstrakt sein, aber es gibt doch Beispiele aus anderen Bereichen: die Überlast seitens der Solidargemeinschaften, der Sozialbürokratien. Zum Beispiel könnte ja die Einführung einer Grundpflichtversicherung, bei der alles übrige der eigenen Planung überlassen wird, durchaus im Sinne einer gesunden Eigenständigkeit und Subsidiarität sein.

Vogel: Ja, ja. Und wer bei dieser eigenen Planung nicht zurechtkommt, dem begegnen wir mit unseres „Herzens Härte" und sagen ihm: Geh du mal ruhig zur Sozialhilfe. Du warst eben schwach und hast versagt ...

HK: Wir sind schon wieder beim Mißtrauen gegen den mündigen Bürger ...

Vogel: Die Anerkennung des mündigen Bürgers und seiner Verantwortung ist doch nicht schon die Antwort darauf, wie sich die Gemeinschaft zu verhalten hat, wenn ein Glied dieser Gemeinschaft – und sei es durch eigene Schwäche und durch eigenes Versagen – in Not gerät. Da gibt es doch keine einlinige Gesamtantwort. Der humane Aspekt muß doch auch in diesem Zusammenhang zum Tragen kommen.

HK: In dem schon mehrfach erwähnten letzten Grundwertepapier wird ausdrücklich als offizielle Meinung der SPD festgestellt, Subsidiarität bedeute „nicht den prinzipiellen Vorrang privater vor öffentlicher Hilfe". Die Kirchen dürften mit einem solchen Satz schon vor ihrer Interessenlage her Schwierigkeiten haben. Ist diese Position aber nicht auch in der Sache fragwürdig? Über freie Träger kann der Betroffene doch eher einen Menschen persönlichen Vertrauens finden, das Staatsbürokraten nicht herzustellen vermögen.

Vogel: Ich stimme Ihnen insofern zu, als ein unmittelbarer Kontakt zwischen den Betroffenen, den Verantwortlichen und den Entscheidenden sehr wünschenswert ist. Der Idealfall ist die Identität zwischen Betroffenen, Ver-

antwortlichen und Entscheidenden. Das ist der Genossenschaftsgedanke. Aber nicht akzeptieren kann ich, daß die Grenzlinie zwischen Nähe und Ferne allein zwischen privat und öffentlich verlaufen soll. Es gibt durchaus Möglichkeit, im öffentlichen Bereich Einrichtungen so zu organisieren, daß sie wenigstens dieselbe Nähe bieten, wie es den freien – in Ihrem Fall kirchlichen – Trägern möglich ist. Und es gibt auch dort Bürokratie und ungute Distanz zwischen Betroffenen und Entscheidenden, auch das gehört zur Wahrheit.

„Es ist ein Irrtum, zu glauben, daß man Selbstverantwortung durch Strafandrohung stärkt"

HK: Herr Dr. Vogel, Ihre Partei hat sehr resolut den § 218 StGB in den Wahlkampf getragen. Das war eigenartig, schon weil mit einer neuerlichen Reform im Ernst nicht zu rechnen war. Aber was verspricht sich die SPD von der Verteidigung der jetzigen Regelung? Unser zivilisatorisches Niveau ist inzwischen doch so, daß selbst dem Bürger aus sozial schwächeren Schichten die Eigenverantwortung auch über die Folgen dessen, was sie als Eheleute oder Geschlechtspartner tun, zugemutet werden kann, ohne daß durch Strafrechtserleichterungen nachgeholfen werden muß. Auch Strafrechtserleichterungen – Einvernehmlichkeit über das Rechtsgut vorausgesetzt – können die Selbstverantwortlichkeit des Subjekts schwächen helfen ...

Vogel: Ich halte es zunächst einmal für einen Irrtum, zu sagen oder zu glauben, daß man die Selbstverantwortung durch Strafandrohung stärkt ...

HK: Ich vermute, der Widerspruch ist nur scheinbar ...

Vogel: Aber Sie haben mich gefragt und ich halte das für einen Irrtum. Und ich halte auch dafür, daß die Kirche selber von der Inanspruchnahme des weltlichen Arms zur Durchsetzung ethischer und moralischer Vorstellungen immer weiter abgekommen ist. Wenn man bedenkt, daß im Mittelalter schon ein Glaubenswechsel den Ruf nach dem staatlichen Arm ausgelöst hat, dann sieht man, wie weit die Kirche hier fortgeschritten ist. Aber zur Frage § 218 und Wahlkampf: Eine Aussage dazu war notwendig. Ich bin unverändert davon überzeugt, daß die heutige Regelung die Chancen für das ungeborene Leben gegenüber dem Zustand, den wir vor der Reform hatten, verbessert. Ich habe keine Bedenken, das auch anzusprechen. Im übrigen stelle ich heute fest, daß es in all diesen Fragen ungeachtet schärfster Polemik zwischen der Union und uns keinen essentiellen Unterschied gibt. Auch die Union erklärt, daß an dieser Reform nichts geändert wird.

HK: Das war auch schon zu Wahlkampfzeiten so, und es gab in all der Zeit nie eine denkbare Konstellation, die eine neuerliche Änderung wirklich hätte durchsetzen können ...

Vogel: Das ändert nichts daran, daß wir wegen der Reform wütenden Angriffen ausgesetzt waren. Aber lassen wir das. Ich meine, hilfreicher als neuerliche Gesetzesänderungen wird es für den Schutz der Ungeborenen sein, wenn das System der Hilfen, der Beratung erweitert und das Gefühl für die richtige Gestaltung des eigenen Lebens gestärkt wird.

HK: Damit wird die Union zufrieden sein, aber nicht die Kirche, obwohl sie in der Intention sicher mit Ihnen übereinstimmt.

Vogel: Die Zahl der Felder, Herr Seeber, in denen die Nähe zwischen Äußerungen der Kirche und unserer Politik größer ist als die Nähe zwischen den Äußerungen der Kirche und denen der Union, hat inzwischen deutlich zugenommen. Natürlich bleiben aber auch noch einige kontroverse Felder.

Intervention als schlechteste Lösung

Zur Mittelamerika-Politik der USA

Die derzeitige Mittelamerika-Politik der Vereinigten Staaten ist, sowohl was das Konzept und die Möglichkeiten, es in die Tat umzusetzen, als auch die bisher geschaffenen Fakten angeht, wenig überzeugend. Der Wille zur „Politik der Stärke", mit dem Präsident *Ronald Reagan* die amerikanischen Wähler 1980 überzeugen konnte, scheint in den großen außenpolitischen Fragen ungebrochen; seine Mittelamerika-Politik jedoch wird weder vom Kongreß noch von der amerikanischen Öffentlichkeit mitgetragen. Als Reagan am 27. April zu der ungewöhnlichen Maßnahme griff und vor beiden Häusern des Kongresses in einer vom Fernsehen landesweit übertragenen Rede seine Mittelamerika-Politik erläuterte, verließ er die nach dem amerikanischen Präsidialsystem weitgesteckte Ebene politischen Handelns und trat mit beschwörenden Appellen vor das amerikanische Volk und seine Vertreter. Das war ein offenes Eingeständnis politischer Ohnmacht und der angestrengte Versuch, auf spektakuläre Weise etwas mehr Handlungsfreiheit zur Durchsetzung seiner Politik zu gewinnen. Die Kontroverse zwischen dem Weißen Haus und dem Kongreß entzündete sich an dem Antrag des Präsidenten, die Militärhilfe für El Salvador im laufenden Haushaltsjahr von 26,3 Millionen auf 110 Millionen US-Dollar zu erhöhen. Für das kommende Haushaltsjahr beantragte seine Administration 600 Millionen Dollar (für den gesamten mittelamerikanischen Raum).

Die ohnehin schwache Unterstützung des Kongresses für

die indirekte militärische Intervention der USA zugunsten der Regierung El Salvadors, zu der außer Waffenhilfe auch ein Truppenausbildungsprogramm gehört, war mit den Aussichten geschwunden, die aus den Wahlen im März 1982 hervorgegangene Regierung Magaña erreiche ein baldiges Ende des Bürgerkrieges. Kurz vor der angekündigten Rede des Präsidenten gab ein Bewilligungsausschuß des Kongresses bereits früher zugesagte 30 Millionen Dollar Militärhilfe frei, nachdem Außenminister *Shultz* eine Reihe von Zugeständnissen abgerungen worden waren: die Ernennung eines Sonderbotschafters mit dem Auftrag, in El Salvador Wege ebnen zu helfen für eine Gesprächsbasis der Regierung „mit ihren Gegnern über die Voraussetzungen und Bedingungen freier, fairer und sicherer Wahlen". Verhandlungen über eine Teilung der Macht in El Salvador werde Washington allerdings nicht befürworten. Shultz versprach außerdem Bemühungen um eine Öffnung der Gefängnisse und Lager für unangemeldete Inspektionen internationaler Organisationen und um die Freilassung politischer Häftlinge.

Der Kongreß sperrt sich

Die *Spannungen* zwischen dem Präsidenten und dem Parlament verschärften sich zu diesem Zeitpunkt noch durch die *Diskussion* (in beiden Häusern des Kongresses) *um Zulässigkeit geheimdienstlicher Aktivitäten* gegen das Sandinisten-Regime in Nicaragua. Wenige Tage nach der Rede des Präsidenten stimmte der Geheimdienst-Ausschuß des Repräsentantenhauses gegen die verdeckte amerikanische Unterstützung der nicaraguanischen Regimegegner und für die Streichung der Gelder, die dem Geheimdienst CIA dafür zufließen. Jetzt hofft Präsident Reagan, daß der Senat die Mittel für die CIA bewilligt (nach offizieller Darstellung sollen die CIA-Aktivitäten in Nicaragua lediglich den Waffennachschub für die Aufständischen in El Salvador unterbinden; die CIA unterstütze nicht, wie allgemein angenommen wird, den Kampf antisandinistischer Truppen im Norden Nicaraguas). Mitte Mai gab das nicaraguanische Außenministerium bekannt, daß die amerikanische Regierung die Zuckerimporte aus Nicaragua ab 1. Oktober um 88 Prozent auf 6000 Tonnen jährlich senken wird.

Anfang des Monats hatte der zuständige Ausschuß im Repräsentantenhaus weitere 50 Millionen Dollar, die das Weiße Haus für Militärhilfe für El Salvador beantragt hatte, mit der Begründung zurückgestellt, man wolle erst abwarten, bis die Suche nach einer politischen Lösung des Bürgerkriegs sichtbare Erfolge zeigt. Als sich Mitte Mai auch der außenpolitische Ausschuß des Senats für eine Aussetzung der Militärhilfe an El Salvador aussprach, bis die salvadorianische Regierung die rechtsgerichteten paramilitärischen Kommandos wirksam zu bekämpfen verspreche, entschloß sich der außenpolitische Ausschuß des Repräsentantenhauses zu einem aufsehenerregenden Schritt, der den amerikanischen Präsidenten in eine Situation trieb, die er selbst gar nicht in Betracht gezogen hatte: der Ausschuß sprach sich für eine *Streichung der Militärhilfe* an El Salvador für den Fall aus, daß die Regierung dieses Landes nicht binnen 90 Tagen Verhandlungen mit der Guerilla über eine Einstellung der Kämpfe aufnimmt und eine bessere Beachtung der Menschenrechte garantiert. Ein entsprechender Gesetzentwurf fordert Präsident Reagan auf, die Erfüllung dieser Forderungen zu bestätigen, wenn er weitere Militärhilfe wünscht. Gegen die Bestätigung des Präsidenten kann der Kongreß sein Veto einlegen und die Mittel für El Salvador innerhalb von 30 Tagen stoppen. Abgeordnete der demokratischen Opposition hatten den Vorschlag, weitere Militärhilfe von der Verhandlungsbereitschaft der Regierung in San Salvador abhängig zu machen, mehrfach ohne Erfolg in die Diskussion gebracht. Das Weiße Haus stützte bisher den Standpunkt der Regierung Magaña, das wiederholte Verhandlungsangebot der Guerilla-Organisation sei nicht mehr als ein geschickter Ablenkungsversuch zur Stärkung ihrer militärischen Schlagkraft.

Reagan-Politik nur noch begrenzt durchsetzbar

Im Februar berichtete die „Washington Post" dann über ein Arbeitspapier des Leiters der Lateinamerika-Abteilung im amerikanischen Außenministerium, *Enders,* das im Gegensatz zur offiziellen Position der Regierung eine zweigleisige Strategie empfiehlt: amerikanische Militärhilfe für die Armee El Salvadors und wohlwollende Unterstützung einer Verhandlungslösung durch die Vermittlung anderer lateinamerikanischer Länder oder auch Spaniens. Während Außenminister Shultz vermutlich diesem, nach Kriterien der Regierung „weichen Kurs" zuneigt, raten der Sicherheitsberater des Weißen Hauses, Clark, sowie die Chefdelegierte bei den Vereinten Nationen, *Jeanne Kirkpatrick,* von Verhandlungen zwischen den Bürgerkriegsparteien strikt ab.

Daß der amerikanische Präsident seine Mittelamerika-Politik nur noch in geringem Umfang durchzusetzen imstande ist, liegt zum einen daran, daß sie vom Parlament nicht genügend mitgetragen wird. (Seit dem Amtsantritt Reagans hat der Kongreß mehr als 600 Millionen Dollar für Militär- und Wirtschaftshilfe in Mittelamerika bewilligt – in dieser Zeit hat sich nicht nur nach Meinung der Abgeordneten die Lage in diesen Ländern weder unter politischen noch unter sozialen Gesichtspunkten spürbar verbessert). Zum anderen hat sich gezeigt, daß diese Politik *von der Mehrheit der Amerikaner nicht verstanden* wird, also unpopulär ist. (Nach einer vor der Reagan-Rede durchgeführten Umfrage hielten nur 26 Prozent der Amerikaner die Politik gegenüber El Salvador für „moralisch legitim"; nicht einmal jeder zweite Amerikaner glaubt, daß in El Salvador die Sicherheitsinteressen der USA auf dem Spiel stehen.)

Auf welchem ideologischen und machtpolitischen Hintergrund diese Politik zu sehen ist, läßt die große *Fernsehrede* Präsident Reagans deutlich erkennen. Die erste Feststellung darin lautete: „Die Probleme Mittelamerikas betref-

fen direkt die Sicherheit und das Wohlergehen unseres eigenen Volkes" (zitiert nach „Amerika-Dienst, Dokumentation", 4. 4. 83 der US-Botschaft in der Bundesrepublik). Die zweite Feststellung betrifft die „strategische Bedeutung Mittelamerikas, das an die Karibik grenzt, unsere Lebensader zur Außenwelt" in außen- und energiewirtschaftlicher sowie sicherheitspolitischer und militärischer Hinsicht. Den größeren Teil der Rede nimmt eine Situationsbeschreibung der Krisenländer El Salvador und Nicaragua ein; der Schlußteil enthält das politische Programm des Präsidenten und die Appelle um Unterstützung seiner Politik.

Dieses Programm enthält *zwei Schwerpunkte,* deren historisches Spannungsverhältnis zueinander der Präsident wohl bewußt ausklammerte: die amerikanischen Sicherheitsinteressen und das amerikanische Engagement für Freiheit und Demokratie in Mittelamerika. Präsident Reagan sieht Amerika bedroht durch einen eventuellen „kommunistischen Sieg" der „Guerilla-Banden und Stadt-Terroristen" in El Salvador. Der ausbleibende Sieg der Guerilla – so Reagan – sei ein Beweis dafür, „daß die Demokratie nicht so leicht besiegt werden kann". Während die Menschenrechts-Kommission in El Salvador wie die katholische Kirche des Landes davon ausgehen, daß die große Mehrheit der getöteten Zivilisten Opfer rechtsextremer militärischer und paramilitärischer Truppen sind, schildert Reagan die Grausamkeiten des Guerilla-Kampfes über mehrere Manuskriptseiten und konzediert – bezüglich der anderen Seite – lediglich in allgemeiner Form: „Ja, noch gibt es große Probleme hinsichtlich der Menschenrechte, hinsichtlich des Systems der Rechtsprechung und der Gewalt gegen die Zivilbevölkerung." Ein Hinweis darauf, daß die USA auf eine Lösung dieser „Probleme" dringt, fehlt. Mit einiger Berechtigung sagte Reagan, El Salvador habe seine Bemühungen „um die Schaffung einer geordneten und demokratischen Gesellschaft fortgesetzt". Die Ursachen für die ruinöse Wirtschaftslage des Landes sieht er allerdings nur in der allgemeinen Rezession und der „mutwilligen Sabotage" durch die Guerilla.

An Entsendung von Truppen nicht gedacht

Eine weitere Bedrohung der amerikanischen Sicherheit sieht Präsident Reagan in der „Diktatur" der Sandinisten in Nicaragua (das Somoza-Regiem nennt er „autoritär"). Wie in der Situationsschilderung über *El Salvador* beschreibt er die Zustände in *Nicaragua* ebenso unkorrekt wie einseitig. So behauptet er – wider besseres Wissen –, daß unter den Gegnern des Sandinisten-Regimes „keine hartnäckigen Anhänger des früheren Somoza-Regimes" seien. (Dabei bedauern amerikanische Regierungskreise die Uneinigkeit der antisandinistischen Opposition, die auch daher rührt, daß sich die enttäuschten ehemaligen Sandinisten nicht in Kampfeinheiten wiederfinden wollen, die von Offizieren der Nationalgarde Somozas befehligt werden.)

Die von Honduras und Costa Rica aus operierenden antisandinistischen Gruppen hat Reagan inzwischen öffentlich als „Freiheitskämpfer" bezeichnet, für deren offene Unterstützung er eintrete (ap 5. 5. 83). In seiner Rede vom 27. April hatte es noch geheißen: „Wir wollen nicht ihren (der Regierung von Nicaragua) Sturz. Wir wollen sicherstellen, daß sie ihre Nachbarn nicht durch den Export von Subversion und Gewalt ansteckt..." Aber: „Wir wollen nicht – und wir werden nicht – die nicaraguanische Regierung vor dem Zorn ihres eigenen Volkes schützen." Die Feststellung Reagans, Honduras werde von Nicaragua bedroht und nicht umgekehrt, mutet nach dem offenen Ausbruch der Kämpfe zwischen der sandinistischen Armee und antisandinistischen Truppen an der Grenze zu Honduras etwas eigenartig an (Honduras erhielt 1982 31,3 Millionen Dollar Militärhilfe, das Zehnfache im Vergleich zu 1980; die US-Mission in Tegucigalpa ist nach einer Meldung des Miami Herald [20. 3. 82] die größte zwischen Mexiko und Brasilien. Sie zählt insgesamt 147 Zivilisten und 97 Militärberater).

„Angesichts dieser Herausforderung für Frieden und Sicherheit in unserer eigenen Hemisphäre" stellt der amerikanische Präsident in seiner Rede die rhetorische Frage: „Sind Demokratien dazu aufgefordert, passiv zu bleiben, während die Bedrohungen ihrer Sicherheit und ihres Wohlstandes sich häufen? Müssen wir die Destabilisierung einer ganzen Region vom Panama-Kanal bis nach Mexiko und zu unserer südlichen Grenze einfach hinnehmen? Müssen wir einfach zusehen, während unabhängige Staaten dieser Hemisphäre in das aggressivste Imperium einbezogen werden, das die moderne Welt kennt?" Was Präsident Reagan für „ein lebenswichtiges Interesse, eine moralische Pflicht und eine feierliche Verantwortung" hält, bezieht sich sowohl auf die globale verteidigungspolitische Motivation („Wenn Mittelamerika fällt, was wären dann die Folgen für unsere Stellung in Asien und in Europa und für Bündnisse wie die NATO?") wie auf den moralischen Anspruch der Amerikaner als Führungsmacht der westlichen Welt, Freiheit und Demokratie zu schützen („Als Antwort auf Jahrzehnte der Ungerechtigkeit und Gleichgültigkeit werden wir Demokratie, Reform und menschliche Freiheit unterstützen"). Zu diesem Zweck bittet der Präsident um die Bewilligung der beantragten 600 Millionen Dollar für 1984. Schließlich verspricht Reagan, an eine *Entsendung amerikanischer Truppen* nach Mittelamerika sei nicht gedacht; er werde alle „verifizierbaren" Abkommen über den Abzug von militärischen Beratern und Truppen sowie über den Verzicht auf Hilfeleistung für Aufständische auf Nachbarterritorien unterstützen.

Die politischen Fakten der vergangenen Monate und die Aussagen der amerikanischen Regierung zu Mittelamerika zusammengenommen ergeben ein politisches Konzept voller Kompromisse, nicht oder kaum zu verwirklichender Absichten auf dem geistigen Hintergrund typisch amerikanischer Selbstgewißheit, was den Auftrag und die Verantwortung vor der Weltgeschichte angeht – also ei-

gentlich kein Konzept. Dem Auftreten der USA gegenüber den mittelamerikanischen Ländern fehlt das Mindestmaß an Konsequenz, das für den politischen Erfolg notwendig ist. Nach einer Expertenstudie für das amerikanische Verteidigungsministerium haben die Vereinigten Staaten in El Salvador denn auch nur die Wahl zwischen der Eskalation, die direktes militärisches Eingreifen bedeuten würde, oder dem Abbruch des Engagements, das vermutlich zu einem Putsch der Rechtskräfte und damit zu einer blutigeren und grausameren, aber ebenfalls wirksameren Bekämpfung der Guerilla führen würde.

Auf das Ost-West-Schema fixiert?

Unter dem Druck der Opposition, der öffentlichen Meinung und möglicherweise eigener Bedenken sucht Präsident Reagan nach einem *dritten Weg* zwischen den Extremen. In El Salvador bewirkte das begrenzte amerikanische Engagement in den vergangenen drei Jahren lediglich, daß die Guerilla nicht siegen konnte und der Bürgerkrieg andauerte. Das Dilemma der salvadorianischen Regierung, mit einem schärferen Vorgehen gegen Rechtsextremisten zwangsläufig auch die Kampfkraft der Armee zu schwächen, hält wohl auch den amerikanischen Präsidenten davon ab, die wirksame Bekämpfung der paramilitärischen Mordkommandos zur Vorbedingung weiterer Hilfe zu machen. So verschaffe die Mittelamerika-Politik Reagans „der terroristischen Rechten Vertrauen, was zur Motivierung und Stärkung der terroristischen Linken führt", wie es in einem Bericht demokratischer Abgeordneter vom Dezember 1982 hieß. Dies trage zu weiterer Gewaltanwendung bei und entmutige und verbittere all jene, die ernsthaft dem Frieden und der Demokratie in Mittelamerika verpflichtet seien.

Obwohl die Regierung der Vereinigten Staaten fest davon überzeugt ist, daß in Zentralamerika *vitale Interessen* auf dem Spiel stehen, mag und kann sie ihr notwendig erscheinende direkte Interventionen oder „destabilisierende Maßnahmen" nicht offen vertreten. Die ständige Verflechtung der Sicherheitsinteressen mit dem Engagement für Demokratie und Freiheit in Mittelamerika macht diese Politik aber doppelt anfechtbar: Im, wie es heißt, ersten Exklusivinterview einer deutschen Illustrierten mit dem amerikanischen Präsidenten sagte Reagan: „In Lateinamerika arbeiten wir mit den Demokratien zusammen, um die Bürde der Armut von ihnen zu nehmen und die soziale Entwicklung zu fördern, die so wichtig ist für Fortschritt und Stabilität" („Bunte" 11. 5. 83). In seiner Fernsehrede argumentierte Präsident Reagan: Die Verhinderung des kommunistischen Sieges mit amerikanischer Hilfe bringe Mittelamerika den „Fortschritt".

Auch diese in einen logischen Zusammenhang gestellte Behauptung ist unbewiesen und in die Zukunft gesprochen. Von der Vergangenheit amerikanischer Mittelamerika-Politik schweigt Präsident Reagan. Sie ist ruhmlos unter anderem deshalb, weil amerikanische Sicherheits- und Wirtschaftsinteressen so gut wie nie von Demokratisierungshilfen und sozialem Engagement begleitet wurden. Daß Präsident Reagan die Geschichte amerikanischer Interventionen in Zentralamerika nicht zitiert, ist verständlich, daß er sie in seiner politischen Konzeption außer acht läßt, führt zur Fortsetzung einer verfehlten Latein- bzw. Mittelamerika-Politik. Dazu gehört vor allem die Einordnung aller Mittelamerika betreffenden politischen Daten in das *ideologisch und machtpolitisch fixierte Ost-West-Schema.*

Die schwach ausgebildete politische Kultur der mittelamerikanischen Staaten zeichnet sich durch die zentrale Bedeutung der Streitkräfte und einer Vorliebe der politisch bewußten Eliten zu personalistischen Machtentscheidungen unter Mißachtung von Recht und Gesetz aus. Jahrzehntelang haben die Vereinigten Staaten sich diese Schwäche zunutze gemacht und in den Diktatoren und Armeen Mittelamerikas Verbündete gegen den Kommunismus gesehen. Diese Verbündeten dürften die einzigen sein, die heute noch der unermüdlich propagierten These der amerikanischen Regierung glauben, der sowjetisch-kubanische Expansionismus sei die Ursache für die Unruhe in Mittelamerika. „Gäbe es in Zentralamerika keine Armut, keinen Hunger, keine Ungerechtigkeit und kein Elend, so gäbe es auch keinen Nährboden für sowjetische oder kubanische Aktivitäten", sagte der amerikanische Senator *Christopher Dodd* in der Entgegnung der Demokratischen Partei auf die Rede des Präsidenten. Dodd vertrat die Meinung, die USA müßten ihr politisches Gewicht in Zentralamerika geltend machen und auf einem sofortigen Waffenstillstand in El Salvador und Verhandlungen der Bürgerkriegs-Parteien bestehen. „Wir müssen mit der Geschichte gehen, statt uns gegen sie zu stellen. Wir können den Weg militärischer Intervention weiterverfolgen, von dem wir allerdings nicht wissen, wohin er uns führt. Eines ist jedoch sicher: Je weiter wir ihn gehen, desto mehr Gewalt, Blutvergießen und Haß wird es geben" (zit. nach „Le Monde" 29. 4. 83).

Die *Einordnung des Nord-Süd-Konflikts in die übergeordnete Kategorie des Ost-West-Konflikts,* wie die amerikanische Regierung sie offenbar für notwendig und richtig hält, hat mit dazu beigetragen, daß die Vereinigten Staaten für die reformistischen, demokratisch orientierten Kräfte in ganz Lateinamerika den moralischen Anspruch als Führungsmacht der freien Welt eingebüßt haben. Die gemäßigten Kräfte waren die Verlierer, wenn die USA sie unterdrückende Diktaturen bis zu ihrem Zusammenbruch stützten und dadurch die Bevölkerung Linksrevolutionären geradezu in die Arme trieben. Bei dieser Politik bleiben die gemäßigten Kräfte zwangsläufig auf der Strecke, und die Entwicklung in den betroffenen Ländern – das gilt heute für die mittelamerikanischen Länder El Salvador und Nicaragua, aber auch für Guatemala und Honduras – wird nicht, wie Präsident Reagan verspricht, gefördert, sondern behindert. Die Vernachlässigung der demokratisch orientierten Kräfte in Mittel- und ganz Lateinamerika führt also dazu, daß das alternative Denkmodell Ost–West, antikommunistische Rechtsdik-

tatur–prokommunistische Linksdiktatur, wieder stimmt, weil es – im wesentlichen von den Vereinigten Staaten – machtpolitisch herbeigeführt worden ist.

Europäer mehr und mehr gefordert

In Lateinamerika wie in Europa findet die *interventionistische Politik* der USA wenig Verständnis. Die Völker Mittelamerikas haben die Amerikaner nicht gerufen, auch die unter dem Bürgerkrieg ausblutende Bevölkerung El Salvadors nicht. Möglicherweise zwingt die fehlende innere und äußere Unterstützung seiner Politik den amerikanischen Präsidenten zu einer *Kurskorrektur;* die Befürwortung von „Verhandlungen unter bestimmten Voraussetzungen" in El Salvador könnte ein Anzeichen dafür sein. Der amerikanische Diplomat und Kuba-Experte, *Wayne Smith,* der seit seinem Rücktritt als Leiter der US-Vertretung in Havanna im Sommer vergangenen Jahres die Mittelamerika-Politik Präsident Reagans öffentlich kritisiert, warnte kürzlich die amerikaniche Regierung vor dem Versuch, Nicaragua auch noch von *westeuropäischer Hilfe* zu isolieren. Statt dessen sollten die Amerikaner die bestehenden europäischen Kontakte für eine diplomatische Lösung des Konflikts nützen. Indessen forderte Unterstaatssekretär *Ikle* vom amerikanischen Verteidigungsministerium vor westeuropäischen Journalisten mehr Verständnis für die amerikanische Mittelamerika-Politik. Eine *vierte Front* an der Südgrenze der USA könne eine Umorientierung der Streitkräfte und damit eine Schwächung der amerikanischen Verteidigungsbereitschaft in Europa zur Folge haben. Ikle hofft, daß die Bundesrepublik nach dem Regierungswechsel in Bonn die Mittelamerika-Politik der Vereinigten Staaten moralisch stärker stützen werde.

Bisher hat die Bundesregierung in dieser Frage Zurückhaltung geübt. Eine unkritische Ausweitung der Bündnistreue auf zentralamerikanisches Territorium wäre wohl ebenso falsch wie eine dezidiert antiamerikanische Mittelamerika-Politik. Bei der Beurteilung der politischen Lage in diesem Raum ist zu bedenken, daß die Existenz einer kommunistischen Herausforderung in Mittelamerika nicht nur den Expansionswillen der Sowjetunion beweist, sondern auch das Versagen der demokratischen Länder des Westens (siehe dazu auch Bernd Eisenblätter: „Überlegungen für eine neue deutsche Außenpolitik" in IIS-Auslandsinformationen der Konrad-Adenauer-Stiftung vom 29. 3. 83). Das angesichts der schwindenden Glaubwürdigkeit der USA in Lateinamerika entstehende *Vakuum* sollten, so meinen maßgebliche Politiker in Mexiko, Venezuela und anderen Ländern des Subkontinents, die westeuropäischen Länder zu füllen versuchen, bevor andere dies tun. Für die derzeitigen amerikanischen Aussichten in El Salvador trifft die Überzeugung der amerikanischen UN-Botschafterin *Kirkpatrick,* Geschütze könne man nicht mit einer Landreform besiegen, vermutlich zu. Aus europäischer Sicht muß diese amerikanische Binsenwahrheit nicht einleuchten.

Gabriele Burchardt

Koexistenz im Schatten einer autoritären Demokratie

Die Religionsgemeinschaften in Thailand

Die Tatsache, daß sich unter den von Johannes Paul II. im Februar 1983 ernannten Kardinälen Erzbischof *Michai Kitbunchu* von Bangkok befindet, ist in mehrfacher Hinsicht von Gewicht. Sie bedeutet zunächst einmal die Aufwertung einer zahlenmäßig kleinen katholischen Gemeinschaft, die sich nicht zuletzt dank des Engagements der neuen Generation einheimischer Oberhirten im Aufschwung befindet. Darüber hinaus hat die katholische Kirche Thailands aber auch in gewisser Hinsicht Modellcharakter – sie lebt im Schnittpunkt asiatischer Kulturen und in unmittelbarer Nachbarschaft zu kommunistischen Staaten in relativ guter Harmonie sowohl mit anderen Religionsgemeinschaften als auch mit dem Staat. Dieses auf gegenseitiger Toleranz und politischer Zurückhaltung der Kirche beruhende positive Verhältnis wurde erneut deutlich, als der stellvertretende Ministerpräsident General *Prachuab Suntharangkul* die Ernennung Kardinal Michais als eine große Ehre nicht nur für die Christen, sondern für alle Einwohner Thailands bezeichnete (vgl. UCA News, 9. 2. 83).

Die katholische Kirche

Die ersten katholischen Priester kamen 1511 im Gefolge einer portugiesischen Gesandtschaft nach Thailand, doch die eigentliche Mission setzte 1555 mit der Ankunft zweier Dominikaner ein. Bald gab es eine kleine katholische Gemeinde, die allerdings öfter Verfolgungen ausgesetzt war. Im 19. Jahrhundert stabilisierten sich die Verhältnisse, zumal das Königshaus die Arbeit der Kirche wohlwollend durch manche Schenkung unterstützte. So sind die Anfänge des thailändischen Schulwesens eng mit der Tätigkeit von Missionaren verknüpft; das erste in Thailand gedruckte Buch ist ein 1796 von einem Jesuiten herausgegebener Katechismus.

Heute zählt die katholische Kirche Thailands in zehn Diözesen annähernd 200 000 Gläubige, was bei fast 50 Millionen Einwohnern einem Anteil von 0,4% an der Gesamtbevölkerung entspricht. Den protestantischen Kirchen gehören dagegen nur etwa 50 000 Christen an (die weitaus bedeutendste ist die *Kirche Christi in Thai-*

land, hervorgegangen aus dem Zusammenschluß von 8 zumeist amerikanischen Missionskirchen). Unter den Thai-Völkern, mit 85% der Einwohner die staatstragende Schicht, gibt es jedoch nur ganz wenige Christen. Die weit überwiegende Zahl der Gläubigen gehört den nur teilweise integrierten nationalen Minderheiten an: Chinesen, Laoten, Vietnamesen, Bergstämme in den Randregionen des Landes. Zwei Drittel der Christen leben in den Zentralprovinzen, die übrigen Gemeinden liegen – oft weit verstreut – vorwiegend in Nord- und Nordostthailand. Letztere Gebiete, in denen meist noch ausländische Missionare tätig sind, weisen derzeit jedoch ein erheblich schnelleres Wachstum auf als etwa die Erzdiözese Bangkok. In diesen ländlichen Regionen herrscht die Tendenz zu kleineren christlichen Dorfgemeinschaften vor, während die Christen in den Städten oft inmitten einer stark buddhistisch geprägten Umwelt leben.
Der Klerus befindet sich seit Mitte der siebziger Jahre auf dem Wege einer verstärkten Indigenisierung, die auch den Wünschen des Staates entgegenkommt. Die Bischöfe und die 170 Weltpriester sind fast ausschließlich thailändischer Nationalität. Unter den rund 200 Ordenspriestern gab es 1982 dagegen erst etwa 30 Einheimische. Die überwältigende Mehrheit der 150 Ordensbrüder und 1300 Ordensschwestern ist aber ebenfalls im Lande geboren. (Angaben nach: Echange France-Asie / L'Asie en chiffres 1982 – andere Quellen weisen teilweise etwas abweichende Zahlen auf.)

Beachtliche kulturelle Präsenz

Die *starke regionale und kulturelle Zersplitterung der Gemeinden* bereitet erhebliche seelsorgerliche Probleme, und zwar nicht zuletzt im personellen Bereich. Immerhin sind die Nachwuchssorgen, verglichen mit anderen asiatischen Ländern, angesichts einer Zahl von 220 Seminaristen geringer. Außerdem sind im kirchlichen Bereich etwa 800 meist unentgeltlich arbeitende Katechisten tätig. Eine der Hauptaufgaben der näheren Zukunft ist somit die weitere Stärkung der personellen und finanziellen Autonomie, für die gegenwärtig Pläne ausgearbeitet werden. Darüber hinaus wird auch die Arbeit christlicher Basisgemeinden nach Kräften gefördert (vgl. UCA News 5. 1. 83).

Ein wichtiges Aufgabenfeld der Kirche ist die *Bildungs- und Sozialarbeit,* deren hoher Wert von staatlicher Seite anerkannt und teilweise auch durch Zuschüsse unterstützt wird. Die Kirche betreibt 350 schulische Einrichtungen, darunter neben den kirchlichen Seminaren 140 Grund- und 100 Sekundarschulen, die wegen ihres guten Niveaus auch von vielen Nichtchristen besucht werden. Die kirchliche Sozialarbeit schließt im übrigen auch die Betreuung der Indochina-Flüchtlinge ein (in Zusammenarbeit mit anderen Hilfsorganisationen).

Über die materiellen Probleme hinaus kommt der Frage der *Inkulturation* besondere Bedeutung zu. In verstärktem Maße werden einheimische Kulturformen akzeptiert, etwa beim Bau von Kirchen oder in der Kirchenmusik. Kontrovers wird jedoch weiter diskutiert, inwiefern Formen des Buddhismus für die Glaubensintensivierung und -verbreitung genutzt werden können. Dies wurde erneut bei der Tagung der Föderation asiatischer Bischofskonferenzen im Oktober 1982 deutlich (vgl. HK, Dezember 1982, 622) die in der Nähe von Bangkok stattfand. Ein spezielles Gremium befaßte sich hier mit der Frage, ob junge Katholiken ähnlich der Praxis des thailändischen Buddhismus Klostererfahrungen sammeln dürfen bzw. sogar sollten. Bekanntlich müssen junge Männer in Thailand in der Regel einige Monate im Kloster verbracht haben, bevor sie als fähig angesehen werden, eine eigene Familie zu gründen. Kardinal Michai, der diesen Aspekt in der Diskussion betonte, konnte dabei auch auf positive Erfahrungen der thailändischen Kirche verweisen. So gründete man vor zehn Jahren in Anlehnung an buddhistische Vorbilder nördlich von Bangkok ein katholisches Kloster, das seither zahlreiche junge Katholiken für meist kürzere Zeit aufgenommen hat. Einige Priester nutzten zudem die Möglichkeit, selbst auf Zeit in buddhistischen Klöstern zu leben, um dort die Formen gelebter Religion zu studieren. Allerdings stehen gerade Christen aus gehobenen sozialen Schichten derartigen Versuchen eher ablehnend gegenüber, weil sie bei solchen Experimenten einen Verlust der Glaubensidentität fürchten (UCA News 3. 11. 82).
Gleichwohl beschloß die thailändische Bischofskonferenz, in Bangkok ein überregionales Zentrum für buddhistische Studien einzurichten. Dieses soll der Unterweisung von Priestern und Laien dienen, aber auch neue Möglichkeiten des Dialogs mit dem Buddhismus erarbeiten. Hierzu könnte gegebenenfalls eine Zusammenarbeit auf sozialem Gebiet, z. B. in der Betreuung der Indochina-Flüchtlinge, gehören. Ein Fernziel ist, die bisher fast ausschließlich auf offizieller Ebene bestehenden Kontakte zum Buddhismus stärker auf die Basis auszudehnen und so der Isolation zu entgehen. Denn trotz aller gegenseitigen Toleranz leben Christen und Buddhisten weit eher nebeneinander als miteinander.

Ein buddhistisches Land

Der Buddhismus, zu dem sich – fast ausschließlich in der Form des Theravada-Buddhismus – 95% der thailändischen Bevölkerung bekennen, ist de facto die *thailändische Staatsreligion.* Dies zeigt auch die enge Verzahnung der religiösen Hierarchie mit der Staatsgewalt. An der Spitze der buddhistischen Ordensgemeinschaft steht ein „Patriarch", den ein Ältestenrat von etwa 12 Würdenträgern beratend unterstützt. Die Inhaber dieser Ämter werden auf Vorschlag des Rates vom König berufen. Der Generalsekretär des Ältestenrates ist ex officio der Leiter der Behörde für religiöse Angelegenheiten, die in Verwaltungsbelangen als Aufsichtsbehörde für die etwa 25 000 Klöster und Tempelanlagen fungiert. Diese sind parallel zur politischen Verwaltung gegliedert (abgesehen von besonders privilegierten königlichen Klöstern), besitzen aber an der Basis eine gewisse innere Autonomie.

Die Mönchsgemeinschaft als die religiöse Vorhut der Gläubigen ist keineswegs eine geschlossene Gruppe – schon die Tatsache, daß viele Thai zeitweilig ins Kloster gehen, bewirkt eine starke Fluktuation unter den über 200 000 Mönchen. Zudem gewinnen Tendenzen an Boden, die den Buddhismus mehr den heutigen geistigen und sozialen Anforderungen der Gesellschaft anpassen möchten (eine Liberalisierung der Abtreibungsgesetze scheiterte z. B. am Widerstand weiter Kreise der Mönche). Seit Mitte der sechziger Jahre gibt es spezielle Programme zur geistigen, kulturellen und wirtschaftlichen Entwicklung des Landes sowie zur Mission unter den Bergstämmen, wodurch der Buddhismus im weitesten Sinne auch politisch integrierend wirkt. Allerdings lehnt die große Mehrheit der Mönche wie der Thai allgemein ein direktes politisches Engagement der Ordensgemeinschaft ab. Gleichwohl gibt es eine Minderheit von nationalistisch gesinnten Mönchen, die insbesondere Mitte der siebziger Jahre von sich reden machte. Ihre Anführer wurden jedoch mit sanftem Druck seitens des Staates wie der religiösen Hierarchie in ihre Schranken verwiesen, als sie etwa verkündeten, das Töten eines Kommunisten sei eine segensreiche Tat. Gelegentliche antichristliche Äußerungen aus diesen Kreisen sollten denn auch nicht überbewertet werden. Als kürzlich eine „Gruppe zum Schutz des Buddhismus" den Vorwurf erhob, die katholische Kirche gebe die Lehre Buddhas in verzerrter Form wieder und beabsichtige, alle Buddhisten zum Katholizismus zu bekehren, enthielt sich die Kirche aus gutem Grund jeden Kommentars ... Die Verhaftung des Führers dieser Gruppe im April 1983 zeigte zudem, daß der Staat auch weiterhin keine intoleranten Verhaltensweisen duldet, die das gute religiöse Klima erheblich belasten könnten (UCA News 4. 5. 83).

Die islamische Minderheit

Die 1,75 Millionen meist sunnitischen Muslime Thailands bilden eine heterogene Gruppe. Die in den Zentralprovinzen lebenden Thai-Muslime haben sich ethnisch weitestgehend assimiliert. Daneben gibt es kleinere Gruppen indischer, chinesischer und kambodschanischer Muslime, letztere meist Opfer religiöser Verfolgungen in ihren Heimatländern. Die in Südthailand ansässigen Muslime, mit rund 80% die größte Gruppe der thailändischen Muslime, sind dagegen malayischer Abstammung. Sie gelangten erst im 19. Jahrhundert in den thailändischen Staatsverband, als dieser ihre Siedlungsgebiete eroberte.
In den dreißiger und vierziger Jahren versuchten die thailändischen Regierungen, diese Muslime zwangsweise zu assimilieren. Nachdem dies auf den erbitterten Widerstand der örtlichen Bevölkerung gestoßen war – die Südprovinzen werden zu teilweise über 75% von Muslimen bewohnt –, gesteht man den islamischen Gläubigen mittlerweile eine gewisse kulturelle Eigenständigkeit zu. So wurde der *Bau des Islamischen Zentrums in Bangkok* mit Staatsmitteln gefördert, und in den Schulen der Südprovinzen soll jetzt Islamkunde als Pflichtfach eingeführt werden. Das diesbezügliche Unterrichtsmaterial wurde dabei in enger Zusammenarbeit mit islamischen Gelehrten erstellt.

Derartige Maßnahmen sollen nicht zuletzt den Sezessionsbestrebungen kleinerer, von etwa 10% der Bevölkerung unterstützten Gruppen muslimischer Aufständischer in Südthailand entgegenwirken. Diese fordern einen eigenen, gegebenenfalls an Malaysia oder Indonesien angelehnten Staat, doch scheint ihr Kampf immer weniger Aussicht auf Erfolg zu haben. Die südlichen Nachbarstaaten Thailands stehen diesen teils fundamentalistischen, teils kommunistisch infiltrierten Organisationen mit ihren insgesamt rund 1000 Soldaten ablehnend gegenüber, ja Malaysia ist Thailand bei der erfolgreichen Bekämpfung der Aufständischen behilflich, weil es die negativen Auswirkungen des Extremismus auf sein eigenes Staatsgebiet fürchtet. So sind die spektakulären Terroranschläge der jüngeren Vergangenheit, die von diesen z. T. von Libyen finanzierten Bewegungen verübt wurden, wohl eher ein Ausdruck der Schwäche und der Verzweiflung.

Die Eindämmung der kommunistischen Bewegung

Eine größere Gefahr als die muslimischen Separatisten stellt immer noch die *KP Thailands* dar, obgleich die Regierung in den letzten Monaten im Kampf gegen die kommunistischen Verbände in Süd-, Nord- und Nordostthailand außerordentliche Erfolge verzeichnen konnte. Die militärischen Offensiven und die seit drei Jahren geltende Amnestie-Regelung ließen die Zahl der Untergrundkämpfer von (1979) 12 000 auf möglicherweise unter 4000 sinken (Far Eastern Economic Review 17. 2. 83). Tausende haben in letzter Zeit die Waffen gegen die Zusicherung niedergelegt, unbehelligt in ein bürgerliches Leben zurückkehren zu können, darunter auch Mitglieder der Führung der KP.

Diese Welle von Überläufern ist allerdings auch auf die innere Zerrissenheit der KP zurückzuführen. Auf dem Parteikongreß im April 1982 konnte der pro-chinesische Flügel nur mit Mühe die Kontrolle über die Parteiführung behalten. Seine Vertreter, meist selbst chinesischer Herkunft, ziehen weiter den bewaffneten Kampf in Anlehnung an China vor. Dieser älteren Garde stehen sogenannte „Progressisten" gegenüber, die einen nationalen thailändischen Kurs befüworten. Sie möchten die Partei aus dem chinesisch-vietnamesischen Konflikt heraushalten, wollen ihre Politik stärker auf spezifisch thailändische Probleme abstimmen und sehen den bewaffneten Kampf nicht als die einzige Möglichkeit an, ihre Forderungen durchzusetzen. Viele Überläufer dürften aus den Reihen dieser vorerst unterlegenen Fraktion stammen, insbesondere *ehemalige Teilnehmer der Studenten-Revolte von 1976* und Angehörige nationaler Minderheiten. Ob sie sich tatsächlich alle von der kommunistischen Ideologie losgesagt haben, bleibt abzuwarten – immerhin besteht die Möglichkeit, daß sie sich zu neuen

Organisationen zusammenschließen, etwa einer Stadt-Guerilla.
So erfolgreich Regierung und Militär in der Bekämpfung der Subversion als einer der Hauptgefahren für die 1978 eingeleitete Demokratisierung auch sind – der Liberalisierungsprozeß ist dennoch gefährdet. Die Uneinigkeit darüber, wie der wirtschaftlichen Rezession zu begegnen sei, hat zu erheblichen Spannungen innerhalb der Regierungskoalition geführt. Zwar konnte mittlerweile die Inflation auf 4% gedrückt werden, doch die Wirtschaft verzeichnete 1982 mit 4,4% zugleich die geringste Wachstumsrate seit zehn Jahren (Bangkok Post, 11. 1. 83). Dies ist insbesondere durch Exportschwierigkeiten und die hohe Abhängigkeit von Erdöl-Importen bedingt.
Mehr als die kommunistische Subversion könnte deshalb die wirtschaftliche Entwicklung die politische Stabilität des Landes untergraben – ein Gedanke, der vor allem die auf Wahrung ihres Einflusses bedachten Militärs beunruhigt. Versuche von Teilen der Armee, sich durch Verfassungsänderungen die bisher weitreichenden Mitspracherechte in der Politik zu erhalten, scheiterten allerdings im März 1983 unerwartet am heftigen Widerstand der Parteien. Die zukünftige Rolle des Militärs im politischen Kräftespiel bleibt somit vorerst offen – ein neuerlicher Putsch der Armee scheint nicht ganz ausgeschlossen, auch wenn derartige Absichten energisch dementiert werden.
Die Zukunft der nun wieder völlig hergestellten thailändischen Demokratie wird erheblich davon abhängen, ob sich die führenden Parteien auf eine gemeinsame Politik verständigen können, nachdem keine von ihnen bei den Wahlen vom 18. 4. die absolute Mehrheit erhielt. Die Alternative zur bisherigen Regierungskoalition wäre ein Bündnis der rechtsgerichteten nationalistischen Gruppierungen, doch diese Lösung, die den Militärs entgegenkäme, dürfte nicht nur Premierminister Prem Tinsulanonda wenig behagen. Ob sich Thailand allerdings auf Dauer gegen die Interessen der Armee regieren ließe, bleibt abzuwarten.

Thailand zwischen den Großmächten

Die innenpolitische Zukunft Thailands ist weiterhin auch von der *Lage in Indochina* abhängig. Die Hegemonie Vietnams über Laos und Kambodscha wird in Bangkok unverändert als direkte Bedrohung empfunden, wenngleich Hanoi eine Reduzierung seiner in Kambodscha stationierten Truppen angekündigt hat. Thailand gewährt deshalb nach wie vor der Koalition der „Demokratischen Front Kampucheas" politische Rückendeckung. Eine militärische Unterstützung lehnt es allerdings strikt ab, ja es versucht auch, die Geschäfte privater thailändischer Unternehmen mit den gegen Vietnam kämpfenden Verbänden nach Möglichkeit zu verhindern.
Unter dem Bestreben Thailands, um keinen Preis in den Konflikt unmittelbar hineingezogen zu werden, leiden nicht zuletzt die *Indochina-Flüchtlinge.* Mitte 1982 gab es nach UN-Verlautbarungen in Thailand noch 82 000 laotische, 57 500 kambodschanische und 7000 vietnamesische Flüchtlinge, weitere 300 000 Kambodschaner lebten in grenznahen Lagern auf kambodschanischem Gebiet, und der Flüchtlingszustrom betrug in ersten Halbjahr 1982 8 300 Menschen (Asian Wall Street Journal 19. 7. 82). Thailand betrachtet sich weiterhin nur als Durchgangsland, und da die Flüchtlinge kaum noch in andere Länder vermittelt werden können, versucht man, sie verstärkt zur Rückkehr in ihre Heimat zu bewegen – durch Lockangebote oder durch Druck, indem man sie in immer wenigeren Lagern unter ghetto-ähnlichen Bedingungen interniert. Bangkok ist der Meinung, es habe genug Opfer gebracht, zumal auch etwa 80 000 Thai infolge der Kriegsauswirkungen heimatlos wurden.
Eine Lösung des Problems sieht Thailand allein auf der Basis der Entschließung der Kambodscha-Konferenz: Neutralisierung Kambodschas nach einem Rückzug aller fremden Truppen sowie Wahlen unter Aufsicht der Vereinten Nationen. Direkte Verhandlungen mit Vietnam lehnt es als wenig sinnvoll ab. Als Gegengewicht zur vietnamesischen Bedrohung hat es zudem seine *Kontakte zu China* intensiviert, das seinerseits Entgegenkommen zeigt. Peking scheint bereit, die Unterstützung für die thailändische KP weiter zu verringern und auch die Roten Khmer nicht mehr zu offensichtlich gegenüber ihren Partnern in der Sihanouk-Koalition zu bevorzugen. Entsprechend wurde bei einem Besuch Prems in Peking im November 1982 vereinbart, die wirtschaftlichen und kulturellen Beziehungen zu vertiefen.
Um jedoch nicht zu sehr auf die chinesische Hilfe angewiesen zu sein, bemüht sich Bangkok auch, das Verhältnis zu Moskau zu entspannen. Die vielleicht zu hoch gespannten Erwartungen wurden allerdings gedämpft, als der sowjetische Vize-Außenminister *Kapica* bei einem Besuch in Bangkok im Februar 1983 ein eher vages Versprechen abgab, Moskau wolle mäßigend auf Hanoi einwirken. Allzusehr mag sich Bangkok aber auf solche Zusicherungen nicht verlassen, und die neuerliche Offensive Vietnams in Kambodscha, die zu blutigen Grenzzwischenfällen mit Thailand führte, scheint ihm hierin recht zu geben. So nimmt es auch die Unterstützung durch die USA bereitwillig an – 1982 erreichte die amerikanische Militärhilfe mit 75 Millionen Dollar ihren höchsten Stand seit 1973.
Thailand hat in den letzten Jahren zweifellos *an innen- wie außenpolitischer Stabilität gewonnen.* Es verdankt dies vor allem der Konsensfähigkeit aller Beteiligten – dem Wohlwollen des Militärs gegenüber dem Demokratisierungsprozeß, der flexiblen Haltung in der Bekämpfung der kommunistischen Subversion, der Einsicht der politischen Parteien in die Notwendigkeit von Kompromissen. Es ist zu hoffen, daß diese auch für das religiöse Zusammenleben wichtigen Rahmenbedingungen weiter erhalten bleiben. Die katholische Kirche kann hierzu selbst als zahlenmäßig kleine Gemeinschaft einen bedeutenden Beitrag leisten – durch die Förderung des Dialogs, die Offenheit gegenüber den vielfältigen kulturellen Traditionen des Landes und damit auch die stärkere Verwurzelung im Leben der Gläubigen. *Peter Drews*

Maria, die exemplarisch Glaubende

Zu einer ökumenischen Marientagung in Tutzing

„später viel später / blickte maria / ratlos von den altären / auf die sie / gestellt worden war / / und sie glaubte / an eine verwechslung ...": Mit diesen Worten beginnt ein Gedicht des Schweizer Pfarrers und Schriftstellers Kurt Marti – eine lapidar formulierte, radikal-evangelische Kritik an den Formen kirchlich gewachsener Marienfrömmigkeit, vorgetragen aus der Perspektive der biblischen Maria. Ist die traditionelle Marienverehrung ein Mißverständnis, gar eine Blasphemie? Darauf läuft der klassisch-protestantische Vorwurf in der Tat hinaus: daß mit der katholischen Praxis der Marienverehrung der Ehre Gottes Abbruch getan, das Erlösungswerk Christi geschmälert, seine alleinige Heilsmittlerschaft angetastet würde.

Ein immer noch schwieriges Feld

Und immer noch begibt man sich mit dem Thema Mariologie und Marienverehrung auf ein schwieriges, von Emotionen und Ressentiments beherrschtes Feld der ökumenischen Auseinandersetzung. Die Gründe dafür liegen auf der Hand: In der Tradition der Marienfrömmigkeit hat neben der offiziellen Lehre und Liturgie der gelebte Kult stets eine erhebliche Rolle gespielt, mitunter sogar eine *Eigendynamik* entwickelt, die dann wieder auf die Lehre zurückwirkte. Neben biblisch-theologischen sind dabei immer auch anthropologische Gegebenheiten und Erkenntnisse zu berücksichtigen. Und schließlich wird das Gespräch von sehr unterschiedlichen Voraussetzungen her geführt: Einer tief verwurzelten, inzwischen freilich nicht überall mehr selbstverständlichen katholischen Marienverehrung steht auf protestantischer Seite wenn nicht eine Antihaltung, so doch eine weitverbreitete marianische Abstinenz gegenüber.

Von daher ist es bemerkenswert, daß die Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands (VELKD) in ihrer 1982 gemeinsam mit dem Deutschen Nationalkomitee des Lutherischen Weltbunds vorgelegten Studie *„Maria – Evangelische Fragen und Gesichtspunkte"* feststellt: „Maria ist im Protestantismus zu Unrecht vergessen worden." Ein Mariengedenken, heißt es, passe auch in den Protestantismus hinein und könnte manche Aspekte des Menschseins und des Glaubens verstärkt ins Blickfeld rücken. Eine solche Aussage wäre nicht möglich gewesen ohne den Neuanfang, den das Zweite Vatikanische Konzil auch auf diesem Gebiet setzte, und das Apostolische Schreiben „Marialis Cultus" Pauls VI. aus dem Jahre 1974, in dem die Hinweise auf die „rechte Pflege und Entfaltung der Marienverehrung" mit der ökumenischen Perspektive verbunden sind. Die Studie der VELKD läßt allerdings auch deutlich erkennen, wo – zumindest heute noch – die Grenzen des protestantischen Entgegenkommens in Sachen Marienverehrung liegen.

Darüber, wie es dazu kam, daß die Protestanten sich aus der anderthalb Jahrtausende währenden gemeinsamen Tradition der Marienverehrung ausblendeten und Maria seither sozusagen katholisch besetzt ist, erfuhren Christen beider Konfessionen einiges auf der diesjährigen gemeinsamen Tagung der Katholischen Akademie in Bayern und der Evangelischen Akademie Tutzing (22. bis 24. April), die dem Thema „Zwischen Verehrung und Vergessen – Maria in Theologie, Frömmigkeit und Kirche" gewidmet war. Der Regensburger Dogmatiker und Mariologe *Wolfgang Beinert* zeichnete dort höchst anschaulich die Wandlungen der katholischen Marienlehre und -verehrung von der Gegenreformation bis zum II. Vatikanum nach und erntete damit nicht nur Beifall, sondern teilweise auch ungläubiges Staunen bei den Zuhörern.

Reformatorisch kein unvermeidlicher Streitfall

Von den Aussagen der Reformatoren her hätte die Marienverehrung nicht notwendig zum Streitfall werden müssen. Für Luther stand das Bekenntnis zur Gottesmutterschaft (Ephesus 431) und Jungfräulichkeit Mariens (Konstantinopel 553) zeitlebens fest, wie Bischof i. R. *Gerhard Heintze* (Stuttgart), vormals Leitender Bischof der VELKD, in Tutzing betonte. In seiner Magnifikat-Auslegung von 1521 läßt Luther auch die Möglichkeit einer Fürbitte Mariens noch gelten, während er sich später zunehmend kritisch mit der Verehrung und Anrufung ihrer Person, vor allem der ihr zugedachten Rolle als Fürsprecherin bei Gott, auseinandersetzt. Die Jungfrau will er wohl gepriesen sehen, nicht aber um ihrer selbst, sondern um Gottes willen, der sie, die niedrige Magd, in seiner grenzenlosen Barmherzigkeit zur Mutter seines Sohnes erwählt hat.

Wenn aus der Marienverehrung in der Folgezeit eine „Unterscheidungslehre erster Ordnung" wurde, so hängt das nach Beinert womöglich auch damit zusammen, daß die Konzilsväter von Trient zwar kontroverse Themen wie Rechtfertigung und Sakramententheologie behandelten, all jene Fragen aber mehr oder minder offenließen, in denen sich – jedenfalls für die breiten Kreise – der Unterschied zwischen „alter" und „neuer" Kirche zeigte: Ablaß, Fegfeuer und Heiligenverehrung. So nimmt der Marienkult zuerst in den katholischen Mittelmeerländern, dann auch diesseits der Alpen einen ungeahnten Aufschwung, läßt allerlei seltsame Praktiken blühen, gegen die mitunter sogar der Heilige Stuhl einschreiten muß, und erhebt Maria dabei mindestens bis in die Höhe ihres Sohnes. Mit theologischen Differenzierungen nimmt es die Volksfrömmigkeit nicht so genau: Maria wird immer häufiger als „Himmelskönigin" dargestellt; sie ist für die Gläubigen die Retterin aus der Not, die gnädige und allmächtige Fürsprecherin beim Herrn, ja – in

Vorwegnahme der Mediatrix-Theologie – die eigentliche Ursache des göttlichen Erbarmens.
Barock und Romantik sind die großen Zeiten des Marienkults, der dann bis in die Mitte unseres Jahrhunderts fortwirkt. Die Volksfrömmigkeit wird begleitet von einer katholischen Marienlehre, die den schmalen Traditionsbefund durch *spekulative Elemente* anreichert und zuweilen auch die Grenze zum Pathologischen streift – wie die von Beinert angeführten Belege illustrierten. Kurioserweise war die Marienlehre in jenem Zeitraum das einzige Gebiet innerhalb der Dogmatik, in dem „progressiv" gearbeitet wurde. Beinert: „Während alle anderen in das starre Korsett von Neuscholastik und kirchlicher Zensur gesteckt werden, lebt sich in der Marienkunde die Lust am Spekulieren ohne Hemmung und Hindernis aus." „De Maria numquam satis", lautete die Devise.
Daß es unter den Pius-Päpsten dann zur Fixierung der – im übrigen schon auf vorreformatorische Überlegungen zurückgehenden – Dogmen von der „Unbefleckten Empfängnis" (1854) und der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel (1950) kam, verwundert vor diesem Hintergrund kaum. Im Gegensatz zu den altkirchlichen Mariendogmen, die ganz im Dienst der Christologie stehen, ist das Motiv für die neuen Definitionen in dem wachsenden, seit Bernhard von Clairvaux deutlich belegten *Interesse an der Person der Gottesmutter* zu suchen, der eine so eminente Stellung im Heilsplan zugewiesen war. Diese Erwählung wurde dann auch auf den Anfang und das Ende ihrer irdischen Existenz übertragen. Dergleichen Extrapolationen müssen evangelischen Christen fremd bleiben, die strikt den biblischen Maßstab ansetzen oder, wie Bischof Heintze, danach fragen, ob Marienverehrung eine neue Hilfe für den Weg zu Christus bietet. Die Versicherung, daß Marienverehrung im katholischen Raum letztlich immer nur als Entfaltung des Christusgeheimnisses und als Weg zum Christusglauben verstanden worden sei, wirkt auf sie offensichtlich ebenso abstrakt wie die katholische Unterscheidung zwischen Anrufung und Anbetung, die, wie sich auch in Tutzing bestätigte, für Protestanten nur schwer nachvollziehbar ist.

Verschränkung von Marien- und Kirchenverständnis

Kompliziert wird die Angelegenheit ferner durch die vielen Symbolismen – die sich freilich schon in der Bibel und *in der frühkirchlichen Tradition* finden – und den Umstand, daß die Mariologie eng mit den verschiedenen theologischen Traktaten von der Christologie über die Soteriologie bis hin zur Heiligenverehrung verflochten ist. So werden beispielsweise in der VELKD-Studie anhand von Bildern, die einen Bezug zwischen Maria und der Kirche aufweisen, Einwände vorgebracht, die sich eigentlich gegen die katholische Ekklesiologie richten, und unterstellt, die katholische Kirche wolle sich in der Gleichsetzung mit Maria den Status der Vollkommenheit aneignen. Unter der Voraussetzung hingegen, daß es sich bei der Kirche um eine „Gemeinschaft der von Gott begnadeten Sünder" (so die VELKD-Studie) handelt oder daß, nach Heintzes Worten, die Kirche „voller Runzeln und Flecken und keineswegs sündlos" ist, können auch evangelische Christen dem ambrosianischen Topos von Maria als dem Urbild der Kirche folgen, den das II. Vatikanum, das die Mariologie der Lehre von der Kirche zuordnete, wieder aufgegriffen hat. Maria ist Typus der Kirche hinsichtlich ihres Glaubens, ihrer Liebe und ihrer Einheit mit Christus.
Als *Vorbild im Glauben* und hervorragendes Glied des messianischen Gottesvolkes erscheint Maria bereits im Neuen Testament, besonders bei Lukas und Johannes. Zu diesem – ökumenischen – Fazit gelangte in Tutzing der emeritierte Regensburger Exeget *Franz Mußner.* Das Magnifikat, das Mußner als Indiz für die beginnende Marienverehrung in der Urkirche wertet, weise der Christenheit auch den letzten Sinn aller Marienverehrung: Mit ihr soll Gott geehrt werden, der Großes an Maria, der kleinen Jüdin Mirjam aus Nazareth, getan hat. Sie ist die Begnadete und bringt in ihrem Gesang das „sola gratia" zur Geltung.

Kein *ökumenischer Konsens* konnte dagegen in der Beurteilung der weiteren, insbesondere der ostkirchlichen Tradition der Marienverehrung – der die meisten der bis heute in der Westkirche verwendeten marianischen Bilder und Texte entstammen – erreicht werden. Hier ergab sich die paradoxe Situation, daß ein gegen den Strich bürstender protestantischer Theologe, *Ulrich Wickert* von der Kirchlichen Hochschule in Berlin, den berühmten griechischen Hymnos akathistos – ein Preislied auf die Theotokos, die Gottesgebärerin – zum Anlaß einer ebenso extensiven wie idealtypischen Deutung der altkirchlichen Mariologie nahm, die die Toleranz seiner Glaubensbrüder spürbar überforderte und auch auf katholischer Seite mit eher gemischten Gefühlen registriert werden konnte. Wickert kam, vereinfacht ausgedrückt, zu dem Schluß, daß Maria im Bewußtsein der Väter „von Anfang an dabei war" und daß Trinitätstheologie, Christologie und Mariologie dieselbe theologische Wurzel hätten. Dem reformatorischen Christentum warf Wickert Eklektizismus vor und eine „gründliche Verkennung der heilsgeschichtlich fundierten Sonderstellung Mariens". Damit sei es sogar seinem eigenen Schriftprinzip untreu geworden.

Die Prophetie des Magnifikat

Maria ökumenisch – das ist die Jungfrau, die Gottesmutter, die gehorsame Magd, die exemplarisch Glaubende, die erste Jüngerin Christi und die „neue Frau", wie Paul VI. sie in „Marialis Cultus" beschreibt. Mit dem *Aufbruch der Frau in Kirche und Gesellschaft* hat sich auch eine *neue Perspektive der Marienverehrung* eröffnet.

Nicht nur Theologen beider Konfessionen, vor allem die Frauen haben Maria in jüngster Zeit entdeckt als Schwester im Glauben und Garantin der Menschlichkeit. Christen in den Ländern Lateinamerikas betrachten die Gottesmutter als Schutzfrau der Entrechteten, setzen auf sie ihre Hoffnung auf Befreiung aus Unterdrückung und

Not. Die prophetische Dimension des Magnifikat, lange verborgen, scheint jetzt um so heller auf. „Wenn wir in dem Maße offen sind für den Anruf des Geistes, wie Maria es war", erklärte dazu *Marianne Dirks* (Wittnau/Breisgau), „ist mehr möglich, als unsere begrenzte Vorstellung es zu ahnen vermag: dann kann in der Mensch-Werdung von Menschen das Reich Gottes immer wieder in unsere Welt hereinbrechen."

Was bedeutet es aber, wenn Christen sich in vielerlei Sorgen und Anliegen an die Gottesmutter wenden, wenn die Volksfrömmigkeit ihr mitunter göttliche Züge verliehen hat? Zweifellos spielen hier unbewußte Wünsche, archetypische Prägungen mit herein; schließlich mußte Maria in der christlichen Tradition gleichsam die weibliche Seite Gottes vertreten. So jedenfalls argumentiert die *feministische Theologie*, die diesen Ansatz sehr konsequent weitergeführt hat. Die nach Tutzing geladene evangelische Theologin *Christa Mulack* (Herten/Westfalen) etwa sieht im Bild der Jungfrau-Mutter mit dem Sohn auf dem Schoß ein Symbol der polaren Einheit von Weiblichem und Männlichem sowie der frei sich verschenkenden göttlichen Liebe. Die Prophetie des Magnifikat wird in der feministischen Theologie kritisch gewendet gegen die Unterdrückung der Frau durch den Mann, der sich im biblischen „Gott der Väter" seine Projektion, einen „patriarchalischen Götzen" geschaffen habe.

Im Bild Mariens treffen *verschiedene Linien* zusammen. Dieses Spektrum im Wechsel von theologischem Exkurs und spontaner Glaubensäußerung beleuchtet zu haben ist das Verdienst der Tutzinger Tagung, der es auch gelang, die unterschwellig vorhandenen Spannungen aufzufangen und durchzutragen. Daß Maria in der und für die Heilsgeschichte Bedeutung hat, wie Beinert es formulierte, sollte Grund genug sein, auch weiterhin nach Wegen eines gemeinsamen Mariengedenkens, einer ökumenisch verantworteten Spiritualität zu suchen. Die VELKD-Studie vermittelt für den meditativen Bereich und die Gemeindearbeit bereits eine Reihe praktischer Anregungen.

„Gehen Sie sorgsam mit uns um"

Dementsprechend sollte im ökumenischen Dialog, so schlug der Bonner Systematiker und Ökumene-Spezialist *Heinz Schütte* vor, ein Grundkonsens über Maria erarbeitet werden, der dem Glauben der alten, ungeteilten Kirche entspreche. Seitens der orthodoxen und evangelischen Kirchen bedürfe es dann *keiner formellen Annahme der Dogmen von 1854 und 1950* mehr; Schütte würde sich allerdings eine „positive Zurkenntnisnahme" dahigehend erwarten, daß der Inhalt dieser Dogmen nicht im Widerspruch zum Glauben der alten Kirche liegt und sie als auf der Linie des gemeinsamen Glaubens befindlich eingesehen werden können. Mit dem Satz von der „Unbefleckten Empfängnis" werde ausgesagt, daß Maria durch die zuvorkommende Erlösungsgnade Christi von Anfang an von der Ursünde bewahrt blieb und ihre Existenz so mit der Rechtfertigungsgnade begann. Und ihre Aufnahme in die himmlische Herrlichkeit liege durchaus auf der Linie des im Credo artikulierten gemeinsamen Glaubens an die Auferstehung der Toten. Sofern man auf beiden Seiten die Bereitschaft zur Wahrheit und zur Liebe mitbringe und auf Maximalforderungen verzichte, stellte Schütte mit protestantischer Zustimmung fest, müßten die unterschiedlichen Auffassungen über Maria *keine kirchentrennende Bedeutung* mehr haben.

Katholische Theologen wissen heute, „daß es sehr viele Formen gibt, seine Liebe (zu Maria) zu bekunden. Nicht alle und nicht immer die traditionellen sind für jeden sinnvoll und vollziehbar" (Beinert). Kult und Abstinenz sind, dies zeigte die Tutzinger Begegnung, keineswegs mehr Synonyme für die spezifisch katholische oder evangelische Beziehung zur Mutter Jesu. Die Unterschiede gehen quer durch die Konfessionen und die Generationen. Wo Protestanten sich anschicken, Maria zu entdecken, sollten Katholiken nicht zuviel von ihnen verlangen. „Gehen Sie sorgsam mit uns um, begleiten Sie uns mit Ihrer Liebe", bat der Tutzinger Akademiedirektor *Claus-Jürgen Roepke* zum Schluß, und: „Legen Sie uns nicht ein neues Gesetz auf!" Denn heilsnotwendig, soviel steht fest, ist allein das Bekenntnis zu Christus. *Helene Maria Reischl*

Kurzinformationen

Seit der Veröffentlichung des neuen kirchlichen Gesetzbuches ist der rechtliche Status der in der Bundesrepublik eingerichteten Pfarrgemeinderäte neu in die Diskussion gekommen. Der Limburger Domkapitular *Werner Böckenförde* machte in der Kirchenzeitung seines Bistums vom 20. 3. 83 darauf aufmerksam, daß die juristische Konstruktion des Pfarrgemeinderates, wie sie von der Gemeinsamen Synode der Bistümer beschlossen wurde (Teil III.1 des betreffenden Beschlusses), dem *Kanon 536 des neuen Kodex widerspreche.* Das geltende Statut der Pfarrgemeinderäte sei „ein gegenstehendes Recht im Sinne des Art. 6 § 1 des Kodex. Deswegen müsse das Statut geändert bzw. für die deutsche Teilkirche eine Ausnahmeregelung herbeigeführt werden. Kanon 536 sieht die Errichtung von Pastoralräten (consilia pastoralia) in den Pfarreien vor. Über die Errichtung selbst soll der Bischof nach Anhörung des Priesterrates entscheiden. Sachlich weicht die deutsche Regelung in drei Punkten ab: 1. wurde der Pfarrgemeinderat bei der Gründung primär verstanden als Ratsgremium des Laienapostolats und nicht als Pastoralrat im eigentlichen Sinn, 2. hat er in gewisser Beziehung nicht rein beratende Funktion, sondern kann bindende Beschlüsse fassen, gegenüber denen der Pfarrer allerdings ein Vetorecht hat, 3. ist der Vorsitzende ein Laie. Demgegenüber ist der Pastoralrat nach Kanon 536 § 2 rein beratendes Gremium, und Vorsitzender muß der Pfarrer sein. Aufgrund der von Böckenförde ausgelösten Diskussion haben sich bereits sowohl auf diözesaner wie auf überdiözesaner Ebene mehrere amtliche kirchliche Gremien mit der Frage befaßt. Auf ihrer Frühjahrsvollversammlung hatte bereits die Deutsche Bischofskonferenz die Streitfrage aufgegriffen und ihre

Bearbeitung einer Kommission überwiesen, die für die Herbstvollversammlung eine Vorlage vorbereitet, die als Gesprächsgrundlage mit den römischen Stellen dienen soll. Auf ihrer Sitzung vom 13. April hat auch die Gemeinsame Kommission von ZdK und Bischofskonferenz sich damit auseinandergesetzt. Auf der Frühjahrsvollversammlung des ZdK (vgl. ds. Heft S. 245) hat sich *Wilhelm Pötter* (Münster) als damaliger Vorsitzender der zuständigen Kommission der Gemeinsamen Synode eingehend mit dem Sachverhalt auseinandergesetzt und kam zum Ergebnis, bei sinngemäßer Auslegung sei „eine Unvereinbarkeit beider Vorschriften nicht zu erkennen". Dies gilt mit Sicherheit hinsichtlich des beratenden Charakters des Pfarrgemeinderates. Wegen des Vetorechts des Pfarrers bleibt der Pfarrgemeinderat de facto rein beratendes Gremium. Auch ist der Pfarrgemeinderat de facto der Seelsorge- bzw. Pastoralrat der Gemeinde. Ein Widerspruch besteht allerdings beim Vorsitz. Die Schaffung eines von der Person des Pfarrers getrennten Vorsitzes findet auch keinerlei Anhalt in den auf die Materie bezogenen Passagen der Konzilsdekrete „Christus Dominus" Nr. 27, Abs. 5, und „Apostolicam Actuositatem" Nr. 26, Abs. 1.

Am Vorabend der im Juni in Belgrad stattfindenden sechsten Konferenz der Vereinten Nationen für Handel und Entwicklung (UNCTAD VI) veranstalteten rund 50 nichtstaatliche Organisationen und Einrichtungen der Entwicklungszusammenarbeit am 16. und 17. Mai 1983 im Wissenschaftszentrum in Bonn-Bad Godesberg ein Symposium zur Situation in der Weltwirtschaft. Die Federführung für diese Veranstaltung lag bei der Gemeinsamen Konferenz Kirche und Entwicklung (GKKE), einem ökumenischen Zusammenschluß von kirchlichen Einrichtungen aus dem Bereich der Entwicklungsarbeit. Unter dem Thema „Gemeinsam aus der Krise" analysierten 160 Teilnehmer aus Wissenschaft, Politik, nationalen und internationalen Behörden sowie nichtstaatlichen Organisationen die Lage der Weltwirtschaft vor dem Hintergrund der Ziele und Erfordernisse der Entwicklungspolitik, die speziellen Aufgaben der nichtstaatlichen Organisationen bei der Entwicklungszusammenarbeit sowie den Beitrag der Bundesrepublik Deutschland bei der bevorstehenden Welthandelskonferenz. Kennzeichnend für den Debattenverlauf waren Themen wie die Krisensituation der Weltwirtschaft, ein sich dadurch in allen Teilen der Welt verstärkender Trend zu Protektionismus und Zurückstellung entwicklungspolitischer Erfordernisse aus einem verstärkten Eigeninteresse heraus sowie die in einer Reihe von Entwicklungsländern dramatisch zu nennende Verschuldung gegenüber den Industrieländern. Der stellvertretende Generalsekretär der UNCTAD, der Niederländer *Jan Pronk*, bezeichnete UNCTAD VI als eine Chance, ein neues Fenster für einen weltweiten Aufschwung zu öffnen. Die gegenüber früheren Konferenzen völlig andersgeartete wirtschaftliche Situation bezeichnete er als einen Hinweis darauf, daß UNCTAD VI in jedem Fall anders ausfallen werde als ihre Vorgänger. Für den Konferenzverlauf käme im übrigen den deutschen Vertretern als den derzeitigen Sprechern der Europäischen Gemeinschaft (EG) eine besonders wichtige Rolle zu. Unter den Teilnehmern des Symposiums überwog eine durch die Ergebnisse bisheriger Konferenzen dieser Art ernüchterte Erwartungshaltung. Den nichtstaatlichen Organisationen der Entwicklungsarbeit wurde im Verlauf des Symposiums wiederholt die Aufgabe als Lobbyisten der Entwicklungspolitik zugewiesen. Gerade in wirtschaftlichen Krisenzeiten komme dieser Rolle mehr denn je Bedeutung zu. Der Vorsitzende der deutschen Kommission Justitia et Pax/ Katholischer Arbeitskreis Entwicklung und Frieden (KAEF), *Friedrich Kronenberg* MdB, nannte es eine „eminent politische Funktion", die in diesem Zusammenhang auf die gesellschaftlichen Gruppen und freien Träger zukomme.

Ein Treffen von Traditionalisten um den amtsenthobenen französischen Erzbischof Marcel Lefebvre fand am 14. und 15. Mai 1983 in der Münchener Olympia-Halle statt. Unter dem Thema „Katholische Kirche unter Fremdherrschaft" hatte die Priesterbruderschaft St. Pius X., deren Oberer Lefebvre ist, zu einer 24stündigen Gebets- und Sühneaktion eingeladen. Seit Monaten war im ganzen deutschen Sprachraum für diese Veranstaltung geworben worden. Daran gemessen fiel der Besuch von rund 2500 Anhängern für die Veranstalter ausgesprochen enttäuschend aus. Lefebvres designierter Nachfolger, der jetzige Generalvikar der Priesterbruderschaft und Distriktobere für Deutschland, *Franz Schmidberger*, erklärte den geringen Besuch des als Großveranstaltung geplanten Treffens damit, daß der Zufluß der Anhängerschaft in jüngster Zeit ins Stocken geraten sei. Lefebvre erhob im übrigen seine bekannten Vorwürfe an die Adresse der katholischen Kirche. Auf die Haltung der Kirche in der Abrüstungsfrage angesprochen, bezeichnete er bei einem Pressegespräch die amerikanischen und deutschen Bischöfe als Pazifisten, die sich nicht immer darüber im klaren seien, welche gefährlichen Wege sie beschritten. Lefebvre hielt es auch für erstaunlich, daß ausgerechnet ein Papst wie Johannes Paul II. nicht sehr oft den Kommunismus verurteile. Der Publizist *Rudolf Krämer-Badoni* forderte in einem Vortrag zu mehr Toleranz gegenüber den Vertretern der Amtskirche auf und unterstrich die Rechtmäßigkeit der letzten Päpste. Päpste könnten zwar Feiglinge sein. Und dies müsse man ihnen auch vorhalten. Aber dennoch blieben sie Päpste. Krämer-Badoni ging damit auf eine verbreitete Kritik aus Traditionalisten-Kreisen an Marcel Lefebvre ein. Ihm wird eine zu konziliante Haltung Rom gegenüber vorgeworfen. Für seine Kontakte mit Rom sieht Lefebvre keine Chance, den Papst in einem persönlichen Gespräch zur Rückkehr zur Tradition zu bewegen. Hoffnung setze er indes auf eine eventuelle Wiederzulassung des Missale Pius' V. durch Rom.

Mit der ersten Synodenversammlung vom 12. bis 15. Mai in Biel/ Bienne hat sich die Schweizerische Evangelische Synode konstituiert und ihre Arbeit begonnen. Vorbereitet wurde diese erste gesamtschweizerische Synode, die einen synodalen Prozeß über etwa vier Jahre bedeutet, von der *privaten Vereinigung für eine Schweizerische Evangelische Synode.* Die Ernennung der 200 Synodenmitglieder erfolgte auf Einladung und aufgrund eines ausgeklügelten Schlüssels der Vereinigung: Rund ein Drittel wurde von den Kantonalkirchen, Freikirchen und Gemeinschaften delegiert, rund ein Drittel von verschiedenen Institutionen, Werken und Bewegungen, rund ein Drittel wurde von der Mitgliederversammlung der Vereinigung gewählt. Dazu wurden Beobachter aus nicht beteiligten evangelischen Kirchen und Gemeinschaften sowie aus anderen Kirchen eingeladen. Der thematische Inhalt der Synode wurde aufgrund einer ausgedehnten Umfrage in folgende *Themenkreise* gegliedert: 1. Den Glauben heute bekennen; 2. Aufbau lebendiger Gemeinden; 3. Erneuerung des Gottesdienstes; 4. Christsein in einem reichen Land; 5. Bedrohung des Lebens; 6. Verantwortung der Kirchen in der Gesellschaft; 7. Zusammenleben der Geschlechter und Generationen; 8. Evangelische Kirchen und Gemeinschaften in der ökumenischen Bewegung. Aufgrund der Ergebnisse von Gruppenarbeiten beschloß die Synodenversammlung, den evangelischen Christen, Gemeinschaften und Kirchen für den nächsten Winter zwei Themen vorzuschlagen und die dafür nötigen Unterlagen auszuar-

beiten: *Erneuerung des Gottesdienstes* und *Bedrohung des Lebens.* Das erste Thema sollte den Gemeinden Gelegenheit geben, neue Wege der gemeinsamen Feier nicht nur zu diskutieren, sondern auch zu erproben. Das zweite Thema sollte die einzelnen und die Gemeinden anleiten, mit Fragen von Gewalt und Frieden umzugehen. Das Leitwort der ersten Synodeversammlung „Dennoch hoffen" war tragendes Leitmotiv der Gottesdienste und verdeutlichte den Grund, auf dem die Synode steht. Für den weiteren Verlauf der Synode wird es nun darauf ankommen, möglichst weite Kreise der evangelischen Bevölkerung anzusprechen. Denn die Synode kann keine verbindlichen Beschlüsse fassen, sondern nur Anstöße und Anregungen zur Erneuerung der evangelischen Kirchen und Gemeinschaften geben.

Vom 20. bis 24. April fand in Uppsala die christliche Weltkonferenz „Leben und Frieden" statt, an der etwa 150 Vertreter verschiedener christlicher Konfessionen aus 60 Ländern teilnahmen. Die Initiative zu diesem Treffen war vom schwedischen lutherischen Erzbischof *Olof Sundby* ausgegangen, der im vergangenen Herbst zusammen mit anderen skandinavischen Kirchenführern (unter ihnen auch *Hans L. Martensen,* der katholische Bischof von Kopenhagen) zu der Weltkonferenz eingeladen hatte. Die Teilnehmer waren als Einzelpersönlichkeiten, nicht als offizielle Repräsentanten ihrer Kirchen eingeladen. Prominentester katholischer Vertreter war der Erzbischof von São Paulo, Kardinal *Paulo Evaristo Arns,* der die Predigt im Eröffnungsgottesdienst hielt. In einem Vorbereitungsdokument für die Konferenz hatte es geheißen, christliche Kirchen und Gemeinden dürften nicht schweigen, wenn Leben und Frieden durch das beschleunigte Wettrüsten und die gesteigerte Spannung zwischen den Großmächten aufs Spiel gesetzt würden. Zum Abschluß ihrer Beratungen verabschiedeten die Teilnehmer der Weltkonferenz eine *Botschaft.* Darin wird festgestellt: „Die Welt steht der endgültigen Wahl zwischen Leben und Tod gegenüber. Die Herstellung von Atomwaffen, die zur Vernichtung der Menschheit in der Lage sind, und die Drohung, sie zu gebrauchen, beweisen eine maßlose Arroganz vor Gott, der allein über Leben und Tod zu befinden hat." Die Botschaft betont den Zusammenhang von Frieden und Gerechtigkeit und weist darauf hin, daß Hunger und Ungerechtigkeit für die Armen und Unterdrückten der Welt von größerer Bedeutung seien als die nukleare Katastrophe. Der moderne Krieg müsse wegen der Waffen, die in ihm benützt würden, nach den traditionellen Grundsätzen der Lehre der Kirche verurteilt werden. Bei der Beurteilung der nuklearen Abschreckung ergab sich ein Dissens: Während eine Mehrheit der Teilnehmer der Meinung war, schon der Besitz von Nuklearwaffen sei nicht mit dem Glauben an Gott vereinbar, wird als Minderheitsposition die Tolerierung der nuklearen Abschreckung als „zeitlich begrenztes Mittel" angeführt. Die Botschaft enthält eine Reihe von *Forderungen an die Regierungen* sowie *Leitlinien* für die Friedensaktivität der Kirchen. Die Kirchen sollten „Druck ausüben für kontrollierte und erkennbare Maßnahmen einer multilateralen Abrüstung, die zur völligen Eliminierung aller Atomwaffen innerhalb einer Frist von fünf Jahren führen".

Bei ihrer letzten Sitzung verabschiedete die Gemeinsame Römisch-katholische/Evangelisch-lutherische Kommission am 6. Mai ein Wort anläßlich des 500. Geburtstages Martin Luthers unter dem Titel „Martin Luther – Zeuge Jesu Christi". Die Kommission geht darin auf die Wirkungsgeschichte Luthers auf evangelischer wie auf katholischer Seite ein und stellt fest, daß das überkommene Lutherbild auf beiden Seiten zurücktrete. Man beginne, ihn gemeinsam als „Zeugen des Evangeliums, Lehrer im Glauben und Rufer zur geistigen Erneuerung zu würdigen". Der Text zeichnete Luther als *Zeuge des Evangeliums,* der durch intensive Beschäftigung mit der Heiligen Schrift zu einer Wiederentdeckung der Barmherzigkeit Gottes gekommen sei.
Gerade in der Gestalt der Rechtfertigungslehre werde inzwischen Luthers Denken im katholischen Bereich weithin als eine legitime Form christlicher Theologie anerkannt. Konflikte und Kirchenspaltung seien nicht durch Luthers Evangeliumsverständnis als solches, sondern durch die kirchlichen und politischen Auswirkungen der reformatorischen Bewegungen entstanden. Die geschichtlichen Vorgänge ließen sich nicht rückgängig und ungeschehen machen; ihre negativen Folgen könnten jedoch aufgearbeitet werden, indem man ihre Ursachen ergründe und schuldhaftes Versagen eingestehe. Der Text räumt ein, daß in den lutherischen Kirchen Luthers Schriften nicht alle in gleichem Maße wirksam geworden seien. Das *Erbe Luthers* habe im Laufe der Geschichte auch mancherlei Verkürzungen und Verzerrungen erfahren (z. B. Isolierung der Bibel von ihrem kirchlichen Kontext; individualistische Mißdeutungen von Luthers Sicht des Menschen als Person vor Gott). Bei aller Dankbarkeit über Luthers Wirken seien den lutherischen Kirchen heute die *Grenzen seiner Person und seines Werkes* bewußt. Als Beleg für die Neubesinnung auf Luthers Person und sein reformatorisches Anliegen auf katholischer Seite zitiert der Text die bekannten Ausführungen Kardinal Willebrands auf der Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes in Evian 1970. Es werden eine Reihe von Einsichten des Zweiten Vatikanums genannt, in denen man eine Aufnahme lutherischer Anliegen sehen könne, so zum Beispiel die Beschreibung der Kirche als „Volk Gottes", das Verständnis kirchlicher Ämter als Dienst und die Betonung des Priestertums aller Getauften. Die Kommission stellt fest, es sei heute möglich, gemeinsam von Luther zu lernen: Luther verweise auf die Priorität des Wortes Gottes im Leben der Kirche, er rufe zu einem Glauben des unbedingten Vertrauens zum gnädigen Gott und lehre, daß die Einheit die notwendigen Verschiedenheiten der Gebräuche, der Ordnungen und der Theologie erlaube.

Im Zuge der Vorbereitungen auf die bevorstehende Vollversammlung des Weltkirchenrates in Vancouver wurde der fünfte Bericht der Gemeinsamen Arbeitsgruppe von ÖRK und katholischer Kirche veröffentlicht (vgl. den Text in: The Ecumenical Review, April 1983, 198–218). Die Gemeinsame Arbeitsgruppe wurde 1965 ins Leben gerufen. Ihr fünfter Bericht gibt einen Überblick über die Zusammenarbeit von Weltkirchenrat und katholischer Kirche zwischen 1975 und 1983. Über die Aufzählung der verschiedenen Aktivitäten und Projekte hinaus nimmt der Bericht eine *allgemeine Einschätzung der ökumenischen Situation* und des Verhältnisses des ÖRK zur katholischen Kirche vor. Er hält fest, daß beide Institutionen in den vergangenen zwanzig Jahren tiefgreifende innere Veränderungen durchgemacht hätten. Den oft dramatischen und enthusiastischen ersten Schritten des katholischen ökumenischen Engagements nach dem Konzil seien voraussehbare wie unvorhergesehene Schwierigkeiten gefolgt: „Das Ziel und die Komplexität der Aufgabe werden realistischer eingeschätzt und die Unterschiede in Struktur, Geschichte und beim Umgang mit Problemen werden ehrlicher in Rechnung gestellt, nicht zuletzt in den Beziehungen zum Weltrat der Kirchen und zu seinen Mitgliedskirchen." Die im Zug der ökumenischen Bemühungen erarbeiteten Konvergenzen hätten zu *neuen Spannungen* in den christlichen Kirchen geführt; die erreichte Übereinstimmung lasse die noch bestehenden Ursachen der Trennung, seien sie theologischer oder nichttheologischer Art,

stärker hervortreten. Sowohl der Ökumenische Rat der Kirchen wie die katholische Kirche stünden gegenwärtig vor der Aufgabe, die verschiedenen Elemente des christlichen Zeugnisses zusammenzuhalten und sie in die eine ökumenische Bewegung einzubringen. In den Beziehungen zwischen ÖRK und katholischer Kirche, so stellt der Bericht fest, habe sich ein *Realismus* entwikkelt, der gegenseitigen Respekt mit einer praktischen Einstellung gegenüber den Unterschieden und Konvergenzen verbinde, die in zwei Jahrzehnten erreicht worden seien. In einem Ausblick auf die zukünftige Arbeit nennt der Bericht der Gemeinsamen Arbeitsgruppe als wichtige Felder der Zusammenarbeit das Bemühen um den Weg zur Einheit, das gemeinsame Zeugnis, die Zusammenarbeit im sozialen Bereich und die ökumenische Bildung. Die Arbeitsgruppe müsse sich überdies in Zukunft stärker mit dem befassen, was vor Ort in der ökumenischen Bewegung geschehe.

Zeitschriften

Theologie und Religion

FISCHER, HERMANN. **Natürliche Theologie im Wandel.** In: Zeitschrift für Theologie und Kirche Jhg. 80 Heft 1 (März 1983) S. 85–102.

Der Aufsatz ist ein weiterer Beleg für das in der evangelischen Theologie neu erwachte Interesse an den Fragestellungen einer natürlichen Theologie. Fischer erinnert daran, daß die Ambivalenz von Karl Barths Aussagen über natürliche Theologie die Diskussion neu angeregt habe. Im Rückblick auf die Entwicklung von der protestantischen Orthodoxie über die Aufklärungstheologie bis zu Schleiermacher hält er fest, daß Thema und Aufgabe der alten natürlichen Theologie überall dort präsent seien, wo die Universalität der christlichen Wahrheit ausdrücklich in die theologische Reflexion eingeholt werde. Zustimmend referiert er den Neuansatz bei Eberhard Jüngel, der aus der besonderen, in der Offenbarung Gottes in Jesus Christus begründeten Erfahrung deren allgemeinen Anspruch erweisen und damit theologische Sätze in allgemeine, verständliche Aussagen umsetzen will. Wenn es wirklich eine solche Umsetzung gebe, so merkt Fischer an, dann müßte eigentlich auch der umgekehrte Weg möglich sein, nämlich bei der menschlichen Welt- und Selbsterfahrung zu beginnen. Eine Theologie, die die Wirklichkeit der Natur und der menschlichen Selbsterfahrung zum Thema mache, trage dem Tatbestand Rechnung, daß auch „die Welt außerhalb der besonderen Erschlossenheit durch Gottes Offenbarung in Jesus Christus niemals ohne Gott ist".

KASPER, WALTER. **Christi Himmelfahrt-Geschichte und theologische Bedeutung.** In: Internationale katholische Zeitschrift Jhg. 12 Heft 3 (Mai 1983) S. 205–213.

Kasper möchte mit seinen Überlegungen die sententia communis der neueren systematischen Theologie, daß Auferstehung/Erhöhung und Himmelfahrt Aspekte eines einzigen Geschehens seien, durch den Rückgriff auf den lukanischen Befund differenzieren. Angesichts der lukanischen Aussage von einem stufenweisen Aufgenommenwerden Jesu zum Vater stellt sich die systematische Frage, wie ein solcher Weg des Verklärten gedacht werden könne; damit ist das Problem des Verhältnisses von Heil und Geschichte angesprochen. Kasper zeigt, daß Himmelfahrt nicht als kosmologische, geschichtsphilosophische oder anthropologische Chiffre verstanden werden darf, sondern daß dabei in der Sprachform des Mythos ein einmaliges Geschehen festgehalten wird. Unter der Voraussetzung, daß man innerhalb der grundsätzlichen Geschichtlichkeit des Christusgeschehens nochmals von einer inneren Geschichte dieses Geschehens sprechen könne, ist für Kasper „der Gedanke einer inneren Geschichtlichkeit der verklärten Existenz durchaus sinnvoll, auch wenn wir uns davon keine konkrete Vorstellung machen können." Daß Lukas das Aufgenommenwerden Jesu als einen Weg beschreibe, bedeute in dieser Perspektive, daß Jesus in und nach seiner Auferstehung nicht nur den Raum, sondern auch die Zeit eingeholt und in Gott geborgen habe.

Kultur und Gesellschaft

BERTHELET, YVES. **Repli du Tiers Monde?** In: Projet, Heft 175 (Mai 1983) S. 463–471.

Der außenwirtschaftliche Bewegungsspielraum der Entwicklungsländer wird zusehends kleiner. Die wirtschaftliche Krisensituation in den Industrieländern schlägt auch auf das Nord-Süd-Verhältnis durch. Die Verschuldung der Dritte-Welt-Länder bindet den Norden und den Süden aneinander. Der Ruf nach einer größeren Unabhängigkeit der Entwicklungsländer den Industrieländern gegenüber, nach einer stärkeren Förderung der Binnenmärkte der Dritten Welt wird lauter. Nach Ansicht des Autors müßten sich die Entwicklungsländer darauf beschränken, „die Rezession zu verwalten, gelänge es ihnen nicht, neue Kredite zu erhalten, und würden Rezession und Handelsbeschränkungen in den OECD-Staaten fortdauern bzw. sich ausweiten". Sollten die Entwicklungsländer wieder zu mehr Handlungsfreiheit kommen, müsse es für sie Vorrang haben, „eine größere Autonomie gegenüber den Volkswirtschaften der Industrieländer zu erhalten, Unabhängigkeit bei Entscheidungen, der Lebensmittelversorgung, der industriellen Produktion". Die Produktion zu steigern und eine Krisensituation durchzustehen, das sei in der Vergangenheit vor allem den Ländern gelungen, die zu mehr Konkurrenzfähigkeit gelangten, und zwar gerade nicht nur in den Bereichen, in denen sie ohnehin über Wettbewerbsvorteile verfügen, z. B. bei den Rohstoffen und beim Faktor ‚billige Arbeitskraft'. Als Lektion der Nord-Süd-Zusammenarbeit der letzten Jahre empfiehlt der Autor: „Ausgewogenheit zwischen Außen- und Binnenwirtschaft ohne übertriebenen Dogmatismus".

VALADIER, PAUL. **Le relativisme moral est-il fondé?** In: Etudes Heft 5 (Mai 1983), S. 685–699.

Eine Moral, die der Geschichte vorhält, sie verhindere zuverlässige Aussagen in Sachen Ethik; eine Geschichte, die an der Moral bemängelt, sie verabsolutiere in unzulässiger Weise Verhältnisse, die allenfalls Ausdruck ihrer Zeit und ihres Ortes seien – von diesem Gegensatz ausgehend, erörtert der Autor das Verhältnis von Moral und Geschichte. Drei Aussagetypen unterscheidet er: einen anthropologischen Sockel an „Voraussetzungen" (Karl Marx), historischer Relativität weitgehend entzogen; die beiden Bereiche der *Ethik*, „mit deren Hilfe die Individuen sich an gewissen Werten orientieren, die sie für sich übernehmen, indem sie ihre sozial definierten Rollen annehmen", sowie der *Moral* im engeren Sinn als der Frage nach dem „Jenseits", d. h. dem Sinn des Handelns in bestimmten Rollen. Die beiden letztgenannten Bereiche würden nicht selten verwechselt. Moralisch handeln und denken erschöpfe sich jedoch nicht im Erfüllen gesellschaftlicher Rollenvorstellungen. „Die Frage nach der Moral stellt sich gerade umso mehr, als die sozialen Rollen sich verändern oder in die Krise geraten." Die Feststellung, daß jeder Mensch geformt sei durch ihn umgebende Kultur, sei nicht als Hinweis auf einen moralischen Relativismus zu lesen. Eine Beliebigkeit werde bereits durch fundamentale Voraussetzungen anthropologischer Art sowie durch das „moralische Prinzip der Universalität bzw. das christliche Prinzip der Gleichheit aller Menschen in Christus" verunmöglicht.

Kirche und Ökumene

PAPANDREOU, DAMASKINOS. **Die bilateralen Dialoge der Orthodoxen Kirche.** In: Kerygma und Dogma Jhg. 29 Heft 2 (April/Juni 1983) S. 100–114.

Der Beitrag gibt einen summarischen Überblick über die offiziellen theologischen Dialoge zwischen der Orthodoxie und anderen christlichen Kirchen, wobei jeweils die Zusammenkünfte und die dabei beratenen oder verabschiedeten Texte angeführt werden. Im einzelnen geht es dabei um den orthodox-anglikanischen Dialog, der 1973 eröffnet wurde, um den orthodox-altkatholischen Dialog, der 1975 aufgenommen wurde, den Dialog zwischen der Orthodoxie und der katholischen Kirche sowie den orthodox-lutherischen Dialog, der 1981 eröffnet wurde. Trotz einer langen Vorbereitungszeit konnte der Dialog der Orthodoxie mit den vor-chalkedonensischen Kirchen noch nicht beginnen. Papandreou zählt eine Reihe heikler Fragen auf, denen sich die orthodoxe Kirche bei der Prüfung ihrer Stellung zu den anderen Kirchen aussetzen müsse: Welchen theologischen Ort könne sie den übrigen Kirchen zuweisen, wie sehe für sie die Wiederherstellung der Einheit der Kirche aus, welchen Platz könnten nach ihrem Selbstverständnis die anderen Kirchengemeinschaften innerhalb der Geschichte der einen Kirche haben? Das Bestehen einer „Ecclesia extra ecclesiam" könne von den Orthodoxen dort anerkannt werden, wo die Einheit im Eigentlichen der Pistis (der großen konziliaren Symbole) vorliege und wo die apostolische Sukzession ungestört bewahrt werde.

ROOS, LOTHAR. **Eine neue Dimension der katholischen Soziallehre?** In: Stimmen der Zeit, Jhg. 108 Heft 5 (Mai 1983) S. 340–352.

Wenn die katholische Soziallehre – allen voran die Päpste seit Johannes XXIII. – stärker vom Zentrum des christlichen Glaubens und weniger allgemein sozialphilosophisch argumentiert, wenn die Soziallehre mehr die Bibel als das Naturrecht bemüht, bringt diese „Kurskorrektur" (W. Kerber) eine „neue Dimension" (K. Lehmann) ein oder holt sie etwas zum Vorschein, was immer schon mitenthalten, vielleicht nur für einige Zeit an den Rand gedrängt schien? Die Antwort des Autors auf diese Frage: „Die ‚Kurskorrektur' ist im Bereich der oft übersehenen, zeitweise völlig vergessenen, aber verborgen stets vorhandenen theologischen Dimension der katholischen Soziallehre zu suchen." Gegen den verschiedentlich erhobenen Vorwurf an die Adresse des deutschen Sozialkatholizismus, er drohe den Anschluß an die weltkirchliche Entwicklung der Soziallehre zu verpassen, nimmt ihn der Autor in Schutz. Die Frage, warum gerade „die sozialtheologischen Aussagen Johannes Pauls II." auf ein so großes Interesse stoßen, beantwortet er mit einem Hinweis auf die veränderte Situation am „Ende der Neuzeit", „das eben in der allmählich dämmernden Einsicht besteht, daß die ‚Sinnfrage' nicht mehr unter Ausschluß der religiösen Dimension ... angegangen werden kann".

Personen

Vor dem Bischofsrat beim Generalsekretariat der Bischofssynode hob *Johannes Paul II.* hervor, daß die Bischofssynode in bemerkenswerter Weise zur Umsetzung der Lehren und der seelsorglichen Orientierungen des Zweiten Vatikanums im Leben der Kirche beigetragen habe. Sie sei ein Instrument der Kollegialität der Bischöfe untereinander und mit dem Bischof von Rom. Ihre Vitalität hänge davon ab, wie intensiv ihre jeweiligen Sitzungen auf der Ebene der Gemeinden und der Bischofskonferenzen vorbereitet würden. Wie jede menschliche Einrichtung sei auch die Bischofssynode noch im Wachstum begriffen; sie könne noch weiter wachsen und ihre Möglichkeiten entfalten. Einige der vorgesehenen Formen der Bischofssynode seien bisher noch nicht voll verwirklicht worden.

Den Wunsch nach einem Besuch Johannes Pauls II. in Litauen hat der Vorsitzende der litauischen Bischofskonferenz, Bischof *Liudas Povilonis,* zum Ausdruck gebracht. In seiner Ansprache bei der Papstaudienz anläßlich des Ad-Limina-Besuchs der litauischen Bischöfe (es war der erste seit 45 Jahren!) erwähnte Povilonis den 500sten Todestag des heiligen Kasimir, des Schutzpatrons Litauens, der 1984 gefeiert wird, und fuhr fort: „Wir wünschen sehr, daß der Heilige Vater die Möglichkeit erhält, auch unser Vaterland zu besuchen." Der Besuch könne ein wichtiger Anstoß für die geistliche Erneuerung Litauens sein.

In einem Gespräch mit dem „Spiegel" hat der Präfekt der Glaubenskonkregation, *Joseph Kardinal Ratzinger,* darauf hingewiesen, daß die abgestufte Reaktion der Episkopate zur Atomrüstung der unterschiedlichen Verantwortung der einzelnen Nationen und damit auch der Kirche in einer bestimmten Nation entspreche. Die Kirche müsse konkret zur Lage der Menschen in dieser Welt etwas sagen und dürfe die Moral nicht irgendwo in den Wolken lassen. Andererseits dürfe sie aber ihre Autorität auch nicht überziehen, da sie sonst leicht einen falschen Gewissenszwang ausübe. Ihren lehramtlichen Anspruch habe die Kirche in den Fragen von Frieden und Rüstung in gewisser Weise gemäßigt und eingeschränkt: Er müsse sich auf die gemeinsamen moralischen Prinzipien beziehen, dürfe aber nicht politische Einzelentscheidungen erzwingen wollen. Das hätten auch die amerikanischen Bischöfe in ihrem Hirtenbrief nicht getan.

Bei der Eröffnung des Studios der Katholischen Rundfunkarbeit für das Kabelpilotprojekt Ludwigshafen sagte der Bischof von Rottenburg-Stuttgart, *Georg Moser,* die Kirche habe die Frohbotschaft Christi unter Mithilfe aller technischen Mittel weiterzutragen. Mit dem Studio wolle sich die Kirche nicht aus dem öffentlich-rechtlichen Rundfunk emanzipieren. Die kirchliche Rundfunkarbeit gehe weiter; sie werde von dem, was in dem Studio geschehe, in vieler Hinsicht profitieren.

Vor der bayerischen evangelischen Landessynode hat Landesbischof *Johannes Hanselmann* die Kirche zur Wahrung der „Lutherischen Identität" und zu einer recht verstandenen Unterscheidung von weltlichem und geistlichem Regiment aufgerufen. Die Kirche solle weder ein unkritischer Partner staatlicher Autorität sein noch in der bloß destruktiven Haltung eines Dauerprotests verharren. Die Kirchenmitglieder forderte der Landesbischof auf, aus der Verantwortung vor Gott und den Menschen die sozialen und politischen Konsequenzen ihres Glaubens zu bedenken und danach zu handeln.

In einem Vortrag über ehrenamtliche Mitarbeit in der Kirche meinte *Hartmut Löwe,* Präsident im Kirchenamt der EKD, den Kirchengemeinden sei viel ursprünglicher Schwung, Begeisterung und menschliche Wärme verlorengegangen, seit dort mit viel Sachkenntnis und für viel Geld gearbeitet werde. Auch ehrenamtliche Tätigkeiten würden immer häufiger mit Geld honoriert. Löwe unterstrich, daß hauptberufliche und ehrenamtliche Mitarbeiter in der Kirche keine Konkurrenz darstellten, sondern sich wechselseitig bedingten und förderten. Das evangelische Verständnis vom Priestertum aller Gläubigen müsse wieder mehr Bedeutung erhalten.

Beilagenhinweis:
Dieser Ausgabe liegt ein Prospekt des „L'Osservatore Romano" bei.

Herder Korrespondenz

Heft 7
37. Jahrgang
Juli 1983

Im religiösen Akt setzen Menschen den Sinn gegen die Sinnlosigkeit, das Ganzsein gegen die Zerstückelung, den Mut zu sein gegen die Angst.
Dorothee Sölle

Religion als Bedürfnis

Unsere religiöse Gegenwartssituation erscheint höchst widersprüchlich: Die Zahlen der klassischen Parameter religiöser Praxis wie Gottesdienstbesuch, Sakramentenspendung, Priester- und Ordensnachwuchs fallen zwar nicht mehr stürmisch weiter, hier und da gibt es sogar gewisse Anzeichen für einen Aufwärtstrend, aber von Trendwende will noch niemand so recht sprechen. Ganz anders dagegen die Parameter einer außerkirchlichen oder randkirchlichen Religiosität. Hier verzeichnet man Zuwachsraten. Mancher Seelsorger, Katechet oder Religionslehrer sieht etwas ungläubig zu: Das Bild will so gar nicht in seinen Erfahrungshorizont hineinpassen. In den Zeitungen liest er von einem wiedererwachten Interesse an der Religion, währenddem die Gottesdienstbesucher in seiner Kirche eher abnehmen bzw. das Interesse der Schüler an seinem Religionsunterricht zu keinerlei gestiegenen Hoffnungen Anlaß gibt. Gerade aus kirchlicher Perspektive könnte es so aussehen, als beschriebe das positivistische Dogma von dem naturgesetzlichen Absterben der Religion die Lage zeitgeschichtlich richtig; doch sind Aufbrüche neuer Religiosität nicht mehr zu übersehen.

Ambivalente Vielfalt

Das vielgestaltige Bild freilich macht eine nüchterne Erörterung schwierig: Zu verschieden sind die Elemente, Gruppen und Kräfte, die hier eine Neubelebung erfahren, zu verschieden ihre Bedeutung über die sie tragenden Gruppen und Personen hinaus; man zögert, einiges miteinander in einem Atemzug zu nennen, und doch sind Gemeinsamkeiten unabweislich: Meditation, Mystik, fernöstliche Religiosität, Taizé und charismatische Gruppen, Jugendreligionen und Sekten, bis hin zu Esoterik, Okkultismus und parapsychologisch erforschten Phänomenen, Mythologie und Symbolik, Religion auch als Therapiemittel bei Drogensucht. Es besteht ganz offensichtlich ein *Bedürfnis nach Religion*, das durch kirchliche Kanäle nicht befriedigt werden kann. Neue Traditionsquellen werden angezapft, neue religiöse Sozialformen bilden sich heraus, neue inhaltliche Schwerpunkte werden gesetzt. Ob es sich wirklich um eine *neue* Religiosität handelt, ist im übrigen gar nicht so sicher. Zumeist handelt es sich um den *Rückgriff* auf alte, längst vergessen geglaubte oder nur noch in kleinen Gruppen überlebende Traditionsstränge. Neu kann das meiste nur einem modernen Kurzzeitgedächtnis vorkommen.

Eines scheint indessen auch sicher zu sein: das, was gemeinhin „neue Religiosität" genannt wird, beschränkt sich nicht mehr auf die verschiedenen mehr oder weniger bekannten neureligiösen Gruppierungen innerhalb der christlichen Kirchen und auf die kleinen Grauzonen west-östlicher Wahlverwandtschaften in Form synkretistischer Sekten. Auch wenn die Gefahr besteht, diese, weil sie in manchem neu und ungewohnt wirken, zu überschätzen, ist durch sie doch auch eine *neue Hochschätzung von Religion und Religiosität* im Entstehen. Es mag nicht chic sein, als religiös zu gelten, aber man schämt sich nicht mehr religiöser Gefühle, jedenfalls wenn damit nicht kirchliche Bindung gemeint ist.

Das Stichwort „neue Religiosität" bezeichnet allerdings auch ein insgesamt recht *ambivalentes Phänomen:* einerseits ausbeuterische Praktiken mancher Sekten, synkretistische Selbsterlösungskulte, fundamentalistischer Buchstaben-Glaube, Beschwörung und Magie, Aberglaube in seinen schillerndsten Farben, ein Bereich von Religiosität mithin, der mehr Ängste und Abhängigkeiten verbreiten dürfte, als daß er befreiend wirkt und Menschen zu sich kommen läßt; anderseits aber auch eine Rückbesinnung auf kontemplative Traditionen der großen Weltreligionen, Bemühungen um authentische Selbsterfahrung, meditative Frömmigkeit, kosmische Spiritualität, Belebung von Gebetstraditionen, Religiositätsformen also, die nicht Flucht, Ablenkung und Unfreiheit bewirken, sondern sich als Stufen auf dem *Weg zu einer ganzheitlichen Menschwerdung* verstehen.

Wunsch nach Erlebnis und Subjektivität

Diese Ambivalenz kennzeichnet die „neue Religiosität" in allen ihren Grundkonstanten: So zeichnet sich ein verstärkter Wunsch nach unmittelbarer religiöser Erfahrung ab, nach einer *Erlebnisdimension*, die zu vermitteln gerade

auch volkskirchliche Religiosität offenbar nicht mehr in der Lage ist. Nur, wo schlägt eine solche Religiosität um in ein weltfernes Schwärmertum? Der *Trend zu kleinen Gruppen* soll diesen Wunsch nach mehr und vor allem intensiverer religiöser Erfahrung unterstützen, macht sich im übrigen auch in den Kirchen bemerkbar.
Aber wann handelt es sich nicht mehr nur um ein legitimes Gemeinschaftserlebnis, sondern um den allzu einfachen Rückzug in die idyllische Kleingruppe von Gleichgesinnten? Oder der *Wunsch nach mehr Subjektivität* des religiösen Erlebens: Wo hört eine wünschenswerte Eigenständigkeit des religiösen Ausdrucks auf und fängt ein unreflektiertes, subjektivistisches Erleben-Wollen an? Man sucht mehr *Zugang zu den Traditionen anderer Religionen.* Sich mit fremden religiösen Traditionen auseinanderzusetzen, den Reichtum religiöser Kultur kennenzulernen, sich eine neue Sicht auf das eigene religiöse Bekenntnis zu verschaffen, ist nur wünschenswert. Die Grenze zum synkretistischen Einerlei scheint aber hier und da überschritten. Der *Hunger nach glaubwürdigen Vorbildern,* nach charismatischen Führern ist groß. Aber wie leicht begibt man sich in eine erdrückende Abhängigkeit, unterwirft sich, anstatt zu sich zu finden.

Es sieht so aus, als ob besonders eine Religiosität zunähme, die vor allem Ausdruck eines jeder Offenbarung oder konkreten Tradition vorausliegenden, dem Menschen immanenten Bedürfnisses ist. Glaubensinhalte sind für diese Art von Religiosität oft nur dann von Belang, wenn sie dieses Grundbedürfnis befriedigen. Im Grunde sind sie jederzeit austauschbar. *Kriterium* ihrer Übernahme bzw. ihrer Zurückweisung ist die jeweils *unterschiedliche Bedürfnislage* beim suchenden Menschen. Nicht jedes Berücksichtigen der Bedürfnisstruktur des religiösen Menschen kann einfach mit dem Hinweis zurückgewiesen werden, sie relativiere in unzulässiger Weise, sie erhebe den Menschen selbst zum alleinigen Maßstab von Religion. Noch bevor Religion explizit Gottesglauben formuliert, ist sie Ausdruck eines Überschusses an unerfüllter Hoffnung beim Menschen, seines Angelegtseins auf Transzendenz, seines Leidens an seiner eigenen Zerrissenheit, seiner Sucht nach Sinndeutung. Die Tatsache, daß Religion elementare Bedürfnisse des Menschen aufnimmt, ist ja nicht von vornherein fragwürdig. Bedenklich wird es erst, wenn Religion letztlich nur mehr die Überhöhung menschlicher Sehnsüchte darstellt, wenn sie nur sichert, tröstet, entgegenkommt, aber nicht mehr die Kraft findet, auch *Ansprüche* zu stellen, Forderungen zu erheben, die menschlichen Bedürfnisse gegebenenfalls auch durchkreuzen können.

Christlicher Glaube und kirchliche Verkündigung müssen sich im Umgang mit solchen religiösen Bedürfnissen dort besonders schwertun, wo sie ausschließlich von einem abstrakt-dogmatischen Wahrheitsbegriff ausgehen, wo sie einseitig Wert und Richtigkeit religiöser Traditionen nach einem theoretischen An-und-für-sich-Wahrsein zu bemessen versuchen. Erst die Frage nach der *Funktion religiösen Sprechens* für den einzelnen oder ein Kollektiv änderte dies. Erst als man Religion in der jüngsten Zeit auf breiterer Front auch wieder als eine anthropologisch bedeutsame „Basissprache" entdeckte, konnte man sie auch wieder stärker als elementares Bedürfnis wahrnehmen. Gerade die *Psychoanalyse* dürfte einiges dazu beigetragen haben, wenn Religion heute auch *außerhalb der Kirchen* wieder als eine zentrale Ausdrucksmöglichkeit des Menschen angesehen wird, hierin der Musik, der Dichtung, der bildenden Kunst vergleichbar. Religiöse Texte werden mehr und mehr in Zusammenhang mit anderen Textsorten gelesen, in denen sich Ängste, Sehnsüchte, Konflikte auf geradezu archetypische Weise ausdrücken: Märchen, Legenden, Träume.

Die alten gnostischen Versuchungen

Wo solche Zusammenhänge hergestellt werden, kann man jedoch nicht darauf verzichten, *zwei grundlegende Kriterien* zu nennen, die die Kirche ihrerseits als Warnschilder aufstellen muß, um deutlich zu machen, daß man nicht gewillt ist, alten *gnostizistischen Versuchungen* zu erliegen. So können für die kirchliche Verkündigung ein eschatologisches Nicht-von-dieser-Welt-Sein und ein In-die-Welt-gestellt-Sein aus der Verantwortung für das Ganze heraus keine Alternativen sein, sondern müssen in ihrer Spannung zueinander ausgehalten werden. Der Glaube, den sie verkündet, will nicht nur gedacht werden, sondern er muß *praktisch* werden. Das freie religiöse Bedürfnis neigt dazu, gesellschaftliche Verantwortung von sich fernzuhalten. Die persönliche Erhebung über den Alltag, über eine sündhafte Welt, läßt viele in einer privatistischen Haltung verharren. Religion droht hier wieder zu dem zu werden, was vor allem die marxistische Religionskritik ihr anlastet: eine Droge zu sein, die betäubt, nicht aber zu Befreiung und Verantwortung ermutigt. Wollen die christlichen Kirchen nicht Wesentliches von ihrem Gottesglauben aufgeben, so können sie nicht hinter die Linie zurück, die besagt, daß es gerade zum Wesen des Glaubens an den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, den Gott Jesu von Nazareth gehört, daß die in Jesus Christus bereits angebrochene eschatologische Zukunft und die endliche, geschichtlich-gesellschaftlich bedingte Existenz in Beziehung gebracht werden müssen und nicht dualistisch voneinander getrennt werden dürfen. Wie sonst sollte man von diesem Gott sagen können, daß er die Liebe sei? Wie sonst könnte man vom menschgewordenen Gott sprechen, vom Kreuz, von der Nachfolge?
Ein zweiter Punkt, bei dem die Kirche in der Auseinandersetzung um die neue Religiosität äußerst wachsam sein muß, betrifft das *Verhältnis Gott–Mensch.* Beim Gottesglauben, so wie ihn Juden und Christen bekennen, handelt nicht der Mensch für sich. Als Hörender antwortet er auf den Anruf Gottes. Der Mensch verdankt sich einem Größeren, versteht sich zuallererst als Beschenkter. Wenn neue religiöse Lehren Selbst-Erkenntnis, Selbst-Bewußtsein, ja letztlich Selbst-Erlösung, Selbst-Befreiung predigen, dann kann das nur als Hybris verstanden werden, als fortgesetzte Selbstüberschätzung des Menschen.

Man macht sich Gott verfügbar, meint, ihn mit Hilfe exotischer Techniken zwingen zu können, eigenen Interessen zu entsprechen, huldigt also letztlich einer vorchristlichen, magischen Einstellung. Christliche Verkündigung muß gerade hier eine Position einbringen, die besagt: Der Wille Gottes ist vielleicht gerade nicht das, was ihr angesichts eurer Interessen- und Bedürfnislage gerne hättet. Ein Glaube, der nur noch unkritisch bestätigt, verkommt zum Beruhigungsmittel.

Neues Bewußtsein: an der Kirche vorbei?

Kirchlich würden wir es uns allerdings zu leicht machen, wenn wir dieses Bedürfnis nach Religion trotz der nicht selten fragwürdigen Religionsformen, die diesem Bedürfnis entsprechen, nur mit dem Hinweis auf seine inhaltliche Unzulänglichkeit abtäten. Vermutlich sind wir besser beraten, wenn wir es lesen als *Indikator für eine spezifische Lage der Menschen,* die zu diesem Mittel greifen, für Defizite, die auch die Kirche selbst in neuerer Zeit offenbar nicht in der Lage war, so aufzufangen, wie es nötig gewesen wäre. Insofern stände es uns gut zu Gesicht, wenn wir selbstkritisch mehr nach den Ursachen forschten: Liegt es an einer zu großen Bürokratisierung der Kirche, die zu einer unnötigen Entfremdung des kirchlichen Lebens von nicht wenigen Gläubigen führte? War es ein – wie viele meinen – zu starker Intellektualismus, z. B. in Liturgie und Verkündigung, der dazu führte, daß Gefühlswerte vernachlässigt wurden, und der auf diese Weise die Menschen zu teilweise fragwürdigen Mitteln Zuflucht nehmen ließ? Darüber hinaus muß sich aber auch die moderne Industriegesellschaft die Anfrage gefallen lassen, inwieweit sie dazu beitrug, Emotionalität verkümmern und Seelenlosigkeit sich ausbreiten zu lassen, so daß es heute im Grunde nicht verwundern kann, wenn die Menschen sich Emotionalität und Seelenleben auf ungewohnten Wegen zurückholen.
Daneben kann es für die Kirche und die Zukunft des Christentums nur gut sein, wenn insgesamt das Gefühl wächst, daß Menschen zum Leben mehr benötigen als ein materielles Versorgtsein. Nicht als hätte das das Christentum nicht immer schon vertreten. Nur dürfte heute die Zahl derjenigen größer sein als noch vor einigen Jahren, die ihm hierin lebhaft zustimmen.

Es könnte also ein neues Bewußtsein dafür wachsen, was der Mensch für ein *ganzheitliches Leben* nötig hat. Auch wenn sich das nicht sofort in kirchlichen Statistiken niederschlägt, so könnte dadurch ein Klima entstehen, in dem *Religion als ein elementares Ausdrucksmittel des Menschen* wieder stärker Beachtung findet, in dem der Mensch sich wieder religiös alphabetisieren läßt, eine religiöse Sprachfähigkeit zurückerlangt. Es könnte ein natürliches Empfinden für religiöse Erlebnisformen wachsen, auch wenn solche Religion noch lange nicht dem Glauben an den Gott Israels und Jesu meint. Zeitgenossen könnten wieder lernen, ihnen wesentliche Anliegen in der Sprache von Symbolen, Erzählungen, Zeichenhandlungen auszudrücken, in denen die Geschichte Gottes mit seinen Menschen beschrieben wird.
Die Kirche wird auf die Dauer davon ausgehen müssen, daß auch religiös mehr und mehr an ihr vorbeiläuft oder sich sogar bewußt außerhalb von ihr manifestiert. Mit einer weiteren *Pluralisierung des religiösen Lebens* ist zu rechnen, ob man dies nun für wünschenswert hält oder nicht. Es besteht hier ein Trend, der auch bereits innerkirchlich seine Auswirkungen zeigt. Die Vorrangstellung des Christentums im religiösen Bereich scheint zurückzugehen und innerhalb des Christentums noch einmal der der Kirche. Wenn sich in jüngster Zeit nicht- oder randkirchliche Organisationsformen von Religiosität verstärken, so sollte bei aller Gefahr der Vereinseitigung, der Verfremdung religiösen Denkens eine solche Entwicklung nicht nur als das Entstehen einer lästigen Konkurrenz begriffen werden. So etwas würde nur auf eine bedenkliche Ghettoisierung von Kirche hinauslaufen können. Die Kirche kann sich vielmehr auf die Situation einstellen, indem sie mit möglichst vielen innerhalb und außerhalb von ihr nach den *gesellschaftlichen und kirchlich-religiösen Ursachen* und Versäumnissen sucht, für die die jetzt erkennbaren neoreligiösen Bewegungen ein Symptom darstellen; indem sie die neu sich artikulierenden religiösen Bedürfnisse aufgreift und zur fälligen Unterscheidung von berechtigten und fragwürdigen Bedürfnissen beiträgt; indem sie zusammen mit anderen danach fragt, inwieweit Religion und Glauben überhaupt, in welcher Form auch immer vertreten, dem Menschen leben helfen. Glaubwürdig wird das Engagement der Kirche allerdings nur dann sein, wenn sie bei alldem glaubhaft machen kann, daß sie letztlich nicht aus institutionellem Eigennutz handelt, sondern aus Sorge um die Menschen.

Zweite Naivität?

Eine Rückkehr in vorneuzeitliche Verhältnisse, eine Zurücknahme des Säkularisierungsvorganges deutet sich jedenfalls nicht an. Ein solcher Gedanke wäre auch *ungeschichtlich.* Der Bedeutungsschwund, den religiöse Symbole und Zeichen in der Vergangenheit erlitten, die Trennung von naturwissenschaftlich-technischer und religiöser, aber auch die Entfernung religiöser Ausdrucksformen vom Lebensalltag und von der Alltagssprache, die für den Bedeutungsschwund von Religion in besonderer Weise verantwortlich gewesen sein dürfte, sind nicht rückgängig zu machen. Eine Wiederentdeckung des Mythischen und Symbolischen wird nur unter neuen Vorzeichen möglich sein. Denkbar ist allenfalls eine „zweite Naivität" (Paul Ricœur), eine Art aufgeklärter Mythologisierung. Denkbar ist auch für die Zukunft ein Mensch, der nicht nur die Sprache der Paragraphen, Zahlen, historisch belegbaren Fakten spricht, sondern ebensogut auch die der Mythen und Symbole der Gleichnisse und der Poesie. Ob so einmal der im Verhältnis zur Moderne „postrationale" Mensch aussehen wird, bleibt ungewiß. Sein Vorgänger hatte jedenfalls erhebliche Mühe, in diesem Sinne mehrsprachig zu sein. *Klaus Nientiedt*

Glaubenszuversicht: eine Umfrage

Die in Wien erscheinende Pastoralzeitschrift „Diakonia" veranstaltete eine Umfrage besonderer Art. Die Ergebnisse umfassen gut 50 Seiten und sind in der Mainummer 1983 veröffentlicht. Die Initiatoren verzichteten von vornherein auf jede Art von Repräsentativität. Es kommt darin weder die Meinung einer bestimmten Gesamtpopulation noch die einer umschreibbaren Gruppe zum Ausdruck. Aufschlußreich ist die Umfrage dennoch.

Fragen nach dem persönlichen Bekenntnis

Die Redaktion legte ca. 100 Personen – knapp die Hälfte, genau 47 gingen darauf ein – einen *Katalog von 12 Fragen* vor, von denen sich der größte Teil auf zentrale Glaubensinhalte und ein kleiner Teil auf Frömmigkeitsformen und auf Kirchenfragen bezog. Verkürzt wiedergegeben lauteten diese: 1. Welche Rolle spielt der christliche Glaube in Ihrem Leben? 2. Welchen Sinn hat für Sie der Glaube an die Trinität? 3. Welche Bedeutung hat für Sie Jesus Christus als Sohn Gottes? 4. Wie stehen Sie zur Marienlehre und Marienfrömmigkeit? 5. Welche Beziehung stellen Sie zwischen Ihrem Gottesglauben und der Realität des Bösen her? 6. Glauben Sie an ein Leben nach dem Tod? 7. Wodurch wird das Heil in erster Linie gewirkt: durch Sakramente, freies Handeln, durch Gebet, durch Nächsten- und Feindesliebe? 8. Gehört die Erbsünde zu Ihren Glaubensgehalten? 9. Was halten Sie am christlichen Glauben heute für besonders wichtig? 10. Wie sehen Sie die Unwandelbarkeit bzw. Wandelbarkeit von Glaubensaussagen und Moralnormen? 11. Wie beurteilen Sie die Verantwortung von Christen und Kirche für die Gesellschaft? 12. Wie finden Sie den gegenwärtigen Zustand der römisch-katholischen Kirche und welches sind nach Ihrer Meinung deren wichtigste Aufgaben?

Alle Befragten sind, soweit aus den persönlichen Daten und aus den Antworten erkennbar, Katholiken. Der Kreis der Befragten ist aber auch deswegen *auffallend homogen,* weil nicht nach irgendwelchen Sachkriterien ausgewählt wurde, sondern jedes Redaktionsmitglied eine bestimmte Zahl von Personen aus seinem Bekanntenkreis zur Beteiligung an der Umfrage einlud. Ganz überwiegend handelt es sich um Akademiker, viele von ihnen mit einer theologischen Vorbildung, auch Geistliche und der eine oder andere Fachtheologe befinden sich darunter. Alle stehen wohl *in einem grundsätzlich bejahenden Verhältnis zum Glauben,* bei aller unterschiedlichen Beurteilung der Glaubensinhalte, der Kirche und des Christentums insgesamt. Nur *ein* Beteiligter nennt so viele Negationen („Ein dreifaltiger Gott ist weder Teil meines Glaubens noch meines Hoffens", „Jesus Christus ... ist für mich das nicht erreichbare menschliche Ideal, nicht aber eine Person des dreifaltigen Gottes", „Ich glaube nicht an ein Leben nach dem Tode", der Begriff Heil wird als ein „irdisch erreichbarer Status" definiert). Aber auch dieser Teilnehmer bekennt seinen Gottesglauben und hält sich nach allem, was er sonst noch anführt, für einen Christen.

Der heilende Gott verdrängt den Angstglauben

Da die Redaktion es den Teilnehmern überlassen hat, auf alle Fragen oder nur auf einzelne zu antworten, ist eine *Gesamtcharakterisierung* der Antworten nicht ganz einfach: die allermeisten sind betont persönlich, haben die Sprachform eines unaufdringlichen Bekenntnisses; nur ganz wenige, darunter ein bekannter österreichischer Politiker, lassen sich auf keine einzelne Glaubensfrage ein und äußern sich nur zur Kirche und zur Weltverantwortung des Christen; ein Psychologe schreibt einen kleinen Traktat über die Erbsünde, ohne Persönliches dabei erkennen zu lassen, und ein Psychotherapeut beantwortet sämtliche Fragen allein aus fachlicher Sicht; aber in dem Fall ist das weniger als Ausweichen vor persönlicher Stellungnahme denn als völlige Gleichsetzung von Beruf und Existenz zu verstehen.

Inhaltlich lassen sich eine ganze Reihe von markanten Punkten (in Form von Zustimmung, Differenzierung, Formulierung von Vorbehalten, Ablehnung) festmachen.

Dabei sind die *Aussagen zur Kirche* die schwächste Position. Man glaubt *in* der Kirche (Gemeinschaft ist wichtig!), aber in Distanz zu ihrem institutionellen „Rahmen". Negative Klischees („unheimlich ängstlich") erweisen sich hier fast schon als Gewohnheit. Auffallend blaß (meist gesellschaftsbezogen) sind die Äußerungen zu Aufgaben, die speziell heute der Kirche zugewiesen werden. Nur ein Beantworter (Politiker von Beruf) warnt die Kirche, sich mit gesellschaftlichen Aufgaben nicht zu übernehmen.

Der wichtigste Punkt und zugleich das aufschlußreichste Ergebnis ist *die Bejahung und die Art der Darstellung des Glaubens* selbst. Geäußert wird durchwegs ein sehr persönlicher Glaube, mit „persönlich" ist dabei nicht nur Färbung, sondern auch Tiefe und Ernst gemeint. Für die allermeisten ist der Glaube entscheidende Lebensgrundlage („Der christliche Glaube ist prägend für meine Lebenshaltung", „Die Erfahrung meines Glaubens ist ein konstitutives Stück meiner eigenen allgemeinen Welt- und Lebenserfahrung, ich kann sie aus dieser nicht wegdenken", „Der christliche Glaube ist die entscheidende Kraft und Motivation meines Lebens") oder wenigstens Lebenshilfe („Der christliche Glaube ist für mich lebenswichtig. Und das meine ich wörtlich", „In schwierigen Situationen sind mir aus dem Glauben gefundene Orientierungen eine wesentliche Hilfe"). Dieser, Lebenssinn gebende und Leben stützende Glaube ist ein *durchwegs praktischer Glaube.* Er ist Offenbarungsglaube, nährt sich aber vor allem aus der Erfahrung, ist von Mitmenschlichkeit getragen und dem konkret verantworteten Leben verpflichtet. Es ist insgesamt ein positiver Glaube, der aus Hoffnung, aus Zuversicht lebt und im Versagen auf Gottes Barmherzigkeit setzt. Nicht der richtende, sondern der *heilende Gott* steht im Mittelpunkt. Man kann vermuten, daß hier nicht nur „Gottes Menschen-

freundlichkeit" neu und unverkrampfter wahrgenommen wird, sondern *grundlegende menschliche Spannungen* eingeebnet werden, aber es ist *kein Angstglaube.*

Er ist seiner Innenstruktur bzw. der erkenntnismäßigen und gefühlsmäßigen Schwerkraft nach ein *christozentrischer* (gelegentlich auch nur jesuanischer) *nicht so sehr ein theozentrischer Glaube.* Gott ist der Vater, von dem Jesus kündet; erst durch die Botschaft Jesu bekommt der gläubige Christ in der Gottesfrage Boden unter die Füße: „Jesus hat uns durch seine Menschwerdung Gott näher gebracht und faßbarer gemacht." Der Glaube an den Schöpfergott bleibt dem gegenüber eher blaß. Ein Physiker meint sogar, es sei eines der wichtigsten Verdienste der modernen Naturwissenschaften, in der Beschreibung der Natur ohne einen als Weltenbaumeister gedachten „heidnischen" Gott auszukommen. Erst so sei der Weg freigeworden zur Rückkehr zu dem von Jesus gepredigten „christlichen Gott, der nicht als jenseitiges Einzelwesen verstanden werden kann, sondern der sich als dreifaltiger Gott immer durch den Nächsten zu erkennen gibt". Hinter dem christozentrischen Gottesbegriff verbirgt sich zugleich ein *anthropozentrisches Gottesbild* – jedenfalls im Gegensatz zu einem kosmozentrischen.

Probleme mit der Gottessohnschaft

Daß dies durchaus kein verarmtes, verdünntes Gottesverständnis ist, ergibt sich aus dem Gewicht, das einzelnen Glaubenslehren bzw. Glaubensinhalten gegeben wird. Es ist *kein dogmatischer Glaube,* der in den meisten Antworten bekannt wird, schon gar nicht ist er ein Satzglaube („ein Fürwahrhalten"). Aber grundlegende Glaubensaussagen werden gerade dann besonders ernst genommen, wo sie Schwierigkeiten machen. Das zeigt sich schon beim *Trinitätsglauben.* Zwar ist der Abstand zwischen Kirchen- und Individualglauben gelegentlich groß („Vor allem eine philosophische Frage ... für meinen Glauben unwichtig", „Nur aus Gewohnheit denke ich in Kategorien der Dreifaltigkeit. Bei näherem Überlegen empfinde ich sie als ein absurdes Produkt historisch erklärbarer Glaubensdispute", „Den dreifaltigen Gott nehme ich als Feststellung der Kirche ..."). Aber es gibt viele Versuche, das Geheimnis der Dreifaltigkeit erklärend, interpretierend sich anzueignen („Ein Gott der Fülle", „Wirken Gottes in Bildern, die die Kirche zur trinitarischen Bekenntnisformel verdichtet hat", „... gleichbedeutend mit traditionellen Aussagen der theologia negativa ...") oder einfach gläubig-zweifelnd hinzunehmen („wie Menschwerdung Gottes [und] Gottesmutterschaft nicht erfaßbare, sondern allenfalls zu erahnende Wahrheit", „unzugängliches Mysterium, ... wir glauben eben"). Jedoch auch sehr starke Zustimmung („Der Glaube an den dreifaltigen Gott ist für mich von großer Bedeutung; denn erst durch ihn weiß ich vom lebendigen Gott der Liebe", „Dreifaltigkeit ist für mich das Faszinierendste, was ich über Gott sagen könnte").

Trotz eines reflektiert bejahten Trinitätsglaubens und eines christozentrischen Gottesglaubens ist *Christus* als *Gottessohn* der eigentlich schwierige Punkt. Der modernen Arianer, die nicht nur klagen, die Kirche habe traditionell das Göttliche in Jesus überbetont, sondern es einfach bei der Ideal- und Maß-setzenden Menschheit Jesu belassen, gibt es offenbar viele. („Der Glaube an Jesus führt mich in die Gemeinschaft des Volkes Gottes", „Religionsunterricht hat mir Jesus als Gottes Sohn eher entrückt ... ist für mich nicht wichtig", „Die Bezeichnung Gottes Sohn bedeutet mir Herkunft, Abstammung von Gott, so aber wie es alles Geschaffene, also auch jeder Mensch ist", „*der* Sohn Gottes als ... der von Gott Erfüllte und Gesandte", „Zur Gottessohnschaft möchte ich sagen, daß sie sich m. E. nicht auf das Evangelium stützen läßt"). Aber es wird, wenn auch meist ganz undogmatisch, mit glaubender Vernunft differenziert („vielleicht haben wir alle noch nicht verstanden, wie Jesus sich als Sohn Gottes sah ...", „Sohn Gottes ist [gegenüber anderen Hoheitstiteln] heilsgeschichtlich bevorzugt, weil dadurch Gottvertrauen und Gottverbundenheit deutlich werden"). Und es gibt auch uneingeschränkte Zustimmung zum kirchlichen Bekenntnis („Mein Glaube bezieht sich auf Jesus Christus, in dem Gott sich als der Mensch geoffenbart hat ...", „Durch das Bekenntnis, daß in Jesus Christus Gott selbst Mensch geworden ist, bekommt das menschliche Leben ... einen anderen Stellenwert").

Durchaus unterschiedlich sind auch die Antworten zum *Jenseitsglauben* („Leben und Leben nach dem Tode sind für mich eine untrennbare Einheit", „‚Dein Reich komme' ist für mich ein Schlüssel für den Glauben an ein Leben nach dem Tod", „Ich hoffe, ich bin eigentlich davon überzeugt ..."). Aber auch: „Glaube ich nicht", „Merkmal eines primitiven Glaubens". Ein Physiker indessen weiß es genau: „Transportierbar [ins Jenseits] sind seine [des Menschen] genetische Information und seine kommunikative Lebensart, nicht seine Atome und Reliquien". Die von vielen Religionsumfragen her bekannte *Spannung zwischen Gottes- und Jenseitsglauben* (Glaube an Gott ja, Leben nach dem Tode nein) ist auch unter Katholiken nicht ganz unbekannt, aber offenbar nicht sehr ausgeprägt. Das „katholische" Gottesbild scheint den Jenseitsglauben unmittelbar zu postulieren; die es anders sehen, sind die eher seltene Ausnahme.

Weitgehend akzeptiert, wenn auch vor allem als sozialer Lebenszusammenhang gesehen, wird auch die *Erbsünde* („ist Aussage darüber, daß wir in unserer ganzen Existenz in einem Schuldzusammenhang stehen"). Nur ein (empirischer) Psychologe „definiert" die Lehre des Konzils von Trient mit, nach der die Erbsünde „durch Fortpflanzung, nicht durch Nachahmung" weitergegeben wird. In einen lebenspraktischen, von Erfahrungen geprägten Glauben fügt sich die Erbsünde als überindividueller, den einzelnen mitprägender Schuldzusammenhang („Grundbefindlichkeit") relativ problemlos ein. Nur auf die biologische Komponente verwendet kaum noch jemand einen Gedanken. Das gehört für die allermeisten in den stark betonten *Bereich des Wandelbaren* in den Glaubensaussagen.

Praktisch keine Zustimmung gibt es indessen zur *Existenz eines personalen Bösen.* Diese paßt, so scheint es, nicht zu einem neu gewonnenen, „positiv" besetzten Gottesbild („Heiler" nicht „Richter") und wird als Einfluß orientalischer „Dualismen" einfach eliminiert. Nur der Vorletzte im Alphabet, selbst Theologe, ruft seinen Mitbeantwortern noch nach, man solle sich doch vom *Teufel* „nicht vorzeitig verabschieden".

Hin und wieder entsteht der Eindruck, manche Antworten machten es sich nicht nur mit gewissen Seiten der Endzeitdinge zu einfach, sondern mit dem Bösen selbst. Sollte hier womöglich ein mittelbürgerlicher, von persönlichen Lebenskrisen wenig geschüttelter Glaube durchschlagen? Oder sollte (siehe die indirekte häufige Übertragung des moralisch Schwierigen auf die Gesellschaft) auch etwas Verdrängung dabei sein?

Erstaunlich viele äußern sich zu *Maria.* Was dabei – übrigens unter erkennbar feministischem Einschlag – zum Vorschein kommt, ist ein durchaus katholisches und biblisches Marienverständnis. Selbst dort, wo man sich über kirchlichen Marienglauben und Marienfrömmigkeit erregt, kommt letztlich noch emotionale Zustimmung zustande („als Mutter von Jesus, die sich voll in den Dienst Gottes stellte, ist sie mir Vorbild"). „Negativ" herrscht lediglich das Empfinden vor, kirchliche Marienfrömmigkeit habe im Verlauf der Kirchengeschichte des Dogmatischen zuviel getan. Aus „der Mutter" wird allerdings, vor allem für Frauen, „die Schwester".

Zuversicht, die ansteckend wirkt

Lebensbejahend, engagiert, aber auch reflektiert und gut artikuliert, wie man es von einem solchen Kreis erwarten kann, ist das von den Befragten vermittelte Glaubensbild. Das weiland Heilige Offizium könnte per außerordentliches Verfahren – wegen erwiesener Häresie – bündelweise Anatheme verschicken. Und dem Lehrstuhldogmatiker müssen angesichts selbst vieler reflektierter Formulierungen die Haare zu Berge stehen. Vielleicht möchte mancher seiner Zunft, wenn er das alles liest, seinen Beruf an den Nagel hängen, so wenig scheint gerade bei Berufstheologen von seinen „Vermittlungen" hängengeblieben zu sein. Es tanzen theologisch sicher nicht alle so leichtfüßig im Dreivierteltakt wie ein nicht gerade unbekannter Wiener Pfarrer: „Beten ist gut, helfen ist gut, die Sakramente sind nicht schlecht". (Übrigens wird vom Beten auffallend wenig, vom Helfen mehr geredet.) Aber ein bißchen von dieser Glaubenshaltung („Glauben ist eine Art zu leben, und wie mir scheint, nicht die schlechteste") findet sich in vielen Antworten. Was dogmatisch gelehrt und hermeneutisiert wird, tropft einfach ab, wird nicht angenommen. Aber das ist seine, des Theologen, Sache. Was die Antworten insgesamt an Bekenntnis bringen, ist gerade wegen seiner lebenspraktischen Art geeignet, Glaubenszuversicht nicht nur zu bekunden, sondern damit auch anzustekken. Und der lebenspraktische Pluralismus wirkt mehr belebend als gefährlich. *D. S.*

Ungarn: Kompromiß im Fall Bulányi?

Bei seinem letzten Routinebesuch in Ungarn überbrachte der Osteuropa-Beauftragte des Vatikans, Erzbischof *Luigi Poggi,* dem Kardinal-Primas *László Lékai* einen vom 30. April 1983 datierten Brief von Kardinalstaatssekretär *Casaroli.* Der Brief enthält eine im Auftrag Papst Johannes Pauls II. niedergeschriebene Stellungnahme des Kardinalstaatssekretärs zu Fragen, die von der ungarischen Hierarchie bei verschiedenen Anlässen in Rom vorgelegt worden waren. Es geht dabei um die Tätigkeit gewisser kirchlicher Basisgruppen in Ungarn bzw. deren mit der Hierarchie in Konflikt geratenen Gründer und Führer, den Piaristenpater *Georg Bulányi.* Dieses Schreiben aus Rom stellt einen neuen Höhepunkt in diesem Konflikt dar, der im Frühjahr 1976 erstmals offen zutage getreten war und seither dem damals gerade neu ernannten Primas des Landes viel zu schaffen macht. In- und ausländische Beobachter hoffen nun, daß die von oberster kirchlicher Stelle kommende Weisung eine wirksame Hilfe bei der Lösung des Problems sein werde. Denn das nun schon allzu lange schwelende Problem zehrt nicht nur an den Energien der Kirche, es hat sich bereits zu einem kirchenpolitischen Fall ausgewachsen: staatlicherseits wurde offiziell erklärt, es würden so lange keine weiteren Schritte zur Lösung der noch offenen Fragen zwischen Kirche und Staat erfolgen, als dieses kircheninterne Problem nicht bereinigt sei.

Der Vatikan wünscht eine Lösung

Nach Ansicht der ungarischen Bischöfe hat das Problem – abgesehen von den belasteten persönlichen Beziehungen *zwei Aspekte:* diese Basisgemeinschaften verbreiteten Lehrmeinungen, die mit der offiziellen Lehre der Kirche schwer zu vereinbaren seien und außerdem verweigerten sie ihren Bischöfen den Gehorsam.

Was den ersten Anklagepunkt, d.h. die Frage der *Doktrin,* betrifft, so hat die Ungarische Bischofskonferenz zwecks Überprüfung der Lehren Pater Bulányis schon vor einiger Zeit eine Eingabe bei der Glaubenskongregation gemacht (vgl. HK, Juli 1982, S. 321ff.). Eine reguläre, vollständige *Überprüfung seitens der Glaubenskongregation* stößt indessen schon auf schier unüberwindliche technische Schwierigkeiten: erstens sind die zu überprüfenden Texte nirgends in Druck erschienen, demgemäß haben die beanstandeten Schriften nur privaten Charakter; andererseits müßten die Texte, um eine offizielle Überprüfung durch die Glaubenskongregation zu ermöglichen, in eine in Lehrverfahren bei der Kongregation übliche Sprache übersetzt werden. Im vorliegenden Falle handelt es sich um ein sehr umfangreiches maschinenschriftliches Material, dessen Übersetzung mehr Zeit und Mühe erfordern würde, als sinnvollerweise aufgewendet werden kann.

So geht Casaroli auf die Frage der Doktrin erst gar nicht ein, sondern beschränkt seine Lösungsvorschläge auf die *Gehorsamsverweigerung* der Basisgruppen gegenüber den Bischöfen. Casaroli zählt in seinem Brief zunächst auf, bei welchen Gelegenheiten die Bischöfe über „die kirchlichen und pastoralen Schwierigkeiten" im Zusammenhang mit diesen Basisgemeinschaften Bericht erstattet hatten. Die lehramtliche Seite vorläufig beiseite lassend, resümiert er die Beschwerden der ungarischen Bischöfe: „... Im Sinne der uns zur Verfügung stehenden Informationen entziehen sich diese Basisgemeinden, im Gegensatz zu anderen, legitim funktionierenden kirchlichen Basisgemeinschaften, der Aufsicht des jeweils zuständigen, rechtmäßigen Diözesanbischofs, sie ordnen sich ihm nicht unter und verletzen auf diese Weise die allgemein verpflichtende Einheit der lokalen Kirche."

Im zweiten Teil des Briefes übermittelt der Kardinal im Auftrag des Papstes dem ungarischen Episkopat die folgende *„Botschaft":* 1. „Der Hl. Stuhl teilt die Sorgen Eures Episkopates. Deshalb heißt er alles gut, was Ihr hinsichtlich dieser Basisgemeinden beschlossen habt, und er bekräftigt die getroffenen Entscheidungen durch seine Autorität; denn in erster Linie ist sein Bestreben darauf gerichtet, daß die Einheit der ungarischen Kirche gewahrt bleibe." 2. Die ungarischen Bischöfe mögen mit all ihren Kräften die übrigen bestens gedeihenden und geistige Früchte tragenden Basisgemeinschaften unterstützen und fördern. 3. Sie mögen „in ständigem Bemühen danach trachten, daß den Kindern ein entsprechender *Religionsunterricht* gesichert werde ... (und) sich auch darum kümmern, daß möglichst viele Gläubige eifrig am religiösen, liturgischen und Pfarrleben teilnehmen" ... Und sie – die Bischöfe – selber mögen ihre pastoralen Aufgaben mit ganzem Eifer wahrnehmen. 4. Und es sei der sehnliche Wunsch des Papstes, daß Kardinal Lékai und die übrigen Oberhirten des Landes „mit väterlicher Ermutigung den ehrwürdigen Pater *Bulányi* und seine Anhänger dazu führen mögen, sich den Ratschlägen und Anweisungen der Bischöfe zu unterwerfen, die als rechtmäßige und verantwortliche Hirten ihre Rechte und Pflichten wahrnehmen, um über die Einheit und Disziplin der lokalen Kirchen zu wachen".

Abschließend gibt Kardinal Casaroli auch im eigenen Namen seiner Hoffnung und dem Wunsche Ausdruck, daß in Ungarn „im Zeichen brüderlicher Liebe und kindlichen Gehorsams der Friede in die Herzen und Seelen" wieder einkehren möge.

Warum Absonderungstendenzen?

Der Brief zielt ganz offensichtlich auf einen *Kompromiß* ab, und von beiden Seiten wird ein beträchtliches Entgegenkommen erwartet. Die betreffenden Basisgemeinschaften und ihr Führer müssen die Stellungnahme des Apostolischen Stuhles, der die bestehenden Probleme unter der Leitung der rechtmäßigen Oberhirten zu regeln wünscht, zur Kenntnis nehmen und akzeptieren. Ihr Verhalten bereitet der Kirche Schwierigkeiten, obwohl an ihrer guten Absicht nicht zu zweifeln ist. Immer wieder haben sie *durch persönliche Opfer* ihren Glauben und ihr Engagement für die Belange der Kirche bezeugt, aber niemals offizielle Anerkennung dafür gefunden; und doch können sie sich auf einen ganz *beträchtlichen Rückhalt* aktiver und passiver Art stützen; denn zahlreiche Intellektuelle, die mit der Entwicklung innerhalb der Kirche unzufrieden sind, sympathisieren mehr oder weniger offen mit den Ansichten und dem Verhalten dieser umstrittenen Gruppen. Sie müssen darauf verzichten, ihre Rolle innerhalb der Kirche *unabhängig* von den Bischöfen spielen zu wollen.

Sie werden auch weiterhin den mühsamen Weg gehen müssen, von Fall zu Fall zu klären – und das aus der Position des Schwächeren –, ob und inwieweit der Wunsch der Kirche, die Basisgemeinschaften mögen ihre religiösen Betätigungen unter Aufsicht der Bischöfe ausüben, dazu führt bzw. bedeutet, daß die Bischöfe auch das interne Leben der Gruppen lenken bzw. beeinflussen wollen, insbesondere, wenn es um bestimmte kirchenpolitische „Wünsche" des Staates geht, deren Befolgung „im Zeichen kindlichen Gehorsams" sie dann – möglicherweise auf staatlichen Druck hin – ihnen abverlangen werden. Die Nichtbefolgung bischöflicher Direktiven, die *Absonderungstendenzen* haben sich in der Vergangenheit fast ausschließlich aus Schwierigkeiten dieser Art ergeben. Für Rom ist die Wahrung der Einheit innerhalb der Kirche oberstes Gebot. Im Interesse dieser Einheit erwartet die Kirche von den Basisgemeinschaften und ihren Führern die Bereitschaft, Schwierigkeiten, die bei der Interpretation immer wieder auftreten können, gemeinsam mit den Bischöfen zu lösen, und sich nicht von diesen abzusondern.

Die Bereitschaft, die unvermeidlichen Spannungen zu akzeptieren und sie einvernehmlich lösen zu wollen, ist Teil des Kompromisses, dessen Anmahnung auch der Hierarchie gilt. Unduldsamkeit, Ungeduld, das Drängen auf eine Verurteilung der anderen, die Anwendung „administrativer Maßnahmen" sind Versuchungen, mit denen die Hierarchie fertig werden, denen sie widerstehen muß. Das von der Ungarischen Bischofskonferenz am 12. April 1983 an den Papst gerichtete Schreiben, das auch in Kardinal Casarolis Brief Erwähnung findet, soll im Vergleich zu den vorhergehenden Eingaben wesentlich versöhnlichere Töne angeschlagen haben.

Es ist dem Kardinalstaatssekretär sicher auch bekannt, daß die staatlichen Behörden in Ungarn gerade im Falle der Basisgemeinschaften die Gewährleistung einer ungehinderten Seelsorge an die Erfüllung *gewisser kirchenpolitischer Wünsche* knüpfen. Casaroli spielt darauf nicht an, sondern fordert die ungarischen Oberhirten in diesem Zusammenhang lediglich auf, ihren Pflichten, die ihnen kraft ihres bischöflichen Amtes auferlegt wurden, nachzukommen: die hervorragend wirkenden Basisgemeinschaften tatkräftig zu unterstützen und für die Gewährleistung des Religionsunterrichtes sowie eines entsprechenden Rahmens für das religiöse Leben der Erwachsenen Sorge zu tragen.

Auch der Staat ist involviert

In diesem Punkt geht es um ein Thema, bei dem auch *der Staat* involviert ist, und wo er seinerseits Kompromißbereitschaft zeigen müßte: Es muß auch den Behörden einleuchten, daß die Probleme mit den Basisgemeinschaften in einer Reihe ungelöster pastoraler Fragen wurzeln. Allzu oft enttäuscht, haben es die Basisgemeinschaften aufgegeben, akzeptable Lösungen von der mit dem Staat „verhandelnden Kirchen" zu erhoffen. Die Lösung des Konfliktes – die Anerkennung und volle *Akzeptierung der Führungsrolle der Hierarchie* durch die Basisgruppen – muß also an eben diesem Punkt ansetzen, und dazu bedarf es des guten Willens seitens der Behörden.

Und noch in einer anderen Frage, nämlich der *Zulassung des Zivildienstes* als Alternative zum bewaffneten Militärdienst, wartet man auf ein Entgegenkommen des Staates. Kardinal Casaroli geht in seinem Schreiben auf diesen Fragenkomplex mit keinem Wort ein, aber es ist allgemein bekannt, daß der Staat eine Ablehnung des bewaffneten Militärdienstes aus Gewissensgründen – wie es zahlreiche Vertreter von kirchlichen Basisgruppen tun – nicht nur nicht akzeptiert, sondern darin sogar als einen Widerspruch zur kirchlichen Lehre sieht und diese seine Meinung als kirchenpolitisches Druckmittel benutzt. Die Bischöfe haben die Argumentation des Staates bezüglich der Lehre der Kirche in dieser Streitfrage zwar nicht direkt bekräftigt, ihr aber bis heute auch nicht widersprochen. Es ist klar, daß diese Frage nicht in die Kategorie der rein kircheninternen Angelegenheiten fällt. Und solange sich der Staat weigert, anstelle des bewaffneten Militärdienstes eine andere legale Alternative zuzulassen, muß er sich nachsagen lassen, daß er Menschen dafür bestraft, die mit Berufung auf ihr Gewissen dem Gedanken der Gewaltlosigkeit huldigen.

Ein acht Jahre währendes Kapitel ungarischer Kirchengeschichte könnte endlich abgeschlossen werden, wenn anhand der aus Rom kommenden Anregungen tatsächlich ein echter Kompromiß zwischen jenen Basisgruppen, die bis jetzt noch nicht offiziell anerkannt sind, und den ungarischen Bischöfen zustande käme. Noch ist offen, wie sich die Dinge weiterentwikkeln werden. Auch die jüngsten Schritte der ungarischen Bischöfe nach der Überbringung von Casarolis Brief lassen kaum Rückschlüsse zu. Kardinal Lékai ging am 30. Mai in seiner Homilie in der Budapester St.-Stephans-Basilika ziemlich ausführlich auf das Konfliktthema ein. Und am 2. und 3. Juni hat sich auch die Bischofskonferenz auf ihrer Sommersession eingehend mit dem Thema befaßt. Ob ihr Vorwurf, die durch den Kardinalstaatssekretär übermittelten Mahnungen des Papstes, die „Spalter der Einheit" würden von diesen nicht beherzigt, nur auf die Schwierigkeit einer Lösung hinweist oder bereits die Unmöglichkeit einer Verwirklichung des empfohlenen Kompromisses signalisiert, bleibt abzuwarten. *E. A.*

Hollands Bischöfe: Unklares zur Nachrüstung

Die stattliche Reihe kirchlicher Stellungnahmen zu Frieden und Atomrüstung ist noch einmal länger geworden: Am 13. Juni stellten die niederländischen Bischöfe der Öffentlichkeit ihr seit geraumer Zeit angekündigtes Friedenswort vor. Das 23 Druckseiten starke Dokument mit dem Titel „Friede und Gerechtigkeit" reicht an Gewicht zweifellos nicht an die umfangreicheren und gründlicheren Verlautbarungen der deutschen und der amerikanischen Bischöfe (vgl. HK, Juni 1983, 255–260) heran. Dennoch verdient der „Brief der Niederländischen Bischofskonferenz über die Atombewaffnung" (so der Untertitel) Beachtung.

Schließlich waren es die Niederlande, in denen sich die *neue kirchliche Friedensbewegung* zuallererst bemerkbar machte und zu einem Faktor mit erheblicher politischer Bedeutung wurde. In Westeuropa wie auch in den Vereinigten Staaten machte eine Zeitlang das Schlagwort von der „Hollanditis" die Runde, deren ansteckende Wirkung auf andere Länder man befürchtete. Schon 1977 hatte der holländische „Interkerkelijk Vredesberaad" die klare Losung ausgegeben: „Schafft die Kernwaffen aus der Welt und beginnt damit in den Niederlanden!"

Geläufige Positionen

Die niederländischen Bischöfe wollten mit ihrer Standortbestimmung von vornherein nicht mit ihren Mitbrüdern in der Bundesrepublik und in den USA konkurrieren. So geht ihr Brief denn auch weder exegetisch noch in der Situationsanalyse, weder bei den Vorschlägen zur Friedensförderung noch bei der Erörterung methodischer Probleme ins Detail. Die meisten Themen werden nur *knapp angesprochen:* Die Spannung zwischen dem Ausblick auf das Reich Gottes und den begrenzten Möglichkeiten, es in der Geschichte zu verwirklichen als Grundlage christlicher Friedensarbeit; die Gefahren eines Nuklearkriegs angesichts der angehäuften Zerstörungspotentials; der Zusammenhang von Überrüstung und Unterentwicklung. Die Bischöfe halten fest, daß zum Frieden mehr gehört als die Verhinderung eines Atomkriegs und ein Stopp des Rüstungswettlaufs; sie rufen zum Gebet für den Frieden auf und verlangen als Bedingungen für eine Ordnung des Friedens Struktur- wie Mentalitätsveränderungen.

Auch im entscheidenden Mittelteil ihres Briefes, in dem sich die Bischöfe zu Atomwaffeneinsatz, Verteidigungsrecht, Abschreckung und Abrüstungsschritten äußern, halten sie sich an die *Grundlinien* der neueren *offiziellen Verlautbarungen* zur kirchlichen Friedensethik. Sie machen sich die Aussage der Pastoralkonstitution zu eigen, daß jede Kriegshandlung zu verwerfen sei, die auf die Vernichtung ganzer Städte und Landschaften ziele, und verwerfen als Konsequenz daraus

jeden Einsatz von Nuklearwaffen (sowohl als Erst- wie als Vergeltungsschlag) gegen Bevölkerungszentren. Das Recht auf Verteidigung wird anerkannt, allerdings könne es nicht den totalen Krieg legitimieren. Das System der Abschreckung wird mit *äußerster Skepsis* betrachtet („Balanceakt am Rand des Abgrunds"), der Kernwaffenbesitz zum Zweck der Abschrekkung aber als Stufe auf dem Weg zur Abrüstung zugestanden. Die Bischöfe stellen dazu einschränkend fest: „Funktionen der atomaren Bewaffnung, die über die Abschreckung hinausgehen, also wenn sie etwa zur Kriegsvorbereitung oder als politisches Druckmittel dient, müssen zurückgewiesen werden, da sie den Rüstungswettlauf immer neu antreiben."

Der Brief beläßt es weitgehend dabei, die einzelnen Aussagen, die mit Zitaten aus „Gaudium et spes" und aus päpstlichen Verlautbarungen begründet werden, nebeneinander zu stellen, ohne sie argumentativ miteinander ins Gespräch zu bringen. Es bleibt so bei der Erinnerung an Grundprinzipien, ohne daß sich der Text etwa in der Frage der Abschreckung um eine genauere Analyse der damit verbundenen Paradoxien zum Zweck der ethischen Urteilsbildung bemühen würde.

Einseitige Abrüstung – ja oder nein?

Relativ ausführlich nehmen die Bischöfe zum Thema *Abrüstung* Stellung. Sie favorisieren eine Abrüstungspolitik der „ersten Schritte" im Sinn eines gradualistischen Vorgehens: „Solche Schritte werden mit dem Ziel unternommen, daß die Gegenseite sie richtig einschätzt und mit einem vergleichbaren Schritt antwortet, nicht aber die Situation zur Bewahrung oder Erlangung eines Rüstungsübergewichts mißbraucht ... Die dringende Notwendigkeit, den Rüstungswettlauf unter Kontrolle zu bringen, verlangt nicht nur auf einer, sondern auf beiden Seiten die Bereitschaft, Schritte zu unternehmen, Vertrauen einzuräumen und Vertrauen zu erwidern."

Damit nehmen die Bischöfe ein Anliegen auf, das sie in einer *Erklärung über Rüstungswettlauf und Abrüstung* aus dem Jahr 1976 erläutert haben. Damals hatten sie sich für einseitige Abrüstungsschritte unter zwei Bedingungen ausgesprochen: Solche Schritte müßten mit dem Schutz der eigenen Sicherheit vereinbar sein, und sie müßten eine Aufforderung an die andere Seite enthalten, auf die Vorleistung positiv zu reagieren.

Dieses Thema stand auch im Mittelpunkt einer breit angelegten *Befragung*, die die Bischöfe zur Vorbereitung ihres Friedenswortes durchführen ließen. Die Katholiken des Landes wurden bei der 1981 abgehaltenen Konsultation um schriftliche Antworten auf die Frage gebeten, ob sie für oder gegen einseitige Abrüstungsschritte unter den beiden genannten Bedingungen seien. Die über 2000 Antworten, die etwa je zur Hälfte von Einzelpersonen und von Gruppen eingingen, erbrachten kein eindeutiges Ergebnis: Befürworter und Gegner einer einseitigen Abrüstung hielten sich in etwa die Waage (vgl. die genaue Auswertung in: Kernwapens. KASKI-rapport over de kernwapenraadpleging in het RK Kerkgenootschap, „121"-reeks nr. 2, Utrecht 1982).
Anlaß dieser Konsultation war die konkrete *Forderung des „Interkerkelijk Vredesberaad"*, die Niederlande sollten durch den einseitigen Verzicht auf Kernwaffen ein Zeichen gegen den Rüstungswettlauf setzen. Dem IKV, der von insgesamt 9 niederländischen Kirchen getragen wird, gehören auch fünf katholische Delegierte an, die durch die niederländische Sektion von Pax Christi nominiert werden. Pax Christi hatte sich in einem von der Bischofskonferenz angeforderten Memorandum den Vorschlag des IKV ausdrücklich zu eigen gemacht und ihn auch den Bischöfen zur Übernahme empfohlen.

Der Doppelbeschluß der Nato vom Dezember 1979, demzufolge im Falle des Scheiterns der Genfer Verhandlungen die Niederlande eine Anzahl von Marschflugkörpern aufnehmen sollten, verschärfte die politische wie auch die kirchliche Diskussion über die Haltung des Landes zum Bündnis und zur nuklearen Abschreckung, wie schon im Jahr zuvor die Auseinandersetzungen über den möglichen Bau der Neutronenbombe.
Wer vom Friedenswort der niederländischen Bischöfe jetzt eine klare Stellungnahme dazu erwartet hatte, muß sich *enttäuscht* sehen: Die Bischöfe verweisen auf ihren Brief an die Zweite Kammer des Parlaments vom 6. Dezember 1979, in dem sie schwerwiegende Einwände gegen eine Stationierung neuer Mittelstreckenraketen vorgebracht, daraus aber kein eindeutiges „Nein" abgeleitet hatten (der Brief ist im Anhang zu „Friede und Gerechtigkeit" abgedruckt). Sie erwähnen ausdrücklich den wichtigen Beitrag, den die Friedensbewegungen Pax Christi und IKV für die Verbreitung der Forderung nach Abrüstung geleistet hätten. Eher wie ein Ausweichen wirkt der längere Passus über die Genfer Verhandlungen, von denen die Bischöfe „positive Ergebnisse" erhoffen. Die beiden betroffenen Seiten könnten es sich nicht erlauben, so mahnt das Friedenswort, die Verhandlungen über Mittelstreckenraketen nicht mit dem Willen zu führen, Ergebnisse zu erreichen.

Im entscheidenden Punkt widersprüchlich

Die Bischöfe hätten es weitgehend bei allgemeinen Mahnungen belassen und auf die entscheidende Frage nach der niederländischen Beteiligung an der Nachrüstung mit Ja und Nein zugleich geantwortet, meinte der Kommentator der Tageszeitung „Trouw" (14. 6. 83). Die vorsichtige bis *undeutliche* Stellungnahme des Friedenswortes mag mit den *unterschiedlichen Positionen innerhalb der Bischofskonferenz* zusammenhängen, die auch auf der Pressekonferenz am 13. Juni nicht verborgen blieben: Während Kardinal *Willebrands* ausführte, die Bischöfe hätten zwar ihre Bedenken gegen eine Nachrüstung geäußert, müßten aber die Entscheidung den Politikern und Militärs überlassen, interpretierte Bischof *Hubertus C. A. Ernst* von Breda, Präsident der niederländischen Sektion von Pax Christi, die Aussagen des

Friedenswortes als Absage an die Aufstellung neuer Atomraketen. Zur bischöflichen Kommission, die die Endredaktion des Textes besorgte, gehörte außer Kardinal Willebrands und Bischof Ernst noch der Rotterdamer Weihbischof und Militärbischof *Ronald P. Baer,* der letztes Jahr in einem Beitrag für eine Nato-Zeitschrift ausdrücklich festgestellt hatte, es sei für praktizierende Christen legitim, die Position der Nato voll und ganz zu unterstützen, selbst hinsichtlich der Stationierung von Kernwaffen in den Niederlanden.

Wie sich Regierung und Parlament der Niederlande entscheiden werden, wenn es um die Frage des konkreten Vollzugs der Nachrüstung geht, läßt sich noch nicht absehen. Innerhalb der Regierungskoalition aus Christdemokraten (CDA) und Liberalen (VVD) bestehen beträchtliche Spannungen, nicht zuletzt in den Reihen des CDA selber. Während die *Hervormde Kerk* als größte protestantische Kirche des Landes sich schon vor Jahren eindeutig für eine nukleare Abrüstung der Niederlande ausgesprochen hat, bringen die katholischen Bischöfe jetzt eine allgemein gehaltene, in dem entscheidenden Punkt unklare Positionsbestimmung ein. Ob und wie dieses Friedenswort, das zunächst von den Parteien, von Pax Christi und vom IKV einhellig begrüßt wurde, den weiteren Meinungsbildungsprozeß beeinflussen kann, wird sich zeigen müssen. *U. R.*

Ein Lehrstück für die deutsche Kirche

Der Deutsche Katechetische Kongreß in Freiburg

Der Deutsche Katechetische Kongreß, der vom 23. bis 26. Mai in Freiburg stattfand, war ein *Novum* in der an Großveranstaltungen reichen kirchlichen Landschaft der Bundesrepublik. Das gilt nicht nur deshalb, weil die letzten Veranstaltungen mit dieser Bezeichnung in den zwanziger Jahren abgehalten wurden. Auch in den Absichten, die von den Veranstaltern mit dem Freiburger Treffen verbunden worden waren, in der Zusammensetzung der Teilnehmer wie im Ablauf des Kongresses kamen einige Akzente zum Vorschein, die für das kirchliche Leben hierzulande nicht einfach selbstverständlich sind. Unter dem Thema „Miteinander glauben lernen – in Familie, Gemeinde, Schule" trafen sich etwa 2500 Pfarrer, Ordensschwestern, Religionslehrer, Pastoral- und Gemeindereferenten, Erzieherinnen, Verantwortliche in der Jugendarbeit, um drei Tage lang miteinander über den eigenen Glauben, über die Situation der Glaubensvermittlung und über die Möglichkeiten und Schwierigkeiten ihrer verschiedenen Aufgabenfelder zu sprechen.

Rückgriff auf das Elementare

An *offiziellen Vorgaben* für das schwierige Geschäft der Glaubensvermittlung fehlt es ebensowenig wie an theoretischen Modellen und an Materialien. Man denke nur an die einschlägigen Beschlüsse und Arbeitspapiere der Würzburger Synode, an das Päpstliche Schreiben „Catechesi tradendae" (vgl. HK, Dezember 1979, 609–628) und an die nicht mehr zu überschauende Flut an Handreichungen, Modellen und Medien für Religionsunterricht, Sakramentenkatechese oder theologische Erwachsenenbildung. Daß es trotzdem um die Weitergabe des Glaubens im Spannungsfeld von überlieferten Glaubensinhalten und traditioneller religiöser Praxis, faktischem Verdunsten christlicher Überlieferung in der Gesellschaft und Suche nach neuen Wegen der Vermittlung nicht zum besten bestellt ist, dafür gab es in den letzten Jahren *etliche Indizien:* die Diskussion über Sinn und Ausrichtung des schulischen Religionsunterrichts (vgl. HK, März 1981, 120–122), die Auseinandersetzungen um die Möglichkeiten kirchlicher Jugendarbeit bei der Hinführung von Kindern und Jugendlichen zum Glauben oder auch Unsicherheiten bezüglich des Nutzens theologischer Erwachsenenbildung.

Von Anfang an (der Beschluß, einen Katechetischen Kongreß durchzuführen, wurde von der Vertreterversammlung des Deutschen Katecheten-Vereins im Frühjahr 1981 gefaßt; als weitere Träger traten dann die Bundeskonferenz der Katholischen Religionslehrerverbände, der Deutsche Caritas-Verband und das Pädagogisch-Katechetische Seminar der Universität Freiburg dazu) sollte der geplante Kongreß nicht primär dazu dienen, neue methodische oder didaktische Konzepte für Religionsunterricht oder Gemeindekatechese zu diskutieren. Schon in den ersten Überlegungen zu Anlage und Zielen des Treffens tauchten dagegen Stichworte auf wie: der Kongreß solle bei den Teilnehmern Freude wecken und Einheit stiften, er solle alle in der katechetischen Arbeit tätigen Gruppen zusammenführen, er solle induktiv, von den Erfahrungen der Teilnehmer ausgehen, das Glaubensgespräch solle im Mittelpunkt stehen.

Darin macht sich zweifellos eine *Akzentverschiebung* bemerkbar, die nicht nur die katechetische Arbeit betrifft, sich dort aber besonders stark auswirkt: Der Schwerpunkt rückt von den vielen inhaltlichen und methodischen Einzelfragen und von den Einzelbereichen auf die Grundfrage, was überhaupt Glauben bedeutet und wie er gelebt und weitergegeben werden kann. Damit geht auch eine größere Aufmerksamkeit für die konkrete Glaubenserfahrung und das Zeugnis jedes einzelnen Christen einher. Dieser *Rückgriff auf das Elementare,* der dem Kongreß nicht nur von der Vorbereitung her vorgegeben war, sondern ihn auch weitgehend prägte, verdankt sich offenbar vor allem der Sorge, das bloße Weitergehen in den gewohnten Bahnen einschließlich der damit verbundenen Streitereien könne den Blick für die faktische Situation

von Glauben und Glaubensvermittlung verdecken und die Aufmerksamkeit zu sehr auf Nebenkriegsschauplätze lenken.
Symptomatisch für die Ausrichtung des Katechetischen Kongresses war schon die Eröffnungsveranstaltung. Der Bonner Religionspädagoge *Gottfried Bitter* versicherte in seiner Einführung, nach Freiburg seien keine Experten eingeladen worden (was allerdings nicht ganz stimmte; in den Fachgruppen kamen die Experten durchaus zu Wort), vielmehr gelte: „Wir sind uns selber Referenten und Hörer zugleich." Es brauche gegenwärtig vor allem Zeugen für den Lebenswert „Christlich Glauben"; Freiburg solle ein „Grundkurs des Zeugnis-Gebens" werden: „Wo so das eigene und das fremde Leben nach-denkend aus dem Blickwinkel des Glaubens begriffen wird, da geschieht glaubendes Entdecken und Deuten, da findet ein vielfach verstummter Glaube seine neue Sprache." Bitter beklagte in diesem Zusammenhang, daß der Glaube zu sehr als vorgefundener und weitergereichter betrachtet werde; demgegenüber fehle es an einer „Hermeneutik unserer Glaubenspraxis".
Sekundiert wurden Bitters Vorgaben von sechs kurzen Statements aus verschiedenen katechetischen Tätigkeitsbereichen. So berichtete eine Kindergärtnerin über ihre religionspädagogische Arbeit, ein Pfarrer erzählte von ermutigenden und enttäuschenden Erfahrungen bei dem Versuch, Gemeinde über religiöse Bedürfnisbefriedigung hinaus zur Weggemeinschaft zu machen, und ein Religionslehrer sprach von den Schwierigkeiten, die er mit seiner Gemeinde habe, ein Hauptamtlicher der kirchlichen Jugendarbeit beklagte, wie schwer es ihm falle, aus seiner Funktionärshaltung herauszutreten und sich als Person einzubringen.

Glaubensgespräch im Mittelpunkt

Gelegenheit, ihre eigene Glaubensbiographie und ihre Erfahrungen auf dem Feld der Glaubensvermittlung in Familie, Gemeinde und Schule einzubringen, hatten die Teilnehmer (die größte Gruppe stellten die Religionslehrer) vor allem in den Gesprächsgruppen, an denen sich fast alle auch beteiligten. Vorgegeben waren nur die beiden Grundthemen: „Wie bin ich zum Glauben gekommen?" und „Wie geben wir unseren Glauben weiter?". Der Bezug auf das Pfingstwunder, den sowohl der Freiburger Weihbischof *Paul Wehrle* in seiner Predigt beim Eröffnungsgottesdienst wie Bitter in seinem Referat herstellte, um die Erwartungen an den Kongreß zu beschreiben, konnte überschwenglich anmuten: Immerhin gelang es aber in den kleinen Gesprächsgruppen (es waren insgesamt etwa 130), daß sich die Teilnehmer, die jeweils verschiedenen Berufsgruppen und Altersstufen angehörten, mit Ehrlichkeit und Intensität über Glaubenswege und -schwierigkeiten austauschten. Der Münsteraner Pastoraltheologe *Adolf Exeler* sprach in seinem resümierenden Schlußwort von einer *erstaunlichen Gesprächskultur* und von einer Offenheit ohne peinliche Indiskretion.
Offenbar besteht in Sachen Glaubensgespräch ein beträchtlicher Nachholbedarf. Man hörte Stimmen von Pfarrern, die meinten, auf den regelmäßigen Treffen im Dekanat werde über alles gesprochen, nur nicht über Glaubensprobleme. Den offen eingestandenen Verlegenheiten kirchlicher „Profis" beim persönlichen Sprechen über den Glauben standen teilweise beeindruckende Zeugnisse etwa von Hausfrauen gegenüber, die ihre Glaubenserfahrungen nachdrücklich zu artikulieren wußten.

Wie nicht anders zu erwarten war, kam *thematisch* in den Gesprächen sehr vieles zusammen: Über wichtige Anstöße und Krisen in der eigenen Glaubensbiographie wurde ebenso gesprochen wie über Schwierigkeiten mit dem Verständnis und Nachvollzug einzelner Glaubensinhalte. Es war die Rede von Problemen mit der Rolle als Religionslehrer, Erzieherin oder Katechetin, Klagen wurden laut über Desinteresse und Unlust bei Schülern im Blick auf religiöse Fragen, man übte Kritik an kirchenamtlichen Äußerungen und an der mangelnden Sensibilität mancher Verantwortlicher in der Kirche gegenüber der faktischen Situation von Glauben und Glaubensvermittlung. Ermutigende Erfahrungen in der persönlichen Auseinandersetzung mit dem Glauben und auf dem jeweiligen Tätigkeitsfeld standen neben dem Eingeständnis von Enttäuschungen.
Versucht man, aus den vielen Facetten, die in den Gesprächsgruppen sichtbar wurden, ein Gesamtbild zu gewinnen, dann könnte es etwa so aussehen: Die *Grundstimmung* war weder von Euphorie im Blick auf die Lage von Glaube und Kirche geprägt noch von Resignation; es war eher eine Mischung aus Zuversicht, die durch das Erlebnis des ehrlichen Gesprächs über Glaubenswege bestärkt wurde, und viel Unsicherheit.
Exeler stellte bei der Schlußveranstaltung fest, es sei für den Kongreß bedeutsam gewesen, daß der enge Zusammenhang zwischen einer sachlichen Aufgabe und der jeweiligen persönlichen Erfahrung nie aus dem Blick habe verschwinden können. Allerdings trat teilweise das Gespräch etwa zwischen Lehrern, Pfarrern und gemeindekatechetisch Tätigen über die unterschiedlichen Bedingungen und Probleme ihrer Arbeitsbereiche gegenüber dem Zeugnishaften zurück. Das Treffen in Freiburg diente dennoch nicht nur dem Austausch von Glaubenserfahrungen, sondern man beschäftigte sich ausdrücklich auch mit Fragen aus den einzelnen Bereichen der Glaubensvermittlung, etwa mit dem Religionsunterricht in den verschiedenen Schulstufen und -typen. Die *gefragtesten Fachgruppen* waren diejenigen, die sich mit der religiösen Erziehung im Kindergarten, mit Eucharistie-, Buß- und Firmkatechese und mit dem Glaubensgespräch mit Erwachsenen beschäftigten. Im übrigen wurde auch bei den meisten Fachgruppen versucht, die einzelnen Teilnehmer so weit wie möglich ins Gespräch einzubeziehen.

Auch wenn der Ertrag der einzelnen Fachgruppen unterschiedlich ausfiel, so wurde doch aus vielen Beiträgen deutlich, daß es in der Kirche des deutschsprachigen Raums sowohl auf den „klassischen" Feldern der Glaubensvermittlung (Religionsunterricht, Sakramentenkate-

chese) wie in noch weniger begangenen Bezirken durchaus *verheißungsvolle Ansätze* und Versuche gibt, an denen weitergearbeitet werden könnte. Gleichzeitig war in den Fachgruppen verschiedentlich zu spüren, daß das Bewußtsein dafür, wie sehr es Glaubensvermittlung heute mit einer nachchristlichen Gesellschaft zu tun hat, in der Glaube längst nicht mehr selbstverständlich tradiert wird, gewachsen ist. In seinem Eröffnungsreferat hatte Gottfried Bitter in dieser Richtung schon vorgearbeitet: „Es ist unsere alltägliche Erfahrung: das Leben aus den Traditionen des Christlichen hat längst seine gesellschaftliche Bekräftigung und seine öffentliche Plausibilität verloren, Christ-Sein, Christ-Werden ist zu einer privaten Beliebigkeit geschrumpft: in seiner ständig wachsenden Dechristianisierung."

Einem Bedürfnis entsprochen

Hat der Katechetische Kongreß Impulse vermittelt, hat er ein Zeichen gesetzt, wie es mit der Glaubensvermittlung auf dem Hintergrund der wachsenden Dechristianisierung weitergehen kann? Offensichtlich hat das Freiburger Treffen, so war es überall zu hören, viele Teilnehmer ermutigt und neue Anstöße für ihre Arbeit gegeben. Ob das Gespräch zwischen den Vertretern der verschiedenen katechetischen Lernorte, auf das es den Veranstaltern des Kongresses nicht zuletzt ankam, zu einem intensiveren und bewußteren Miteinander von Lehrern, Seelsorgern und Eltern bei der Glaubensvermittlung beiträgt, läßt sich nicht absehen. Immerhin ist zu bedenken, daß, wie Adolf Exeler anmerkte, die Teilnehmerschaft des Kongresses nicht typisch für die Gesamtheit derjenigen gewesen sei, die an der Glaubensvermittlung in der Bundesrepublik beteiligt seien: „Wir haben es vielmehr mit einer hochmotivierten Auswahl zu tun."

Jedenfalls haben die durchweg *positiven Reaktionen* von Teilnehmern, Verantwortlichen und in den Medien gezeigt, daß dieser Kongreß einem *Bedürfnis* entsprach. Das Wagnis eines solchen im deutschen Katholizismus bisher einmaligen Experiments, das im übrigen ohne kirchliche oder öffentliche Zuschüsse auskam, und bei dem alle Mitwirkenden auf Honorare verzichteten, hat sich gelohnt. Auf die *Grenzen* dessen, was der Kongreß leisten konnte und auch leisten wollte, wies Exeler bei seinem Resümee ausdrücklich hin: Über die soziale und politische Dimension des Glaubens sei kaum gesprochen worden; der ökumenische Aspekt fand so gut wie keine Beachtung, obwohl der Austausch mit Erfahrungen der evangelischen Kirchen bei der Weitergabe des Glaubens sicher interessant gewesen wäre.

Die Konzentration auf das Gespräch über persönliche Glaubenswege und der Bezug auf die konkrete Erfahrung, die für den Kongreß weithin charakteristisch waren, ohne daß dabei ein Kult mit dem Zeugnis getrieben worden wäre, waren sinnvoll. Gerade um der schwierigen Aufgabe der Glaubensvermittlung willen dürfen aber *andere gewichtige Faktoren* nicht aus dem Blick geraten. So brauchen Erfahrungsaustausch und Glaubenszeugnis die Ergänzung durch die möglichst sorgfältige *Analyse* der gegenwärtigen Glaubenssituation in ihren vielen gesellschaftlichen und geistigen Schattierungen, da sonst das Engagement leicht ins Leere stößt, weil strukturelle Veränderungen oder kulturelle Tendenzen nicht genügend zur Kenntnis genommen werden.

Auf ein zweites Problem wies Exeler bei der Schlußveranstaltung ausdrücklich hin, als er von der *Spannung* zwischen der Betonung des gelebten Christseins auf der einen und des unverkürzten Glaubens der Kirche auf der anderen Seite sprach. Er nahm für den Kongreß in Anspruch, einen Weg zwischen den Extremen eingeschlagen zu haben, und bezeichnete ihn als „Ausdruck des Glaubens, der wahrhaft kirchlich sein will, aber gerade wegen seines Bezugs zur Gemeinschaft der Kirche gespeist ist von lebendiger Erfahrung und offen auf weitere Entwicklung hin". Es wäre jedenfalls viel gewonnen, wenn die Anstöße des Kongresses zur Überwindung verkürzender Positionen auf allen Seiten und zum sachlichen Gespräch über die Bedeutung der Glaubensinhalte und der Dogmen der Kirche für die Weitergabe des Glaubens beitragen könnten.

Schließlich bleibt die Frage, ob und wie sich die *Weichenstellungen,* die beim Katechetischen Kongreß sichtbar wurden, in den verschiedenen Bereichen und Strukturen der Glaubensvermittlung niederschlagen werden. Der Kongreß war eine *Aufforderung an die Gemeinden,* es nicht bei isolierten katechetischen Unternehmungen zu belassen, sondern sich darüber hinaus um die eigene Verlebendigung zu bemühen. Im übrigen wurde in Freiburg auch die Frage aufgeworfen, ob es nicht in Zukunft im Raum zwischen Familie und Gemeinde neue Orte der Glaubensvermittlung bräuchte, also etwa Gruppen oder Gemeinschaften. Eine Herausforderung stellt der Kongreß nicht zuletzt auch für die besonders zahlreich vertretenen Religionslehrer dar: Wie kann, so heißt die wichtigste Frage, die *katechetische Dimension des Religionsunterrichts* deutlicher akzentuiert werden, ohne daß an ihn Maßstäbe angelegt werden, die er unter seinen spezifischen Bedingungen nicht erfüllen kann und soll? In ähnlicher Weise gilt diese Fragestellung natürlich auch für die kirchliche Jugendarbeit.

Gemeinsamkeit und Konzentration

Unbeschadet seiner Grenzen war der Katechetische Kongreß ein *Lehrstück* für die deutsche Kirche. Er hat vor allem gezeigt, daß eine Erneuerung der Glaubensvermittlung nur möglich ist, wenn sie als ein Prozeß verstanden wird, in dem die Erfahrungen und die spezifische Kompetenz jedes einzelnen Christen ihren Ort haben, der auf die religiöse Sprach- und Kommunikationsfähigkeit möglichst vieler Gläubiger angewiesen ist. Es käme also darauf an, den traditionellen Topos vom *„Glaubenssinn des Gottesvolkes"* neu zu entdecken. In Freiburg ist sichtbar geworden, daß es unter haupt- und nebenamtlichen Mitarbeitern auf den verschiedenen Feldern der Glaubensvermittlung ein beträchtliches Potential an Männern und

Frauen gibt, die bereit sind, sich voll zu engagieren und ihre Erfahrungen aus der Praxis einzubringen. Gerade deshalb wäre es gut gewesen, wenn sich mehr Bischöfe die Zeit genommen hätten, beim Kongreß dabeizusein und sich auf das Gespräch einzulassen. Immerhin bekräftigte der Rottenburger Weihbischof *Franz-Josef Kuhnle* in einem geistlichen Wort bei der Schlußveranstaltung, die Bischöfe müßten hören lernen, und rief den Teilnehmern des Kongresses zu, sie sollten den Bischöfen „Sprachunterricht" geben.
Daß eine Schwalbe noch keinen Sommer macht, gilt auch für ein solches Treffen. Schließlich war es auch nicht seine Aufgabe, ein umfassendes neues Aktionsprogramm für die Glaubensvermittlung in der Bundesrepublik zu entwerfen. Der Freiburger Kongreß hat aber zweifellos dazu beigetragen, die Herausforderungen ins Bewußtsein zu heben, vor denen die Bemühungen um Weitergabe des Glaubens stehen, und er hat deutlich gemacht, daß es weniger auf möglichst perfekte Formen und Methoden als auf die Konzentration auf die Grundgestalt des Glaubens und auf den persönlichen, gemeinsamen Einsatz ankommt. *Ulrich Ruh*

Um den Glauben steht es besser als um die Religionsfreiheit

Zu einem Osteuropa-Symposion in Wien

Das Thema „Religionsfreiheit, Menschenrechte, Entspannung" konnte für ein zweitägiges Symposion bestenfalls eine Überforderung sein. Selbst wenn die Fragestellung auf das kommunistisch regierte Osteuropa beschränkt blieb (China und der ganze ostasiatische Raum wurden ausgeklammert), ließ sich kaum vermuten, daß über die Religionsfreiheit und deren Unterdrückung hinaus allgemein Aufschluß über den Stand der Menschenrechte – und sei es auch nur in dem sowjetisch geführten Teil der Welt gegeben werden könnte. Und der Zusammenhang von Menschenrechts- und Entspannungspolitik wird in letzter Zeit ohnehin wieder meist übergangen, weil eine wirklich konsequent auf den Menschenrechten aufbauende Politik nicht nur die westliche Führungsmacht in Verlegenheit brächte, sondern im Verhältnis zum Osten jede Politik der Entspannung über Nacht unmöglich machen könnte. Der gerade aus dem Amt scheidende österreichische Bundeskanzler *Bruno Kreisky,* der sich in besonderer Weise des letzteren Punktes anzunehmen hatte, eröffnete seine Ausführungen nicht zufällig mit der nicht einmal zynisch gemeinten Feststellung: er glaube nicht, daß es diesbezüglich im Augenblick eine Entwicklung gebe, die ein Referat über Menschenrechte und Entspannung rechtfertigte.

Eine gedankliche Dynamik von Seltenheitswert

Die Erwartungen in das von der Osteuropa-Abteilung des ORF unter persönlichem Engagement des Generalintendanten *Gerd Bacher* am 18./19. Mai im Wiener Fernsehzentrum des Österreichischen Rundfunks für Vertreter des gehobenen Journalismus organisierte Symposion waren auch deswegen nicht sonderlich hochgeschraubt, weil das Programm wie ein schlecht konstruierter Tagungszwitter aussah: hier die „Länderberichterstatter" aus den diversen auf Ost- und Südosteuropa spezialisierten Institute (Bundesinstitut für ostwissenschaftliche und internationale Studien in Köln; Südostinstitut, München; Keston College, London) mit ihren ausholenden Referaten, dort die Politiker mit ihren auf die internationale Politik, speziell auf die Ost-West-Spannung bezogenen Statements, zwischen denen ein produktiver Zusammenhang nur schwer herzustellen sein würde. Die Gesamtkonstruktion der Tagung wäre vielleicht problemlos gewesen, hätte man Referate und Diskussionen, wie es der Untertitel des Tagungsprogramms „Ost- und Südosteuropa seit der Konferenz von Helsinki" vorsah, konsequent auf die Zeit nach der KSZE-Konferenz (1974) beschränkt. Der Frage nachzugehen, wie Menschenrechtspolitik und Entspannung gerade in dieser Zeit aufeinander gewirkt haben, wäre trotz des erwarteten Minimalertrags nicht ohne Faszination gewesen. Doch die meisten Länderberichterstatter begannen ab ovo in der unmittelbaren Nachkriegszeit oder im Falle der Sowjetunion gar bei 1917. Da jedoch der wohl als Gegenpart zu Kreisky vorgesehene ehemalige englische Premierminister *Edward Heath* – wie es hieß des englischen Wahlkampfs wegen, Verehrung für Margaret Thatcher konnte es nicht sein – fernblieb, spielte Bruno Kreisky die Rolle des Weltpolitikers allein, und das brachte trotz Kreiskys einnehmender Rhetorik und grandios-widersprüchlicher Argumentation von selbst eine *Schwerpunktverlagerung* allein auf das Stichwort Religionsfreiheit oder genauer auf die Lage der Religionsgemeinschaften, ganz überwiegend der christlichen, innerhalb des Sowjetblocks.
Von hier aus immer wieder auch ausgreifend auf die Menschenrechtsproblematik insgesamt, entwickelte das Symposion freilich eine *Dynamik,* wie sie vergleichbare Veranstaltungen sonst selten zustande bringen.
Bereits die beiden Einleitungsreferate des Wiener Erzbischofs, *Franz Kardinal König,* und des in München im Exil lebenden, russischen Professors für mathematische Logik, *Alexander Sinowjew,* machten die Sache spannend. Der Kardinal, Mitanreger des Symposions, und der Exilrusse widersprachen sich zwar nicht direkt, entwickelten aber im Blick auf die Stabilität und Wandelbarkeit des Sowjetsystems und der Einschätzung der Kirchen dort so

unterschiedliche Perspektiven, daß eine gründliche Auseinandersetzung mit den Grundpositionen der beiden Referenten für sich allein schon die ganze Zeit der Veranstaltung beansprucht hätte. Dabei war es nicht so, daß sich der Kardinal Illusionen gemacht hätte über die Entwicklungsfähigkeit des staatsatheistischen Systems der Sowjetunion hin zu größerer Freiheitlichkeit. König gebrauchte im Gegenteil einen geschichtlich sehr weitläufigen Vergleich: Wie sich der Grundsatz der Vertragspartner des Westfälischen Friedens „Cujus regio, ejus et religio" allmählich gelockert und der vollen Religionsfreiheit Platz gemacht habe, so könne sich auch das Sowjetsystem langfristig lockern und nach und nach den Religionsgemeinschaften gegenüber mehr Toleranz zeigen. Aber Sinowjew machte den Kardinal nicht nur auf die Problematik des Zeitvergleichs aufmerksam: Zur Überwindung des cujus regio ... habe man die Aufklärung und Jahrhunderte gebraucht, während das Sowjetsystem „noch an seinem Anfang" stehe. Darüber hinaus bezweifelte Sinowjew dessen Liberalisierungsfähigkeit *grundsätzlich.* Er sah den *Zusammenhang von marxistischer Ideologie, kommunistischem System und Sowjetgesellschaft* so eng („Der reale Kommunismus ist kein äußeres politisches Regime, das abgeworfen werden könnte, ohne das Land ingesamt zu zerstören ..."), daß auch der Freiheitsbegriff in West und Ost als völlig inkommensurable Größe erschien (das Ringen um Religionsfreiheit wäre demnach „nur eine besondere Form des Kampfes bestimmter Gruppen für ihre Interessen unter den Bedingungen der Abwesenheit der demokratischen Freiheiten ...").
So eindrucksvoll die Desillusionisierungspädagogik Sinowjews auf das westliche Publikum gewirkt hat, nicht zu übersehen war, daß er dabei einem ganz bestimmten Wissenschaftsverständnis (er analysierte soziale Prozesse beinahe wie Naturvorgänge) erlag und wie manche meinten, auch eine sehr russische Deutung von Religion gab: Wissenschaft (und Ideologie, die sich darauf beruft) = Vernunft; Religion – Seele, das war zu einfach. Imponierend, wenn auch hinterfragbar war allerdings Sinowjews Ideologieanalyse: Ideologie als Begründungsfassade, die aber doch ganz anders als Religion (diese sei immer auch „Kreuz") moralisch entlaste, und u. a. auch deshalb Zwang ertragen helfe und so das „System" stabilisiere. Ein bißchen mehr von der Statik des Sowjetsystems meinte man nach Sinowjews Referat tatsächlich zu ahnen.

Die KSZE und die Heimatliebe des Papstes

Doch auch die übrigen Beiträge ließen kaum Langeweile aufkommen. *Bruno Kreisky,* von Krankheit gezeichnet und Pessimismus ausstrahlend, wandte am Nachmittag nicht weniger Energie auf als Sinowjew am Vormittag, um allfällige Illusionen, sofern solche noch vorhanden gewesen sein sollten, diesmal über *Zweckmäßigkeit und Wirksamkeit einer Menschenrechtspolitik als Politik von Regierungen bzw. Staaten* zu zerstören. Dabei goß er seinen Sarkasmus über Amerikaner (vor allem über die Carter administration) und die Sowjets („Der Widerstand der Bevölkerung hat kommunistische Regierungen noch nie davon abgehalten, über sie die Diktatur des Proletariats auszuüben") gleichermaßen aus. Menschenrechtspolitik, so Kreisky, sei vielfach nur eine „façon de parler". Er würdigte durchaus die zunehmenden Verdienste der Kirchen in diesem Punkt, meinte aber, generell seien Menschenrechte *bei Politikern* schlecht aufgehoben. Und nicht nur das, sondern: Menschenrechte seien „keine außenpolitische Kategorie". Auf Einwände hin räumte allerdings auch er ein, daß nach der Carterschen Menschenrechtskampagne selbst die jetzige US-Regierung gegenüber Mittel- und Südamerika nicht mehr einfach so weitermachen könne, wie es in der Zeit vor Carter üblich war. Und zur KSZE von Helsinki, deren „Körbe" für Kreisky eigentlich nur ein Vorwand waren, um darüber hinwegsehen zu können, daß gerade in Helsinki der Status quo im Osten festgeschrieben wurde, meinte er dann doch: wenn beispielsweise die Sowjets nicht in Polen einmarschiert seien, müsse man das auch auf das Ergebnis von Helsinki zurückführen. Im übrigen müsse man – eine Anspielung auf die zweite Papstreise nach Polen – dem Papst dankbar sein, daß er „seine Heimatliebe immer wieder so praktiziert, wie er es tut".

Polen war übrigens ein weiterer Punkt, dem innerhalb des Symposions eine besondere Aufmerksamkeit galt und der sich nicht einfach unter ferner liefen in dessen Gesamtprogramm einfügen ließ. Um der überaus komplizierten und wenig hoffnungsvollen Situation dort zu Leibe rücken zu können, wurden am nächsten Vormittag gleich drei Referenten zur „polnischen Frage" aufgeboten: der Publizist, Schriftsteller und ehemalige ZNAK-Abgeordnete *Stefan Kisielewski,* der, weil er kein Ausreisevisum erhielt, seinen Beitrag nur per TV-Cassette vermitteln konnte; der in Berlin lehrende Historiker und langjährige Osteuropa-Mitarbeiter der „Neuen Zürcher Zeitung", *A. B. Osadczuk-Korab,* und der in Fribourg lebende Exilpole Prof. *Bogdan Cywinski.*

Kisielewski war dabei wohl nicht nur aus den besonderen Umständen heraus, sondern aus Überzeugung der Behutsamste. Er arbeitete am deutlichsten die *Kontinuität im Verhältnis Kirche und Staat* in Polen auch unter kommunistischer Herrschaft heraus: Schon nach dem Krieg habe das Leben in Polen – besonders ansgesichts der Ost-West-Umsiedlung – nicht ohne die Kirche organisiert werden können. Praktisch habe es immer eine Zusammenarbeit von Kirche und Staat in dem Land gegeben, in dem „Katholizismus nie nur Religion, sondern immer Symbol der Einheit und Existenz Polens ist". Kisielewski beschrieb vorsichtig die besondere Verantwortung der Kirche in einer Situation, in der die Regierung Angst vor der Gesellschaft, aber auch vor der UdSSR habe. Hinter seinem Plädoyer für „Reformen, die Moskau erlaubt", und für eine „Finnlandisierung" Polens, „aber mit Erlaubnis Moskaus" stand deutlich die Erfahrung der Solidarność-Zeit (Solidarność habe auch kein „strukturiertes

ökonomisches Programm" gehabt) und die des Kriegsrechtszustandes seit dem 13. Dezember 1981.
Osadczuk-Korab sprach am nachdrücklichsten von der gegenwärtig sichtbar werdenden *Delegierung der Macht der Kirche nach Rom* und den Problemen, die sich daraus für Primas Glemp ergeben („Wie soll sich Glemp zwischen dem verstorbenen Wyszyński und dem regierenden Papst profilieren?"), und verwies zugleich auf die möglichen Folgen des Papstbesuches (von dem Osadczuk meinte, nicht alle wollten ihn, und von dem Kisielewski sagte, alle hätten vor ihm Angst): Der Papst könne die Isolierung Polens durchbrechen und zugleich das Militärregime wieder salonfähig machen.

Cywinski, der von allen dreien am unmittelbarsten Solidarność verpflichtet war, ließ auch am spürbarsten, wenn auch nur indirekt, *Kritik an der hierarchischen Führung der Kirche* Polens erkennen: die Seelsorge der 10000 Pfarrer in Polen und deren Position seien wichtiger als Deklarationen der Bischöfe. Er war es auch, der am nachdrücklichsten Widerstand erkennen ließ: die Regierung habe dem Volk den Krieg erklärt, das sei kein Übergangsphänomen, sondern eine *Zäsur* und keine Kontinuität mehr; ein Dialog sei hilfreich, wenn er redlich geführt werde, dies aber sei „nicht möglich".

Kommunistische Religionspolitik und die Strategiefrage

Die „polnische Frage" war zugleich Überleitung zum eigentlichen Thema, zu den Berichten über die *Lage der Religionsgemeinschaften in den verschiedenen kommunistisch beherrschten Ländern.* Auch wenn dies der unspektakulärste Teil des Symposions war, machte er doch dessen eigentliche Substanz aus. Allerdings litt die Gesprächsatmosphäre darunter, daß mit Ausnahme Jugoslawiens und eines Bischofs aus Ungarn keine Vertreter aus kommunistischen Ländern selbst da waren und die miteingeladenen Korrespondenten „östlicher Zeitungen" einschließlich der Moskauer „Prawda" in der Diskussion nicht in Erscheinung traten, überdies gab es eine zu große Vielzahl von verkürzt vorgetragenen Referaten. Und es blieben dennoch mehr oder weniger große Lücken: Nur für die Sowjetunion standen zwei Referenten, der eine, der Leiter des Keston College, *Michael Bourdeaux* für die orthodoxe, und *Gerhard Simon* (Ostwissenschaftliches Institut Köln) für die katholische Kirche (Baltische Länder, Ukraine) zur Verfügung. Im Ungarnbericht fehlte jeder Hinweis auf den protestantischen Bevölkerungsteil, insgesamt kam auch die *Orthodoxie* eher zu kurz, was bei einer vorwiegend *katholisch* geprägten Veranstaltung verständlich, wenn auch nicht unbedingt gut war. Und der *Islam* fehlte, was ein Schweizer Kollege gegen Schluß monierte, fast völlig.

Auch hatte, wie nicht anders zu erwarten, fast jeder Referent nicht nur seine subjektiven, sondern auch seine länderbezogenen Einseitigkeiten: So problemlos, wie es *Wolf Oschlies* (Köln) darstellte, dürfte auch in der Nachstalinzeit selbst das Verhältnis der bulgarischen Orthodoxie zur kommunistischen Staatsführung nicht sein. Und wenn sich das Klima dort auch insgesamt eher entspannt hat und Anzeichen einer, wenn auch sehr begrenzten inneren Liberalität nicht zu leugnen sind, so profitieren die Minderheitenkirchen, voran die Katholiken, davon nur minimal. Und ein katholischer Referent hätte das Wort von der „Kirche im Sozialismus" als Definition des Selbstverständnisses der evangelischen Kirche in der DDR wohl kaum so unkommentiert gebraucht wie *Reinhard Henkys* (Berlin).
Und schließlich drängten die verschiedenen „Länderberichte" das Referat von *Hansjakob Stehle* (Rom) über die Vatikanische Ostpolitik als letzten Punkt des Programms ziemlich an den Rand: Dabei hätte Stehles auffallend defensiv vorgetragene Grundthese von der im Grunde *bruchlosen Kontinuität* „päpstlicher Pastoralpolitik" gerade im Blick auf die beiden Päpste Paul VI. und Johannes Paul II. (vgl. dazu auch ds. Heft, S. 310) zu weiteren Fragen herausgefordert.

So mußte naturgemäß vieles offenbleiben, dennoch ergaben die „Länderberichte" und das Symposion insgesamt in *zwei Punkten* ein klares Bild: Nicht nur die *Situation der Religionsgemeinschaften* (christlichen Kirchen) ist je nach eigener Stärke von Land zu Land höchst unterschiedlich, sondern die *sowjetische Religionspolitik* paßt sich dieser Unterschiedlichkeit je nach Interessenlage durchaus an. Und: die Frage nach dem Fortbestehen von Kirche und Religion ist, wie immer das Stichwort von der „religiösen Erweckung" in kommunistischen Ländern gedeutet werden kann, dort wieder zu einer Frage geworden, die auch die kommunistische Seite zu neuen Überlegungen zwingt.

Zwischen dem Hammer des Gewissens und dem Amboß der Sowjetregierung

Daß die religions- und kirchenpolitische Situation im kommunistisch regierten Osteuropa nicht einfach uniform ist, ist seit jeher bekannt. Aber in so kurzer Zeit von verschiedenen Seiten beleuchtet, wurden die vielen Facetten doch deutlicher. Man konnte in dieser Verdeutlichung sogar das besondere Verdienst des Symposions sehen.

Schon *innerhalb der Sowjetunion selbst* ist die Lage weder vom Regime noch von den Kirchen her gesehen einheitlich: Die Russisch-orthodoxe Kirche ist zwar in ihrem Wirkungsbereich äußerst beengt, praktisch auf den kirchlichen Kult beschränkt und in dem, was sie tut, fast total von den staatlichen Kirchenbehörden kontrolliert. Aber sie hat, wenn auch auf immer weniger Gemeinden und Kirchengebäude beschränkt, sowohl die Verfolgungswelle unter Stalin wie die Unterdrückung zu Chruschtschows Zeiten überlebt. Die Verankerung in der Bevölkerung ist schmal geworden, die Kontrolle auch ihrer inneren Strukturen durch die staatlichen Kirchenbehörden ist fast perfekt, und natürlich werden ihre geduldeten Außenbeziehungen in den höheren Dienst sowjetischer politischer Interessen gestellt. Aber ist sie des-

wegen, wie es Sinowjew formulierte, einfach zu einer „*sowjetischen Institution*" geworden? Auch Sinowjew leugnete nicht, daß die russisch-orthodoxe Kirche auch künftig eine Bedeutung haben werde, wenn auch nur eine geringe als ein Element innerhalb einer insgesamt neuen Entwicklung. Kardinal König hingegen sah in ihr eine innerlich geläuterte und – trotz der Abhängigkeit vom Staat – „*bedeutende nationale Kraft*, die das Interesse der jungen Generation wieder beansprucht". Vielleicht traf Michael Bourdeaux die richtig Mitte, als er schilderte, wie auch russisch-orthodoxe Bischöfe „zwischen dem Hammer ihres Gewissens und dem Amboß der Sowjetregierung" ihre Pflicht tun. Wer den sog. Furow-Bericht (vgl. HK, Mai 1982, S. 223 f.) liest, bekommt jedenfalls eine Vorstellung davon, wie unterschiedlich orthodoxe Bischöfe in ihrer „Loyalität" gegenüber den Richtlinien der Partei von staatlicher Seite eingeschätzt werden.

Aber selbst eine verbotene Kirche, wie die nach dem Zweiten Weltkrieg zwangsweise dem Moskauer Patriarchat unterstellte, *mit Rom unierte ukrainische Kirche slawischen Ritus* hat überlebt und führt heute trotz verschärfter Repressalien, Polizeiaktionen und Verhaftungen eine bemerkenswerte Untergrundexistenz. In der Westukraine gehören nach mehreren Schätzungen wenigstens 300 bis 350 Priester und drei geheim geweihte Bischöfe zu dieser Untergrundkirche, während im *südlichen Lettland* unter der umsichtigen Leitung des dieses Jahr zum Kardinal ernannten Bischofs *Julians Vaivods* der kirchliche Bestand im wesentlichen erhalten und teilweise konsolidiert werden konnte (Simon) und der Rückhalt der katholischen Kirche Litauens in der ganz überwiegend katholischen Bevölkerung des Landes ungebrochen erscheint. Es zeigt sich, daß selbst innerhalb der Sowjetunion, wenn nicht die kommunistische Ideologie so doch die in ihren Dienst gestellte politische Polizei unterschiedliche Wege gehen muß, um die Religionsgemeinschaften unter Druck zu halten.

Gläubige greifen zur Selbsthilfe

Außerhalb der Sowjetunion springen die Unterschiede noch mehr ins Auge: von *Polen*, wo Partei bzw. Staat und Kirche kooperieren *müssen*, über die *DDR*, wo trotz fehlender Freizügigkeit nach innen und außen, die Kirchen *relativ unabhängig* einen gewissen Freiheitsspielraum nutzen können bzw. innerhalb vom Staat gezogener Grenzen und der Loyalitätspflichten gegenüber der herrschenden SED und der von der Sowjetunion diktierten Interessen meist unbehelligt wirken können, solange sie nicht über gesellschaftliche Fragen (Erziehung, Wehrdienst, Friedensarbeit) mit der staatlichen Seite in Konflikt geraten, bis zur *ČSSR* (vgl. ds. Heft, S. 307), wo die staatlichen Kirchenbehörden vor allem die katholische Kirche und zwar auch durch Eingriffe von innen her – nicht zuletzt über der Partei gegenüber fügsame Priester in den Griff zu bekommen suchen und wo Religionsfreiheit nur noch anzutreffen ist als *nach sowjetischen Maßstäben begrenzte Kult- bzw. Gottesdienstfreiheit.*

Aber trotz aller Unterschiede der Situationen und einer entsprechend angepaßten staatlichen Religionspolitik gelten für alle kommunistisch regierten Länder (mit Einschränkungen sogar für Jugoslawien) *dieselben Grundbehinderungen:* der Staat allein entscheidet, soweit möglich bis ins Elternhaus hinein über die *Erziehung*, die Erziehung zur Weltanschauung des wissenschaftlichen Atheismus sein muß, was immer darunter zu verstehen ist; es gibt für Christen keine volle Gleichberechtigung als Staatsbürger, staatliche Stellen voran im erzieherischen Bereich bleiben ihnen verschlossen, und soweit es sich um mit der Sowjetuion verbündete bzw. von ihr abhängige Länder handelt, gibt es Religionsfreiheit nur innerhalb der von Staat und Partei festgesetzten Grenzen. *Ziel* aller kommunistischer Staaten ist nach wie vor die Unterdrükkung aller Religion. Auf dem Weg dahin verhandelt man dort, wo man verhandeln muß, wie in Polen, kontrolliert dort, wo Kontrolle politisch und technisch möglich ist, wie in Rumänien oder Bulgarien, und unterdrückt dort, wo man mit Unterdrückung weiterzukommen glaubt (ČSSR, Sowjetunion). Oder man versucht, wo Aussicht besteht, Bischöfe und Kirchenleitungen durch scheinbares Entgegenkommen möglichst an seine Seite zu ziehen und die Gläubigen zu isolieren. Praktisch sind die Kirchen nur in der DDR, in Polen und in Jugoslawien nach innen soweit frei, daß sie ihre eigenen Ämter vom Staat unabhängig besetzen können.

Doch alle diese Politiken scheinen trotz größten Aufwandes und trotz des Einsatzes von Strafgesetz und staatlicher Gewalt keinen ausreichenden Erfolg zu haben. Was vom Staat unterdrückt wird, findet nicht nur Rückhalt bei der Treue der Alten, sondern erregt in Grenzen auch wieder das Interesse junger Leute. Wo sie Fragen nach dem Sinn ihres Daseins umtreiben, verlangen sie wieder nach Antworten im religiösen Bereich; wo sie dem Zugriff der politischen Polizei entgehen können, suchen sie nach Wegen der *Selbstorganisation* und *Selbsthilfe* (siehe Samisdatliteratur). Neu gestellte religiöse Fragen vermischen sich mit der *Wiederbelebung alter Traditionen* (sogar die russisch-orthodoxe Einsiedlertradition der „*Starzen*" gewinnt seit einigen Jahren wieder Gestalt und erhält da und dort auch Zulauf von der Bevölkerung). Und wo es zum Konflikt mit einer vom Staat abhängig gewordenen Hierarchie kommt, beginnen Gläubige *den Weg ihres Gewissens* zu gehen, ohne von sich aus mit der Kirche als Institution und Glaubensgemeinschaft zu brechen (in diesem Rahmen müssen auch die sog. Basisgemeinschaften in Ungarn gesehen werden). Oder sie scharen sich privat um Geistliche, die von Staats wegen ihr Amt nicht ausüben dürfen (sog. „*Geheimkirche*" in der ČSSR) oder wehren sich durch *Eingaben an Behörden* (wie jüngst wieder in der Slowakei und in Litauen). Selbst im nicht sowjetisch beeinflußten *Albanien*, dessen Führung sich lange rühmte, das erste atheistische Land zu sein, scheint die Wiederbelebung religiösen Verhaltens nicht vorbeizugehen und wie der Albanien-Referent *Bernhard Tönnes* (München) berichtete, „mäßigte" Enver Hodscha seinen Staatsatheismus erst vor Monaten mit der Bemerkung, ob ein Mensch

glaube oder nicht, sei Gewissenssache und nicht Sache von Hodscha, Despoten oder des Papstes.

Hoffnung auf einen noch fernen Punkt

So lautete denn das *unausgesprochene Fazit* in Wien: Die Hoffnung in die Lebensfähigkeit der Kirchen auch unter den Bedingungen kommunistischer Herrschaft ist *größer* als die Hoffnung auf die Verwirklichung echter Religionsfreiheit durch kommunistische Regierungen. Aber eines noch fernen Tages könnte das wieder gestärkte Selbstbewußtsein der Gläubigen und der Mißerfolg atheistischer Erziehung auch unter Kommunisten die Einsicht befördern, daß es im Sinne der Vernunft und der Staatsräson besser sei, Freiheit zu gewähren, als Kirche und Religion durch Spitzel und Polizei gefügig machen zu wollen. Diese Hoffnung bezog sich auf einen noch fernen Punkt, sie muß geschichtlich nicht irreal sein. *David A. Seeber*

„Der Widerstand ist selbstverständlicher geworden"

Ein Gespräch mit Franz Kardinal König

Anläßlich des Kolloquiums über „Religionsfreiheit, Menschenrechte, Entspannung" (vgl. ds. Heft, S. 301) sprachen wir mit dem Erzbischof von Wien, Franz Kardinal König, über Fragen sowjetischer Religionspolitik und über mögliche Einflüsse, die vom Verhalten des Westens und auch des Vatikans auf die kommunistischer „Binnenpolitik" unterworfene Kirche ausgehen. Gesprächspartner war David Seeber.

HK: Herr Kardinal, Sie haben, ermuntert durch Johannes XXIII. und wohl auch begünstigt durch die Lage Wiens schon zu einer Zeit Kontakte zu Mitbischöfen und auch zu staatlichen Stellen osteuropäischer Länder geknüpft, als von vatikanischer Ostpolitik – jedenfalls in einer breiteren Öffentlichkeit – noch kaum die Rede war. Was hat sich seither an der Lage der dortigen Kirchen geändert?

König: Geändert hat sich in diesen Jahren – vor allem äußerlich einiges: touristisch, in den Handelsbeziehungen, teilweise auch in den Kulturbeziehungen. Betrachte ich allerdings die Lage der Kirche, dann sind die Veränderungen gegenüber früheren Phasen nicht sehr ins Auge springend. Freilich früher glaubte man sich abgeschrieben, von der Kirche im Westen verlassen. Meine ersten Begegnungen und Kontakte haben mir das sehr deutlich gemacht ...

HK: Sehen Sie in der Milderung der Isolierung der Kirchen in den Ostblockländern, zu der sicher auch die Ökumene und für den katholischen Bereich das Zweite Vatikanum beigetragen haben, eine wesentliche Wirkung der Reisediplomatie in diese Länder?

König: Ich glaube schon, daß das eine wichtige Hilfe war, denn die erste Reaktion war immer: wir sehen, man hat uns nicht vergessen; wir spüren durch diesen Besuch, daß wir zusammengehören, daß uns der – damals immer wieder zitierte Eiserne Vorhang – glaubensmäßig nicht trennt. Und noch etwas ist hinzugekommen: Am Anfang herrschte noch ein großer Pessimismus. In der Zwischenzeit hat sich etwas mehr Zuversicht breit gemacht in diesen Ländern. Man hat die Erfahrung gemacht: Wir sind zwar verfolgt und unterdrückt, aber wir halten aus; der Widerstand ist selbstverständlicher geworden.

HK: Wenn aber jetzt, wie vor wenigen Wochen geschehen, die litauischen Bischöfe, also Bischöfe aus einem Land der Sowjetunion selbst trotz eines spürbar verschlechterten Klimas zwischen dem Vatikan und Moskau, zum erstenmal ihren Ad-limina-Besuch bei Johannes Paul II. abstatten konnten und die Bischöfe dabei sogar die Hoffnung aussprachen, der Papst möge auch einmal Litauen besuchen, dann sind das doch Veränderungen nicht nur atmosphärischer Art?

König: Das ist sicher mehr als ein atmosphärischer Fortschritt. Vor zehn bis fünfzehn Jahren hätte man das sicher noch nicht für möglich gehalten. Aber da spielt auch die öffentliche Meinung eine große Rolle. Man war ursprünglich auf der östlichen Seite sehr besorgt, was es mit sich bringt, wenn man sich mehr öffnet, dem Tourismus zum Beispiel. Aber Touristen – ich spreche jetzt vom naiven Tourismus – haben dann festgestellt: es gibt volle Kirchen in Ungarn, in der ČSSR oder in Polen und selbst in der Sowjetunion. Diese Touristen kamen nach Hause und sagten: sie hätten weder ermordete Pfarrer noch gefolterte Nonnen, noch geplünderte Kirchen gesehen. Sie ließen sich vom Augenschein beeindrucken, ohne im geringsten den Hintergrund zu kennen ...

„Die öffentliche Meinung im Westen ist ein wesentlicher Faktor für die östlichen Machthaber"

HK: Es käme also auch darauf an, in der westlichen öffentlichen Meinung deutlich zu machen, daß eine begrenzte Kultfreiheit noch keine Religionsfreiheit ist?

König: Das ist ein wichtiger Punkt. Wenn ich z. B. an meinen letzten Moskau-Besuch denke: es war eine sehr feierliche Vesper in einer der orthodoxen Kathedralen; der Gottesdienst war äußerst beeindruckend; ich kann mir schon denken, daß der, der das sieht, dann sagt: es ist ja gar nicht so, wie man es uns hier sagt.

HK: Die Wirkung auf kommunistische Regierungen wäre dann unter Umständen: ein bißchen Wahrung des Scheins, ein bißchen Kultfreiheit genügt schon, um den „rechten" Eindruck zu machen, weil das schon als Religionsfreiheit genommen und das, was fehlt, gar nicht bedacht wird?

König: Das ist so. Ich möchte aber noch etwas Zusätzliches sagen. In manchen Ländern war es zu gewissen Zeiten sehr wichtig, verlauten zu lassen, daß es Kontakte zum Vatikan gibt. Ich möchte kein Land nennen, habe dabei aber ein bestimmtes im Auge, in dem man mir sagte: Wir sind gerade daran, wieder Gespräche in Gang zu bringen. Im Vatikan aber sagte man mir: keine Spur davon. Die öffentliche Meinung im Westen ist ein wesentlicher Faktor für die Einstellung östlicher Machthaber; damit wird natürlich auch gespielt.

HK: Trotz der Erweiterung von Bewegungs- und Begegnungsspielraum ist es bisher nicht gelungen, in allen Ländern des Ostblocks und schon gar nicht in allen Diözesen eine ordentliche kirchliche Hierarchie zu erhalten oder wieder herzustellen, obwohl sich besonders unter Paul VI. die vatikanischen Bemühungen vor allem darauf konzentriert haben ...

König: Das ist sicher ein interessanter Hinweis, denn der Vatikan hat sehr darauf gesetzt: Wenn wir Bischöfe ernennen können, haben wir wenigstens einen Kristallisationspunkt. Alles andere wird sich dann im Verlauf der Zeit ergeben ...

HK: War das nicht im Ansatz schon eine Engführung?

König: Das war eine schwierige Sache. Es hat sich herausgestellt, daß Bischöfe nur auf dem Kompromißwege erreichbar sind: Östliche Regierungen bieten ihre Kandidatenlisten an, der Vatikan hat die seinen, dann muß eine Lösung gefunden werden, soweit Lösungen in solchen Fällen überhaupt möglich sind. Man mußte damit von vornherein einen Unsicherheitsfaktor berücksichtigen. Man konnte nicht immer genau wissen, wohin ein Kandidat neigt und welche Neigungen welche Rolle spielen. Ich weiß von einem Land, daß von Gläubigen dort signalisiert wurde, man solle sie doch mit den Kapitelvikaren leben lassen. Wie man mit den Kapitelvikaren dran sei, wisse man; werde ein Bischof ernannt, dann wisse man das nicht immer so genau.

HK: Aber eine solche Praxis kann nicht ewig fortgesetzt werden ...

König: Sie ist insoweit ohne Probleme, als der Staat dabei selbst entscheiden kann bzw. de facto entscheidet. Deswegen weiß man auch von vornherein, von wem die Kapitelvikare in erster Linie abhängig sind.

HK: Aber möglich ist so etwas höchstens als Übergangslösung, und kompromittiert ist die Kirche damit nicht weniger als durch die Ernennung zwiespältiger oder verunsicherter Bischöfe ...

König: Natürlich kann das nur eine Übergangslösung, eine Notlösung sein, auch wenn man von staatlicher Seite keine Schwierigkeiten sieht, das auf Dauer so zu belassen.

„Man will nicht abwarten, sondern mit den Mitteln des Staates nachhelfen"

HK: Trotz des übergreifenden sowjetischen Willens, den Kirchen und ihren Gläubigen das Leben möglichst schwer zu machen, ist die Intensität der Unterdrückung in den einzelnen Ländern je nach öffentlicher Mächtigkeit der Kirche, der orthodoxen wie der katholischen, doch recht unterschiedlich. Gibt es unter sowjetischem Einfluß noch so etwas wie eine einheitliche Religionspolitik von der ČSSR bis Vietnam, wenn wir Albanien, das nicht zum Warschauer Pakt gehört, und selbst China einmal weglassen?

König: Eine interessante Frage. Es gibt, wie Sie wissen, in jedem Land ein staatliches Kirchenamt, meist im Rang eines Staatssekretariats. Ich habe mich in einem kommunistischen Lande einmal sehr interessiert, ob und wieweit es im Osten Kontakte zwischen den verschiedenen Kirchenämtern gibt, und der betreffende Herr, der relativ offen mit mir sprach, sagte mir, man komme zwei- bis dreimal im Jahr zusammen, um gemeinsame Angelegenheiten zu besprechen ...

HK: Man weiß eigentlich im Westen zu wenig über diese Kirchenämter und über Formen und Inhalte ihrer Zusammenarbeit, außer wenn wie jüngst in der Tschechoslowakei einer der Kirchensekretäre in einen Skandal verwickelt ist, erfährt man in der westlichen Presse kaum etwas über sie und in der östlichen natürlich schon gar nichts ...

König: Deren Arbeit ist ihrer Natur nach wenig öffentlich zugänglich. Ich habe mir dem betreffenden Kirchensekretär gegenüber, der mir das erzählte, die Frechheit erlaubt und gesagt: Sie treffen sich auf solche Weise und dabei sagen sie immer, es gehe ihnen in allem um den Menschen. Uns, der Kirche, geht es ebenfalls um den Menschen: Lassen sie uns deshalb einfach einmal zusammenkommen und gemeinsam einen Gedankenaustausch versuchen. Als ich das vorschlug, stutzte der Betreffende, sagte aber nur, das sei jetzt zu schwierig; vielleicht später ...

HK: Die staatlichen Kirchensekretariate sind notwendigerweise Kontaktpartner kirchlicher Würdenträger, aber könnten sie auch wirkliche Dialogpartner sein?

König: Es sind keine Dialogpartner nach westlichen Maßstäben; aber sie exekutieren die Religionspolitik ihrer Regierungen bzw. ihrer Parteien. Sie tun das, Sie haben es schon angesprochen, je nach der Situation des Landes, des Zustandes der Partei auf verschiedene Weise, adaptieren und exekutieren die Religionspolitik jeweils nach der Eigenprägung der Verhältnisse eines Landes. Sie sind ein wichtiger Faktor natürlich vor allem deswegen, weil sie es

sind, die das kirchliche Leben kontrollieren und in dieses auch eingreifen, die sagen, was sein darf und was nach den Vorstellungen kommunistischer Regierungen nicht sein darf.

HK: Aber festgelegt wird die Religionspolitik in den Parteizentralen, wenigstens in den Grundsätzen, die vermutlich mehr sind als nur Rahmenbedingungen, innerhalb deren jede nationale Partei nach eigener Flexibilität verfährt. Hat sich Ihrer Meinung nach in den Grundlinien etwas geändert?

König: Es gibt trotz aller Verschiedenheiten nach wie vor eine gemeinsame Linie, die nach meinem Wissen auch unverändert vom sowjetischen Bereich aus bestimmt wird. Religionspolitik ist Teil der gemeinsamen Politik kommunistischer Staaten. Sie geht, so muß man das wohl sehen, unverändert von der kommunistischen Maxime aus, daß Religion keinen Platz in einer kommunistischen Gesellschaft haben darf, daß sie in dem Maße zum Absterben verurteilt ist, in dem ihr Verständnis vom Sozialismus verwirklicht wird. Und man will dabei nicht einfach abwarten, sondern mit den Mitteln des Staates nachhelfen. Dabei paßt sie sich natürlich den je eigenen Möglichkeiten an und auch dem Einfluß, den die Kirche in der Bevölkerung eines Landes hat.

„Die Angst vor polnischen Verhältnissen ist offensichtlich groß"

HK: Wie erklären Sie sich in dieser Beziehung die Situation in der ČSSR? Wenn ich es recht sehe, wird dort von allen kommunistischen Staaten, von Albanien einmal abgesehen, jedenfalls im östlichen Europa die Kirche am meisten unterdrückt. Selbst in den zur Sowjetunion gehörigen baltischen Ländern meint man ein gewisses Aufatmenkönnen der Kirche zu spüren. Warum ist die ČSSR in der Religionspolitik sowjetischer als die Sowjets?

König: Ich kann mich nicht gut und will es auch nicht in die Lage der Regierung oder der kommunistischen Partei der ČSSR versetzen. Aber Sie haben recht, daß sich die Lage in der ČSSR in den 70er und besonders in den letzten Jahren sehr zugespitzt hat. Die Situation dort ist zwar von ihrem inneren Zustand her nicht entmutigend, Christen in der ČSSR, Geistliche und Laien, zeigen viel Mut und Treue zu ihren Überzeugungen ...

HK: Haben Sie den Eindruck, daß der Prager Frühling bzw. die Angst, die innere Opposition könnte sich wieder stärker regen, so sehr nachwirkt?

König: Das muß man vermuten.

HK: Aber die katholische Kirche in der ČSSR war zwar eine positive Kraft zur Zeit des Prager Frühlings, doch sie hat ihn nicht herbeigeführt, und die Menschenrechtsbewegung um die Charta 77 ist jedenfalls primär auch keine Bewegung von Katholiken ...

König: Es ist sehr schwierig, dazu etwas Genaues zu sagen. Aber obwohl es in den letzten Jahren fast unmöglich geworden ist, der Kirche dort selbst bescheidene Erleichterungen zu schaffen oder etwa in der Frage der Bischofsernennungen einen Schritt weiterzukommen, ist das Selbstbewußtsein der Gläubigen gewachsen. Sie wehren sich viel mehr als früher, wo sie können bzw. wo sie sich in ihren Rechten als Staatsbürger verletzt sehen.

HK: Ist das nicht ein Stück weit auch das Ergebnis des verstärkten Drucks selbst und zum anderen Teil auch Ausdruck des gesamten politisch-gesellschaftlichen Klimas des Landes? Man gibt den Kampf nicht auf, auch wenn der eine Anhänger der Bürgerrechtsbewegung nach dem anderen verhaftet wird.

König: Das ist sicher ein nicht unbedeutender Gesichtspunkt. Ich wollte aber noch etwas anderes sagen. In der Kirche der Tschechei vor allem ist es Ende der 60er Jahre in Teilen wenigstens zu einer bemerkenswerten Blutauffrischung gekommen. In der Erneuerungsperiode ist die Kirche gerade für junge Menschen, auch für Intellektuelle, attraktiver geworden. Eine ganze Reihe Intellektueller haben Theologie studiert. Es gibt heute eine beachtliche Zahl von Geistlichen, die, bevor sie Theologie studierten, bereits ein volles akademisches Studium hinter sich hatten.

HK: Verfügt die Kirche der ČSSR dadurch heute über einen Klerus auf höherem intellektuellem Niveau als dies früher der Fall war?

König: Ja, zum Teil ist das der Fall, und diese Geistlichen sind auch seelsorglich besonders aufgeschlossen und haben Ansehen bei der Bevölkerung. Man darf aber bei der Beurteilung der Lage in der Tschechoslowakei auch die Vorgänge in Polen nicht übersehen. Die Angst, man könnte polnische Verhältnisse im eigenen Lande erhalten, ist offensichtlich groß. Zwischen der Erneuerungsbewegung in Polen und ihrer Unterdrückung und der Verschärfung des Drucks in der ČSSR gibt es sicher nicht nur einen zeitlichen Zusammenhang.

„Kommunistische Funktionäre haben vielfach ein veraltetes Kirchenbild"

HK: Herr Kardinal, auch kommunistische Herrschaftssysteme kennen den Unterschied von Theorie und Praxis. Alle Verfassungen kommunistischer Staaten anerkennen die Religionsfreiheit als Verfassungsgrundsatz, aber der reale Sozialismus unterdrückt Religion. Unter diesem Aspekt und in Zusammenhang mit dem, was Sie eben zum Verhältnis ČSSR–Polen gesagt haben: Ist die Religionspolitik der kommunistischen Staaten heute noch von der Parteidoktrin oder nicht eher von dem inneren Sicherheitsbedürfnis des Systems bestimmt?

König: Das ist wieder eine interessante Frage. Ich glaube, daß in der Sicht kommunistischer Parteien beide Gesichtspunkte Gewicht haben. Als Grundsatzfrage wird Religion für sie wieder wichtiger, weil sie sich durch das Wiedererstarken religiöser Kräfte herausgefordert fühlen. Es ist halt so, daß die realen Entwicklungen in der

Gesellschaft mit den Erwartungen kommunistischer Theoretiker und Funktionäre an die Religion nicht Schritt halten. Jetzt sind sie gezwungen, sich wieder mehr mit Religion – dem Islam auch, aber vor allem mit der christlichen Religion – auseinanderzusetzen. Auf der anderen Seite ist das Ansehen des Marxismus als legitimierende Ideologie weiter gesunken. Ich erinnere mich gut an einen sehr geachteten Wissenschaftler eines kommunistischen Landes, der von mir nach der Einschätzung der marxistischen Doktrin gefragt, sagte, es amüsiere ihn, an Kongressen im Westen teilzunehmen und dabei festzustellen, im Westen wenigstens werde der Marxismus ernst genommen.

HK: Findet damit nicht doch eine Verlagerung von der Legitimationsebene auf den Sicherheitsfaktor statt? Man braucht nicht so sehr den Atheismus zur Legitimierung der eigenen Herrschaft, aber man sieht in jeder Erstarkung von Kirchen und religiösen Bewegungen eine Gefahr für die Stabilität des eigenen Systems?

König: Ich glaube nicht, daß hier eine Verschiebung stattgefunden hat. Es gibt natürlich einzelne Stimmen im kommunistischen Bereich, für die der Staatsatheismus der Partei und die Beschränkung oder Verletzung der Religionsfreiheit die Unterdrückung von Staats wegen nicht unbedingt zusammengehören. Der prominente jugoslawische Kommunist Kardelj meinte schon 1953: „Wir Kommunisten sind Atheisten, aber Atheismus ist nicht unsere Religion und deshalb sind wir nicht religiös intolerant." Und kommunistische Führer im Westen sagen dasselbe. Aber überall, wo Kommunisten an der Macht sind, bekämpfen sie Religion grundsätzlich, behindern die kirchliche Arbeit und machen Christen über die Erziehung, beim Zugang zu beruflichen Stellungen zu Bürgern zweiter Klasse. Der kommunistische Staatsatheismus beansprucht den Menschen eben total.

HK: Dennoch ist oft das Argument zu hören, Glaube und Religion interessierten den Vertreter eines kommunistischen Regimes nicht, wohl aber die wirkliche wie die vermeintliche Macht der Kirche.

König: Das zweite schließt das erste nicht aus. Es geht ja immer um den Einfluß auf Menschen. Die Schwierigkeit ist, daß die kommunistischen Parteien – ich will niemanden verurteilen, sondern nur etwas feststellen – weltanschauliche Konkurrenz über das mit der Parteiräson gerade noch verträgliche Maß hinaus nicht zulassen wollen. Im übrigen haben kommunistische Funktionäre vielfach ein veraltetes Kirchenbild; die Kirche, die sie sich vorstellen, ist nicht die Kirche von heute, eher die Kirche von vor hundert Jahren, wo sie tatsächlich noch mehr Macht hatte bzw. mit den staatlichen Mächten noch enger verquickt war. Sie verstehen offenbar nicht, daß die Kirche sich gewandelt hat, daß es ihr um den Menschen und nicht um Infragestellung staatlicher Zuständigkeiten geht.

HK: Wirkt hier neben dem zaristischen Muster vom Verhältnis Kirche-Staat in den heute kommunistischen Staaten der ehemaligen Donaumonarchie auch josephinistische Kirchenpolitik nach? Es fehlt ja geschichtlich in diesen Ländern noch eine Tradition der freien Kirche im freien Staat ...

König: Diesen Zusammenhang gibt es. Auch Kommunisten schaffen gesellschaftliche Verhältnisse nicht neu, sondern bauen ihr System auf dem auf, was sie gesellschaftlich und kulturell vorfinden.

„Daß Gewalt gegen Religion kontraproduktiv ist, müßte auch einem Kommunisten einleuchten"

HK: Herr Kardinal, Sie betonen sehr stark – Sie haben es auch auf dem ORF-Kongreß getan – die internationalen Deklarationen als einen möglichen Weg zu mehr Religionsfreiheit. Eine captatio benevolentiae oder doch die Hoffnung, dies könnte wenigstens langfristig ein Weg sein?

König: Natürlich ist das eine Hoffnung. Und diese hängt auch davon ab, ob es sich bei solchen internationalen Absichtserklärungen um verbindliche Dokumente mit völkerrechtlichem Charakter handelt. Das heißt, es kommt darauf an, wie weit solche internationalen Erklärungen – wie z. B. die Schlußakte von Helsinki – in das staatliche Gesetz der einzelnen Signatarmächte aufgenommen und die entgegengesetzten Gesetze – z. B. das Strafrecht – dementsprechend angepaßt werden.

HK: Aber mehr als ein Fingerzeig, das Regime auf international verbürgte Grundrechte als Bürger hinweisen zu können, sind in diesem auch völkerrechtliche Dokumente nicht ...

König: Damit mögen Sie recht haben. Aber es scheint mir ein bedeutsamer Vorgang zu sein, daß sich gläubige Bürger in kommunistischen Staaten heute nicht nur von uns im Westen weniger isoliert fühlen, sondern sich unter Berufung auf solche Deklarationen und Verträge auch mehr zur Wehr setzen. Diese verpflichten ja – wie Korb 3 von Helsinki, der 1976 in Kraft getretene Pakt über zivile und politische Menschenrechte und insbesondere die Erklärung der Vereinten Nationen gegen religiöse Diskriminierung, zur Gewissens- und Religionsfreiheit von 1981 – nicht nur den Staat, sondern sprechen die dort formulierten Rechte dem einzelnen Bürger zu. Diese fühlen sich dadurch ermutigt, im Falle der Verletzung von Menschenrechten bei den staatlichen Behörden vorstellig zu werden. Die harten Strafen für mutige religiöse Bekenner werden in der nichtkommunistischen Welt als Verletzung der Menschenrechte und Religionsfreiheit divulgiert; die öffentliche Meinung in der großen Welt reagiert darauf: daran kommen auch kommunistische Staaten nicht einfach vorbei.

HK: Ich möchte gerne noch einmal das Sicherheitselement ansprechen. Sie gebrauchen gegenüber kommunistischen Staaten – und wenn ich recht orientiert bin, hat das

auch Paul VI. mehrfach getan – u. a. das Argument, mit der Verfolgung gläubiger Menschen beraubten sich kommunistisch regierte Staaten der Mitarbeit ihrer besten Bürger. Wenn man ihnen die Freiheit lasse, seien sie immer loyale Staatsbürger gewesen ...

König: Das ist zunächst ein sehr westliches Argument. Es entspricht unserem demokratischen Staatsverständnis, daß Bürger um so loyaler sind, je mehr der Staat ihre Persönlichkeitsrechte respektiert. Aber das Argument müßte gerade für Kommunisten verständlich sein. Kommunistisch regierte Staaten haben von der Opposition von Christen um so weniger zu befürchten, je mehr sie deren Freiheitsrechte respektieren. Sie müßten einsehen, das scheint mir auch für Kommunisten ein vollziehbarer Gedanke zu sein, daß im Sinne der Stabilität der von ihnen regierten Staaten die Einschränkung der Religionsfreiheit und der Druck auf die Kirche mit Hilfe staatlicher Gewalt, wie die Italiener sagen, „contraproducente" ist, daß damit für sie selbst mehr Probleme geschaffen als gelöst werden.

HK: Darf ich mich andersherum auch einmal in die Mentalität von Vertretern der kommunistischen „Lehre" begeben, auch wenn daraus eine etwas schiefe Art von advocatus diaboli wird. Wenn Glaube und Religion durch die gesellschaftlichen Verhältnisse und den Fortschritt der Menschheit zum Verschwinden verurteilt sind, dann besorgt das der Säkularismus freiheitlicher westlicher Gesellschaften gründlicher als staatliche Gewalt und atheistische Erziehung es vermögen. Ich meine, die eingangs von Ihnen genannten Touristen haben nicht ganz unrecht. Kirchen sind trotz aller Risiken für die Gläubigen in Prag oder selbst in Moskau oft voller als im päpstlichen Rom ...

König: Wir sollten, glaube ich, das letztere Argument nicht zu sehr strapazieren, die Verhältnisse sind zu verschieden. Auf alle Fälle haben in diesen Ländern die Fragen nach der Sicherung der Macht immer Priorität. Aber Ihre eigentliche Frage scheint mir nicht abwegig zu sein. Wenn ein kommunistischer Funktionär den Westen mit seinen Augen betrachtet, müßte das für ihn eigentlich einleuchtend sein. Einen Zustand der Freiheit zu schaffen, in der Gläubige und Ungläubige miteinander leben können und es der Geschichte überlassen wird, wie sich die Wege entwickeln, das müßte auch für einen Marxisten plausibel sein, zumal, wenn es ihm wie uns wirklich um den Menschen zu tun ist. Im übrigen sind die Motive und Beweggründe, warum man Religion verfolgt oder unterdrückt, im Osten verschieden: Eine starke Kirche wird man versuchen zu spalten, eine schwache eher dem Staate dienstbar zu machen.

„Gläubige in bedrängter Lage haben ein gutes Gespür dafür, wer loyal ist"

HK: Hier auf dem ORF-Kongreß wie auch sonst wird viel von der Wiederbelebung religiösen Interesses und religiöser Praxis speziell bei jungen Menschen gesprochen. Überschätzen wir diese Entwicklung nicht? In einem totalitären System kann Religion auch leicht zu einer Funktion des Protests werden?

König: Natürlich kann in einem System wie dem kommunistischen Religion auch zum Mittel des Protests werden, aber wir sollten auch nicht zu vordergründig urteilen. Ich halte die verschiedenen Formen einer Wiederbelebung von Religion und Glaube für echt und das wieder gewachsene Interesse von Jugendlichen am Christentum und auch am kirchlichen Leben nicht einfach für einen Ausdruck der Neugier für etwas, mit dem man des Staates oder der Partei wegen nichts zu tun haben soll, oder für Dinge, die von dort her negativ dargestellt werden. Ich finde gerade das bestätigt, was Mircea Eliade in seiner „Geschichte der religiösen Ideen" mit vielen anderen erfahrenen Wissenschaftlern und Zeitgenossen sagt: daß Religion ein Wesensausdruck des Menschen ist. So sucht Jugend vor allem eine Antwort auf die Sinnfrage des eigenen Lebens und erst dann, wenn überhaupt, auf die Frage nach der Zukunft des Kommunismus. Es geht dabei immerhin um eine Jugend, die zwar ihr Wissen über den Glauben vielfach aus den Museen des Atheismus holt, wo nicht wenige ihn zunächst kennenlernen, die dabei aber nicht stehenbleibt, sondern weiterfragt.

HK: Ist das Hauptproblem der Kirche wenigstens in den kommunistischen Staaten, wo der Druck auf die Kirche am größten ist, nicht die Gefahr der Aufspaltung oder der Konfrontation zwischen einer mit dem Regime jeweils Kompromisse schließenden Hierarchie und Gläubigen, die sich dadurch verraten fühlen?

König: Es ist eine wichtige und sehr schwierige Frage, bis zu welcher Grenze Bischöfe und Priester gehen können, ohne die Kirche zu kompromittieren. Wir müssen da sehr vorsichtig im Urteilen sein. Was ich dazu sagen kann, ist, daß Gläubige in bedrängter Lage ein sehr gutes Gespür dafür entwickelt haben, wer kirchlich loyal ist und wer das Wohl der Gläubigen an die erste Stelle setzt oder wer sich in eine andere Richtung bewegt, und sie verhalten sich entsprechend. Sie meiden Priester, Prälaten, die dem Staat zu sehr zu Willen sind oder gehen, wenn ein zweiter von der Partei besonders begünstigter Priester in einer Pfarrei auftaucht, einfach nicht hin.

HK: Zeichnet sich damit – wie übrigens unter völlig anderen Voraussetzungen und aus anderen Gründen auch im Westen – eine Entwicklung hin zu unterschiedlichen, aber parallelen Kirchlichkeiten, um nicht zu sagen zu Parallelkirchen ab? Hier die vom Staat bevormundete Hierarchie und Teile ihrer Infrastrukturen, dort gegen diesen Zustand aufbegehrende Gläubige – siehe die sog. Geheimkirche in der ČSSR oder die Basisgemeinschaften in Ungarn!

König: Ich leugne nicht ganz die Entwicklungen, auf die Sie anspielen, aber die östlichen Hierarchien sagen z. B., man müsse unterscheiden zwischen solchen Gruppierungen, die sich loyal innerhalb der bestehenden Kirchen-

strukturen bewegen, und solchen, die eigene Wege gehen. Und es besteht auch die Gefahr, daß die andere Stelle sich einmischt und die Kirche spalten will ...

HK: Der „anderen Seite" scheint aber mehr an der Einheit einer ihr möglichst gefügigen Kirche zu liegen. Aus Ungarn ist z. B. zu hören: Solange Ihr Bischöfe nicht die Basisgemeinschaften in der Hand habt, gibt es keine von Euch gewünschte Regelung des kirchlichen Religionsunterrichts ...

König: Auch diese Seite gibt es, d. h. zumindest besteht der Wunsch nach einer jederzeit kontrollierbaren Kirche. Von kirchlicher Seite dürfen wir gerade hier nicht ohne genaue Kenntnis der örtlichen Situation urteilen und müssen im Gespräch miteinander darauf hinwirken, daß die spontan und oft unter großem Einsatz mutiger Priester sich bildenden Gruppen nicht den Weg aus der Kirche herausgehen.

HK: Gilt vom Heiligen Stuhl her noch die „Ostpolitik", wie sie – von Ihnen mitgestaltet – unter Johannes XXIII. begann und unter Paul VI. fortentwickelt wurde? Man hat gelegentlich den Eindruck, Johannes Paul II. praktiziere in dieser Beziehung nicht nur einen anderen Stil, sondern eine andere Konzeption.

König: Ziel aller Bemühungen des Heiligen Stuhles war es immer und ist es auch heute, den Kirchen und den Christen in den kommunistischen Ländern so viel Lebensraum und Freiheit wie möglich zu sichern. Sicher haben sich im Verlauf der Zeit auch verschiedene Akzente oder – ich würde lieber sagen – Schwerpunkte ergeben. Am Anfang unter Johannes XXIII. ging es zunächst einmal darum, Kontakte zu knüpfen mit den Kirchen im Osten und zu ihren Gunsten, so gut es ging, Verbindungen durch Besuche wiederherzustellen. Paul VI. war neben der unmittelbaren Hilfe für die Kirchen vor allem um einen langfristig angelegten Dialog bemüht. Ich habe Paul VI. sehr geschätzt und glaube, daß sein Bemühen um den Dialog der richtige Weg war.

„Es gibt zweifellos eine neue Entwicklung"

HK: Betreibt der jetzige Papst eine andere, unnachgiebigere Ostpolitik?

König: Als Papst, der selbst aus einem kommunistischen Land kommt, ist Johannes Paul II. eine direktere Umgangsart mit den Vertretern kommunistischer Länder gewöhnt. Seine Meinung ist, daß auf sie mehr Eindruck macht, wenn man ihnen klar und auch mit einer gewissen Härte gegenübertritt. Er hat als Papst slawischer Herkunft zu einem neuen Selbstbewußtsein der Kirchen in Osteuropa beigetragen. Er selbst hat mehrfach darauf hingewiesen, daß neben dem romanischen und dem germanischen Element in der bisherigen Geschichte der katholischen Kirche das slawische zu kurz gekommen sei. Das ist zweifellos eine neue Entwicklung.

HK: Das gewachsene Selbstbewußtsein korrespondiert möglicherweise mit der größer gewordenen Angst der anderen Seite vor Destabilisierung. Muß ein Papst, der atmosphärisch so viel zu bewegen in der Lage ist und aus dem „eigenen" Bereich kommt, nicht eher doppelt vorsichtig sein, wenn er für die dortigen Kirchen etwas erreichen will? Und hat nicht auch das Insistieren auf den Menschenrechten, so sehr die Gesamtkirche dazu verpflichtet ist, gerade im Osten auch eine Kehrseite? Ein totalitäres System, atheistisch oder nicht, ist möglicherweise eher bereit, sich scheibchenweise etwas mehr Spielraum für Religionsgemeinschaften abzuringen, als global und präzis zugleich über Menschenrechte mit sich reden zu lassen.

König: Daß gerade der gegenwärtige Papst in kommunistischen Ländern als besondere Herausforderung empfunden wird, ist bekannt. Wir sehen es an den Reaktionen aus diesem Bereich, wenn der Heilige Vater sich zu den dortigen Kirchen äußert oder eine entsprechende Initiative ergreift. Und die verschiedenen Theorien über die letzten Urheber des Papstattentäters kennen Sie ja. Zu den Menschenrechten meine ich, Religionsfreiheit ist ein Menschenrecht und sie kann auch nur als Teil einer umfassenden Menschenrechtspolitik voll zur Geltung kommen. Je nachdrücklicher die Menschenrechte insgesamt eingefordert werden, um so mehr wird auch bewußt, daß die Freiheit der Religionsausübung, und zwar individuell wie gemeinschaftlich ein Menschenrecht ist und als solches verteidigt werden muß. Im übrigen zeigt die Erfahrung, daß in Fragen der Menschenrechte das pragmatische Vorgehen leichter zu positiven Ergebnissen führt als grundsätzliche Auseinandersetzungen. In den kommunistischen Staaten betrachtet man die Menschenrechte systemimmanent als staatsbürgerliche Rechte. Jede grundsätzliche Auseinandersetzung mit solchen Fragen setzt immer die Verträglichkeit mit dem Gesamtsystem voraus.

HK: Wenn diese Spannung also bleibt, was würden Sie für die absehbare Zukunft der Kirchen in diesen Ländern daraus ableiten?

König: ... Daß eine rasche oder plötzliche Änderung der Religionspolitik seitens der marxistisch-kommunistischen Staaten nicht zu erwarten ist. Es bestehen aber Anzeichen für eine langsame Änderung des Staatsatheismus, der mit dem Generationswechsel zusammenhängen dürfte. Die jüngere Generation, die weder um die Situation der Religion im eigenen Land in der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts weiß, noch um damals bestandene Mißbräuche in der Kirche – eine Jugend, die außerdem mit der philosophischen Grundlegung des Atheismus durch Feuerbach im 19. Jahrhundert nicht viel anzufangen weiß –, sie steht einem aggressiven Atheismus distanziert gegenüber. Auch bei Parteimitgliedern ist äußeres Verhalten und innere Gesinnung oft nicht identisch. Sie brauchen dazu nur nachzulesen, was Alexander Sinowjew hier auf dem ORF-Symposium gesagt und in seinem Buch „Lichte Zukunft" (1981) geschrieben hat.

Ergebnis langer Debatten

Zur Entstehung des amerikanischen Friedenshirtenbriefs

Der auch bei uns viel diskutierte Friedenshirtenbrief der amerikanischen Bischöfe „Die Herausforderung des Friedens – Gottes Verheißung und unsere Antwort" ist nicht nur als Dokument, sondern auch in seiner Entstehungsgeschichte aufschlußreich. Ernst Nagel, Professor für Theologie und Sozialethik an der Bundeswehrhochschule in Hamburg, der die Entstehung des Dokuments eingehend mitverfolgt und die Debatten teilweise auch persönlich miterlebt hat, zeichnet hier die wichtigsten Etappen der Diskussion nach, die dann Anfang Mai zur Verabschiedung des Dokuments durch die Vollversammlung des US-Episkopats führten. Ergänzend zum Beitrag von Professor Nagel veröffentlichten wir Auszüge aus dem Wortlaut des Hirtenbriefs. Es handelt sich dabei vor allem um Passagen, die sowohl für den methodischen Ansatz wie für die inhaltlichen Schwerpunkte des Textes charakteristisch sind. Wir verwenden dafür die im Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz angefertigte Übersetzung. Die Überschriften sind von der Redaktion.

Die religiösen Gemeinschaften in den USA haben – aus ihrer Geschichte erklärlich – eine für Europäer erstaunliche Leichtigkeit, sich mit großem Freimut zu konkreten politischen Fragen zu äußern. Daß dabei aus kirchenoffiziellem Mund Urteile verlauten, die auch innerhalb des jeweiligen Bekenntnisse nicht unumstritten sind, nimmt man in Kauf. Das pastorale Anliegen überwiegt, den Gläubigen konkrete Antworten zu geben.

Die ersten Bemühungen reichen weit zurück

Die Bischöfe wurden in dem Maße mit solchen Fragen konfrontiert, als die katholische Kirche der USA – lange eine eher geduldete Minderheit – mit über 50 Millionen Mitgliedern zur stärksten „Denomination" geworden war, und entsprechend ihre Gläubigen in Politik, Verwaltung und Armee Verantwortung übernahmen. Die Bitte von Kardinal *Spellman* um den Sieg in Vietnam gehört ebenso zu den freimütigen Äußerungen wie die Forderung der Bischöfe nach einer selektiven Kriegsdienstverweigerung (vgl. „Human Life in Our Day", 1968). Weil die USA eine der beiden Supermächte sind, haben friedenspolitische Entscheidungen der USA zwar international prägende Auswirkungen, sie kommen aber vor allem aufgrund nationaler Meinungsbildungsprozesse zustande, werden darum von den amerikanischen Katholiken als Anfrage an ihre Bischöfe gerichtet.
So hatten diese sich bereits 1976 in „To Live in Christ Jesus" zu sittlichen Fragen der Abschreckung geäußert; 1979 hatte Kardinal *Krol* im Auftrag der nordamerikanischen Bischofskonferenz (NCCB) vor dem Nationalen Sicherheitsrat ein *„Zeugnis"* vorgetragen und u. a. dezidiert für den *Abschluß von Salt II* optiert. D. h., die Bischöfe waren sich bewußt, daß ihnen als den Führern einer großen Kirche in einer Supermacht auch eine besondere politisch-ethische Verantwortung zufällt; sie sind Bischöfe des Landes, das bisher als einziges Atombomben eingesetzt hat und in dem auch in der Zukunft diesbezüglich Entscheidungen fallen können. 1980 diskutierten die Bischöfe wiederum Fragen der Sicherheits- und Friedenspolitik. Dabei wurde die Notwendigkeit bewußt, sich dieser Probleme in einem *umfassenden und systematischen Versuch* anzunehmen. Erzbischof *John Roach* als Vorsitzender der NCCB berief eine Kommission, der unter Vorsitz von Kardinal *Joseph Bernardin* (Chicago), die Bischöfe *George A. Fulcher* (Columbus), *Thomas J. Gumbleton, John J. O'Connor* und *Daniel Reilly* (Norwich) angehörten. Diese fünf Bischöfe repräsentierten das breite Spektrum an friedensethischen Vorstellungen innerhalb der NCCB – vom Detroiter Weihbischof Gumbleton, der eine dezidiert pazifistische Position vertritt, bis zum New Yorker Weihbischof und Militärgeneralvikar O'Connor. Die Kommission hatte sachkundige Berater: *Edward Doherty,* der sich vormals regierungsoffiziell mit Politik befaßte und jetzt als Berater der nordamerikanischen Iustitia et Pax arbeitet, und vor allem Father *J. Brian Hehir,* der in Harvard Theologie und Internationale Politik studierte und Direktor von Iustitia et Pax der USA ist. (Es ist vielleicht nicht unwichtig, daß der Harvard-Universität seit Kennedy bis – exklusive – Reagan in der Politikberatung eine führende Rolle zufiel.)

In *14 Anhörungen* konsultierte die Kommission vor allem politische und theologische Fachleute ersten Ranges. Im Juni 1982 wurde den Bischöfen ein erster Entwurf zugeleitet. Deren Stellungnahmen führten bereits im Juli 1982 zum zweiten Entwurf. Der erste Entwurf war auch den europäischen Bischofskonferenzen zugekommen, deren Antworten jedoch aus Termingründen im zweiten Entwurf noch nicht berücksichtigt wurden.
Der zweite Entwurf stellte eine Verschärfung dar. Die Richtung wird daran deutlich, daß nun etwa die absolute Gewaltlosigkeit nicht mehr nur als eine mögliche Option für Christen erscheint, sondern zum Rang einer historischen Tradition erhoben wird. Der zweite Entwurf wurde auf der Vollversammlung vom 15. bis 18. November 1982 in Washington diskutiert. Entwurf wie Diskussion sind in „Origins", dem Dokumentationsdienst der NCCB, abgedruckt. Es wurden erhebliche Einwände erhoben, und ca. 80 der 288 US-Bischöfe hätten kaum zustimmen können.

Am 18./19. Januar 1983 war der zweite Entwurf Gegenstand eines *informellen Treffens im Vatikan.* Unter dem Vorsitz von Kardinal *Joseph Ratzinger* und zusammen mit Kardinal *Agostino Casaroli,* Erzbischof *Achille Silvestrini* (Staatssekretariat) und P. *Jan Schotte,* dem Sekretär der Päpstlichen Kommission Iustitia et Pax, hatten Vertreter

der NCCB und europäischer Bischofskonferenzen Gelegenheit zu einem direkten Meinungsaustausch. Wie *Bruce Russett,* Yale-Professor für Politikwissenschaften und Berater der Kommission, in der Presse darlegte, traf ein Protokoll dieser römischen Sitzung, die auch von den amerikanischen Teilnehmern als sachlich, sachdienlich und brüderlich empfunden wurde, just zu der Kommissionssitzung vom 9. März 1983 ein, die für den dritten Entwurf entscheidend war. Im dritten Entwurf wurden dann sowohl die Anregungen der Washingtoner Konferenz wie der römischen Gespräche eingearbeitet. Da der dritte Entwurf im wesentlichen durch die Schlußabstimmung in Chicago (2./3. Mai 1983) bestätigt wurde, da dort nur neun Gegenstimmen aus dem Episkopat kamen und auch Kardinal Ratzinger im Interview mit dem „Spiegel" deutlich seine Zustimmung zum Beschlußtext ausdrückte, dürften die Differenzen zwischen dem zweiten und dem dritten Entwurf besondere Aufmerksamkeit verdienen.

Vom zweiten zum dritten Entwurf

Der zweite Entwurf hatte unter der Überschrift „Die moralischen Wahlmöglichkeiten für das Reich Gottes" *zwei Traditionen* nebeneinander gestellt, die Gewaltlosigkeit und die Lehre vom „gerechten Krieg"; letztere wurde gar als „alternative moralische Antwort gegenüber der pazifistischen Tradition" eingeführt. Dies schien historisch nicht haltbar zu sein.

Statt dessen traktierte der dritte Entwurf das Verhältnis von christlichen Soldaten und Dienstverweigerern eher systematisch und pastoral: „Der Christ hat keine andere Wahl, als den Frieden, im umfassenden Sinne verstanden, gegen eine Aggression zu verteidigen." Dissens besteht lediglich darüber, wie diese Verteidigung geschehen soll. Die militärische wie die gewaltlose Variante werden dann in ihrem Selbstverständnis und in ihrer komplementären Beziehung dargestellt. Deutlich wird im dritten Entwurf auch, daß es sich bei der Gewaltlosigkeit um eine Option handelt, die sich Individuen bietet; Regierungen hingegen müssen ihr Volk gegen bewaffnete Angriffe verteidigen, was – falls erforderlich und als letzter Ausweg – militärische Verteidigung einschließen kann. Der Tenor der gesamten Passage reflektiert den Wunsch nach gegenseitigem Verstehen und die Aufforderung, das, was beide Positionen leisten können, nicht abzuqualifizieren, vielmehr in friedendienliches Handeln umzusetzen.

Der zweite Entwurf hatte in seiner *Lageanalyse* lediglich die Gefahr eines Atomkriegs genannt und die Abschrekkung aus dieser Perspektive gesehen und gewertet. Da der Atomkrieg vor allem als Zerstörung ganzer Bevölkerungszentren sittlich zu verwerfen ist, mußte auch die Abschreckung – insofern sie nur als Wille zu einem solchen Krieg verstanden wurde – als sittlich verwerflich verurteilt werden. Dies führte zu der häufigen Rückfrage, ob denn nur diese eine Gefahr drohe, ob nicht auch die expansive sowjetische Außenpolitik eine typische Gefahr unserer Situation sei und darum bereits bei der Lageanalyse berücksichtigt werden müsse; daran schloß sich die weitergehende Frage an, ob nicht Abschreckung auch als Wille zur Bannung dieser zweiten Gefahr und darüber hinaus als Wille zur Kriegsverhütung verstanden werden muß, woraus sich dann auch ein differenzierteres moralisches Urteil ergäbe.

Der dritte Entwurf trägt dem Rechnung. So wurde er ungleich dynamischer als der zweite gewesen war. Nicht mehr der eher statische Fall eines Atomkrieges stand im Zentrum, sondern die *Auswirkungen gegenwärtiger Entscheidungen im politischen Prozeß* traten stärker hervor. Nun wurde präziser danach gefragt, wie eine Politik beschaffen sein muß, die zugleich den Atomkrieg verhindert, die Freiheit sichert und Abrüstung ermöglicht. Der zweite Entwurf hatte sich nahezu ausschließlich der Gefahr eines ausufernden Atomkrieges gewidmet. Gewiß wurde erwähnt, jeder Krieg sei zu verhindern, doch fast alle Argumente und Entscheidungen liefen auf den Atomkrieg hinaus. Dies ist aus amerikanischer Sicht verständlich: Die amerikanischen Bischöfe schreiben ihren Hirtenbrief angesichts der Sorgen ihrer 50 Millionen US-Katholiken, und diese fühlen sich ausschließlich durch einen Atomkrieg bedroht. Ein konventioneller Krieg wird natürlich so wenig gewollt wie dessen Gefahr übersehen. Doch konkreter und brennender sind die Anfragen zum Atomkrieg.

In zahlreichen, nicht nur europäischen Eingaben zum zweiten Entwurf wurde darauf hingewiesen, daß für Europa ein konventioneller Krieg – gemessen an der kirchlichen Friedenslehre – gleich unannehmbare Folgen hätte. Darum sei jeder Krieg zu verhindern. Es bestünde gar die Gefahr, daß durch die dezidierte Verwerfung atomarer Abschreckungselemente ein konventioneller Krieg ungleich wahrscheinlicher würde, solange die Sowjetunion konventionell überlegen sei.

Der dritte Entwurf bleibt zwar dabei, daß der Ersteinsatz von Atomwaffen wegen der wahrscheinlichen Unbegrenzbarkeit eines Atomkriegs sittlich zu verwerfen sei. Doch er bringt dieses Urteil auch in eine politisch-ethische Forderung ein: Darum müsse schnellstmöglich eine Strategie entwickelt werden, die konventionelle Angriffe konventionell abzuwehren und abzuschrecken vermag. Eine Angleichung der konventionellen Streitkräfte wird gefordert. Unterstrichen wird die Pflicht der USA, bis dahin Europa gegen jeden Krieg zu schützen; so lange muß zur Verhinderung eines konventionellen Krieges dem potentiellen Gegner signalisiert werden, daß ein größerer konventioneller Angriff leicht zu einem Atomkrieg eskalieren kann. Insofern zeigt der dritte Entwurf Verständnis dafür, daß die NATO bisher die „no-first-use"-Position nicht annehmen konnte. Nichtsdestoweniger bleibt die eindringliche Aufforderung, bald eine alternative Strategie zu entwerfen.

Die Bischöfe wollen um der pastoralen Hilfe willen die Fragen ihrer Katholiken so konkret beantworten, wie sie gestellt sind. Sie könnten auf dieser Konkretisierungs-

ebene nicht antworten, verblieben sie bei der Darlegung der kirchlichen Friedenslehre, die für konkrete politische Fragen oft nicht Lösungen, sondern Prinzipien und Lösungsverfahren enthält. Vor allem dann ist die kirchliche Lehre zurückhaltend – und muß es sein –, wenn das sittliche Urteil sich auf politische Prognosen stützt, über die unter Fachleuten keine einhellige Meinung herrscht und in denen auch Bischöfe allenfalls ihr privates Urteil abgeben können.
Darum war es in allen Entwürfen schwer, Urteile im Sprachspiel „lehramtliche Äußerung" von solchen im Sprachspiel „politische Klugheitsurteile" deutlich unterscheidbar zu machen. Diese Unterscheidung hat unmittelbar pastorale Bedeutung. Denn ein Katholik, der mit dem Urteil seines Bischofs Probleme hat, muß wissen, ob er zur Lehre der Kirche oder zum persönlichen politischen Urteil seines Bischofs in den Dissens geraten ist. Der dritte Entwurf zeugt von erheblichen Anstrengungen, dem Leser die Unterscheidung zwischen bischöflicher Lehrverkündigung und deren Anwendung auf konkrete Probleme zu verdeutlichen. Ob dies stets gelungen ist, wird die Rezeption des Hirtenbriefs in der amerikanischen Kirche entscheiden. Dieses Problem spielte aber während der Schlußdebatte in Chicago eine erhebliche Rolle.

Die Diskussion in Chicago

Die Diskussion in Chicago war öffentlich, zahlreiche Beobachter und Pressevertreter konnten beide Tage dabei sein. Sie erlebten präzise und maßvolle Begründungen der mehr als 450 Änderungsanträge durch die Antragsteller. Die Debatte war frei von Unterstellung und Verdächtigung, voll Respekt für die unterschiedlichen Standpunkte in der Friedensfrage – nicht nur in Theorie, sondern auch für die Personen, die sie konkret vertraten. So war es gut, daß die Sitzung öffentlich war, denn vor allen Argumenten für diese oder jene Position zeigte die Art, wie die Bischöfe miteinander redeten, daß Engagement und Toleranz sich auch in der Friedensfrage nicht ausschließen.
Kenner der nordamerikanischen Bischofskonferenz hielten dafür, daß etwa 30% der Bischöfe ein Stück weit die Rückkehr zum zweiten Entwurf befürworteten, während etwa 15% die Veränderungen, die sich zum dritten Entwurf ergeben hatten, noch verstärken wollten. Die Mehrheit sollte danach hinter dem dritten Entwurf stehen. Dies bewahrheitete sich. Doch die Gruppen zeigten sich in Chicago nicht als feste Blöcke. Das bessere Argument entschied. Auch waren die Motive innerhalb der Gruppen durchaus unterschiedlich: Erzbischof *Philip M. Hannan* (New Orleans) sprach bisweilen für die – verkürzt gesagt – konservativere Minderheit, in der Mehrzahl der Fälle jedoch nur für seine eigene Person. In der anderen Gruppe, die man ebenso verkürzt als progressiver bezeichnen kann, wurde dies noch deutlicher: Die Mehrheit, vor allem Erzbischof *John R. Quinn* (San Francisco) favorisierte in manchen Punkten die Rückkehr zum zweiten Entwurf, anscheinend aus der Befürchtung, Teile des dritten Entwurfs könnten als Abschwächung der ernsten moralischen Sorgen des Episkopats mißverstanden oder mißdeutet werden. Die Substanz des dritten Entwurfs wurde von der Mehrheit dieser Gruppe anscheinend nicht angegriffen.
In der Diskussion setzte sich zumeist der Sachverstand der Kommission durch. Vor allem Kardinal Bernardin, der zu fast allen Änderungsanträgen die Einschätzung der Kommission erläuterte, zeigte sich immer wieder als ausgesprochen sachkompetent. Es machte sich bezahlt, daß die Vorbereitung des Hirtenbriefs in einer Bischofsgruppe und nicht nur durch Experten geschehen war – zahlreiche Bischöfe lebten nicht nur aus zweiter Hand, sondern beherrschten den Stand der Fachdebatte.

Die zentralen Diskussionsthemen waren „Rüstungskontrolle", „Beginn eines Nuklearkriegs (first-use)", „Gewaltlosigkeit" und schließlich die Frage der Sprachspiele.
Beim Thema *„Rüstungskontrolle"* ging es um das Verb, mit dem die Forderung nach Abrüstung ausgedrückt werden soll. Im dritten Entwurf hatte in Anlehnung an römische Dokumente „curb" (zügeln, an die Kandare nehmen) gestanden. Erzbischof Quinn hatte „halt" (anhalten) vorgeschlagen; andere Vorschläge waren „cease", „freeze" und „stop". Nur „freeze" (einfrieren) wäre eine bedeutsame Veränderung gewesen, da so Nähe zur freeze-Bewegung signalisiert worden wäre. Doch die Kommission schloß alle dahingehenden Vorstellungen deutlicher als in den Entwürfen aus: Sie riet zur Aufnahme des Verbs „halt" und zur Hinzufügung einer klärenden Fußnote (Nr. 85), die besagt, daß es den Bischöfen um eine „zentrale moralische Forderung" geht, nicht um einen der zahlreichen strategischen Vorschläge, wie Abrüstung erreicht werden soll. Die Bischöfe wollen keine der Abrüstungstechniken bevorzugen und keine ausschließen; darüber entscheidet die politische Debatte. Insofern wurde der Tenor des dritten Entwurfs nicht nur nicht verändert, sondern noch verdeutlicht: Die *moralische* Forderung, daß der Rüstungswettlauf beendet und Abrüstung begonnen werden soll, wird erhoben; sie ist nicht kontrovers. Der Kommissionsvorschlag setzte sich durch. Leider wurde bei der publizistischen Rezeption dieser Entscheidung bisweilen nur der Verbwechsel zur Kenntnis genommen und recht frei interpretiert.

Die entscheidende Wertung über den *„Beginn eines Nuklearkriegs"* hatte im zweiten Entwurf gelautet: „Wir sehen keine Situation, in der der vorsätzliche Beginn eines Nuklearkriegs – auf welch niedrigem Niveau auch immer – moralisch gerechtfertigt werden kann. Nicht-nuklearen Angriffen durch einen Staat muß durch andere als nukleare Mittel widerstanden werden."
Diese Wertung ist ein gutes Beispiel für jene Gruppe politischer Urteile, die es von kirchlicher Lehräußerung zu unterscheiden gilt. Die Basis dieses Urteils ist eine Einschätzung der Folgen des Einsatzes taktischer Nuklearwaffen, die unter Fachleuten kontrovers ist. Die amerikanischen Bischöfe berufen sich auf einen Artikel

von vier amerikanischen Fachleuten (George F. Kennan, Robert McNamara, G. McBundy und G. Smith), nach denen es unmöglich ist, einen Atomkrieg zu begrenzen; vier deutsche Autoren (Karl Kaiser, Georg Leber, Alois Mertes und Franz Josef Schulze) – nicht minder fachkundig und glaubwürdig – halten dieses apodiktische Urteil für nicht hinreichend begründet. Die amerikanischen Bischöfe setzen die Stimmigkeit des Urteils der amerikanischen Autoren voraus und kommen darum zu der o. a. sittlichen Verwerfung des first-use. Zugleich aber bezeugen sie, daß über die Sache selbst noch eine „ernste Debatte" geführt wird. D. h., der Entwurf kommt zu einem apodiktischen Urteil, das aber auf einer nur kontingenten Basis beruht.

Der dritte Entwurf milderte diese Schwierigkeit, indem er vorsichtiger formulierte: „Wir schrecken vor dem Gedanken zurück, einen Nuklearkrieg – auf welch niedrigem Niveau auch immer – zu beginnen. Wegen der wahrscheinlichen Folgen wäre der vorsätzliche Beginn eines Nuklearkriegs unserem Urteil nach ein nicht zu rechtfertigendes moralisches Risiko. Deshalb besteht eine ernste moralische Verpflichtung, so schnell wie möglich Defensivstrategien zu entwickeln, um jede Rechtfertigung dafür, Nuklearwaffen als Antwort auf nicht-nukleare Angriffe einzusetzen, auszuschließen." Um diese Sätze ging die Debatte.

Eine Gruppe um Erzbischof Quinn beantragte, zum ersten Satz des zweiten Entwurfs zurückzukehren. Die Vorbereitungskommission hatte sich dagegen ausgesprochen. Die Quinn-Gruppe erhielt zunächst im Plenum die Mehrheit. Am zweiten Debattentag aber kam Kardinal Bernardin auf diese Stelle zurück und schlug im Namen der Kommission die definitive Fassung vor. Sie verbindet die Absage an den Beginn eines Nuklearkriegs, wie von Erzbischof Quinn und im zweiten Entwurf formuliert, mit der Forderung des dritten Entwurfs, schnellstmöglich eine nicht-nukleare Verteidigungsstrategie gegen konventionelle Angriffe zu ermöglichen.

An dieser Stelle wurde deutlich, worin der Wunsch zur Rückkehr zum zweiten Entwurf bei der Mehrheit der progressiveren Gruppe gründete: Sie befürchteten, die Unbedingtheit und Ernsthaftigkeit der gemeinsamen Forderung könnten durch die zu vorsichtige Formulierung überdeckt werden. Erzbischof Quinn sprach sich nicht gegen die Forderung aus, alternative Strategien erst noch zu entwickeln, durch die ein konventioneller Angriff auch konventionell abgeschreckt werden könne; er selbst machte diesbezüglich einen Formulierungsvorschlag. Vielmehr schien er zu glauben, daß durch die Relativierung des moralischen Urteils gegen den first-use auch die Forderung nach neuen konventionellen Strategien relativiert würde. Diese Befürchtung ist begründet; so war der Kompromiß zwischen Bernardin und Quinn letztlich nur der bessere Ausdruck für das, was beide immer schon gewollt hatten.

Der entscheidende Antrag zum Thema „Abschreckung" lautete, die Zitate aus „To Live in Christ Jesus" (1976) und aus dem Zeugnis von Kardinal Krol (1979) sollten wieder in den Text aufgenommen werden. Sie waren im zweiten Entwurf enthalten, fehlten aber im dritten. Anträge hierzu lagen von Erzbischof Quinn und weiteren sechs Bischöfen vor. Die Kommission stützte diesen Antrag nicht. Die Beratung dieses zentralen Punkts wurde zunächst vom Montag auf den Dienstag verschoben. Sachlich ging es um die sittliche Bewertung der Abschreckung. 1976 hatten die Bischöfe geschrieben, es sei nicht nur böse (wrong), einen Nuklearkrieg gegen die Zivilbevölkerung zu führen, sondern ebenso, diese mit einem solchen Krieg als Teil der Abschreckungsstrategie zu bedrohen. Im Zeugnis von Kardinal Krol hatte gestanden, nicht nur der Einsatz (use) strategischer Nuklearwaffen, sondern auch der erklärte Wille (declared intent) dazu, der in der Abschreckung enthalten sei, sei verwerflich. Lediglich der Besitz (possession) von Nuklearwaffen zum Zweck der Abschreckung könne als das kleinere Übel noch toleriert werden.

Ringen um hermeneutische Klarheit

Im dritten Entwurf wurden beide Dokumente nur allgemein zusammengefaßt. Dagegen wandte sich der Änderungsantrag von Erzbischof Quinn. Kardinal Bernardin schlug nun am Dienstag als einmütiges Votum der Kommission jenen Text vor, der beschlossen wurde und der einen Teil der Vorschläge von Erzbischof Quinn aufnimmt, aber nicht jene Zitate, die eine strategisch-nukleare Abschreckung sittlich verwerfen. Einen nochmaligen Versuch, die Zitate aufzunehmen, replizierte Bernardin mit dem Hinweis, die amerikanischen Bischöfe hätten 1976 und 1979 nicht so differenziert geurteilt, wie man es mittlerweile gelernt habe. Damals habe man lediglich den militärischen Einsatz (use) von dessen Androhung (threat) als erklärtem Willen, diese Waffen militärisch einzusetzen, und vom Besitz (possession) unterschieden. Mittlerweile sei es erforderlich, zwischen dem militärischen Einsatz, der direkten Intention zum Einsatz, der in der Abschreckung enthaltenen Drohung (threat) und dem Besitz zu unterscheiden. Der von der Kommission vorgeschlagene Text wurde offensichtlich einstimmig angenommen.

Die Abschreckungsdebatte war sicherlich einer der Höhepunkte der Chicagoer Tagung. Dort zeigte sich, wie stark sowohl das sachliche Wissen wie auch das persönliche Engagement, vor allem von Kardinal Bernardin auf die Urteilsbildung des Plenums Einfluß besaßen.

Die Anträge zur „*Gewaltlosigkeit*" konzentrierten sich auf zwei Ziele: Einmal ging es um die Begründung der Kriegsdienstverweigerung, zum anderen um die Zuordnung der Lehre vom „gerechten Krieg" und der Gewaltlosigkeit sowie der entsprechenden Dienste. Einige ungenaue Interpretationen von „Gaudium et spes" wurden revidiert; die „pazifistische Option" des dritten Entwurfs wird auf eine „pazifistische Option für Individuen" eingegrenzt; die alte Forderung nach staatlicher Anerkennung einer selek-

tiven Kriegsdienstverweigerung wird erneuert. Weitergehende Anträge, etwa: die Aussagen von „Gaudium et spes" zusammengenommen bildeten eine „wichtige neue Charta der Kriegsdienstverweigerung" (Erzbischof *Edmund C. Szoka* von Detroit), wurden abgelehnt.
Der Zuordnung der beiden Optionen näherte man sich sehr behutsam. Sie wurde einer noch ausstehenden „Theologie des Friedens" als Aufgabe gestellt. Jetzt aber schon könne man sagen, daß die klare Dominanz der Lehre vom „gerechten Krieg" während der letzten 1500 Jahre angesichts der heutigen Weltsituation nicht unbesehen weitergelten könne. Der zentrale Antrag kam von Bischof *Bernard F. Law* (Springfield). Es sind unterschiedliche, aber interdependente Methoden der Kriegsbeurteilung. „Sie divergieren bezüglich einiger spezifischer Schlußfolgerungen, aber sie teilen die gemeinsame Rechtsvermutung gegen den Einsatz von Gewalt als Mittel der Konfliktregelung." Diese Zuordnung fand einhellige Zustimmung. Sie entsprach auch dem abschließenden Absatz des dritten Entwurfs, daß beide Positionen in der christlich-theologischen Tradition wurzeln und für den Frieden bedeutsam sind. Sie bewahren sich wechselseitig vor Vereinseitigung (distortion).
Weitergehende Anträge wurden abgelehnt, so Erzbischof Hunthausens Vorschlag, die Konferenz sollte sich dazu bekennen, die Existenz einer Gruppe von Bischöfen, die die gesamte Abschreckungsstrategie in Frage stellen, nicht nur anzuerkennen *(acknowledge)*, sondern auch zu unterstützen (support). Der Antrag wurde schätzungsweise von 90% der Bischöfe abgelehnt.

Einer der Höhepunkte der Diskussion bestand im Ringen um *hermeneutische Klarheit.* Dies wurde vor allem in der Reaktion auf zwei Anträge von Erzbischof Quinn deutlich. Quinn wollte den Entwurfstext „tiefe Skepsis über die moralische Vertretbarkeit irgendeines Atomwaffeneinsatzes" verändert sehen und schlug vor: „moralisch begründete Opposition gegen jedweden Atomwaffeneinsatz". Er erhielt dafür gegen das Votum der Kommission eine deutliche Mehrheit. Im gleichen Zusammenhang hatte der dritte Entwurf gelautet, „auch die ‚indirekten Auswirkungen' des Beginns eines Atomkrieges reichen für uns hin, Zweifel zu wecken, ob wir dazu in irgendeiner Form berechtigt sind". Quinns Vorschlag ging weiter: Die indirekten Folgen „genügen für unsere Schlußfolgerungen, daß (ein solcher Krieg) moralisch in keiner Weise gerechtfertigt werden kann". Bernardin argumentierte gegen Quinns Vorschlag: In solch komplexen Problemen seien zugespitzte Formulierungen undienlich; darüber hinaus bestehe immer die Gefahr, durch pointierte Veränderungen den Gesamtduktus des Dokuments unausgeglichen werden zu lassen.

Noch vor der Abstimmung stellte ein Bischof die generelle Frage, in welcher Autorität Bischöfe solche Urteile fällen könnten und ob die Formulierung nicht dahingehend mißverstanden werden könne, daß es sich hier um eine *Äußerung des bischöflichen Lehramtes* handle. Der Einwand wurde sodann – die Konferenz war vernehmlich aufgeschreckt – auf den ersten, bereits angenommenen Antrag von Erzbischof Quinn ausgedehnt.
Kardinal Bernardin erinnerte daran, daß der Teil, zu dem Erzbischof Quinn die beiden Änderungsanträge eingebracht hatte, unter der Überschrift steht „Moralische Prinzipien und politische Entscheidungen" (Moral Principles and Policy Choices). Der Begriff „choices" signalisiere deutlich, daß es sich hier lediglich um „prudential judgments" (Klugheitsurteile, Urteile der praktisch-politischen Vernunft) handelt. Dennoch blieb Unbehagen, da beide Vorschläge nur schwerlich von einer bischöflichen Lehraussage zu unterscheiden seien. Daraufhin wurden beide mit großer Mehrheit abgelehnt.

Die pastoralen Auswirkungen noch nicht absehbar

Der Hirtenbrief der amerikanischen Bischöfe, vor allem aber seine Genese zeigen, daß eine moderne christliche Friedensethik sich nur aus einer *doppelten Kompetenz* entwickeln kann: Einmal verlangt sie eine fundierte Aneignung der eigenen theologischen Tradition und Quellen; zum anderen aber muß sie die profanwissenschaftliche Debatte beherrschen. Die Qualität des Hirtenbriefs ist vor allem dem Umstand zu verdanken, daß die Autoren sich jahrelang um diese doppelte Kompetenz bemüht haben.
Der Hirtenbrief wird sehr konkret. Die pastoralen Auswirkungen dieser Konkretheit können noch nicht abgesehen werden. Bereits jetzt aber ist deutlich, daß sich daraus Folgen ergeben: Die Pflicht zur Fortschreibung angesichts einer sich schnell verändernden politischen Wirklichkeit wurde bereits in Chicago deutlich. Zum anderen führt die Konkretisierung auch zu einer Regionalisierung der Friedenslehre: Die US-Bischöfe hören die Fragen amerikanischer Katholiken, die nicht notwendigerweise die Fragen französischer oder deutscher Katholiken sind. Von hierher schon lohnte es, die Friedensbotschaft der deutschen und der amerikanischen Bischöfe zu vergleichen; möglicherweise würde man entdecken, daß von der unterschiedlichen Fragestellung in den beiden Ländern her Differenzen bis weit in den Ansatz hinein auftauchen. Dies sollte man nicht beklagen, es noch weniger als Absage an die gemeinsame kirchliche Friedenslehre werten. Das aufwendige, aber nützliche internationale Koordinationsverfahren bei allen drei Entwürfen einschließlich der vatikanischen Tagung werden auch in Zukunft erforderlich sein, wenn ein teilkirchliches Dokument Probleme behandelt, die andere Teilkirchen unmittelbar betreffen. Teil- und gesamtkirchliche Urteilsbildung treten in ein neues, sicherlich auch fruchtbares Verhältnis.
Der amerikanische Hirtenbrief ist zugleich *Beispiel für ein spannungsreiches, aber auch kooperatives Miteinander von Kirche und Staat,* von Glauben und Politik. Gerade in der Beschlußform scheint es den Bischöfen gelungen zu sein, die Politik herauszufordern und anzuregen, ohne ihr Unmögliches aufzubürden. *Ernst J. Nagel*

„Moralische Prinzipien mit konkreten Problemen verbinden"

Aus dem Friedenshirtenbrief der amerikanischen Bischöfe

Im ersten Teil des Hirtenbriefes behandeln die amerikanischen Bischöfe außer den biblischen Aussagen über den Frieden die ethischen Grundfragen, die für eine Urteilsbildung im Spannungsfeld von Absage an den Krieg, Recht auf Selbstverteidigung und Gewaltlosigkeit zu berücksichtigen sind:

Der Christ hat keine andere Wahl, als den recht verstandenen Frieden gegen Aggression zu verteidigen. Das ist eine unabdingbare Verpflichtung. Sittliche Wahlmöglichkeiten ergeben sich bei der Frage, *wie* der Frieden verteidigt werden soll. Wir betonen diesen Grundsatz noch einmal, weil wir beobachten, daß sowohl diejenigen, die sich weigern, Waffen zu tragen, als auch die Soldaten so vielen Mißverständnissen ausgesetzt sind. Aus beiden Gruppierungen gibt es eine Vielzahl von Beispielen außerordentlichen Mutes, Beispiele, die die Welt nötig hat.
Von den Millionen Männern und Frauen, die mit ehrlicher Überzeugung in den Streitkräften gedient haben, opferten viele ihr Leben, und viele andere dienen heute in der ganzen Welt und helfen, jenen „gewissen Frieden" zu bewahren, von dem das Konzil spricht.
Wir sehen viele zutiefst aufrichtige Menschen, die, weit entfernt davon, gleichgültig oder teilnahmslos gegenüber den Übeln in der Welt zu sein, in ihrem Gewissen fest überzeugt sind, daß sie den wahren Frieden am besten dadurch verteidigen, daß sie sich weigern, Waffen zu tragen. In einigen Fällen lassen sie sich von dem Evangelium und dem Leben und Tod Jesu leiten, die nach ihrem Verständnis jede Gewalt verbieten. Anderen geht es darum, einfach ein persönliches Beispiel für christliche Vergebung zu bieten, für einen positiven und konstruktiven Weg zur liebenden Versöhnung mit dem Feind. Wieder andere setzen sich für „aktive Gewaltlosigkeit" als planvollen Widerstand ein oder beteiligen sich daran, um eine Aggression zu vereiteln oder bewaffnete Unterdrückungsversuche unwirksam zu machen. Keine Regierung und schon gar kein Christ darf einfach unterstellen, daß solche Menschen bloße Werkzeuge konspirativer Kräfte oder Feiglinge sind.

Militärische Verteidigung als letztes Mittel

Die katholische Lehre betrachtet diese beiden unterschiedlichen ethischen Entscheidungen als komplementär. Beide wollen dem Gemeinwohl dienen. Sie unterscheiden sich in der Auffassung, wie das allgemeine Wohl am wirksamsten verteidigt werden kann. Aber beide Entscheidungen bezeugen die christliche Auffassung, daß der Friede angestrebt werden muß und Rechte im Rahmen ethischer Einschränkungen und im Zusammenhang mit anderen menschlichen Grundwerten zu verteidigen sind.

In dieser ganzen Diskussion über unterschiedliche Entscheidungen sprechen wir natürlich von Wahlmöglichkeiten, die dem einzelnen Menschen offenstehen. Das Konzil und die Päpste haben klar herausgestellt, daß eine Regierung, die von einem bewaffneten ungerechten Angriff bedroht ist, ihr Volk verteidigen *muß*. Dazu gehört die militärische Verteidigung, wenn sie als letztes Mittel notwendig wird. Wir werden weiter unten die Bedingungen und Grenzen einer solchen Verteidigung erörtern. Aber auch wenn das Konzil von einzelnen Menschen spricht, achtet es darauf, das Grund*recht* auf Verteidigung zu bewahren. Manche entscheiden sich dafür, ihr Recht nicht mit bewaffneter Gewalt durchzusetzen und greifen zu anderen Methoden der Verteidigung; aber sie verlieren das Recht auf Verteidigung nicht, und sie dürfen auch nicht ihre Verpflichtungen gegenüber anderen aufkündigen. Das Konzil lobt sie, solange die Rechte und Pflichten anderer oder der ganzen Gemeinschaft nicht verletzt werden.

Papst Pius XII. vertritt entschieden die Überzeugung, daß dem Christen obliegt, ungerechten Angriffen zu widerstehen:
„Ein Volk, das von einem ungerechten Angriff bedroht oder schon dessen Opfer ist, kann, wenn es christlich handeln will, nicht in passiver Gleichgültigkeit verharren, und noch mehr verbietet die Solidarität der Völkerfamilie den anderen, sich in gefühlloser Neutralität als einfache Zuschauer zu verhalten. Wer wird je die Schäden ermessen können, die bereits in der Vergangenheit durch eine solche, von christlichem Empfinden weit entfernte Gleichgültigkeit gegenüber dem Angriffskrieg angerichtet worden sind! Wie hat sie das Gefühl mangelnder Sicherheit gesteigert bei den ‚Großen' und vor allem bei den ‚Kleinen'! Hat sie dafür vielleicht irgendeinen Vorteil eingebracht? Im Gegenteil: sie hat die Anstifter und Begünstiger des Angriffs nur beruhigt und die einzelnen, sich selbst überlassenen Völker in die Notwendigkeit versetzt, ihre Rüstungen ins Unbegrenzte zu vermehren ...
Nun aber sind unter diesen Gütern (der Menschheit) manche von solcher Wichtigkeit für das menschliche Zusammenleben, daß ihre Verteidigung gegen den ungerechten Angriff zweifellos vollkommen gerechtfertigt ist. *Zu dieser Verteidigung ist auch die Solidarität der Völker gehalten: sie hat die Pflicht, die Angegriffenen nicht im Stich zu lassen*" (Pius XII., Weihnachtsbotschaft 1948).

Das oben Gesagte soll aber nicht bedeuten, daß bewaffnete Gewalt die einzig mögliche Verteidigung gegen einen ungerechten Angriff ist, unabhängig von den Begleitumständen. Aus gutem Grund fordert das Konzil, daß schwerwiegende Angelegenheiten, die den Schutz der Völker betreffen, *nüchtern* behandelt werden. Die Kon-

zilsväter waren sich durchaus bewußt: In der heutigen Welt „(wachsen) mit der Fortentwicklung wissenschaftlicher Waffen" der Schrecken und die Verwerflichkeit des Krieges ins Unermeßliche. Die Anwendung solcher Waffen im Krieg vermag ungeheure und unkontrollierbare Zerstörungen auszulösen, die die Grenzen einer gerechten Verteidigung weit überschreiten" (Gaudium et spes, Nr. 80). Daher werden wir gewarnt: „Die Menschen unseres Zeitalters sollen wissen, daß sie über ihre kriegerischen Handlungen einmal schwere Rechenschaft abzulegen haben. Von ihren heutigen Entscheidungen hängt nämlich weitgehend der Lauf der Zukunft ab" (ebd.). Notwendig sind ernsthafte und unablässige Untersuchungen und Bemühungen, um planmäßig Methoden sowohl für einzelne wie für Staaten zu entwickeln, einen ungerechten Angriff ohne den Einsatz von Gewalt abzuwehren.

Wir glauben, daß Bemühungen um die Entwicklung gewaltfreier Mittel zur Abwehr von Angriffen und zur Konfliktlösung am ehesten der Forderung Jesu nach Liebe und Gerechtigkeit entsprechen. In der Tat unterstreicht jeder Zuwachs an potentieller Zerstörungskraft der Waffen und daher auch des Krieges nur die Richtigkeit des Weges, den Jesus seinen Nachfolgern geboten hat. Auf der anderen Seite aber legitimiert die faktische Aggression, Unterdrückung und Ungerechtigkeit in unserer Welt auch den Griff zu den Waffen und zu militärischer Gewalt, um die Gerechtigkeit zu verteidigen. Wir müssen dieses echte Paradox erkennen, vor dem wir als Christen in der gegenwärtigen Welt stehen; wir dürfen nicht aufhören, unseren Glauben zu bezeugen, daß Liebe möglich und die einzig wirkliche Hoffnung für alle menschlichen Beziehungen ist, und müssen dennoch zugestehen, daß Gewalt, selbst tödliche Gewalt, zuweilen gerechtfertigt ist und daß Staaten für ihre Verteidigung Vorsorge treffen müssen. Es ist den Christen aufgetragen, sich darum zu bemühen, dieses Paradoxon durch noch größere Hingabe an Christus und seine Botschaft aufzulösen. Wie Papst Johannes Paul II. sagte:
„Der Christ weiß vor allem darum, daß Angriffslust, Hegemoniestreben und Manipulationsabsichten andern 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 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" (Johannes Paul II., Botschaft zum Weltfriedenstag 1982 Nr. 12).

Die Herausforderung des Nuklearzeitalters

Nach der ausführlichen Darstellung der Kriterien für einen „gerechten Krieg" und einem Abschnitt über den Wert der Gewaltlosigkeit wendet sich der Text den Gefahren im Zeitalter der Nuklearwaffen zu:

Sowohl die Lehre vom gerechten Krieg als auch die Gewaltlosigkeit stehen durch den Atomkrieg vor einer einzigartigen Herausforderung. Das muß der Ausgangspunkt jeder weiteren moralischen Überlegung sein: Die Atomwaffen im besonderen und die nukleare Kriegsführung, so wie sie heute geplant wird, stellen neue Fragen an die Ethik. Keiner der im vornuklearen Zeitalter entwikkelten moralischen Standpunkte kann sich einer grundsätzlichen Auseinandersetzung mit der derzeitigen atomaren Strategie entziehen. Viele haben festgestellt, daß hervorragende Wissenschaftler die gleichen Aussagen machen wie das II. Vatikanische Konzil, nämlich daß wir heute gezwungen sind, „die Frage des Krieges mit einer ganz neuen inneren Einstellung zu prüfen". Unsere Aufgabe ist nicht, einfach zu wiederholen, was wir früher gesagt haben; sie besteht vor allem darin, von neuem darüber nachzudenken, ob und wie unsere religiös-moralische Tradition in der Lage ist, die Bedrohung, die für die Menschheitsfamilie durch die atomaren Waffenarsenale in der Welt entstanden ist, zu bewerten, unter Kontrolle zu bekommen, einzudämmen und schließlich, so hoffen wir, beseitigen zu helfen. Papst Johannes Paul II. traf den Kern des Problems, als er während seiner Pilgerfahrt in Hiroshima sagte: „In der Vergangenheit war es möglich, ein Dorf, eine Stadt, eine Region und sogar ein ganzes Land zu zerstören. Jetzt ist die ganze Erde bedroht."

Dieses Wort des Heiligen Vaters macht deutlich, warum das moralische Problem auch eine religiöse Frage von allergrößter Bedeutung ist. Die atomaren Arsenale allein der Vereinigten Staaten und der Sowjetunion sind in der Lage, etwas zu bewirken, was man sich in keinem anderen Zeitalter vorstellen konnte: Wir können den ganzen Pla-

neten bedrohen. Für gläubige Menschen bedeutet dies, daß wir das Buch Genesis mit einem neuen Bewußtsein lesen; das moralische Problem, um das es beim Atomkrieg geht, versinnbildlicht die Sünde in extremer Form. Jede sündige Tat ist eine Konfrontation des Geschöpfes mit seinem Schöpfer. Das heutige Zerstörungspotential der Atommächte bedroht den Menschen und die Zivilisation, die wir langsam aufgebaut haben, und sogar die Schöpfungsordnung selbst.

Darum leben wir heute mitten in einem Drama kosmischen Ausmaßes. Wir besitzen eine Macht, von der niemals Gebrauch gemacht werden darf, die aber zum Einsatz kommen könnte, wenn wir nicht umkehren. Wir leben mit den Atomwaffen in dem Wissen, daß wir uns keinen einzigen schweren Fehler leisten dürfen. Diese Tatsache führt uns unsere prekäre Lage in aller Deutlichkeit vor Augen, politisch, moralisch und geistlich.
Ein besonderes „Zeichen der Zeit" ist heute das erheblich gewachsene Bewußtsein der Gefahren des atomaren Rüstungswettlaufs. Dieses Bewußtsein hat hier und in anderen Ländern eine öffentliche Diskussion über die Nuklearpolitik in Gang gesetzt, die es in einem solchen Umfang und einer solchen Tiefe bisher nicht gegeben hat. Was jahrelang fast unbefragt hingenommen wurde, ist jetzt Gegenstand härtester Kritik. Was vorher als sicheres und stabiles Abschreckungssystem bezeichnet wurde, wird heute mit politischer und moralischer Skepsis betrachtet. Viele Einflüsse wirken bei dieser Neubewertung zusammen, und wir glauben, eines der entscheidenden Elemente ist die biblische Friedensvision, die uns in diesem Hirtenbrief leitet. Seit fast vier Jahrzehnten ist das Atomzeitalter der Schauplatz unserer Existenz; heute wird es unter neuen Gesichtspunkten bewertet. Der Sauerteig des Evangeliums und das Licht des Heiligen Geistes bilden für viele die entscheidende Dimension dieser neuen Perspektive.

Kriegsverhütung als moralische Aufgabe

Im Mittelpunkt der Neubewertung des atomaren Rüstungswettlaufs steht die Einsicht in zwei Aspekte: das Zerstörungspotential der Atomwaffen und die Entscheidungszwänge, vor die das Atomzeitalter Politik und Moral stellt.

Der schicksalhafte Weg ins Atomzeitalter als militärische Realität begann mit der Bombardierung von Nagasaki und Hiroshima, Ereignisse, die Papst Paul VI. als „ein Gemetzel unsagbaren Ausmaßes" bezeichnet hat. Trotz aller Bemühungen um Kontrolle und Abrüstungsplänen (z. B. der Baruchplan von 1946) sind die atomaren Waffenarsenale übermäßig gewachsen, besonders bei den beiden Supermächten. Die qualitative Überlegenheit dieser beiden Staaten sollte jedoch nicht die Tatsache verdecken, daß vier andere Länder nukleare Potentiale besitzen und eine Reihe weiterer Staaten nur einen Schritt davon entfernt sind, „Nuklearstaaten" zu werden.
Gegen diese Eskalation der Nuklearrüstung hat es gelegentlich und vereinzelt, niemals aber wirkungsvoll Widerstand gegeben. Der Wettlauf ging weiter trotz der begründeten Zweifel von Experten und anderen Bürgern und angesichts des energisch vorgetragenen Widerspruchs auf öffentlichen Versammlungen. Heute äußert sich gegen den Rüstungswettlauf nicht mehr vereinzelter oder gelegentlicher, sondern weit verbreiteter und anhaltender Widerspruch. Die Gefahr und die zerstörerische Gewalt der Nuklearwaffen werden erkannt; man leistet ihnen mit neuer Dringlichkeit und Intensität Widerstand. Heute wird in der öffentlichen Debatte die Position unterstützt, die der Heilige Stuhl in einer Stellungnahme 1976 vertreten hat: Der Rüstungswettlauf ist zu verurteilen als eine Gefahr, als ein Akt der Aggression gegen die Armen und als ein Wahnsinn, der nicht die Sicherheit bringt, die man sich davon verspricht.
Das päpstliche Lehramt hat immer wieder über den Wahnsinn und die Gefahr des Rüstungswettlaufs gesprochen; aber die neue Sichtweise seitens der Öffentlichkeit ist in hohem Maß der Arbeit von Naturwissenschaftlern und Ärzten zu verdanken, die ihren Bürgern die konkreten menschlichen Folgen eines Nuklearkrieges beschrieben haben.

Als eindrucksvollen Beweis seiner persönlichen und pastoralen Sorge um die Verhinderung eines Nuklearkrieges hat Papst Johannes Paul II. bei der Päpstlichen Akademie der Wissenschaften eine Studie in Auftrag gegeben, die die Ergebnisse anderer wissenschaftlicher Gremien untermauerte. Der Heilige Vater hat die Studie durch persönliche Vertreter den politisch Verantwortlichen der Vereinigten Staaten, der Sowjetunion, des Vereinigten Königreiches, Frankreichs und dem Präsidenten der Generalversammlung der Vereinten Nationen überreichen lassen. Eine ihrer Schlußfolgerungen hat besondere Bedeutung für die öffentliche Diskussion in den Vereinigten Staaten:
„Die jüngsten Behauptungen, ein Krieg mit Atomwaffen sei zu gewinnen oder man könne ihn sogar überleben, lassen sich nur durch ein mangelndes Verständnis der medizinischen Wirklichkeit erklären. Jeder Nuklearkrieg würde unausweichlich zu einem Inferno an Tod, Krankheit und Leiden führen, ohne daß wirksame medizinische Hilfe möglich wäre. Dieser Tatbestand führt zu demselben Schluß, zu dem Ärzte angesichts mörderischer Epidemien der Geschichte gekommen sind: Da man ein solches Geschehen nicht kontrollieren kann, muß man es verhindern."

Diese medizinische Einsicht hat eine moralische Entsprechung. Traditionell hat die Morallehre der Kirche versucht, Krieg zuerst zu verhindern, und für den Fall, daß es dann doch zum Krieg kam, seine Folgen zu begrenzen. Heute sind die Möglichkeiten, einen Atomkrieg politisch und moralisch zu begrenzen, so minimal, daß die moralische Aufgabe wie die medizinische lautet: Kriegsverhütung! Als Volk müssen wir uns weigern, den Gedanken eines Atomkrieges für legitim zu erklären. Eine solche Weigerung erfordert nicht nur neue Ideen und neue Ein-

sichten, sondern auch eine Bekehrung des Herzens, wie es die Bibel nennt.

Nukleares Dilemma und Gleichgewicht des Schreckens

Das „Nein" zum Atomkrieg ist eine notwendige und komplizierte Aufgabe. Wir stehen als Lehrer der Moral in einer Tradition, die immer bereit war, moralische Prinzipien mit konkreten Problemen zu verbinden. Besonders in diesem Brief konnten wir uns nicht damit zufriedengeben, einfache allgemeine moralische Grundsätze neu zu formulieren oder bekannte Forderungen für die Ethik des Krieges zu wiederholen. Wir mußten mit Hilfe eines breiten Spektrums von Beratern unterschiedlicher Überzeugungen den Charakter der vorhandenen und geplanten Waffensysteme, die militärischen und politischen Grundsätze für ihren Einsatz und die Folgen ihres Gebrauchs untersuchen. Wir haben Personen konsultiert, die ihr Leben dem Protest gegen die bestehende Nuklearstrategie der Vereinigten Staaten widmen, und wir haben andere gefragt, die heute für diese Strategie verantwortlich sind oder es früher waren. Es war eine ernüchternde und verwirrende Erfahrung. Angesichts der Argumente der Zeugen und angesichts unseres eigenen Studiums, unseres Nachdenkens und unserer Beratungen müssen wir den Nuklearkrieg ablehnen. Aber wir fühlen uns verpflichtet, unser Urteil auf die einzelnen Aspekte der nuklearen Problematik zu beziehen.

Obwohl wir überzeugt sind, daß die gefährliche und so zerbrechliche nukleare Beziehung zwischen den Supermächten nicht sein sollte, wissen wir aber auch, wie sie entstanden ist. In einer Welt souveräner Staaten ohne Zentralgewalt, die über das Wissen verfügt, Atomwaffen herzustellen, wurden bestimmte Entscheidungen getroffen, die die Welt in die heutige gefährliche Situation gebracht haben; einige davon sind eindeutig zu beanstanden, während andere in guter Absicht gefällt wurden, jedoch zu unklaren Ergebnissen führten.

Wir sehen mit zunehmender Klarheit den politischen Wahnsinn eines Systems, das mit gemeinsamem Selbstmord droht; wir sehen den seelischen Schaden, den es bei normalen Menschen, besonders der Jugend, verursacht; wir sehen die Verzerrung wirtschaftlicher Prioritäten – Milliarden werden bereitwillig für Instrumente der Zerstörung ausgegeben, während in unseren gesetzgebenden Körperschaften täglich regelrechte Schlachten über wesentlich geringere Summen für Obdachlose, Hungernde und Hilflose hier und in aller Welt ausgefochten werden. Es ist jedoch viel weniger klar, wie wir das Nein zum Nuklearkrieg in die persönlichen und politischen Entscheidungen umsetzen, die uns in eine neue Richtung führen können, hin zu einer staatlichen Politik und zu einem internationalen System, die die Werte und die Vision des Reiches Gottes besser erkennen lassen.

Diese Spannungen in unserer Bewertung der Politik und Strategie des Atomzeitalters sind ein Spiegelbild der widerstreitenden Elemente des nuklearen Dilemmas und des Gleichgewichts des Schreckens, das daraus entstanden ist. Wir haben an früherer Stelle in diesem Brief gesagt, daß die Tatsache des Krieges ein Zeichen für die Sünde in der Welt ist. Die nukleare Bedrohung und die Gefahr, die sie für das Leben der Menschen und für die Zivilisation bedeutet, veranschaulicht auf eine qualitativ neue Weise den ewigen Kampf des politischen Gemeinwesens, den Einsatz von Gewalt, vor allem zwischen Staaten, einzudämmen.

Eben wegen der zerstörerischen Natur der Nuklearwaffen sind Strategien entwickelt worden, die früheren Generationen unverständlich gewesen wären. Heute werden militärische Vorbereitungen von gewaltigem Ausmaß und auf hochentwickeltem Niveau getroffen, aber der erklärte Zweck ist, die produzierten Waffen nicht zu benutzen. Drohungen werden ausgesprochen, deren Einlösung selbstmörderisch wäre. Der Schlüssel zur Sicherheit ist nicht länger nur militärische Geheimhaltung, denn in manchen Fällen kann man der Sicherheit am besten dienen, indem man den Gegner öffentlich davon unterrichtet, welche Waffen man hat und welche Pläne für ihren Einsatz existieren. Das Prinzip des Systems der Nationalstaaten – Souveränität bedeute, daß man in der Lage sei, Territorium und Bevölkerung des eigenen Staates zu schützen –, eben dieses Prinzip wird durch die nuklearen Potentiale der beiden Supermächte aufgehoben. In gewissem Sinne ist jeder auf Gnade oder Ungnade der Vorstellung des anderen ausgeliefert, welche Strategie „rational", welche Art Schaden „inakzeptabel" und wie „überzeugend" die Drohung der einen Seite für die andere ist.

Unsere Moralbegriffe bekommen das politische Paradox der Abschreckung nicht mehr recht in den Griff. Darf ein Staat mit dem drohen, was er nie tun darf? Darf er besitzen, was er nie einsetzen darf? Wer steht jeweils hinter der Drohung der Supermächte: Vertreter der Regierung oder Militärs oder die Bürger, zu deren Verteidigung die Drohung ausgesprochen wird?

Kurz, es ist klar, wie gefährlich die Situation ist. Jedoch, wie man den Einsatz von Atomwaffen verhindern kann, wie man die Abschreckung bewerten und wie die moralische Verantwortung im Atomzeitalter beschreiben soll, läßt sich weniger klar sehen und formulieren. Angesichts der Komplexität der Nuklearfrage müssen unsere Argumente in diesem Hirtenbrief detailliert und nuanciert sein; aber unser Nein zum Atomkrieg muß am Schluß endgültig und entschieden ausfallen.

Kein Ersteinsatz von Nuklearwaffen

Die Frage nach der moralischen Erlaubtheit des Einsatzes von Nuklearwaffen konkretisiert der Text an drei Punkten: Einsatz gegen Bevölkerungszentren, begrenzter Nuklearkrieg und Ersteinsatz von Atomwaffen:

Wir können uns keine Situation vorstellen, in der die vorbedachte Einleitung nuklearer Kriegsführung, und sei sie noch so begrenzt, moralisch gerechtfertigt werden könnte. Nicht-nuklearen Angriffen anderer Staaten muß

mit anderen als nuklearen Mitteln begegnet werden. Daher besteht eine ernste moralische Verpflichtung, so schnell wie möglich nicht-nukleare Verteidigungsstrategien zu entwickeln.
Über diese Frage ist eine ernste Debatte im Gange. Sie wird mit politischen Kategorien geführt, aber sie hat auch eine bedeutende moralische Dimension. Man hat argumentiert, daß ganz zu Beginn eines Krieges Kernwaffen eingesetzt werden könnten, und zwar nur gegen militärische Ziele und vielleicht in begrenzter Zahl. Es ist in der Tat schon lange amerikanische und NATO-Politik, Kernwaffen, vor allem die sogenannten taktischen Kernwaffen, einzusetzen für den Fall, daß die NATO-Streitkräfte in Europa in Gefahr scheinen, einen Konflikt zu verlieren, der bis dahin auf konventionelle Waffen beschränkt war. Die NATO-Streitkräfte haben heute in Europa eine große Zahl taktischer Nuklearwaffen stationiert, die Sowjetunion hat etwa ebenso viele. Einige sind wesentlich kleiner als die Hiroshima-Bombe, andere sind größer. Wenn man eine Vielzahl dieser Waffen einsetzte, würden sie die dicht bevölkerten Länder Westeuropas und Mitteleuropas völlig verwüsten.

Ob bei einem Krieg in Europa, in asiatischen Gebieten oder dem Mittleren Osten oder bei einem direkten Schlagabtausch mit strategischen Waffen zwischen den Vereinigten Staaten und der Sowjetunion – die Schwierigkeiten, den Einsatz von Kernwaffen zu begrenzen, sind ungeheuer. Eine Reihe von Experten haben ausgesagt, daß Kommandeure unter Kampfbedingungen wahrscheinlich nicht in der Lage wären, eine strikte Kontrolle auszuüben; die Anzahl der eingesetzten Waffen würde rapide steigen, die Ziele würden über die militärischen hinaus ausgedehnt und die Opfer unter der Zivilbevölkerung würden enorm ansteigen. Niemand kann sicher sein, daß diese Eskalation nicht stattfände, auch nicht, wenn man politisch versucht, einen solchen Schlagabtausch zu „begrenzen". Die Chancen für einen begrenzten Einsatz sind gering, und die Folgen einer Eskalation in die Massenvernichtung wären entsetzlich. Frühere Regierungsmitglieder haben versichert, es sei unwahrscheinlich, daß man einen Atomkrieg wirklich begrenzt halten könnte. Ihre Aussage und die Konsequenzen, die dieses Problem in sich birgt, führen uns zu dem Schluß, daß die Gefahr einer Eskalation so groß ist, daß es moralisch nicht zu rechtfertigen ist, in irgendeiner Form einen Atomkrieg zu beginnen. Die Gefahr liegt nicht allein in der Technik unserer Waffensysteme, sondern in der Schwäche und Sündhaftigkeit der menschlichen Gemeinschaften. Wir sind der Ansicht, die moralische Verantwortung für den Beginn eines Atomkrieges ist nicht durch rationale politische Ziele zu rechtfertigen.

Dies Urteil unterstreicht, daß die Bereitschaft, einen Atomkrieg anzufangen, eine besondere und schwerwiegende moralische Verantwortung mit sich bringt; denn damit wird eine kritische Schwelle überschritten – politisch, psychologisch und moralisch –, die seit 1945 errichtet worden ist. Wir äußern in diesem Brief wiederholt größte Skepsis hinsichtlich der Aussichten, einen atomaren Schlagabtausch unter Kontrolle zu halten, wie begrenzt auch immer der Ersteinsatz sein mag. Es ist diese Skepsis, die uns zu dem Urteil führt, daß der Rückgriff auf Nuklearwaffen als Antwort auf einen konventionellen Angriff moralisch nicht zu rechtfertigen ist. Folglich bemühen wir uns, die Barriere gegen jeden Einsatz von Kernwaffen zu verstärken. Unsere Unterstützung für eine Politik, die auf den Ersteinsatz verzichtet, muß in diesem Zusammenhang gesehen werden.
Gleichzeitig erkennen wir an, daß die Vereinigten Staaten die Verantwortung hatten und weiterhin haben, ihren Verbündeten bei der Verteidigung gegen einen konventionellen oder nuklearen Angriff beizustehen.

Besonders in Europa könnten Kernwaffen für eine gewisse Zeit erforderlich sein, um von einem *nuklearen* Angriff abzuschrecken, wenn auch ihr Besitz und ihre Stationierung strengen Einschränkungen unterworfen werden müssen.
Die Notwendigkeit, Europa gegen einen konventionellen Angriff zu verteidigen, legt die politische und moralische Verpflichtung auf, angemessene alternative Verteidigungsformen zu der gegenwärtigen Abhängigkeit von Kernwaffen zu entwickeln. Selbst bei größten gemeinsamen Anstrengungen – die angesichts der derzeitigen politischen Meinungsverschiedenheiten in dieser Frage kaum wahrscheinlich sind – braucht es seine Zeit, bis ein alternatives Verteidigungskonzept entwickelt worden ist.
In der Zwischenzeit beruht die Abschreckung gegen einen konventionellen Angriff auf zwei Faktoren: den keineswegs unbeträchtlichen konventionellen Streitkräften, die der NATO zur Verfügung stehen, und der Einsicht des Angreifers, daß der Ausbruch eines ausgedehnten konventionellen Krieges durch Zufall oder Fehleinschätzung einer der beiden Seiten zu einem nuklearen Krieg eskalieren könnte. Wir sind uns bewußt, daß die Weigerung der NATO, sich zu einem Verzicht auf den Ersteinsatz zu verpflichten, zu einem gewissen Grad mit dem Abschreckungseffekt der mit dem Eskalationsrisiko verbundenen Unberechenbarkeit zusammenhängt. Wir dringen angesichts der wahrscheinlichen Folgen der Auslösung eines Nuklearkrieges trotzdem darauf, daß sich die NATO zügig in Richtung auf einen Verzicht auf den Ersteinsatz bewegt, aber gleichzeitig ein angemessenes alternatives Verteidigungskonzept entwickelt.

Kriterien für die Abschreckung

Nach den Aussagen über den Einsatz von Nuklearwaffen wendet sich der Text ihrer Funktion im Rahmen der Abschreckungssysteme zu und nennt Bedingungen, unter denen Abschreckung sittlich toleriert werden kann:

Im Lichte der von Papst Johannes Paul II. vollzogenen Bewertung, die wir mit Hilfe unseres eigenen wohlerwogenen Urteils angewendet haben, führen uns diese Überlegungen zu konkreten Einzelheiten der nuklearen Abschreckungspolitik zu einer an strenge Bedingungen

gebundenen moralischen Billigung der *nuklearen* Abschreckung. Sie ist unserer Ansicht nach nicht als langfristige Grundlage für den Frieden angemessen.
Dieses an strenge Bedingungen gebundene Urteil liefert *Kriterien* für die moralische Bewertung der Einzelheiten einer Abschreckungsstrategie. Diese Kriterien zeigen deutlich, daß wir nicht jedem Waffensystem, jeder Strategie oder politischen Initiative zustimmen können, die im Namen einer Stärkung der Abschreckung vorgebracht werden. Im Gegenteil, diese Kriterien verlangen, daß die Öffentlichkeit ständig prüft, was unsere Regierung in bezug auf die Abschreckung unternehmen will.
Auf der Grundlage dieser Kriterien möchten wir nunmehr einige spezifische Bewertungen vornehmen:
1. Wenn nukleare Abschreckung nur den *Einsatz* von Kernwaffen durch andere verhindern soll, dann sind alle Vorhaben, darüber hinauszugehen und wiederholte atomare Schläge und Gegenschläge über einen längeren Zeitraum hin zu planen oder die Oberhand („prevailing") in einem Nuklearkrieg zu gewinnen, nicht akzeptabel. Sie ermutigen zu der Vorstellung, daß man mit tragbaren menschlichen und moralischen Konsequenzen einen Nuklearkrieg führen könne. Statt dessen müssen wir immer wieder „nein" zur Vorstellung eines Atomkrieges sagen.
2. Wenn nukleare Abschreckung unser Ziel ist, dann ist „ausreichende Abschreckung" (sufficiency) eine angemessene Strategie; Streben nach Überlegenheit muß abgelehnt werden.
3. Nukleare Abschreckung sollte als ein Schritt auf dem Weg einer fortschreitenden Abrüstung dienen. Jede vorgeschlagene Ergänzung unseres strategischen Potentials oder jeder Wechsel der strategischen Doktrin müssen genauestens daraufhin untersucht werden, ob sie Schritte zu einer „fortschreitenden Abrüstung" wahrscheinlicher machen oder nicht.

Konkrete Vorschläge und Empfehlungen

Überdies geben diese Kriterien Mittel an die Hand, einige Einschätzungen und Empfehlungen zur derzeitigen Richtung der Abschreckungspolitik der Vereinigten Staaten auszusprechen. Fortschritte auf eine Welt hin, die nicht mehr von der nuklearen Abschreckung abhängt, müssen mit Umsicht durchgeführt werden. Aber sie dürfen nicht hinausgezögert werden. Wir haben die dringende moralische und politische Verantwortung, den „gewissen Frieden", den wir jetzt haben, zu nutzen, um durch atomare Rüstungskontrolle, Rüstungsminderung und Abrüstung zu einem echten Frieden zu gelangen. In diesem Prozeß kommt es vor allem darauf an, die Entwicklung und Stationierung von destabilisierenden Waffensystemen auf beiden Seiten zu verhindern; ein zweites Erfordernis ist sicherzustellen, daß neue, hochtechnisierte Kommando- und Kontrollsysteme nicht automatisch nach den ersten Anzeichen eines gegnerischen Angriffes den Nuklearkrieg auslösen (launch on warning); drittens ist es nötig, die Weiterverbreitung von Kernwaffen im internationalen System zu verhindern.

Aufgrund dieser allgemeinen Urteile wenden wir uns gegen einige bestimmte Vorschläge für unsere derzeitige Abschreckung:

1. Wir sind gegen neue Waffen, die gegenüber einem Angriff wahrscheinlich verwundbar sind, aber auch eine Fähigkeit zur „schnellen Zerstörung gehärteter Ziele" besitzen, die das Zweitschlagspotential der anderen Seite verwundbar zu machen drohen. Solche Waffen können den Anschein erwecken, sie seien vor allem für einen Erstschlag geeignet. Aus diesem Grund sind wir gegen solche Waffen und auch gegen die Stationierung dieser Waffen durch die Sowjetunion, die Befürchtungen vor einem Erstschlag gegen die Streitkräfte der Vereinigten Staaten hervorrufen.
2. Wir sind gegen die Bereitschaft, strategische Planungen zu begünstigen, die eine nukleare Kriegsführungsfähigkeit anstreben, die über die begrenzte Funktion der Abschreckung, wie in diesem Brief beschrieben, hinausgeht.
3. Wir lehnen Vorschläge ab, die eine Senkung der atomaren Schwelle zur Folge haben und den Unterschied zwischen Atomwaffen und konventionellen Waffen verwischen.

Wir unterstützen das Konzept der „Hinlänglichkeit" (sufficiency) als eine ausreichende Abschreckung und *empfehlen* angesichts des gegenwärtigen Umfangs und der Zusammensetzung der strategischen Arsenale der Vereinigten Staaten und der Sowjetunion:
1. Unterstützung unverzüglicher, beidseitiger, überprüfbarer Vereinbarungen, um die Erprobung, Produktion und Stationierung neuer nuklearer Waffensysteme anzuhalten;
2. Unterstützung beidseitig ausgehandelter einschneidender Reduzierungen der Arsenale beider Supermächte, besonders bei jenen Waffensystemen, die destabilisierende Eigenschaften haben; Vorschläge der Vereinigten Staaten wie die für START (Strategic Arms Reduction Talks) und INF (Intermediate-Range Nuclear Forces) in Genf beanspruchen, auf einschneidende Reduzierungen ausgerichtet zu sein; wir hoffen, daß diese Vorschläge auf eine Art und Weise verfolgt werden, die diese Ziele verwirklicht.
3. Unterstützung eines baldigen und erfolgreichen Abschlusses der Verhandlungen über ein umfassendes Teststoppabkommen;
4. Beseitigung nuklearer Kurzstreckenwaffen auf allen Seiten, deren Abschreckungswert in keinem Verhältnis zu der mit ihnen verbundenen Vervielfältigung der Gefahren steht;
5. Entfernung der Kernwaffen durch alle Parteien aus Gebieten, wo sie wahrscheinlich in einem frühen Stadium eines Krieges überrannt und daher zu schnellen und unkontrollierbaren Entscheidungen über ihren Einsatz zwingen würden;
6. Stärkung der Befehls- und Kontrollgewalt über die Kernwaffen, um einen unbeabsichtigten und nicht autorisierten Einsatz zu verhindern.

Diese Urteile sollen beispielhaft zeigen, daß das Fehlen einer eindeutigen Verurteilung der Abschreckung nur bedeutet, daß wir versuchen, die der Abschreckung zugeschriebene Rolle anzuerkennen, nicht aber ihre Ausweitung über den oben genannten Zweck hinaus befürworten. Einige haben uns gedrängt, alle Aspekte der nuklearen Abschreckung zu verurteilen. Dies geschah aus mehreren Gründen; es wurden insbesondere die hohen und schrecklichen Risiken betont, daß entweder der vorsätzliche Gebrauch oder die zufällige Detonation atomarer Waffen schnell zu einer Situation eskalieren könnten, die in überhaupt keinem Verhältnis mehr zu irgendeinem moralisch akzeptablen Zweck stünde. Die Entscheidung dieser Fragen verlangt Urteile über hypothetische Ereignisse auf der Grundlage hochspezialisierten Fachwissens. Obwohl es Gründe gibt, die einige dazu bewegen, nukleare Abschreckung zu verurteilen, sind wir aus Gründen, die wir in diesem Brief dargelegt haben, nicht zu diesem Schluß gelangt.

Trotzdem darf es kein Mißverständnis über unsere tiefe Skepsis hinsichtlich der moralischen Akzeptanz jedes Einsatzes von Kernwaffen geben. Es ist klar, daß der Einsatz jeder Art von Waffen, die den Grundsatz der Unterscheidung (zwischen Kombattanten und nicht-Kombattanten) verletzen, eindeutige Verurteilung verdient. Man hat uns gesagt, daß einige Waffen für einen reinen „counterforce"-Einsatz gegen militärische Kräfte und Ziele bestimmt sind. Das moralische Problem ist jedoch nicht mit der Konstruktion der Waffen oder der geplanten Absicht für ihren Einsatz gelöst; es müssen auch die Konsequenzen bedacht werden. Es wäre eine pervertierte politische Maßnahme oder moralische Kasuistik, wenn man den Einsatz einer Waffe zu rechtfertigen versuchte, die „indirekt" oder „unbeabsichtigt" eine Million Unschuldiger tötet, weil diese zufällig in der Nähe eines „militärisch wichtigen Zieles" leben.

Abschreckungspolitik muß neu durchdacht werden

Auch die „indirekten Wirkungen" der Auslösung eines Atomkriegs reichen aus, ihn in jeder Form zu einem nicht zu rechtfertigenden moralischen Risiko zu machen. Es genügt z. B. nicht zu behaupten, daß „unsere" Seite Pläne für einen „begrenzten" oder „selektiven" Einsatz hat. Ein moderner Krieg läßt sich nicht einfach durch gute Absichten oder technische Vorkehrungen unter Kontrolle halten. Bei dem psychologischen Klima in der Welt löst die Erwähnung des Begriffs „nuklear" Unbehagen aus. Viele behaupten, daß der Einsatz einer einzigen taktischen Atomwaffe eine Panik mit gänzlich unvorhersehbaren Folgen hervorrufen könnte. Eben diese Mischung von politischer, psychologischer und technischer Ungewißheit hat uns in diesem Brief dazu bewogen, durch moralische Verbote und Vorschriften die weit verbreitete politische Barriere gegenüber einem Griff zur Atomwaffe zu verstärken. Wenn wir eine Verbesserung der Kommando- und Kontrolleinrichtungen oder wesentliche Reduzierungen strategischer und taktischer Nuklearstreitkräfte befürworten und für eine Politik des Verzichts auf den Ersteinsatz eintreten (wie in diesem Brief dargelegt), so ist dies als eine Ergänzung zu unserer Forderung zu sehen, eine moralische Schranke gegen den Atomkrieg zu errichten.

Jeder Anspruch einer Regierung, eine moralisch akzeptable Abschreckungspolitik zu betreiben, muß mit äußerster Sorgfalt geprüft werden. Wir sind gern bereit, vom moralischen Standpunkt aus an der weiteren öffentlichen Diskussion in unserem Land teilzunehmen.

Die Notwendigkeit, die Abschreckungspolitik unseres Landes neu zu durchdenken, die für eine Verminderung der Möglichkeit eines Atomkrieges notwendigen Veränderungen vorzunehmen und ein stabileres System nationaler und internationaler Sicherheit anzustreben, erfordert beträchtliche intellektuelle, politische und moralische Anstrengungen. Sie verlangt unserer Meinung nach auch die Bereitschaft, uns der Fürsorge, der Macht und dem Wort Gottes zu öffnen, das uns laut ruft, unser gemeinsames Menschsein und die Bindungen wechselseitiger Verantwortung zu erkennen, die trotz aller politischen Unterschiede und Atomwaffenarsenale in der internationalen Gemeinschaft bestehen.

Wir Bischöfe erkennen ausdrücklich an, daß in unseren eigenen Reihen und unter den Katholiken in den USA viele Stimmen laut werden, die bezweifeln, daß die Strategie der Abschreckung eine geeignete Antwort auf den Rüstungswettlauf unserer Tage ist. Sie weisen auf die historische Tatsache hin, daß die Abschreckung in der Tat nicht zu wesentlichen Abrüstungsprozessen geführt habe. Außerdem geben diese Stimmen zu Recht der Sorge Ausdruck, selbst eine an Bedingungen geknüpfte Billigung der nuklearen Abschreckung in einem Brief wie diesem könnte von einigen dazu mißbraucht werden, um die Politik der Aufrüstung zu untermauern. Sie fordern uns auf, statt dessen die Glaubensgemeinschaft vor eine prophetische Herausforderung zu stellen – eine Herausforderung, die die nukleare Abschreckung hinter sich läßt und entschlossenere Schritte fordert in Richtung auf eine beiderseitige wirkliche Abrüstung und Friedensstiftung. Wir erkennen die intellektuellen Beweggründe ihrer Argumente an und die religiöse Sensibilität, die ihnen ihre große Kraft verleiht.

Die Gefahren des Atomzeitalters und die ungeheuren Schwierigkeiten, vor denen wir auf unserm Weg zu einem geeigneteren System globaler Sicherheit, Stabilität und Gerechtigkeit stehen, erfordern Schritte, die über unsere bisherigen Vorstellungen von Sicherheit und Verteidigung hinausgehen.

In einer Welt, die noch nicht das vollkommene Reich Gottes ist, einer Welt, in der persönliches Handeln und gesellschaftliche Zwänge immer wieder den Einfluß der Sünde und der Unordnung unter uns deutlich machen, muß man der Verhinderung und Begrenzung der Gewalt des Krieges ständige Aufmerksamkeit widmen. Aber die katholische Lehre von Krieg und Frieden erschöpft sich nicht in dieser Aufgabe.

„Umkehr zum Leben"

Der 20. Deutsche Evangelische Kirchentag in Hannover

Es gibt so etwas wie einen Cantus firmus, der einen beträchtlichen Teil der Berichte und Analysen zu den letzten Deutschen Evangelischen Kirchentagen durchzieht: Mit steter Regelmäßigkeit tauchte und taucht die Frage auf, wie *„fromm"* oder wie *„politisch"* der jeweilige Kirchentag gewesen sei. Darunter fallen die Klagen darüber, daß politische Themen und Auseinandersetzungen eine zu große Rolle spielten wie die Feststellungen, letztlich hätten doch Frömmigkeit und Spiritualität dominiert. Wie schwer von diesem fast unvermeidlichen Begriffspaar wegzukommen ist, zeigen noch die Bemühungen, das vereinfachende Erklärungsraster hinter sich zu lassen.

Im Vorfeld des 20. Deutschen Evangelischen Kirchentages, der vom 8. bis 12. Juni in Hannover stattfand, hatten nicht nur in den Medien, sondern auch bis hinein in den offiziellen Protestantismus *Sorgen um eine Politisierung und Umfunktionierung* des großen Treffens die Oberhand gewonnen. Sie machten sich zumeist fest an der von verschiedenen christlichen Friedensgruppen getragenen „Friedenskampagne", die für den Kirchentag zu einer „Dauerdemonstration mit violetten Tüchern" aufgerufen hatte. Im Flugblatt der Friedenskampagne hieß es: „Eine wachsende Mehrheit von Christen in der Bundesrepublik ist bereit, ein eindeutiges Nein zu den Massenvernichtungswaffen zu sprechen. Wir rufen dazu auf, diese vermutete Mehrheit auf dem Kirchentag in Hannover deutlich zu machen!"

Der Kirchentag als Werkstatt

Nach dem Kirchentag waren sich nicht nur die Kommentatoren aller Richtungen zumindest darin einig, daß eine *Überfremdung* durch die Friedensbewegung *nicht* stattgefunden habe. Darüber hinaus ist in Hannover sichtbar geworden, daß dem Kirchentag mit einfachen Formeln und Erklärungsmustern kaum beizukommen ist. Zunächst einmal war Hannover, wo sich wie in Hamburg vor zwei Jahren etwa 120000 Dauerteilnehmer einfanden (etwa zwei Drittel der Teilnehmer waren weniger als 25 Jahre alt; drei Prozent waren nach Angaben des Kirchentagspräsidiums katholisch), ein *Kirchentag der Rekorde:* Nach Angaben von Generalsekretär *Klaus Reblin* bot der Kirchentag insgesamt 2069 Einzelveranstaltungen an; auf dem Markt der Möglichkeiten präsentierten sich 414 Stände.

Der Kirchentag sei, so stellte *Robert Leicht* in der „Süddeutschen Zeitung" (14. 6. 83) fest, in „wahrlich überdimensionierten Ausmaßen" ein „workshop", eine „geistlich-weltliche Werkstatt". Diese Kennzeichnung traf auf Hannover noch stärker zu als auf die letzten Kirchentage. Natürlich gab es auch diesmal wieder Vorträge und Podiumsdiskussionen nach herkömmlichem Muster. Aber in vielem ließ das Treffen der 120000 an eine *Werkstatt* denken, in der sich die Teilnehmer auf verschiedenste Weise selber beteiligen konnten. Das Spektrum reichte von der durch Bewegungsspiele aufgelockerten Bibelarbeit über die Gesprächsgruppen, die auch in große Foren eingebaut waren, bis zu den zahlreichen „kreativen" Angeboten nicht nur auf dem Markt der Möglichkeiten (vom „Kirchentagsspiel" bis zum Brotbacken). Kaum eine Halle schließlich, in der nicht irgendwo eine Wand zu finden war, auf der die Besucher ihre Meinung zum jeweiligen Thema schriftlich kundtun konnten, sei es zu den Gefahren des Rüstungswettlaufs oder zu der Frage, wie das evangelische Gesangbuch für das Jahr 2000 aussehen solle. Anderswo wurden die Teilnehmer dazu animiert, ihre Ängste und Hoffnungen durch das Malen von Bildern auszudrücken. Der Werkstattcharakter des Kirchentags und der deutliche Trend zu kommunikativen, vielfältig aufgelockerten Veranstaltungsformen zeigte sich auch daran, daß die Zahl der Foren und der sogenannten „Werk- und Feiertage", bei denen den ganzen Tag über an einem Thema gearbeitet werden konnte, gegenüber Hamburg vergrößert wurde.

Auch im inhaltlichen Angebot gab es in Hannover *einige neue Farbtupfer.* Dazu gehörten etwa die „Halle der Bibel", in der in Vorträgen, Gesprächskreisen, Meditation, Tanz und Gesang für den Zugang zur Schrift geworben wurde oder auch die erstmals eingerichtete „Halle der Musik", in der verschiedene Arten neuer geistlicher Musik vorgestellt wurden. Neu war z. B. auch das Forum „Fantasie für die Gemeinde"; dort sprach man über die Aktivierung der Mitarbeit in den Gemeinden, über die Verlebendigung des Gottesdienstes oder über Modelle missionarischen Gemeindeaufbaus.

Eingebettet waren die großen Veranstaltungen in den Arbeitsgruppen und Foren in eine *bunte Vielfalt* aus Gottesdiensten, musikalischen Darbietungen aller Art, Aufführungen von Kabaretts und Theatergruppen, Gesprächs- und Informationsangeboten von verschiedenen Jugendzentren bis zum „Plattdütsch Huus", wie sie schon für die letzten Kirchentage charakteristisch war. Auch Hannover war so ein *Supermarkt,* in dem der Drive-in-Gottesdienst für Motorradfahrer ebenso wenig fehlte wie die Frühmesse nach der Ordnung der Evangelischen Michaelsbruderschaft, auf dem Posaunenchöre genauso zu hören waren wie Sacro-Pop in allen Variationen.

Dem katholischen Beobachter drängt sich hier der *Vergleich mit dem letzten Katholikentag* auf: So ähnlich sich die Kirchen- und Katholikentage der vergangenen Jahre im Publikum und in der Verbindung von Feier, Fest und thematischer Arbeit waren, Düsseldorf und Hannover markieren in mancher Hinsicht zwei konträre Möglichkeiten, ein solches Großtreffen zu strukturieren. Lag in Düsseldorf das Schwergewicht eindeutig auf den fast 100 Foren, zu denen noch zahlreiche Einzelvorträge kamen, so war Hannover noch mehr als Nürnberg und Hamburg

von der Mischung und der Vielfalt der Veranstaltungsformen geprägt, was nicht zuletzt auch damit zusammenhängt, daß Kirchentage stärker von einzelnen Gemeinden und Gruppen vorbereitet und getragen werden.

Grundachsen Bibel und Abendmahl

Parallelen zu Düsseldorf wies das Leitwort des diesjährigen Kirchentages auf. Hatte der Katholikentag das Motto „Kehrt um und glaubt – erneuert die Welt", so stand Hannover unter dem Leitwort *„Umkehr zum Leben"*. Diese Losung ist einem Text aus dem Buch Ezechiel entnommen, über den bei den 88 Eröffnungsgottesdiensten des Kirchentages gepredigt wurde (zu den Predigern gehörten auch die Bischöfe *Wittler* von Osnabrück und *Janssen* von Hildesheim sowie der Hildesheimer Weihbischof *Pachowiak*).

Von der Umkehr handelten auch zwei der drei Schrifttexte, die bei den morgendlichen *Bibelarbeiten* ausgelegt wurden; das alttestamentliche Jonabuch und die lukanische Erzählung vom verlorenen Sohn. Dazu kamen als dritter Text Verse aus dem achten Kapitel des Römerbriefs. Die Bibelarbeiten erwiesen sich auch diesmal als eine *Grundachse des Kirchentags;* jeweils etwa 60 000 Menschen ließen sich von Pfarrern, Universitätstheologen (sie waren in der Minderzahl) und prominenten Laien die Texte erklären und aktualisieren. Den weitaus größten Zulauf hatte auch in Hannover wieder *Jörg Zink,* zweifellos eine der Leitfiguren des Kirchentags.
Die Auslegungen machten deutlich, daß in Sachen *Umkehr* die Akzente keineswegs einheitlich gesetzt wurden, auch wenn man sich darüber einig war, daß Umkehr nicht nur das Verhältnis des einzelnen zu Gott betrifft, sondern sich auf den Umgang mit dem Nächsten wie auf gesellschaftliche Strukturen und Zwänge auswirken muß. Gelungene, betroffen machende Aktualisierungen gab es ebenso wie ärgerliche Kurzschlüsse, gerade auf den Feldern Rüstung und Ökologie. Dem Richtungssinn der Texte entsprechend blieb es nicht bei Buß- und Umkehrrufen; gleichzeitig war auch immer wieder davon die Rede, daß sich Christen im Vertrauen auf die Zusagen Gottes nicht der Resignation und der Katastrophenstimmung überlassen müssen. So formulierte Verfassungsrichter *Helmut Simon* in seiner bemerkenswerten Bibelarbeit zum Jonabuch: „Vertrauen wir auf die Realität des gnädigen Gottes als bestimmende Wirklichkeit, dann erfahren wir daraus eine außerordentliche Ermutigung und Trost. Denn sie bestärkt uns darin, daß es Hoffnung für die Welt gibt, daß die Umkehr zum Leben eine Chance hat."

Einen ermutigenden Text hatte man auch als biblische Lesung für das „Feierabendmahl" gewählt, das am Freitagabend in verschiedenen Hallen des Messegeländes wie in 270 Kirchengemeinden im Großraum Hannover begangen wurde, den berühmten „Adlerspruch" aus dem Buch Jesaja: „Die aber, die dem Herrn vertrauen, schöpfen neue Kraft, sie bekommen Flügel wie Adler". Seit Nürnberg hat der Kirchentag mit den *Abendmahlsfeiern* eine *zweite geistliche Grundachse* neben den von der protestantischen Tradition her selbstverständlichen Bibelarbeiten. In Hannover verzichtete man auf ein eigenes „Forum Abendmahl", wie es in Nürnberg und Hamburg im Programm war; dafür wurden um so mehr Abendmahlsgottesdienste gefeiert.

Daß erstmals zum Abschluß des Kirchentages im Niedersachsenstadion ein *Gottesdienst mit Abendmahl* gehalten wurde, verdient gerade im Blick auf die ökumenische Bedeutung eines solchen Zeichens Beachtung; es markiert eine gewichtige Station auf dem Weg zur protestantischen Wiederentdeckung des Abendmahls als wesentliches Element des Gottesdienstes und als sinnenfällige, sakramentale Verdichtung kirchlicher Gemeinschaft. Allerdings zeigte gerade die große Vielfalt der Gestaltungselemente, die beim Feierabendmahl in Hannover herangezogen wurden, daß die Sensibilität für liturgische Abläufe und Formen bei Pfarrern und Gemeinden sehr unterschiedlich ausgeprägt ist. Der Protestantismus ist immer noch auf der Suche nach Formen der gottesdienstlichen Feier, die der gesamtkirchlichen Tradition ebenso Rechnung tragen wie den Erwartungen an einen lebensnahen, emotional ansprechenden Gottesdienst.
Nicht nur Bibelarbeiten und Abendmahlsfeiern, auch andere religiös-geistliche Angebote stießen in Hannover auf beträchtliches Interesse. Den ganzen Tag über strömten vor allem jugendliche Kirchentagsteilnehmer in die gegenüber Hamburg stark vergrößerte *„Halle der Stille"* (an einem Tag wurden 25 000 Besucher gezählt). Viele kamen wohl nur, um sich ein Weilchen vom Trubel in und zwischen den Messehallen auszuruhen. Viele hefteten aber auch ihre persönlichen Anliegen auf Zetteln an die „Gebetswand"; die Möglichkeiten der Meditation, des Gesprächs mit Mitarbeitern und auch der Einzelbeichte wurden stark in Anspruch genommen.

Zuspruch fanden auch eher evangelikal-pietistisch orientierte Angebote mit ihrem Schwergewicht auf der persönlichen Glaubensentscheidung. Erstmals gab es auf diesem Kirchentag eine von Mitgliedern und Verantwortlichen des *CVJM* gestaltete Halle, die Gelegenheit zu Glaubensgesprächen in kleinen Gruppen bot und jeden Nachmittag zur „Lords Party" einlud. Nicht in das offizielle Programm integriert war eine Veranstaltungsreihe, die vom Geistlichen *Rüstzentrum Krelingen* und von der Evangelischen Allianz Hannover verantwortet wurde und die mit einer „Großevangelisation" unter Beteiligung von Landesbischof *Eduard Lohse* und Ministerpräsident *Ernst Albrecht* ihren Abschluß fand.

Dominanz der Friedensbewegung

In seiner Bilanz während der letzten Pressekonferenz des Kirchentages sagte Bischof Lohse, politische Fragen seien in Hannover nicht isoliert behandelt worden, sondern in das Gesamtgeschehen eingebunden gewesen. Kirchentagspräsident *Erhard Eppler* formulierte in seiner Anspra-

che bei der Schlußversammlung um eine Stufe direkter: „Die Frage, was Christen für sterbende Wälder oder gefolterte Menschen tun können, ist die Frage nach der Nachfolge Jesu hier und heute".

Von den sterbenden Wäldern wie von den gefolterten Menschen, allgemeiner ausgedrückt von den ökologischen Problemen der Gegenwart wie von Ungerechtigkeit und Unterdrückung in der Dritten Welt war in Hannover viel zu hören. Es gab nicht nur zahlreiche Stände auf dem „Markt der Möglichkeiten" zu diesen beiden Bereichen; Arbeitsgruppe 5 war dem Thema „Schöpfung bewahren" gewidmet, es wurden ein Lateinamerikatag (unter Beteiligung u. a. von *Ernesto Cardenal*) und ein Südafrikatag (mit dem Präsidenten des Reformierten Weltbundes, *Allan Boesak*) veranstaltet.
Die Art und Weise, wie in Hannover das Thema „Schöpfung bewahren" aufgegriffen wurde, war symptomatisch: Der Kirchentag erwies sich als ein Forum, auf dem sehr viel grundsätzliche Kritik an einer lebensfeindlichen Technik artikuliert wurde (die Vorträge von *Günter Altner, Klaus Meyer-Abich* und *A. M. Klaus Müller* zielten in diese Richtung); die aktuellen Konfliktfelder eines mit christlichen Motiven unterbauten ökologischen Engagements waren präsent (Gorleben, Startbahn West, Wyhl); viele konkrete Umweltinitiativen einzelner Gruppen und Gemeinden wurden vorgestellt.
Ähnlich war das Bild beim Themenbereich *„Arbeit miteinander teilen"*, dem auf dem Kirchentag diesmal ein eigenes Forum gewidmet war. Auch hier kamen Visionen von einer Umgestaltung der Arbeitsgesellschaft zu Wort (*Robert Jungk* plädierte für eine „kopernikanische Wende im Verhältnis von Mensch und Arbeit"; *Ivan Illich* erklärte, wir stünden heute vor der Wahl zwischen einer arbeitslosen Industriegesellschaft und dem Verzicht auf Industriegesellschaft und Lohnarbeit); gleichzeitig wurde *alternativen Strategien zum Abbau der Arbeitslosigkeit* breiter Raum gegeben. Arbeitsminister *Norbert Blüm* und die niedersächsische Wirtschaftsministerin *Birgit Breuel* stießen mit ihrer Skepsis gegenüber alternativen Vorschlägen und ihrem Eintreten für eine an Marktkräften und Wirtschaftswachstum orientierte Politik beim Publikum auf wenig Gegenliebe.

Das galt auch für die Vertreter der Sicherheits- und Verteidigungspolitik der Bundesregierung, die an der *Friedensdiskussion* in Hannover beteiligt waren. Dennoch herrschte nach dem Kirchentag Übereinstimmung darüber, daß der Streit um den Frieden durchweg *aggressionsfrei* und *tolerant* verlaufen sei. Bei keiner Veranstaltung der Arbeitsgruppe „Frieden stiften" in der riesigen Halle 7 kam es zu emotionalen Ausbrüchen wie 1981 in Hamburg, als eine Podiumsdiskussion mit *Hans Apel* fast außer Kontrolle geriet. Die unzähligen Gespräche zwischen Offizieren und Soldaten der Bundeswehr und Anhängern der Friedensbewegung auf dem „Markt der Möglichkeiten" verliefen in einer freundlich-höflichen Atmosphäre. Auch die große Kundgebung am Samstagnachmittag, zu der die Friedenskampagne aufgerufen hatte und auf der *Klaus von Bismarck* ein Grußwort des Kirchentagspräsidiums überbrachte, war eine locker-friedfertige Angelegenheit. Die violetten Tücher schließlich (die Zahl der Träger nahm während des Kirchentages deutlich zu) störten das Gemeinschaftserlebnis auf dem Kirchentag in keiner Weise.
Alle Gesprächsbereitschaft konnte aber nicht darüber hinwegtäuschen, daß sich *die Fronten in der Sache fast unbeweglich* gegenüberstanden: Auf dem Kirchentag dominierte klar die Friedensbewegung mit ihrem entschiedenen Nein zur Nachrüstung, mit ihrer Absage an Abschreckungslogik und Wettrüsten, mit ihrem Verständnis der Friedensfrage als Bekenntnisfrage und dem daraus resultierenden „Nein ohne jedes Ja" zu Massenvernichtungswaffen. *Alfred Grosser* stand mit seinen kritischen Anfragen an die deutsche Friedensbewegung (z. B. „Wiedergeburt der geistigen Intoleranz") ziemlich allein. Deutliche, wenn auch nicht undifferenzierte Schützenhilfe erhielt die Grundströmung des Kirchentags von Politikern der Bonner Opposition, so etwa in einem mit frenetischem Beifall aufgenommenen Vortrag von *Willy Brandt* zum Thema Frieden und Macht: Brandt meinte, er verstehe den „Zweifel an der Arbeitshypothese, die zum Dogma erhoben wurde: militärisches Gleichgewicht sei die Voraussetzung für den Frieden". Was solle Gleichgewicht eigentlich bedeuten, wenn es sich auf beiden Seiten in Form von vielfachen Overkill-Kapazitäten darstelle.
Wirklich neue Argumente waren in Hannover weder bei den Kritikern noch bei den sich mühsam behauptenden Befürwortern der offiziellen westlichen Sicherheitspolitik zu vernehmen. Neu war allerdings der *Vorblick auf den Herbst dieses Jahres* und die geplanten Aktionen gegen die Nachrüstung. Die Frage nach dem Recht und den Grenzen des Widerstandes, nach Gewalt und Gewaltfreiheit drängte immer wieder in den Vordergrund. Um Klärungen bemühte sich beispielsweise ein Dialog zwischen Staatsminister *Friedrich Vogel* und dem Marburger Theologen *Wolfgang Huber*, bei dem letzterer ausdrücklich versicherte, die Friedensbewegung stehe auf dem Boden der freiheitlich-demokratischen Grundordnung; bei einer Existenzfrage wie der Nachrüstung stoße das Mehrheitsprinzip aber an Grenzen. Demgegenüber betonte Vogel, ein Recht zum bürgerlichen Ungehorsam, ein Widerstandsrecht gebe es in den hier relevanten Fragen nicht.

Eine neue Ganzheitlichkeit?

Die *Bewährungsprobe* in der Friedensfrage steht dem deutschen Protestantismus in den nächsten Monaten jedenfalls erst noch bevor. Erhard Eppler hielt bei der Schlußveranstaltung in Hannover fest, man habe sich auf dem Kirchentag nicht darüber einigen können, ob das System der atomaren Drohung und Gegendrohung für Christen heute noch hinzunehmen sei. Ob sich seine Hoffnung, der Kirchentag sei eine Station auf dem Weg zu einer gemeinsamen, eindeutigen Absage an die atomare Abschreckung, erfüllen wird, muß sich allerdings noch zeigen.

Die „Botschaft" des Kirchentags in Sachen Frieden und Atomwaffen fiel nicht eindeutig aus; noch weniger kann sie als *die* Position des deutschen Protestantismus betrachtet werden. Sie war aber sehr wohl Indiz einer Stimmung, die sich mit unterschiedlicher Schärfe und argumentativer Klarheit artikuliert. Das gilt über das Thema Frieden hinaus auch für die Art und Weise insgesamt, mit der in Hannover (wie auch schon auf den vorausgegangenen Kirchentagen) mit politisch-gesellschaftlichen Problemen umgegangen wurde. In Hannover gab es zahlreiche Signale für das, was man unter der Kurzformel von der *„alternativen Politik"* zusammenfassen kann: Jenseits der Zwänge des marktwirtschaftlichen Systems, der Ausbeutung von Natur, der Ungleichheit im Verhältnis von Industrienationen und Dritter Welt. Gleichzeitig erschien vielfach das Eintretenvon Christen für eine solche Politik als notwendige Konkretion von Umkehr und Nachfolge.

Erhard Eppler sprach im Blick auf die zwanglose Verbindung von religiösem Vollzug und Interesse für die gesellschaftlichen Problemfelder von der *„Ganzheitlichkeit"*, von der der Kirchentag geprägt gewesen sei. Es gibt etliche Gründe, diese Ganzheitlichkeit positiv zu werten; schließlich stecken darin Anzeichen einer neuen Selbstverständlichkeit von Religiösem wie sehr viel Bereitschaft zu konkretem Einsatz für die Umwelt oder für Randgruppen. So sehr der Kirchentag mit seiner Struktur diesem Trend entgegenkam, so sehr ließ er auch die damit verbundenen *Gefahren* hervortreten: Reduktion der Probleme auf einfache Formeln, Dilettantismus, religiöse Überhöhung von sachlich durchaus angreifbaren Antworten. *Siegfried von Kortzfleisch* erinnerte in einem Kommentar im „Deutschen Allgemeinen Sonntagsblatt" (19. 6. 83) daran, der Kirchentag habe „früher, als er noch nicht so jugendlich besucht war", nicht nur die Herzen, sondern auch die Köpfe für sich eingenommen. In der Tat wären dem Kirchentag an mancher Stelle ein wenig mehr Sachverstand und intensivere Kontroversen zwischen den verschiedenen Standpunkten gut bekommen.

Dennoch hat sich gerade in Hannover wieder gezeigt, wie sehr der Kirchentag für den deutschen Protestantismus *unentbehrlich* geworden ist. Er braucht den Kirchentag vor allem als vielfältige, lebendige „Kirche zum Anfassen". Der Kirchentag hat dabei eine *Doppelfunktion:* Er vermittelt durch sein breites Angebot an Gottesdiensten, Bibelarbeiten, Liedern und Glaubensgesprächen Anregungen für diejenigen Teilnehmer, die in ihrer Gemeinde aktiv mitwirken. Gleichzeitig bietet er manchem Jugendlichen eine gute Gelegenheit, überhaupt wieder einmal mit der Kirche in Kontakt zu kommen. Schließlich ist der Protestantismus, der sonst wenig Möglichkeiten zur sinnenfälligen, auch emotional ansprechenden Selbstdarstellung kennt, auf ein solches großes Treffen besonders angewiesen (Ein Hannoveraner Taxifahrer meinte im Gespräch mit einem Journalisten ganz erstaunt, er habe gar nicht geahnt, daß es noch so viele Gläubige gebe!). Das schließt natürlich nicht aus, daß nach neuen Wegen in der Gestaltung des Kirchentags (der nächste findet 1985 in Düsseldorf statt) gesucht wird.

Rückkoppelung an die Kirche vor Ort

Damit stellt sich die Frage nach dem Verhältnis von Kirche und Kirchentag. Sie ist nicht schon damit beantwortet, daß man auf die unbestreitbaren *Wechselwirkungen* zwischen dem alle zwei Jahre abgehaltenen großen Fest und dem Leben der Gemeinden hinweist. Es genügt auch nicht der Appell, nicht bis zum nächsten Kirchentag auf Tauchstation zu gehen, mit dem der badische Landesbischof *Klaus Engelhardt* seine Predigt beim Abschlußgottesdienst in Hannover schloß. In erster Linie käme es wohl darauf an, daß sich der Kirchentag selber nicht nur als phantasievoll-pluralistisches Forum einer erneuerten Kirche versteht, sondern sich um die *Rückkoppelung* zur alltäglichen, von Erosionserscheinungen geplagten evangelischen Kirche vor Ort mit ihren verschiedenen Gruppen und Strömungen bemüht. *Ansätze* dazu waren in Hannover durchaus zu beobachten: Immerhin gab es im Unterschied zu den vorausgegangenen Kirchentagen eine eigene Arbeitsgruppe „Kirche erneuern", in der über die oft wenig ermutigenden Erfahrungen mit der konkreten Kirche und über neue Anstöße für die Gemeindearbeit nachgedacht und gesprochen wurde (Bei den Veranstaltungen dieser Arbeitsgruppe sah man im Publikum bezeichnenderweise ebenso viele Erwachsene wie Jugendliche).

Mehr Aufmerksamkeit für die Kirche, das könnte für den Kirchentag auch bedeuten, einen Bereich stärker aufzugreifen, der in Hannover fast ganz unter den Tisch fiel: die *Auseinandersetzung mit Geschichte und Tradition der Kirche,* auf die weder die persönliche Glaubensentscheidung noch das neue Ineinander von Frömmigkeit und ökologischem oder friedensethischem Problembewußtsein letztlich verzichten können. Das Lutherjahr 1983 hätte dafür durchaus eine gute Gelegenheit geboten, vielleicht auch um Akzente jenseits der vielen Pflichtübungen zu setzen. Es blieb aber dann in Hannover bei einer einzigen Vortragsreihe von *Heinz Zahrnt* über den Reformator. Eine verstärkte Zuwendung zur Geschichte könnte jedoch gerade dem ökumenischen Gespräch zwischen Protestanten und Katholiken förderlich sein, dem auf dem Kirchentag nur eine Veranstaltung galt (ein Dialog zwischen dem Würzburger Bischof Scheele und dem Braunschweiger Landesbischof Müller), während dem Dialog mit dem Judentum wie mit dem Islam wesentlich mehr Raum gegeben wurde.

Im übrigen war gerade der Kirchentag in Hannover ein interessantes ökumenisches Lehrstück: Es gibt zwischen den letzten Katholiken- und Kirchentagen, so hat sich wieder gezeigt, sehr viele Gemeinsamkeiten; im Stil, im Publikum, in den Problemen, die sich in den Vordergrund drängen. Dennoch sorgen die *unterschiedlichen konfessionellen Kulturen,* daß beide ihr je eigenes Gesicht behalten und vielleicht gerade so voneinander lernen können.

Ulrich Ruh

„Hoffnung leben – Hoffnung geben"

Vorbereitungs-Endspurt zum Österreichischen Katholikentag

Nachdem im November 1980 Österreichs Bischöfe der Abhaltung eines gesamtösterreichischen Katholikentages im Jahr 1983 zugestimmt hatten, entzündete sich die Diskussion zunächst am von den Bischöfen vorgeschlagenen Thema „Das christliche Erbe Europas heute". Die Gefahr von Mißdeutungen des bewußten Bezuges auf das Jahr 1683 – des 300-Jahre-Jubiläums der Befreiung Wiens von der osmanischen Belagerung – schien offenkundig, in der Folge wurde nach dem Arbeitstitel „Zur Hoffnung befreit" dann endgültig „Hoffnung leben – Hoffnung geben" als Motto gewählt. Was allerdings nicht verhindert hat, daß die Auseinandersetzungen um den Rückblick auf die historische Türkenbelagerung und um die heutige Wertung des Krieges zwischen den christlichen Staaten Zentraleuropas und dem osmanischen Reich hohe Wellen geschlagen haben.

Erst vor kurzem hat Wiens Kardinal *Franz König* in einer Erklärung gegenüber Kathpress auf die Selbstverständlichkeit des gleichberechtigten Zusammenlebens von Christen und Muslimen hingewiesen und die positiven Berührungspunkte Österreichs mit der Welt des Islam besonders hervorgehoben. Diese reichen von der Gründung einer Orientalischen Akademie in Wien bereits im Jahre 1754 mit hervorragenden Orientalisten und Übersetzern aus dem Arabischen, Persischen und Türkischen, der Förderung des islamischen Schulwesens in den entsprechenden Ländern der Österreichisch-Ungarischen Monarchie (Bosnien, Herzegowina) und der Verfügungstellung eines Grundstückes für den Bau einer Moschee in Wien bereits vor dem Ersten Weltkrieg bis zur Einladung Kardinal Königs an die Al-Azhar-Universität in Kairo vor einigen Jahren.

Trotzdem befürchten besorgte Historiker, daß „Geschichte als Legitimationsideologie für Gegenwartsforschungen benutzt werden könnte" *(Michael Mitterauer)*. Aber österreichische Fähigkeit zur Geschichtsverdrängung wird vermutlich auch das Phänomen zustande bringen, Erinnerungen an das historische kriegerische Bündnis zwischen Papst, Kaiser und Polenkönig Sobieski mit den Intentionen des innerkirchlichen Friedensengagements – von der Katholikentags-Vorbereitungstagung über den Frieden mit der größten Teilnehmerzahl bis zum kürzlich ergangenen Friedensappell der österreichischen Bischöfe – unter einen Hut zu bringen.

Das Programm des Papstbesuches steht fest

Die vermeintliche Identifikation der römisch-katholischen Kirche mit dem 300-Jahr-Jubiläum der Befreiung von der türkischen Belagerung Wiens wird jedenfalls auch seitens der evangelischen Kirchen in Österreich kritisch vermerkt. Der Superintendent der Evangelischen Kirche A. B. von Eisenstadt, *Gustav Reingrabner*, hat in der vom Evangelischen Bischof A. B. in Österreich herausgegebenen Zeitschrift deutlich gemacht, daß der Sieg über das osmanische Heer ein politischer Erfolg und „nicht eine kirchengeschichtliche Heilstat" gewesen sei. Die Aktualisierung dieses Ereignisses durch den österreichischen Katholizismus übersehe, daß auf kaiserlicher Seite die fränkischen und schwäbischen Reichstruppen und die sächsischen Einheiten – mit Kurfürst Johann Georg III. von Sachsen an der Spitze – überwiegend aus evangelischen Territorien stammten.

Eine evangelisch-katholische Fachtagung hat sich bereits am 26./27. November 1982 in Wien der Aufarbeitung der infolge der gegenreformatorischen Machtentfaltung des Habsburgerstaates in Ost- und Südosteuropa entstandenen *konfessionellen Verstrickungen* angenommen und die heutige ökumenische Situation in Österreich – und zwar im Zusammenwirken aller in Österreich vertretenen christlichen Kirchen – generell als positiv gesehen, wenngleich auch die Gefahr einer „billigen" Ökumene bestehe. Aufgabe der Katholiken anläßlich des Katholikentages sei es, „Vertrauen zu vermitteln und dieses durch das Handeln zu rechtfertigen, daß sich die evangelischen Christen und ebenso alle anderen Christen mit den Katholiken Österreichs im Haus des einen Vaters unseres Herrn Jesus Christus wissen".

Während des Katholikentages soll es jedenfalls zu Gesprächen mit muslimischen Fachleuten und Theologen kommen, und mit führenden Repräsentanten nichtkatholischer christlicher Kirchen wird *Johannes Paul II.* selbst bei seinem Besuch vom 9. bis 11. September in Wien zusammentreffen. Auch eine Begegnung mit Vertretern des Judentums ist geplant.

Der *Programmablauf* für Katholikentag und Papstbesuch steht seit einiger Zeit fest und enthält am Eröffnungstag, dem 9. September, vor allem eine Präsentation der österreichischen Diözesen in der Wiener Innenstadt, eine Rede von Kardinal König zur Standortbestimmung der Kirche in Österreich am Wiener Stephansplatz und eine gemeinsame Bußfeier. Erst am Samstag, den 10. September nachmittags, trifft der Papst zur Großveranstaltung am Wiener Heldenplatz ein, die mit einer Kreuzfeier und dem Magnifikat endet. Am Abend desselben Tages begegnen die jungen Katholiken Österreichs dem Papst im Wiener Stadion. Am Sonntag endet der Katholikentag mit einer Papstmesse im Wiener Donaupark.

Papst Johannes Paul II. bleibt dann noch bis Dienstag, den 13. September, in Österreich, wobei er in Wien Begegnungen mit den politischen Repräsentanten des Landes ebenso absolvieren wird wie mit Vertretern anderer christlicher Kirchen, des Laienapostolats und aus Kultur und Wissenschaft. Er wird der Wiener UNO-City einen Besuch abstatten, ein Pflegekrankenhaus besuchen, mit Gastarbeitern zusammentreffen – und natürlich mit sei-

nen polnischen Landsleuten. Am Dienstagvormittag wird er bei einer Visite im größten Marienwallfahrtsort Österreichs, in Mariazell, Priestern, Ordensleuten und Theologiestudenten begegnen, und anschließend von Wien aus wieder den Heimflug antreten.

Schon im Frühjahr des vorigen Jahres haben Bundespräsident *Rudolf Kirchschläger* und der damalige Bundeskanzler *Bruno Kreisky*, aber auch der Wiener Bürgermeister *Leopold Gratz* ihre Unterstützung für den Katholikentag zugesagt. Was zumindest auch eine teilweise Subventionierung dieser Großveranstaltungen, nämlich die Abdekkung etwa der Hälfte der auf rund 60 Millionen Schilling veranschlagten *Gesamtkosten* bedeutet. Grundsätzlich soll der Katholikentag samt Papstbesuch so sparsam wie möglich durchgeführt werden. So wurden etwa Österreichs Familien von Kardinal König zur Teilnahme am Katholikentag eingeladen und gleichzeitig um die Bekanntgabe von Unterbringungsmöglichkeiten in Wien und seiner niederösterreichischen Umgebung für Teilnehmer aus den übrigen Bundesländern ersucht. Hinlänglich bekannt ist das Argument der Auftragsvergabe für technische Einrichtungen, Druckwerke usw. an österreichische Firmen zur Sicherung von Arbeitsplätzen, das in der Budgetdiskussion ebenfalls eine Rolle spielte.
Hatte von Oktober bis Dezember 1982 eine Hörfunkserie im Medienverbund wöchentlich die Sakramente als „Zeichen der Hoffnung" einem breiteren Kreis von Zuhörern nahezubringen versucht und so einen Einstieg in die Vorbereitungsphase geboten, so werden Zeitungen, Hörfunk und Fernsehen den Großveranstaltungen breiten Raum widmen. Hörfunk und Fernsehen werden hierbei vor allem im Hinblick auf Hörer und Seher in den angrenzenden osteuropäischen Ländern eine wichtige Funktion haben.

Was sich tatsächlich bis jetzt noch nicht abzuzeichnen scheint, ist das Zustandekommen eines sogenannten „Katholikentags von unten" ähnlich wie in der Bundesrepublik, einer Alternativveranstaltung also, die aus programmatischen und/oder personellen Gründen keine Aufnahme ins offizielle Programm gefunden hat. Da die vier Großveranstaltungen kaum als Diskussions-, sondern eher als „Präsentations"-Veranstaltungen gedacht sind, finden Kontroverspositionen vermutlich wenig Möglichkeit, zur Geltung zu kommen.

Studientagungen über verschiedene Lebensbereiche

Dem Katholikentag vorgeordnet wurden, wie hier bereits berichtet (vgl. HK, März 1983, 141 und HK, Mai 1983, 236), eine Reihe von *diözesanen Studientagungen* mit je eigener Thematik. Die erste dieser Tagungen fand am 16./17. Juni 1982 in *Innsbruck* statt. Ihr Thema waren die „Sakramente als Zeichen der Hoffnung".
In Referaten, Gesprächskreisen und Plenumsdiskussionen beschäftigten sich etwa 100 Teilnehmer mit den *Sakramenten* unter dem Blickpunkt der Hoffnung. Der Innsbrucker Liturgiewissenschaftler *Hans Bernhard Meyer* SJ wies in seinem Referat über den Stellenwert von Symbolen im Leben des Menschen besonders auf ihre Funktion der Herstellung von Sinnzusammenhängen hin, wodurch sie nie Selbstzweck, sondern immer nur „Station unterwegs" seien. Der Linzer Fundamentaltheologe *Johannes Singer* führte die Sakramente als Zeichen der Hoffnung auf ihren Charakter als Mitteilung des Menschseins Christi zurück. Das „erlebte und gelebte Sakrament" verglich der Linzer Pastoraltheologe *Wilhelm Zauner* mit den heute in unserer Gesellschaft zu registrierenden *neuen Bewegungen*, die aus den Ängsten und gefährdeten Hoffnungen der Menschen entstanden sind: aus Angst vor einem nicht genützten Leben sei die Alternativ-Bewegung entstanden (Aufbruch zu neuem Leben – Sakrament der Taufe), als Reaktion auf totale Verwaltung und Entemotionalisierung die Charismatische Bewegung (Sakrament der Firmung), aus Sehnsucht nach einem neuen Leben, neuem Brot die Bio-Bewegung (Sakrament der Eucharistie), aus Sehnsucht nach Versöhnung die Friedensbewegung (Sakrament der Buße), aus Bereitschaft für den Einsatz für den Nächsten die soziale Bewegung (Sakrament der Krankensalbung), für Führung und Vorbildwerdung die Guru-Bewegung (Sakrament der Weihe), auf der Suche nach neuen Formen des Zusammenlebens werden „alternative" Partnerschaften eingegangen (Sakrament der Ehe).
Bei den Bedürfnissen anknüpfend, die sich in diesen Bewegungen artikulieren, müßten die Sakramente die Hoffnungen und Enttäuschungen der Menschen von heute deutlich machen. Die Feier des Sakramentes sei nur der Anfang, wenn es auch gleichzeitig ein wirkliches Zeichen der Gnade sei. Eine in dieser Richtung *bewußtere Sakramentenpastoral* könne aber dann auch zu einem geglückteren Leben führen.
Zur Diskussion und Beratung des populären Themas *„Friede Christi – Friede der Welt: Bergpredigt und Gewaltpolitik"* am 13./14. November 1982 waren – eine Rekordteilnehmerzahl – etwa 500 Personen nach Wien gekommen. Vor diesen forderte der Bonner Theologe *Helmut Merklein* von den Christen, daß die Botschaft Jesu mit ihrer Verheißung des endgültigen Friedens erst in Gott nicht passives Abwarten verursachen dürfe, sondern konkretes, auch politisches Handeln, also etwa die Überwindung einer Gegnermentalität herausfordern müsse.
Staatsministerin a. D. *Marga Klompé* aus den Niederlanden regte eine Modifizierung der Gesetzgebung über Waffenexporte an, damit nicht nur an Länder, die in Konflikte verstrickt seien, keine Waffen geliefert würden, sondern auch an Länder, die die Menschenrechte verletzten. („Es bleiben dann nicht mehr viele Staaten übrig.") Gleichzeitig sprach sich Frau Klompé für die *Anhebung der staatlichen Beiträge für Entwicklungshilfe* zum Abbau des Einkommensgefälles zwischen den Industriestaaten und den Ländern der Dritten und Vierten Welt aus. In Arbeitskreisen und Foren wurden die Fragen der Konfliktbewältigung und des Friedens auch in Familie, Politik, Wirtschaft und Kirche eingehend diskutiert. Ein Voran-

treiben des Friedensanliegens beim Katholikentag selbst – etwa durch Veranstaltung eines Schweigemarsches – und eine langfristige Weiterführung der christlichen Friedensarbeit wurde von den Tagungsteilnehmern ausdrücklich begrüßt.
Kardinal Königs Predigt in der abschließenden Meßfeier nahm ebenfalls sehr deutlich für auf Abrüstung zielende Friedensgespräche zwischen den Staaten und Machtblökken Stellung und betonte die praktische Unmöglichkeit, einen Atomkrieg begrenzt zu führen. Der Kardinal stellte jedoch gleichzeitig klar, der rein defensive Charakter der österreichischen Landesverteidigung werde von niemandem bestritten und müsse deshalb ebenfalls als Friedensdienst gesehen werden.
Aktuelle *soziale Fragen* wie Arbeitslosigkeit (besonders Jugendarbeitslosigkeit), Mitbestimmung und Einkommensverteilung beschäftigten die Studientagung in Eisenstadt vom 19. bis 21. November 1982 mit etwa 300 Teilnehmern. Hinzu kamen vor allem familienbezogene Themen: Ehegestaltung, Geburtenregelung, Schutz des menschlichen Lebens. Der Jesuitensoziologe *Johannes Schasching* forderte in einem die Tagung stark bestimmenden Referat bezüglich des Katholikentags als geistigen Vorgang: von diesem dürfe niemand ausgeschlossen werden, auch jene nicht, die nicht mehr oder noch nicht der Kirche angehörten.
Die *Rolle der Frau* in der Kirche stand im Mittelpunkt der in Puchberg/Wels (Diözese Linz) stattgefundenen Tagung „Die Frau in Kirche und Gesellschaft" am 28./29. Januar 1983. Etwa 250 Teilnehmer, darunter nur 20 Männer, hatten als Diskussionsgrundlage eine Situationsanalyse und Sammlung von Wünschen und Anregungen an die Kirche und die Gesellschaft, die die Katholische Frauenbewegung Österreichs in einer Fragenbogenaktion – selbstverständlich nicht repräsentativ – erhoben hatte. Während sich ein Teil der Frauen in der Kirche geborgen fühle, wünschten andere eine radikale Änderung der Position der Frau in der Kirche. Die sich daraus ergebenden Forderungen – nach den Ministrantinnen und Kommunionspenderinnen gerade auch bei den Katholikentagsgottesdiensten bis zur Zulassung zu Diakonat und Priesteramt und zum Lehramt an theologischen Fakultäten – würden weiterhin verfolgt.
In einem Einleitungsreferat hatte die Innsbrucker Theologin *Herlinde Pissarek-Hudelist* ein Zeichen der Hoffnung für die Frauen in neuen dynamischen Elementen der Theologie und des Umgangs mit der Bibel gesehen sowie in der Erfahrung der innerkirchlichen Entwicklung in den letzten dreißig Jahren.

Lebensfragen zu einem Perspektivenpapier kondensiert

In Salzburg (Erzdiözese Salzburg) widmeten sich etwa 100 Teilnehmer vom 4. bis 6. Februar 1983 der „Hoffnung auf ein geglücktes Leben". Hauptreferent Prof. *Eugen Biser* (München) wies auf das gestörte Verhältnis des heutigen Menschen zu Glück und Freude, aber auch zum Tode hin. Jesu Neuordnung der Mitmenschlichkeit in der Nächstenliebe ermögliche eine neue Vorstellung von mitmenschlichen Beziehungen, die gleichbedeutend seien „mit der Erschließung einer Quelle ungeahnten Glücks".
In den Arbeitsgruppen stand die Auseinandersetzung mit den sogenannten Randgruppen im Vordergrund – von den Geisteskranken bis zu den ledigen Müttern und wiederverheirateten Geschiedenen, von den Gastarbeitern und Flüchtlingen bis zu den Homosexuellen und den Priestern, die ihr Amt aufgegeben haben.
In St. Pölten beschäftigten sich zur selben Zeit etwa 200 Teilnehmer mit „Tod und Auferstehung". Der Fundamentaltheologe *Johann Reikerstorfer* (anstelle des erkrankten Karl Rahner) schilderte den Tod als Heils- und Unheilsereignis für den Menschen, das deutlich mache, daß der Mensch nicht über seine letzte Sinngebung verfügen könne und das ganze Heil nurmehr von Gott zu erwarten sei. Über medizinische Aspekte des Tagungsthemas sprach der Wiener Oberarzt *Gottfried Roth,* der die besondere Verpflichtung des Christen, dem Sterbenden in seiner Notsituation beizustehen, hervorhob. Diese entscheidende christliche Aufgabe verlange personale Zuwendung zum Sterbenden. Aufgabe des Arztes sei es darüber hinaus, Schmerz- und Angstzustände zu lindern.

„Gegeneinander – nebeneinander – miteinander" war das Thema jener Studientagung vom 10. bis 20. Februar 1983 in Klagenfurt, an der auch vier der in Österreich als ethnische Minderheit beheimateten Volksgruppen – Slowenen, Kroaten, Ungarn und Tschechen – und eine Gruppe von türkischen Gastarbeitern aus Niederösterreich teilnahmen. Für den kirchlichen Bereich sollte nach den Vorstellungen der Teilnehmer ein gesamtösterreichischer Koordinierungsausschuß unter Beteiligung aller Volksgruppen eingerichtet werden, wie er seit einigen Jahren in der Diözese Gurk-Klagenfurt für die deutsch-slowenischen Beziehungen besteht. Ein Solidaritätsfonds für Gastarbeiter solle ebenso wie ein bischöflicher Referent für Gastarbeiter deren Lebensprobleme besser meistern helfen.
Im Einleitungsreferat hatte der Wiener Historiker *Heinrich Lutz* eine katholische Gewissenserforschung im Zusammenhang mit dem Sieg über die Türken 1683 und der Gegenreformation und dem Katholikentag des Jahres 1933 angeregt und der Freiburger Fundamentaltheologe *Bernhard Casper* mahnte die Annahme des Fremden, des anderen, um Gottes willen ein – eine neue Stunde des „Katholischen" müsse anbrechen.

Im Vorarlberger Bildungshaus St. Arbogast in Götzis (Diözese Feldkirch) diskutierten am 26./27. Februar 1983 die Teilnehmer Probleme von *„Gesetz und Gewissen – Gerechtigkeit und Erbarmen".* Der Innsbrucker Sozialwissenschaftler und Theologe *Herwig Büchele* forderte eine Überwindung des gesellschaftlichen Gruppenegoismus und eine Auseinandersetzung mit „Gewissensfragen erster Ordnung", wie der Umweltzerstörung, der gerechten Verteilung von Arbeitszeit und Einkommen, dem Engagement für den Weltfrieden und dem Schutz des ungeborenen Lebens. Der Grazer Politikwissenschaftler *Wolfgang*

Mantl machte Reformvorschläge zur Kontrolle der Macht im Staat und kritisierte die „Quasi-Pragmatisierung" der Politiker. Der Wiener Rechtswissenschaftler *Gerhard Luf* zeigte das weithin gestörte Verhältnis zum Recht innerhalb der Kirche auf. Die Diskussion ergab konkrete Schritte zur Installierung eines „Ombudsmannes" in der Kirche. Schließlich trat der Schweizer Moraltheologe *Franz Furger* für eine deutliche Aufwertung der Rolle der Frau in der Kirche ein und warnte vor einem Auseinanderfallen von Lehre und Praxis, wie dies in der Frage der wiederverheirateten Geschiedenen der Fall sei.

Die Reihe der diözesanen Katholikentagsvorbereitungsveranstaltungen schloß vom 4. bis 6. März 1983 eine Tagung in Graz (Diözese Graz-Seckau) zum Thema *„Glaube und Kultur"* ab, bei der sich Vertreter aus dem kirchlichen Bereich und Künstler mit den schwierigen Beziehungen zwischen christlichem Glauben und Kulturschaffen auseinandersetzten. Der Kärntner Bischof *Egon Kapellari*, selbst in intensivem Kontakt mit Künstlern (vgl. HK, Januar 1983, S. 13–18), verwies auf Kirche und Kunst gemeinsame Sprachnot („Christen müßten auch über Kunst streiten können") und betonte, daß Religion die Kunst brauche und Kunst die Religion (was für die Künstler selbst nur bedingt gelte, da dies nur diese selbst feststellen könnten).

Über den prophetischen Auftrag der Kunst sprach der Linzer Philosoph und Kunstexperte *Günter Rombold*, der das Spannungsverhältnis von Ästhetischem und Ethischem hervorhob und die Aufgabe der Kunst im Transzendieren in die Zukunft, in die Tiefe und über das sinnlich Wahrnehmbare hinaus sah. In den Arbeitskreisen wurde das Verhältnis von Kirche und Religion in Film und Fernsehspiel ebenso diskutiert wie für den Bereich moderner kirchlicher Musik, moderner Architektur und Malerei in den Kirchen. Es gab Gespräche mit Literaten und bildenden Künstlern und eine konkrete Frucht dieser Tagung war die Einladung an zehn namhafte Künstler der Diözese, die künstlerische Ausgestaltung dreier Kirchen zu übernehmen. Diözesanbischof *Johann Webers* Abschlußpredigt zu dieser Tagung verwies auf die Unmöglichkeit, ohne Gott Mensch und Schöpfung zu verstehen und ihre innere Situation darstellen zu können.

Zahlreiche Studientagungen von laienapostolischen Gruppierungen, Ordensgemeinschaften, Verbänden bzw. auf der Ebene von Pfarren und Dekanaten ergänzten diese von den Diözesen getragenen Veranstaltungen.

Aus den zu Papier gebrachten Inhalten der Studientagungen wurde im Auftrag des Katholikentagskomitees ein Konzentrat, die sogenannten *„Perspektiven unserer Hoffnung"*, erarbeitet, die vom 29. April bis 1. Mai bei einer Tagung in Salzburg mit fast allen österreichischen Bischöfen und etwa 360 Delegierten aus allen Diözesen und laienapostolischen Gruppierungen diskutiert wurden. Dabei wurden die „Perspektiven" einer sehr vielfältigen und manchmal divergierenden, insgesamt aber durchaus fruchtbaren Kritik unterzogen – diejenigen, die gemeint hatten, nur als Zustimmungsinstanz fungieren zu müssen, hatten sich geirrt.

Es gab die Forderung nach sachlichen Ergänzungen (beispielsweise bei der Verantwortung der Kirche in der Volksgruppenfrage oder zu Fragen des Ordenslebens), aber auch den Wunsch nach „visionären", mehr geistgeprägten Passagen, es stellte sich die Frage, ob man sich auf einen kleinsten gemeinsamen Nenner einigen solle, um eine möglichst große Zahl von Gläubigen anzusprechen, oder ob nicht von der Kirche doch radikale Forderungen erwartet würden. Dies führte unweigerlich weiter zur Frage nach den Adressaten des Textes: Soll kirchlichen Insidern Hoffnung zugesprochen werden in Mutlosigkeit und Resignation? Oder sind jene kirchlich distanziert Lebenden, sind die Fernstehenden vom immer aktuellen Anspruch des Evangeliums zu überzeugen?

Geworden ist daraus schließlich ein Text, der niemand von den Stühlen reißt, aber in einer sehr seelsorglichen und zugleich lebensoffenen Sprache in drei Hauptabschnitten (Mensch und Gemeinschaft, Christ und Weltgestaltung, Kirche und Ökumene) versucht, die wesentlichen Probleme, die durch die heutigen Lebensumstände aufgegeben sind, sichtbar zu machen und für deren Lösung dem Christen als den in Kirche und Gesellschaft verantwortlich Handelnden Zuversicht zu vermitteln. Kennzeichnend für den Text ist, daß er nicht von Kirchenfragen ausgeht, sondern bei den Erfahrungen des einzelnen und dem ihn umgebenden sozialen Beziehungsfeld ansetzt. Damit wird mehr Lebenswirklichkeit hereingeholt (von der Wirtschaft bis zur Kunst, vom Familienleben bis zur Technik) und eine seit langem vielfach beklagte Verengung auf Kirchenfragen vermieden. Der Katholikentag soll ja eine offene Veranstaltung und keine kirchliche Selbstbespiegelung werden. Daß es dennoch den meisten Streit dort gab, wo es um Fragen des kirchlichen Moralverständnisses (Ehe und Sexualität, wiederverheiratet Geschiedene) oder solchen von kirchlichen Strukturen (neue Zugänge zum Priestertum, die Frau im Dienst und Amt der Kirche) ging und Kompromisse gerade in diesen Fragen am schwierigsten waren, merkt man dem Text noch an.

Bei seiner letzten Sitzung vor dem Katholikentag im September hat dann das Katholikentagskomitee Mitte Mai die überarbeiteten Perspektiven als den Text verabschiedet. Er wurde inzwischen veröffentlicht und für alle Katholikentagsteilnehmer als Information und Einstimmung ins Programmheft aufgenommen. Er soll auch Papst Johannes Paul II. zur Vorbereitung der bei seinem Besuch vorgesehenen Gespräche als eine Informationsunterlage überreicht werden.

Katholikentag als Mischung aus vielem

Im Juli 1982 hat *Karl Rahner* im Informationsdienst der Katholischen Sozialakademie Österreichs drei ihm möglich erscheinende Typen von Katholikentagen entfaltet: Der erste beschränkte sich auf die überzeugende Proklamation christlicher Wahrheit. Der zweite Typ könnte nach Meinung Rahners ein Katholikentag des Suchens sein, der offene Fragen konkreten Entscheidungen nä-

herbringt, aber auch fundamentale Fragen aus der größeren Gesamtinspiration der Christen miteinander beantwortet. Die hier zu erwartenden verschiedenen Lösungsvorschläge würden, so Rahner, ein gemeinsames Handlungskonzept aufgrund einer Art „Parteidisziplin" der Christen zum Nutzen der Kirche und des Volkes nach sich ziehen müssen.
Der von Rahner vorgeschlagene dritte Typ wäre gekennzeichnet von Mut, verschiedene Tendenzen zu Wort kommen zu lassen und die „Sünde der Konsensvortäuschung" zu überwinden. Verschiedene legitime Tendenzen, die einander nicht die christliche Motivation absprechen, könnten dabei gemeinsam zu Wort kommen, notwendigerweise müßten innerhalb eines so breit gefächerten Spektrums dann wichtige Akzente herausgehoben werden. Als Beispiele hatte Rahner dafür angeführt: die Friedensfrage, den Umweltschutz, aber zentral auch die Frage nach Gott und einem lebendigen, ja sogar charismatischen Verhältnis zu Gott. (Jeder dieser drei Typen zöge selbstverständlich verschiedene Veranstaltungs- und Organisationsformen nach sich.)
Sollten je solche Überlegungen bei der Geburt der Katholikentagsidee von Verantwortlichen angestellt worden sein, ist es seither jedenfalls erfolgreich gelungen, deren Spuren zu verwischen – und so war und ist der Österreichische Katholikentag 1983 eine Mischung aller drei von Rahner vorgestellten Typen. Über die nun abgeschlossene, in den einzelnen Diözesen recht unterschiedlich verlaufene Vorbereitungsphase wird sich im September Papst Johannes Pauls II. Charisma der Massenbegeisterung breiten, für das anfällig zu sein, Österreichs Katholiken nicht schwerfallen dürfte. *Leonore Rambosek*

„Wir laden Christus und Maria in Polens Zukunft ein"

Predigt des Papstes in Tschenstochau am 19.Juni

Die zweite Reise Johannes Pauls II. in seine polnische Heimat war ebenso delikat und gewagt wie eindrucksvoll. Nach ersten Schätzungen hatte bis zum Abend des 19. März, als noch nicht einmal die Hälfte der Reisezeit vorüber war, ungefähr jeder sechste Pole den Papst in einer der Großveranstaltungen gesehen. Da der Besuch noch andauert, während diese Ausgabe in Druck geht, können wir auf den Besuch selbst (und seine Folgen) erst im Augustheft eingehen. Um aber wenigstens einen punktuellen Eindruck von der Reise des Papstes und von der politisch und kirchlichen Realität Polens zu geben, dokumentieren wir hier zweierlei: die Predigt des Papstes beim vormittäglichen Gottesdienst in Tschenstochau, mit ungefähr 1,5 Millionen Teilnehmern wohl die größte Kundgebung für und mit dem Papst. Sie war nicht nur der emotionale, sondern auch der liturgische und zugleich nationale Höhepunkt der Reise. Sie beleuchtet trotz der feierlichen und zugleich gesetzten Worte die Spannung, unter der die Reise stattfand. Dem Wortlaut dieser Predigt folgt eine Übersicht über das kirchliche Leben in Polen in Zahlen. Dabei werden neben der katholischen Kirche auch die vielfach wenig beachteten nichtkatholischen christlichen Minderheiten berücksichtigt, mit deren Vertretern der Papst in Polen ebenfalls zusammentraf.

„Groß ist der Herr und hoch zu preisen in der Stadt unseres Gottes. Sein heiliger Berg ragt herrlich empor; er ist die Freude der ganzen Welt. Wie wir's gehört hatten, so erlebten wir's jetzt in der Stadt des Herrn der Heere, in der Stadt unseres Gottes; Gott läßt sie ewig bestehen" (Ps 48[47], 2–3.9).
Mit diesen Worten aus dem Psalm der heutigen Liturgie will ich vor allem dem Einen Gott die Ehre geben. Zum Ruhme des Ewigen Gottes: des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes, zum Ruhme der Heiligsten Dreifaltigkeit, begeht die Kirche in Polen unter der Leitung ihrer Hirten in feierlicher Weise das heimatliche Jubiläum im Zusammenhang mit der 600-Jahr-Feier von Jasna Góra: sechs Jahrhunderte lang ist die Gottesmutter als Mutter und Königin unserer Nation durch ihr Gnadenbild auf diesem „Heiligen Berg Gottes" gegenwärtig.
Ich komme hierher als Pilger, um den Ewigen Gott in diesem Nationalheiligtum meines Vaterlandes die Ehre zu erweisen, in dem Unsere Liebe Frau von Jasna Góra – als Magd des Herrn – der Heiligsten Dreifaltigkeit alle Ehre und allen Ruhm, alle Liebe und Dankbarkeit erweist, die sie selber erfährt.

„Im Bereich der rettenden Kraft des Welterlösers"

2. Ich danke Gott dafür, daß es mir vergönnt ist, an der Schwelle des Heiligtums von Jasna Góra zu stehen, in dieser wundersamen „Stadt unseres Gottes", wo – um mit den Worten des Dichters zu sprechen – „es genügt, an die Schwelle zu treten, zu atmen, um Gott zu atmen" (Cyprian Kamil Norwid: „Versuche"). Ich danke dafür, daß es mir vergönnt ist, am heutigen Tage das heiligste eucharistische Opfer zu feiern, das die das ganze Jahr dauernde Dankfeier für sechs Jahrhunderte, verlängert in das jetzige Jahr, krönen soll. Auf diese Feierlichkeit hat sich die Kirche in Polen im Laufe von sechs Jahren – ähnlich wie zuvor auf das Millennium der Christianisierung im Laufe der neun Jahre durch die Große Novene – vorbereitet.

Ich begrüße herzlich alle Versammelten: die Kardinäle, die Erzbischöfe, die Bischöfe, die Priester, die männli-

chen und weiblichen Ordensfamilien – alle Pilger – die Landsleute und die Gäste aus dem Ausland. Ich freue mich, daß ich gemeinsam mit euch, teure Brüder und Schwestern, als Bischof von Rom und als zugleich Sohn dieser polnischen Erde, der Heiligsten Dreifaltigkeit Ehre erweisen kann, indem ich die Muttergottes nach sechs Jahrhunderten an dem von Ihr besonders ausgewählten Platz lobpreise. „Über deine Huld, o Gott, denken wir nach in deinem heiligen Tempel. Wie dein Name, Gott, so reicht dein Ruhm bis an die Enden der Erde; deine rechte Hand ist voll von Gerechtigkeit" (Ps 48[44], 10–11).
Wir kommen, um die Gerechtigkeit Gottes und seine Huld zu preisen, die sich in diesem Heiligtum geoffenbart hat, und gleichzeitig mit diesem Lobgesang der Liturgie eilen unsere Herzen zu Maria, wenn wir wiederholen: „Du bist der Ruhm ... unseres Volkes" (Jdt 15, 9)

3. Das wunderbare Geheimnis des Heiligtumes von Jasna Góra wird durch die Liturgie vor allem deutlich, wenn man die Aufzeichnung des Johannesevangeliums über die Hochzeit in Kana in Galiläa liest. Diese Aufzeichnung spricht von der Anwesenheit der Mutter Jesu: „Die Mutter Jesu war dabei" (Joh 2, 1), und sie spricht davon, daß Jesus sowie seine Jünger eingeladen waren. Denn die Angelegenheit spielt zu Beginn der Lehrtätigkeit von Marias Sohn, zu Beginn seiner öffentlichen Tätigkeit in Galiläa.
Das Ereignis des Evangeliums verbindet sich für uns zuerst mit dem Millennium der Taufe selbst. Durch dieses Ereignis aus dem Jahre 966, durch die Taufe, wurde zu Beginn unserer Geschichte Jesus Christus in das Vaterland, wie in ein polnisches Kana, eingeladen. Und eingeladen wurde mit ihm sogleich seine Mutter. Sie kam und war zusammen mit ihrem Sohn anwesend, wie es zahlreiche Zeugnisse aus den ersten Jahrhunderten des Christentums in Polen, insbesondere das Lied von der „Bogurrodzica" (Gottesgebärerin), besagen.
Das Jahr 1382/1383 verleiht dieser Einladung in unsere Geschichte gleichsam eine neue Form. Das Bild von Jasna Góra bringt ein neues Zeichen für die Anwesenheit der Mutter Jesu zu uns. Man kann sagen, daß auch Christus selber in neuer Weise in unsere Geschichte eingeladen wurde. Er wird eingeladen, damit er seine rettende Macht so zeigt, wie er sie zum ersten Mal in Kana in Galiläa gezeigt hat. Er wird eingeladen, damit die Söhne und Töchter des polnischen Landes im Bereich der rettenden Kraft des Welterlösers sind.

In Kana in Galiläa spricht Maria zu den Dienern des Hochzeitsempfanges: „Tut alles, was er euch sagt" (ebenda, Vers 5). Angefangen von 1382, stellt sich Maria vor die Söhne und Töchter dieses Landes, vor ganze Generationen und wiederholt die gleichen Worte. Auf diesem Wege wird Jasna Góra zu einem besonderen Ort der Evangelisation. Das Wort der Frohbotschaft erlangt hier eine außergewöhnliche Ausdruckskraft, und es wird gleichzeitig durch die Mutter vermittelt. Jasna Góra brachte in die Geschichte der Kirche in unserem Lande und in unser ganzes polnisches Christentum jenen mütterlichen Charakterzug, dessen Anfänge sich mit dem Ereignis von Kana in Galiläa verbinden.

„Ein Leben, wie es der Kinder Gottes würdig ist"

4. Was er euch sagt, das tut. Und was sagt Christus zu uns? Sagt er nicht vor allem das, was wir in so kerniger Straffung im Brief des heiligen Paulus an die Galater finden (die heutige zweite Lesung)? „Als aber die Zeit erfüllt war, sandte Gott seinen Sohn, geboren von einer Frau und dem Gesetz unterstellt, damit er die freikaufe, die unter dem Gesetz stehen, und damit wir die Sohnschaft erlangen. Weil ihr aber Söhne seid, sandte Gott den Geist seines Sohnes in unser Herz, den Geist, der ruft: Abba, Vater. Daher bist du nicht mehr Sklave, sondern Sohn; bist du aber Sohn, dann auch Erbe, Erbe durch Gott" (Gal 4, 4–7).

Das sagt Christus zu uns von Generation zu Generation. Er sagt es durch alles, was er tut und was er lehrt. Er sagt es vor allem durch das, was er ist. Er ist Gottes Sohn – und er kommt, uns die Sohnschaft zu geben. Indem wir in der Kraft des Heiligen Geistes die Würde von Söhnen Gottes erhalten, sagen wir in der Kraft des gleichen Geistes zu Gott: „Vater". Als Söhne Gottes können wir keine Sklaven sein. Unsere Gotteskindschaft trägt in sich das Erbe der Freiheit.
Christus, zusammen mit seiner Mutter im polnischen Kana gegenwärtig, stellt uns von Generation zu Generation die große Frage der Freiheit. Freiheit ist dem Menschen von Gott als Maß seiner Würde gegeben. Dennoch ist sie ihm gleichzeitig aufgegeben. „Freiheit ist keine Vergünstigung, sondern eine Mühsal der Größe" (Leopold Staff: „Dies ist dein Lied"). Freiheit nämlich kann der Mensch gut und schlecht gebrauchen. Er kann durch sie aufbauen oder zerstören. In der Evangelisation von Jasna Góra ist der Aufruf zum Erbe der Kinder Gottes enthalten. Der Aufruf zu einem Leben in Freiheit. Dazu, guten Gebrauch von der Freiheit zu machen; aufzubauen, nicht zu zerstören.

Diese Evangelisation von Jasna Góra für ein Leben in Freiheit, wie sie der Kinder Gottes würdig ist, hat ihre lange, 600 Jahre währende Geschichte. Maria in Kana in Galiläa arbeitet zusammen mit ihrem Sohn. Das gleiche geschieht auf Jasna Góra. Wie viele Pilger sind im Laufe dieser sechs Jahrhunderte durch das Heiligtum von Jasna Góra gezogen? Wie viele haben sich hier wohl bekehrt, wenn sie übergingen von einem schlechten zu einem guten Gebrauch ihrer Freiheit? Wie viele haben wahre Würde erlangt, die Würde angenommener Söhne Gottes? Wieviel könnte darüber die Kapelle des Gnadenbildes von Jasna Góra erzählen? Wieviel könnten die Beichtstühle der ganzen Basilika erzählen? Wieviel könnte der Kreuzweg auf den Klosterwällen berichten? – Ein gewaltiges Kapitel in der Geschichte der menschlichen Seelen! Das ist wohl die grundlegendste Dimension der 600 Jahre von Jasna Góra. Sie blieb und bleibt weiterhin in den lebendigen Men-

schen, in den Söhnen und Töchtern dieses Landes, wenn Gott den Geist seines Sohnes so in ihre Herzen schickt, daß sie in ganzer innerer Wahrheit rufen können: „Abba! Vater!"

5. Dennoch hat die von Jasna Góra ausgehende Evangelisation der Freiheit noch eine andere Dimension. Das ist die Dimension der Freiheit der Nation, die Dimension eines freien Vaterlandes, dem die Würde eines souveränen Staates wiedergegeben wurde. Die Nation ist wahrhaft frei, wenn sie sich als durch Einheit der Kultur, der Sprache, der Geschichte bestimmte Gemeinschaft formen kann. Der Staat ist in der Tat souverän, wenn er die Gesellschaft regiert und zugleich dem Gemeinwohl der Gesellschaft dient und wenn er der Nation gestattet, die ihr eigene Subjektivität zu verwirklichen, die ihr eigene Identität. Dies zieht unter anderem die Schaffung angemessener Entwicklungsbedingungen für Kultur, Wirtschaft und anderer Gebiete des sozialen Lebens der Gemeinschaft nach sich. Die Souveränität des Staates ist tief verbunden mit seiner Fähigkeit, die Freiheit der Nation zu befördern, das heißt, Bedingungen zu schaffen, die es ihr gestatten werden, ihre ganze eigene historische und kulturelle Identität auszudrücken, das heißt, die es ihr gestatten, durch den Staat souverän zu sein.
Diese elementaren Wahrheiten der Moralordnung werden in dramatischer Weise im Laufe der Jahrhunderte gebrochen, in denen das Gnadenbild von Jasna Góra von der besonderen Anwesenheit der Gottesgebärerin in der Geschichte unserer Nation zeugt.

„Hier waren wir immer frei"

6. Der Anfang dieser Anwesenheit verbindet sich mit der Periode des Übergangs von der Piasten- zur Jagiellonenzeit. Man kann sagen, daß dieser Anfang der gedeihlichsten Periode unserer Geschichte vorausgeht: dem Goldenen Jahrhundert. Heute wollen wir auch für diese Jahrhunderte der großen Blüte und des Gedeihens danken. Die historische Erfahrung zeigt jedoch, daß Maria uns vor allem für schwierige Zeiten in ihrem Bild von Jasna Góra gegeben ist.

Zur Ankündigung dieser Zeiten wurde im 17. Jahrhundert die Periode der „Sintflut" (die uns so gut bekannt ist aus dem Roman von Sienkiewicz). Aus der Zeit, in der Jasna Góra sich dem Ansturm der Schweden widersetzte, in der – dem folgend – das ganze Vaterland sich von den Eindringlingen befreite, datiert die besondere Verbindung des Heiligtums von Jasna Góra mit der immer schwierigeren Geschichte der Nation. Die Mutter Gottes wird aufgrund der Gelübde von Jan Kazimierz zur Königin der Polnischen Krone ausgerufen. Zum Festtag der Königin Polens, derer, die „gegeben ist zur Verteidigung der polnischen Nation", wird im Laufe der Zeit der Tag des 3. Mai, der verbunden ist mit der Erinnerung an die Verfassung vom 3. Mai. Diese Verfassung zeugt unwiderlegbar von dem Willen, die unabhängige Existenz des Vaterlandes durch Verfügung entsprechender Reformen zu bewahren. Fast am Tag nach Verkündung dieser Verfassung wurde Polen dieser unabhängigen Existenz beraubt, und es erlag der Übermacht von drei Seiten gleichzeitig. Auf diese Weise wurde das grundlegende Recht der Nation verletzt: das Recht der moralischen Ordnung.

Während meiner ersten Pilgerreise in das Vaterland im Jahre 1979 sagte ich auf Jasna Góra: *daß wir hier immer frei waren.* Man kann schwerlich anders das ausdrücken, was das Bild der Königin Polens für alle Polen in einer Zeit wurde, als ihr Vaterland von der Landkarte Europas als unabhängiger Staat ausradiert war. Ja, hier auf Jasna Góra, wo die Königin Polens wohnte, waren wir in gewisser Weise immer frei. Auf Jasna Góra stützte sich auch die Hoffnung der Nation und das ausdauernde Bestreben nach Wiedererlangung der Unabhängigkeit. „Vor deine Altäre tragen wir das Flehen, mögest du uns das freie Vaterland wiedergeben."
Hier lernten wir auch die grundlegende Wahrheit über die Freiheit der Nation: die Nation geht zugrunde, wenn sie ihren Geist verdirbt – die Nation wächst, wenn ihr Geist sich immer mehr reinigt; dies werden keinerlei äußere Kräfte zerstören können!

7. Wir begingen das Millennium der Taufe Polens zu einer Zeit, als – ab 1918 – Polen sich wieder als Staat auf der Landkarte Europas befand; wir begingen es nach der schrecklichen Erfahrung des Zweiten Weltkrieges und der Besatzungszeit. Das Jubiläum der 600jährigen Anwesenheit des Bildes von Jasna Góra ist gleichsam die unentbehrliche Ergänzung zu diesem Millennium. Die Ergänzung von etwas Großem, etwas Wesentlichem für die Geschichte der Menschen und für die Geschichte der Nation. Dieses heißt: Königin Polens. Dieses heißt: Mutter.
Wir haben eine sehr schwierige geopolitische Lage. Wir haben eine sehr schwierige Geschichte, vor allem im Verlauf der letzten Jahrhunderte. Schmerzhafte Erfahrungen der Geschichte schärften unsere Sensibilität für die grundlegenden Menschenrechte und Rechte der Nation: besonders für das Recht auf Freiheit, auf souveräne Existenz, auf Achtung der Gewissens- und Religionsfreiheit, der Rechte der menschlichen Arbeit ... Wir haben auch verschiedene menschlichen Schwächen und Fehler und Sünden, die wir uns immer wieder in Erinnerung rufen – und von denen wir uns ständig zu befreien versuchen – müssen ...
Aber inmitten von alledem haben wir auf Jasna Góra die Mutter. Dies ist eine sorgende Mutter, so wie in Kana in Galiläa. Dies ist eine fordernde Mutter, so wie jede gute Mutter etwas fordert. Dies ist jedoch gleichzeitig eine helfende Mutter: darin drückt sich die Macht ihres mütterlichen Herzens aus. Dies ist schließlich die Mutter Christi – dieses Christus, der (nach den Worten des heiligen Paulus) ständig zu allen Menschen und allen Völkern spricht: „Du bist nicht mehr Sklave, sondern Sohn, bist du aber Sohn, dann bist du auch Erbe, Erbe durch Gott" (Gal 4,7).

„Jasna Góra, unser polnisches Kana"

8. Diesen Christus wollen wir nach den Worten des heutigen Evangeliums in den weiteren Verlauf der Geschichte unseres Vaterlandes so einladen, wie er zusammen mit seiner Mutter nach Kana in Galiläa eingeladen worden ist. Das eben bedeutet unser heimisches Jubiläum von Jasna Góra. Es ist eine Zeit der Danksagung, aber gleichzeitig eine Zeit der Einladung.
So fügt es sich, daß dieses unser heimisches Jubiläum von Jasna Góra in der Weltkirche zusammentrifft mit dem Jubiläum des Jahres der Erlösung. Wir knüpfen über 1950 Jahre hinweg an die Erlösung der Welt an, die sich am Kreuze vollzog, und wir schauen zugleich auf das Datum, das das zweite Jahrtausend nach Christus in der Geschichte der Menschheit beenden und das dritte eröffnen soll.
Und so möchten wir in diesem historischen Kontext Christus durch Maria von Jasna Góra in unsere Zukunft einladen. Vor allem in diese nächste Zukunft, die schon Platz hat in den Grenzen der heutigen Generation der Menschen und der Nation. Und zugleich in die immer weitere Zukunft gemäß dem Willen und den Fügungen des allmächtigen Gottes. Wir sagen zu Christus durch Maria: sei bei uns alle Zeit! Und diese Einladung sprechen wir hier aus, auf Jasna Góra.

9. Mit dem Blick und dem Herzen umfassen wir dieses ganze Heiligtum: Jasna Góra – unser polnisches Kana. Wir denken an unsere Zukunft. Und die Zukunft beginnt heute. Heute sind wir hier versammelt: im Jahr des Herrn 1983. Heute schauen wir in deine Augen, o Mutter! O Maria, die du in Kana in Galiläa gewußt hast, daß sie keinen Wein haben (vgl. Joh 2,3). O Maria! Schließlich weißt du ja von allem, was uns fehlt! Von allem, was uns schmerzt. Du kennst unser Leiden und unser Streben. Du weißt, was die Herzen der Nation bewegt, die dir zum Millennium „in die mütterliche Gefangenschaft der Liebe um der Freiheit willen ..." gegeben worden ist. Sag es deinem Sohn!

Sag deinem Sohn von unserem schwierigen „Heute". Sprich von unserem schwierigen „Heute" zu diesem Christus, den wir in unsere ganze Zukunft einzuladen gekommen sind. Diese Zukunft beginnt „heute" – und sie hängt davon ab, wie unser „Heute" sein wird. In Kana in Galiläa sagtest du zu den Dienern, als der Wein ausging, und du wiesest auf Christus: „Tut alles, was er euch sagt" (Joh 2,5). Sprich diese Worte auch zu uns!
Sprich sie immerzu! Sprich sie unermüdlich aus! O Mutter Christi, der der Herr des kommenden Zeitalters ist ... Und mach – daß wir in diesem unserem schwierigen „Heute" auf deinen Sohn hören. Daß wir auf ihn hören Tag um Tag. Und Tat um Tat. Daß wir auf ihn hören auch dann, wenn er schwierige und fordernde Dinge sagt. Zu wem sollen wir gehen? Er hat Worte des ewigen Lebens! (vgl. Joh 6,68). Das Evangelium ist die Freude der Mühsal – und es ist gleichzeitig die Mühsal des Heils. O Mutter! Hilf uns, mit dem Evangelium im Herzen durch unser schwieriges „Heute" in diese Zukunft zu gehen, in die wir Christus eingeladen haben.

10. Noch einmal umfassen wir mit Blick und Herz unser Heiligtum von Jasna Góra. Wir hören hinein in die Psalmworte der heutigen Liturgie: „Umkreist den Zion, umschreitet ihn, zählt seine Türme! ... damit ihr dem kommenden Geschlecht erzählen könnt: ‚Das ist Gott, unser Gott für immer und ewig'" (Ps 48[47], 13–15).

Polnisches Kirchenleben in Zahlen

Was im übrigen Osteuropa gelegentlich größere Schwierigkeiten bereitet, ist in Polen kaum ein Problem – exakte Zahlen zum kirchlichen und religiösen Leben zu bekommen. Kirchennahe und kirchenferne Publikationen wetteifern förmlich darin, entsprechende Daten und Statistiken zu verbreiten. Das ist weiter nicht verwunderlich für ein Land, das sich „sozialistisch" nennt, in dem aber speziell die katholische Kirche eine Position im Volk innehat, wie sie sonst keiner Kirche eines östlichen (oder auch westlichen) Landes möglich ist.

Katholizismus personell besser ausgestattet als früher

Als erstes ist festzuhalten, daß die katholische Kirche heute *personell* besser dasteht als je zuvor. „Die katholische Geistlichkeit stellt heutzutage eine zahlenmäßig größere Gruppe als vor dem Kriege dar", so der Kommentar der Warschauer kommunistischen Wochenzeitung „Polityka" am 25. Dezember 1982. 1937 gab es in Polen 11 394 *Geistliche* (darunter 1740 Ordensgeistliche), heute sind es 20 288 (4380). Die Zahl der *Männerorden* fiel im gleichen Zeitraum von 51 auf 45, aber die Zahl aller Angehörigen stieg von 6874 auf 9603. Anders verhält es sich mit den *weiblichen Orden,* die ihre Zahl von 91 auf 101 und die Zahl ihrer Angehörigen von 15 725 auf insgesamt 26 520 steigerten.

Derzeit bestehen in Polen 27 *Diözesen* mit 7299 *Pfarreien.* Am besten „versorgt" mit jeweils rund 1600 Pfarreien sind Krakau, Przemyśl und Tarnów, danach folgen Kattowitz, Posen, Chelm und Sandomir (mit jeweils etwa 1000). Die meisten Geistlichen (1562 „aktive" und Ordensgeistliche) sind in Krakau tätig, es folgen Warschau (1408), Breslau (1235), Posen (1097), Tarnów (1089) und Przemyśl (1047); in allen anderen Diözesen gibt es unter tausend Geistliche (Stand 1979). Sehr unterschiedlich gestaltet sich die Zahl der Geistlichen pro 10 000 Einwohner nach

den Wojewodschaften (den staatlichen Administrationseinheiten) – sie liegt zwischen 9,6 (Tarnów) und 2,8 (Grünberg); im Landesdurchschnitt beträgt sie 5,7. Das Gros der polnischen Geistlichen ist im „besten" Alter – 30,6 Prozent sind 40–49 Jahre alt, 5,5 Prozent 25–29 Jahre, nur 1,7 Prozent sind älter als 80 Jahre.
Der *theologische Nachwuchs* wird an zwei Hochschulen ausgebildet – der „Katholischen Universität Lublin" (KUL) und der Warschauer „Akademie für katholische Theologie", die zusammen im Dezember 1981 knapp 5000 Studenten hatten, darunter 1728, die sich auf ein geistliches Amt vorbereiteten. Daneben bestehen in Polen noch die „Päpstliche Theologische Akademie" in Krakau, die „Päpstlichen Theologischen Fakultäten" in Warschau, Breslau und Posen sowie 46 „Höhere Geistliche Seminare" und 10 „Kleine Ordensseminare", die auch als allgemeinbildende Oberschulen geführt werden. Darüber hinaus unterhalten die Männerorden noch 8 allgemeinbildende und 2 Berufsschulen.

1971 gab es in Polen 4088 *Seminaristen* und 480 neugeweihte Priester, 1981 waren es – bei alljährlich kontinuierlicher Steigerung – 6714 bzw. 688. An „Arbeitsstätten" standen für sie 10256 Kirchen und 4404 Kapellen bereit, wobei in den 70er Jahren 1072 Baugenehmigungen für Sakralbauten erteilt worden waren, allein 331 im Jahre 1981. Bis 1985 sollen noch einmal 300 Kirchen und Kapellen gebaut werden, gleichfalls ein „Höheres Geistliches Seminar" und andere kirchliche Einrichtungen.

Die nichtkatholischen christlichen Kirchen und Gemeinschaften

88 Prozent aller Einwohner Polens gehören der römisch-katholischen Kirche an, aber sie ist nur eine von insgesamt 36 „legalen" Konfessionen, die derzeit in Polen bestehen (berichtete die „Gazeta Lubuska" am 14./15. Mai 1983).

Größte der „kleinen" Konfessionen ist die „*Polnische Autokephale Orthodoxe Kirche*" (Polski Autokefaliczny Kościół Prawoslawny). Von ihrer Existenz erfuhr die interessierte Welt u. a. Anfang Juni 1983 aus – Bulgarien. In Sofia wurde der 30. Jahrestag der Wiedereinrichtung des Bulgarischen Patriarchats – im Mai 1953 vollzogen, nach rund 600jähriger Unterbrechung, die durch die türkische Fremdherrschaft in Bulgarien bedingt war – festlich begangen, und unter den zahlreich anwesenden Kirchenfürsten befand sich auch Bischof Sava als Vertreter der polnischen Orthodoxie. In Polen selbst scheint diese Glaubensgemeinschaft in den letzten Jahren recht lebhaften Zuspruch gefunden zu haben: Die 480000 Gläubigen von 1978 sind auf rund 600000 angewachsen, aus den 195 Pfarreien von 1970 wurden inzwischen 233. Vier Diözesen besitzen die Orthodoxen in Polen, und zumindest eine davon ist „polonisiert" – in der Diözese Breslau-Stettin „wird die Liturgie in polnischer Sprache gehalten".
Nächstgrößere Gruppe ist eine, die sich heute „Polnisch-Katholische Kirche" (Kościół Polskokatolicki) nennt, nachdem sie lange unter der Bezeichnung „Polnische Katholische Nationalkirche" (Polski Narodowy Kościół Katolicki) firmiert hatte. Sie entstand Ende des vorigen Jahrhunderts und zählt heute rund 120000 Gläubige.
Sehr ähnlich ist die „*Altkatholische Kirche der Mariawiten*" (Kościół Starokatolicki Mariawitów), zu der sich heute rund 15000 Gläubige bekennen. Aber bei aller Ähnlichkeit zur „Polnisch-Katholischen Kirche" (und zur römisch-katholischen) besteht doch eine Reihe doktrinärer und anderer Unterschiede; beispielsweise können in dieser Denomination auch Frauen Priester werden.

Größte protestantische Glaubensgemeinschaften sind zum einen die „*Evangelische Kirche des Augsburger Bekenntnisses*" (Kościół Ewangelicko-Augsburgski), die rund 75000 Anhänger zählt und in den letzten zwei, drei Jahren größere Zuwachsraten auswies, zum anderen die „Evangelisch-Reformierte Kirche" (Kościół Ewangelicko-Reformowany), zu der sich knapp 5000 Menschen bekennen.

Ebenfalls nur wenige tausend Gläubige versammelt die „*Methodistische Kirche*" (Kościół Metodystyczny), obwohl sie eine gewisse Bedeutung und bemerkenswerte Meriten aufzuweisen hat. Die Methodisten gab es in Polen schon vor dem Krieg, und sie entfalteten eine rührige Bildungsaktivität. Davon zeugt bis heute in Warschau eine Schule, die von ihnen unterhalten wird, und in der Englisch die Unterrichtssprache ist.
Etwa 5000 Menschen bekennen sich zur „*Polnischen Kirche der Baptisten-Christen*" (Polski Kościół Chrześcijan Baptystów), in der die Gläubigen erst als Erwachsene getauft werden, „weil man der Meinung ist, daß nur in diesem Alter eine bewußte und verantwortliche Glaubenswahl getroffen werden kann".
Die „*Vereinigte Evangelische Kirche*" (Zjednoczony Kościół Ewangeliczny) ist eine „Föderation" von fünf baptistischen Gruppen mit zusammen rund 3000 Gläubigen; bis 1981 gehörte noch die „Freichristliche Kirche" (Kościół Wolnych Chrześcijan) dazu, die sich indessen in diesem Jahr abtrennte.

3500 Mitglieder hat die „*Vereinigung Freier Bibelforscher*" (Zrzeszenie Wolnych Badaczy Pisma Swiętego).
In weiterer Verwandtschaft zu den protestantischen Kirchen steht die „*Kirche der Adventisten des Siebenten Tages*" (Kościół Adwentystów Dnia Siódmego). Sie gilt als „die in ihren Anforderungen rigoroseste, puristischste Glaubensbewegung", die ihren Anhängern jeglichen Alkohol, Tabakrauchen u. a. verbietet. Die Adventisten treiben eine „sehr flexible Missionstätigkeit", die ihnen gerade in jüngster Zeit einen „bedeutenden Zuwachs in der Gläubigenzahl" verschaffte.
Christlicher Observanz sind noch zahlreiche kleine und kleinste Glaubensgemeinschaften in Polen – bis hin zur 50 Mitglieder zählenden „Polnischen Brüdergemeinde" (Jednota Braci Polskich), die sich zum Arianismus bekennt.

Die nichtchristlichen Konfessionen sind durch den „*Religionsverband der Mohammedaner*" (Muzułmański Związek

Religijny), der rund 3000 Mitglieder zählt, und durch den „Religionsverband des Mosaischen Bekenntnisses" (Związek Religijny Wyznania Mojżeszowego) vertreten; letzterer ist die Gemeinschaft der polnischen Juden und hat etwa 2000 Gläubige. Bis vor rund 15 Jahren gab es in Polen erheblich mehr Juden, bis sie durch eine offen antisemitische Kampagne des damaligen Parteichefs Władysław Gomułka außer Landes getrieben wurden.

Insgesamt zählen die Glaubensgemeinschaften und Kirchen außerhalb der römisch-katholischen Kirche zusammen ca. 900000 Angehörige. Die acht größten christlichen Kirchen Polens arbeiten im *„Polnischen Ökumenischen Rat"* (Polska Rada Ekumeniczna) zusammen. Über ihn laufen die gegenseitigen Kontakte, aber auch die Kontakte zur römisch-katholischen Kirche, auch wenn Ökumene in Polen angesichts des beherrschenden Katholizismus im Verhältnis katholische Kirche – nichtkatholische Kirchen erst in den Anfängen steckt.

Neuer Zuwachs

Rein quantitativ sind die nichtkatholischen Glaubensgemeinschaften recht bedeutungslos – eine Beschäftigung mit ihnen scheint bestenfalls statistischen Zwecken zu dienen. Bemerkenswert aber ist, bei wie vielen von ihnen ausdrücklich vermerkt worden ist, daß sie gerade in jüngster Zeit „Zulauf", „Zuwachs" etc. hatten. Es wäre gewiß interessant, Näheres zu diesen neuen Mitgliedern zu erfahren, insbesondere zu ihrem Alter. Keinesfalls müßte man sich wundern, wenn herauskäme, daß es überwiegend *jüngere Menschen* sind: In ganz Osteuropa ist eine Renaissance der Religiosität im Gange, speziell unter jungen Menschen – weil niemand sonst, schon gar nicht Ideologie und Institutionen des „realen Sozialismus", ihre Fragen nach dem Sinn des Lebens beantworten kann. Wenn nicht alles trügt, dann haben offenbar auch die kleinen Konfessionen Polens von dieser Suche nach Wahrheit „profitiert".

Kurzinformationen

Vom 20. bis 22. Mai besuchte Johannes Paul II. Mailand. Anlaß für den Besuch war der 20. Italienische Eucharistische Kongreß, der am Pfingstsonntag zu Ende ging. Der Papst hob bei seiner Ankunft die Bedeutung Mailands als wirtschaftliches Zentrum hervor und nannte die Mailänder Erzdiözese eines der wichtigsten Bistümer der katholischen Welt. In *Mailand* treffe man aber auch auf die negativen Erscheinungen, die die moderne Gesellschaft vergifteten und die im Säkularismus ihre Wurzel hätten. Eine weitere Gefahr sei der Bruch mit den eigenen geschichtlichen, kulturellen und religiösen Ursprüngen: „Es ist notwendig, daß Mailand seiner lebendigen christlichen Tradition und der uns vom Evangelium enthüllten Wirklichkeit des Menschen als eines vernunftbegabten, freien und transzendenzoffenen Wesens treu bleibt." Auf dem Programm des Papstbesuchs standen neben einem *Abstecher nach Desio*, dem Geburtsort Pius' XI., Begegnungen mit Seminaristen und Ordensleuten, mit Arbeitern und Unternehmern sowie mit Jugendlichen. Johannes Paul II. wohnte einem Konzert mit Werken von Giuseppe Verdi in der Scala bei, seinen Besuch deutete er als „Akt der Gegenwart in der Welt der Kunst". Der Papst rief die Künstler dazu auf, mit ihrem Beitrag zur Aufrichtung des Menschen dem Zweifel, der Traurigkeit und der moralischen Krise entgegenzutreten. Kunst und Kultur bedeuteten Einheit, nicht Zerstückelung, Reichtum, nicht Verarmung. Gegenüber Arbeitern und Unternehmern bekräftigte Johannes Paul II. die Grundaussagen von „Laborem Exercens" über die menschliche Arbeit. Die Kirche verteidige im Konflikt von Arbeit und Kapital die Rechte des Menschen, klage Ungerechtigkeiten an und versuche positiv zur Lösung der Probleme beizutragen. Den *Jugendlichen*, die sich im Autodrom von Monza versammelt hatten, rief der Papst zu, sie sollten „mit Objektivität, Ehrlichkeit und Mut" Christus suchen. Die Jugendlichen des Jahres 1983 seien eine neue Generation, jenseits der Orientierungslosigkeit der zurückliegenden Jahre. Die Epoche der Kontestation gehöre der Vergangenheit an. In einer Welt, die langsam der Versuchung des Indifferentismus, Nihilismus und Materialismus zu verfallen drohe, sollten die Jugendlichen Verkünder und Zeugen der christlichen Hoffnung sein und mithelfen, eine neue Gesellschaft zu bauen.

Auf dem CDU-Parteitag in Köln (25./26. Mai) holte Bundeskanzler Helmut Kohl einen Teil seiner Ausführungen zu Kernfragen gegenwärtiger Politik nach, die in der Regierungserklärung vom 5. Mai vermißt wurden. Kohl konzentrierte seine Grundsatzrede vor dem Parteitag vor allem auf drei Punkte: Verwirklichung sozialer Gerechtigkeit unter dem Diktat knapper Kassen, Bewahrung der menschlichen Grundlagen der Industriegesellschaft in einer Zeit raschen wirtschaftlich-technologischen Wandels, die moralische Legitimation und die Chancen „einer Politik zur Sicherung von Frieden und Freiheit". Im sozialpolitischen Teil seiner Rede wandte sich Kohl vor allem *gegen vereinfachte politische Rezepte.* Die Formel von den überzogenen Ansprüchen, die es jetzt zurückzufahren gelte, sei ebenso zu einfach, wie das „dumme Wort" vom Kaputtsparen. Nachdrücklich warnte Kohl, damit indirekt wieder die Neue soziale Frage des Parteitages 1975 von Mannheim aufgreifend, vor einem „sozialen Frieden", der vorwiegend auf der Wahrung der Besitzstände mächtiger Gruppen beruhe, die Druck ausüben und streiken können. In dem Zusammenhang setzte er auch deutlich *verteilungspolitische Akzente.* Dabei hob er vor allem auf eine Stärkung der Familie ab und meinte dazu: Es wäre besser, „wenn manche bei ihrer Suche nach der heilen Welt nicht immer nur in den Kategorien von vorgestern und übermorgen dächten". Hier und heute gelte es wahrzunehmen, „daß die Familie für die Qualität unseres Zusammenlebens entscheidend ist und bleibt". Die bisher bekannten alternativen Lebensgemeinschaften seien nur ein schwacher und für die meisten letztlich unbefriedigender Ersatz für die Familie. Auffallend differenziert äußerte sich Kohl zum Thema *Technik.* Er räumte selbstkritisch ein, „daß auch wir in der Vergangenheit Risiken der Technik nicht richtig eingeschätzt haben; wir haben häufig in erster Linie ihre wirtschaftlichen Vorteile gesehen und negative Folgen für die Menschen und Umwelt manches Mal zu leicht in Kauf genommen". Zugleich aber warnte er davor, „die Technik zum Sündenbock für alles Unbehagen in der Gesellschaft abzustempeln". Er stellte die Frage, „was es denn bedeute, daß diejenigen, die die Kälte der modernen technischen Zivilisation besonders heftig anprangern, zugleich die schärfsten Kritiker überlieferter und bestehender Werte" seien. Im friedens-

politischen Teil unterstrich Kohl wohl im Blick auf die zu erwartenden Auseinandersetzungen im Herbst vor allem den *Zusammenhang von innerem und äußerem Frieden.*

Am 11./12. Juni veranstaltete die Katholische Akademie in Bayern eine zum Teil mit großen Namen besetzte Tagung über Arbeitslosigkeit. Obwohl schlüssige Konzepte weder herauskamen noch erwartet wurden, gab es dort vor dem zahlreich erschienenen Publikum eine Reihe von interessanten Aussagen. Dies galt sowohl bezüglich der grundsätzlichen Einschätzung und Wertung von Arbeit heute wie hinsichtlich der Voraussetzungen gegenwärtiger Beschäftigungspolitik. Während der Göttinger Soziologe *Hans Paul Bahrdt* den Arbeitsbegriff vor allem geschichtlich erläuterte und vor einer *Überbewertung der Arbeit in der Industriegesellschaft* warnte, befaßte sich der Schweizer Nationalökonom *Emil Küng* besonders betont mit den individual- und sozialpsychologischen Funktionen der Arbeit. Er sprach vom produktiven Glück, das Arbeit vermittle, und forderte dazu auf, diesen Aspekt in Schule und Erziehung stärker zu vermitteln. Mit dem Komplex Beschäftigung und Rationalisierung beschäftigte sich der Münchner Sozialethiker und Jesuit *Walter Kerber.* Es sei nicht sinnvoll, einen Menschen eine Arbeit verrichten zu lassen, die eine Maschine leichter, präziser und kostengünstiger erledige. Wie der Gewerkschaftsvertreter *Ernst Wrede* plädierte auch Kerber, nach einer beschäftigungspolitischen Antwort auf die verschiedenen *Rationalisierungsschübe* schauend, in erster Linie für Verkürzung der Arbeitszeit und für die Gewährung größerer Wahlmöglichkeiten bei der Arbeitszeitgestaltung. Kerbers Kernthese, die auch bei anderen Referenten direkt oder indirekt auftaucht, lautete: Es fehle uns nicht an sinnvollen Aufgaben, sondern an der rechten Organisation unserer Arbeit. Übereinstimmung herrschte darüber, daß die Arbeitslosenzahl noch zunehmen werde – der Vertreter der Arbeitgeber, *Jakob Deffner,* prognostizierte für die Mitte der 80er Jahre eine Erwerbslosigkeit von 3 bis 4 Millionen – und auch darüber, daß das Wachstum allein kein geeignetes Mittel zu ihrer Bekämpfung ist. Die Lösungsvorschläge blieben freilich auch bei dieser Tagung höchst widersprüchlich und teilweise recht dunkel. *Kurt Biedenkopf,* in diesem Punkte sich dem Vertreter der Arbeitgeber annähernd, sah einen Hauptpunkt der gegenwärtigen Beschäftigungskrise vor allem in den zu *hohen Gemeinschaftskosten* der Arbeit. Die Krise der Wirtschaft, so Biedenkopf, sei vor allem in erster Linie eine Krise des Verteilungssystems. Infolgedessen gingen alle Vorschläge zur Verbesserung der Produktionsstrukturen an dem eigentlichen Problem vorbei. Für *Oswald von Nell-Breuning* war ein entscheidender Punkt, daß heute ein immer größerer Teil des Sozialprodukts aus öffentlichen, der Definition nach unverkäuflichen Gütern bestehe und ein immer größerer Teil der Menschen in der Erzeugung solcher Güter arbeite. Darauf müsse der Verteilungsprozeß erst noch umgestellt werden. Ziemlich einig schienen sich die Referenten hinsichtlich der Feststellung des wirtschaftspolitischen Sprechers der SPD, *Wolfgang Roth,* zu sein, Kennzeichen der Strukturkrise unserer Wirtschaft sei nicht, daß die Arbeit schlechthin ausgehe, sondern die bezahlte und bezahlbare Arbeit. Als mehr oder weniger unausgesprochenes Fazit blieb die Einsicht, daß die gegenwärtige Beschäftigungskrise als eine Strukturkrise der Wirtschaft ohne Einschränkung des Lebensstandards bzw. ohne Einkommensverzicht weder mittel- noch langfristig zu bewältigen sein wird.

Zum dritten Nationaltreffen der Katholischen Charismatischen Gemeinde-Erneuerung (CGE) in der Bundesrepublik Deutschland kamen vom 17. bis 19. Juni 1983 rund 3000 Christen nach Würzburg. Der Vorsitzende des Theologischen Ausschusses der CGE, der Paderborner Dogmatiker *Heribert Mühlen,* forderte in einem Einführungsreferat die Kirche dazu auf, mehr noch als bisher Umkehrgemeinschaft zu werden. Hierzu wolle die Charismatische Gemeinde-Erneuerung ihren Beitrag leisten. Der verbreiteten Ansicht, man müsse alles selber machen, alles hinge von der Machbarkeit durch den Menschen ab, müsse die biblische Verheißung entgegengehalten werden, der Geist sei es, der alles neu mache. Der heutige Mensch müsse außerdem wieder Zugang zu der Glaubenserfahrung finden, daß der Gott der Bibel ein geschichtlicher Gott, ein menschgewordener Gott, ein Gott, der auch heute noch ins Weltgeschehen eingreife, so z. B. geistliche Aufbrüche bewirke. Als Vertreter der charismatischen Gemeinde-Erneuerung in der evangelischen Kirche sprach sich der Hamburger Pastor *Wolfram Kopfermann* für eine offensive und aktive Antwort der Kirche auf die Fragen der Zeit aus. Diese Antwort könne weder Bewahrung der Besitzstände nach konservativem Muster noch bloße Anpassung nach progressivem Muster, sondern müsse Evangelisierung heißen. Das Würzburger Treffen stand unter dem biblischen Thema „Auf dein Wort hin". Zu seinem Programm gehörten Eucharistiefeiern u. a. mit Kardinal *Léon-Josef Suenens,* Brüssel, und dem Würzburger Bischof *Paul Werner Scheele,* Referaten des Leiters des Internationalen Rates für Charismatische Erneuerung, des US-amerikanischen Redemptoristenpaters *Tom Forrest,* und von Kardinal Suenens, außerdem die in der charismatischen Bewegung üblichen Zeugnisse von Mitgliedern über persönliche Glaubenserfahrungen sowie eine Reihe von Forumsveranstaltungen in Würzburger Kirchen. Eine ähnliche Veranstaltung fand für Österreich vom 2. bis 5. Juni 1983 in Linz unter dem Motto „Jesus Christus – unsere Hoffnung" statt. In der Bundesrepublik Deutschland bestehen *über 400 Gebets- und Gemeindegruppen der CGE* von insgesamt mehreren tausend Laien und Priestern. In jedem Bistum gibt es zwei Sprecher, einen Priester und einen Laien. Vorsitzender des Koordinierungsrates der CGE ist der Krefelder Pfarrer *Peter Quirmbach.*

Die Sommersitzung der Schweizer Bischofskonferenz vom 6. bis 8. Juni hatte ihren Schwerpunkt in einer gemeinsamen Studientagung mit ihrer Theologischen Kommission über Mariologie und Marienverehrung sowie das Papstamt (Petrusdienst). Behandelt wurden diese Fragenkreise im Hinblick auf den für Pfingsten 1984 vorgesehenen Papstbesuch in der Schweiz, weil sie im Memorandum des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes anläßlich des erstmals für 1981 vorgesehenen Papstbesuches als Bereiche der wesentlichen Lehrunterschiede herausgestellt worden war (HK, Juli 1981, 325–328). Die Bischöfe standen zudem unter dem Eindruck teilweise polemischer Reaktionen reformierter Kreise auf die Vorschläge der Projektkommission der Bischofskonferenz für eine Neueinteilung der Bistümer in der Schweiz (HK, Juli 1982, 319–321). So erklärte an der Pressekonferenz im Anschluß an diese Sommersitzung Bischof *Pierre Mamie:* „Es zeigt sich heute immer deutlicher, daß noch wichtige Unterschiede und Gegensätze in Glaubensfragen vorhanden sind, aber auch Differenzen, die nicht lehrmäßig oder glaubensbedingt sind, sondern eher von der geschichtlichen Entwicklung, von kulturellen, psychologischen, emotionalen oder soziologischen Faktoren herrühren. Diese Unterschiede erschweren den Fortschritt der Ökumene in der Schweiz beträchtlich. Dies ist der Grund für die verbreitete Meinung, daß der Ökumenismus in der Schweiz vor *ständig zunehmenden Schwierigkeiten* steht. Manche haben das Gefühl, daß dieser Versuch die menschlichen Kräfte

und unsere Möglichkeiten übersteige. Andere lassen sich entmutigen, sprechen von einer zerstörten Hoffnung oder resignierten stillschweigend. Die gleichen Schwierigkeiten (Lehrunterschiede; Reaktionen auf das Projekt der Bistumsneueinteilung) zeigen uns aber auch, daß die ökumenische Arbeit *notwendiger ist als je zuvor.*" Die Bischofskonferenz befaßte sich ferner mit humanitären und missionarischen Fragen: Sie überlegte, wie sie künftig noch wirksamer gegen *Menschenrechtsverletzungen* auftreten könnte, nahm zu den vorgeschlagenen Verfahrensänderungen im Schweizerischen Asylgesetz Stellung und ließ sich über die Tätigkeit des *Schweizerischen Katholischen Missionsrates* informieren. Schließlich wählte die Bischofskonferenz P. *Amadeus Grab OSB* zu ihrem neuen Sekretär, nachdem der bisherige Sekretär *Anton Cadotsch* zum Generalvikar des Bistums Basel berufen worden war.

Bischofskonferenz der VELKD und Lutherisches Kirchenamt haben eine Erklärung zur Bedeutung der Theologie Martin Luthers vorgelegt. Die Erklärung mit dem Titel „Martin Luther – Zeuge des Glaubens" will vor allem auf die Seiten von Luthers Wirken hinweisen, die für die lutherischen Kirchen von zentraler Bedeutung sind. Luthers Gegenwartsbedeutung wird anhand seines *Glaubensverständnisses* entfaltet: Der Reformator habe in der Überwindung der Angst die befreiende Kraft des Glaubens erfahren; sein Glaube widerstehe nicht nur der Lebensangst, sondern auch einer alles zersetzenden Skepsis im Blick auf die Wahrheit. Es sei Luthers tiefste Einsicht über den Menschen, daß dieser durch die Leistung so wenig wie durch die Vernunft wirklich zu sich selbst komme: „Auch für die Existenz vor Gott gilt, daß wir nicht sind, was wir haben, sondern was wir vertrauend glauben." Der Text hebt zur *Bedeutung Luthers für die ökumenische Gemeinschaft der Kirchen* hervor, daß die Autorität des Reformators immer von der Heiligen Schrift abgeleitet sei: „Nur wo er sie auslegt und anwendet ..., kann er in der evangelischen Kirche Autorität beanspruchen." Luthers Abbau menschlicher Traditionen, sein klares Christuszeugnis und sein Verständnis des Bibelwortes als Evangelium der freien Gnade Gottes seien unverzichtbare Grundlagen einer wirklich ökumenischen Überwindung konfessioneller Grenzen. Die Gemeinschaft des Lutherischen Weltbundes zeige, welche grenzenüberschreitende Kraft das lutherische Bekenntnis habe. In der Freiheit auch gegenüber kirchlichen Ordnungen und Strukturen, Gestalten und Institutionen sieht die Erklärung eine unverwechselbare Aufgabe der lutherischen Konfession in der ökumenischen Gemeinschaft der christlichen Kirchen in aller Welt. Die Erklärung deutet Luther schließlich als *Zeugen des Glaubens.* Sie nennt die Bibel als seine Quelle, aus der auch lutherische Christen ihren Glauben ableiten müßten. Das bedeute aber keinen Buchstabenglauben: „In der Predigt, im Zeugnis über der geöffneten Bibel, durch Taufe und Abendmahl begegnet uns kein anderer als der lebendige Herr, niemals ohne den Buchstaben der Schrift, aber auch niemals allein durch den Buchstaben." Gegenüber einer Reduktion Jesu auf seine Menschlichkeit hebt der Text hervor, daß Luthers Glaube an Gott ganz auf den Christus bezogen sei, „den man nicht sieht, auf seine Gottheit, die unter dem Kreuz verborgen, aber gerade so offenbart ist."

Für kalkulierte einseitige Abrüstungsschritte hat sich die Arbeitsgruppe „Schritte zur Abrüstung" in einem Anfang Juni vorgelegten Papier ausgesprochen. Die Arbeitsgruppe knüpft damit an die Forderungen ihres vor zwei Jahren veröffentlichten ersten Papiers (vgl. HK, Juni 1981, 276–278) an. Die Verfasser stellen nach einer Analyse der gegenwärtigen Situation von Rüstung und Rüstungskontrolle fest: „Deshalb ist die schrittweise Abschaffung atomarer Waffen, verbunden mit einer Umrüstung auf Defensivwaffen, der einzige für uns erkennbare Weg, unsere ethischen Überzeugungen auf die politische Wirklichkeit zu beziehen". Als *konkrete Abrüstungsmaßnahmen* werden genannt: der Verzicht auf neue Atomwaffen; der Verzicht auf den Ersteinsatz atomarer Waffen; die Umrüstung der Streitkräfte („Wir treten ein für die Umrüstung der Bundeswehr zu einer Streitmacht, die unser Territorium so wirksam wie möglich schützt, aber zu einem Angriff über unsere Grenzen hinaus strukturell unfähig ist"); das Verbot von Rüstungsexporten. Die Arbeitsgruppe wendet sich gegen jede Stationierung neuer Atom-Raketen, „und zwar auch dann, wenn es weniger sind, als ursprünglich im Beschluß der NATO vorgesehen". Durch die Stationierung neuer Atomraketen könnte in der Bundesrepublik eine Situation entstehen, durch die der Grundkonsens der Demokraten einer schweren Belastung ausgesetzt würde. Die Verfasser fordern die *staatlichen Organe* auf, sich genau zu überlegen, in welche Lage sie sich selbst und die von der Überzeugung der Mehrheit abweichenden Bürgerinnen und Bürger mit ihrer Entscheidung bringen würden. Gleichzeitig wird festgestellt: „Auch wir in der Friedensbewegen müssen uns prüfen." Wer sich der Stationierung neuer Mittelstreckenwaffen widersetzen wolle, müsse es *gewaltfrei* tun. An die Stelle von Gewalttätigkeiten müßten Entschiedenheit, Einfallsreichtum und Beharrlichkeit gesetzt werden. Wenn die Friedensbewegung in der Bundesrepublik einen ausreichenden Einfluß gewinnen wolle, müsse sie die Sicherheitsbedürfnisse und Ängste der Mehrheit richtig einschätzen.

In einer breit angelegten Protestaktion haben sich litauische Katholiken an den sowjetischen Parteichef Jurij Andropow gewandt. Ca. 36 000 Katholiken aus verschiedenen Pfarreien haben in Resolutionen und an Andropow gerichteten offenen Briefen die Freilassung des Priester *Alfonsas Svarinskas* gefordert. Svarinskas war eines der Gründungsmitglieder des „Katholischen Komitees für Verteidigung der Rechte der Gläubigen" und wurde Anfang Mai 1983 wegen „antistaatlichen und verfassungsfeindlichen Aktivitäten" zu sieben Jahren Gefängnis mit anschließender dreijähriger Verbannung verurteilt. An der Protestaktion beteiligten sich auch 104 Priester aus der Heimatdiözese von Svarinskas Telsiai. Svarinskas ist seit zehn Jahren der erste zu einer Gefängnisstrafe verurteilte Priester. Aufgrund von Mitteilungen in der „Chronik der katholischen Kirche in Litauen" ist bekannt, daß demnächst auch der Prozeß gegen Pfarrer *Sigitas Tamkevicius,* ein weiteres Gründungsmitglied des „Katholischen Komitees", zu erwarten ist. Auch seien noch andere Priester, die Mitglieder des „Katholischen Komitees" sind, verhört worden. Wie der „Chronik" weiter zu entnehmen ist, wollen die sowjetischen Behörden durch die jetzt wieder einsetzenden *Priesterprozesse* nicht nur einige bekannte Priester mundtot machen, sondern versuchen, auch die katholischen Gemeinden des Landes noch schärfer unter staatliche Kontrolle zu bringen. Dabei geht es vor allem um die Durchsetzung der „Statuten für religiöse Vereinigungen", die nach gesamtsowjetischem Muster die Gemeindepfarrer den von Partei und Staat gelenkten *Exekutivkomitees* unterstellen sollen. – Fast zur gleichen Zeit haben sich auch in der Slowakei Katholiken in Flugblättern gegen Übergriffe der staatlichen Behörden gewandt und insbesondere gegen die Verhaftung einer Gruppe von Franziskanermönchen am Palmsonntag (vgl. HK, Mai 1983, S. 236) protestiert und die Freilassung der acht aus dieser Gruppe noch Inhaftierten verlangt, denen der Prozeß gemacht werden soll, weil sie heimlich dem Franziskanerorden angehören sollen.

Zeitschriften

Theologie und Religion

GEFFRÉ, CLAUDE. **Das Schicksal des christlichen Glaubens in einer Welt des Indifferentismus.** In: Concilium Jhg. 19 Heft 5 (Mai 1983) S. 377–387.

Geffré übernimmt den Begriff Indifferentismus zur Kennzeichnung der religiösen Gegenwartssituation nicht ungeprüft: Man dürfe nicht voreilig von einem religiösen Nullpunkt des modernen Menschen sprechen. Allerdings stelle auch ein optimistischeres Urteil über den Sinn für das Sakrale bei den Zeitgenossen die allgemeine Diagnose einer tiefen Gleichgültigkeit gegenüber den offiziellen Religionen nicht in Frage. Auf diesem Hintergrund fragt er nach der Gestalt eines „nachatheistischen Glaubens". Ein mit dem Indifferentismus konfrontierter Glaube könne nicht naiv sein. Es brauche eine neue Hermeneutik des Glaubens, weil es Tradition nur als schöpferische Neuinterpretation der geoffenbarten Wahrheit gebe. Der Glaube könne sich nicht mehr auf die traditionellen rationalistischen Voraussetzungen stützen, brauche deswegen aber nicht fideistisch zu werden; er müsse von seinem Innern her seine Intelligibilität erweisen können. Glaube decke sich nicht mehr mit der nutzbringenden und sichernden Funktion der Religion.

RAHNER, KARL. **Mut zur Marienverehrung.** In: Geist und Leben Jhg. 56 Heft 3 (Mai 1983) S. 163–173.

Der Rückgang der Marienverehrung ist nach Rahners Meinung letztlich eine Anzeige „für einen Rückfang in der Fähigkeit, das eigentlich Christliche existentiell und religiös zu realisieren". Voraussetzung für einen neuen Zugang ist für ihn zunächst lebendige Solidarität mit den Toten als der Gemeinschaft der Heiligen. Heiligenverehrung bejahe die Vollendung eines konkreten Menschen bei Gott, sei aber gleichzeitig eine Aussage über die Geschichte Gottes selber. Von einer Theologie des Abstieges Gottes in die Welt sei die Marienverehrung zu verstehen: „Wenn es ein Finden Gottes im geliebten konkreten, von Gottes eigener Wirklichkeit erfüllten Menschen geben darf und gibt, dann gilt das natürlich vor allem einmal von der heiligen Jungfrau und Mutter Jesu." Über die Begründung der Marienverehrung von der Heiligenverehrung aus stellt Rahner den Zugang von der heilsgeschichtlichen Bedeutung Marias. Maria stehe an der Stelle, „an der ein kleiner und unbedeutender Mensch dennoch für das Heil der gesamten Menschheit" die fleischgewordene Gnade angenommen habe. Wie weit es dem einzelnen Christen tatsächlich gelinge, die „einzelnen seligen Menschen in der überlichteten Finsternis Gottes" noch auszumachen, sei eine Frage der religiösen Individualgeschichte.

TILLARD, JEAN-MARIE. **Comment produire une théologie œcuménique.** In: Lumière et Vie Nr. 162 (April–Juni 1983) S. 45–56.

Für Tillard läßt die Art und Weise, in der die Kommission für Glaube und Kirchenverfassung die Texte über Taufe, Eucharistie und Amt (Lima 1982) und über die Hoffnung (Bangalore 1978) erarbeitet hat, einen Vorblick auf die theologische Arbeit einer künftigen wiedervereinigten Kirche zu. Er hebt hervor, wie sehr die Entstehung der drei Konvergenzerklärungen durch den ständigen Dialog geprägt worden sei, zunächst in der Kommission selber, dann mit den einzelnen Kirchen. Ein solcher Prozeß sei mühsam; er verlange von Theologen und Kirchen den wirklichen Dialog auf der Grundlage ihrer jeweiligen Kompetenz, ohne daß sich der eine entweder vor dem anderen aufgebe oder ihn vergewaltige. Ebenso exemplarisch scheint ihm der mühsame Ausgleich zwischen gegenwärtigen situationsbezogenem Bekennen und der Tradition, wie ihn das Hoffnungsdokument von Bangalore nötig gemacht habe.

Kultur und Gesellschaft

HARDING, HARRY. **Change and Continuity in Chinese Foreign Policy.** In: Problems of Communism, Vol. XXXII (März–April 1983), S. 1–19.

Gewechselt an der Außenpolitik Chinas haben nach Harding vor allem der Grad der Verwicklung Chinas in die internationale Politik, seine Politik gegenüber der Sowjetunion und der USA, sein internationaler Status und sein Einfluß auf die Weltpolitik, mit dem Ergebnis einer relativen Zufriedenheit Chinas mit dem gegenwärtigen politischen Weltzustand. Gekennzeichnet bleibt die Außenpolitik der Volksrepublik von einer konsequenten Zuwendung zu den Ländern der Dritten Welt. Ziemlich unverändert geblieben sind: die grundlegenden Organisationsprinzipien seiner Außenpolitik (eigenständige Strategie), die allgemeinen Ziele (Opposition gegen alle „Hegemonismen") und auch der politische Stil. Verändert habe sich die Außenpolitik lediglich in bestimmten Bereichen und im Verhältnis zu einzelnen Ländern. Harding läßt die Frage offen, ob ein noch größer werdendes Gewicht Chinas zu einer pragmatischeren Außenpolitik führt oder ob China dann stärker einen expansionistischen Weg beschreitet.

PERICO, GIACOMO. **Aspetti etici della rianimazione.** In: Aggiornamenti Sociali Jhg. 34 Heft 5 (Mai 1983) S. 329–337.

Der Autor versucht eine Antwort auf drei Fragen, die sich für eine ethische Bewertung von medizinischen Wiederbelebungsmaßnahmen stellen: Welche Patienten sollen wiederbelebt werden, falls eine Auswahl erforderlich ist? Wie lange sollen die Wiederbelebungsmaßnahmen angewandt werden? Bedeutet das Abstellen der Maschinen zur Wiederbelebung eine Art Euthanasie durch unterlassene Hilfeleistung?: Ausschlaggebend für die Auswahl der Patienten in einem Notfall muß die größere Überlebenschance sein. Die Maßnahmen zur Wiederbelebung dürfen dann abgebrochen werden, wenn der irreversible Gehirntod eingetreten ist. Perico spricht sich dafür aus, daß der Kranke das Recht habe, das Abstellen der Maschinen zu verlangen, wenn er dadurch würdiger sterben könne. Eine solche Entscheidung könnten bei Bewußtlosigkeit des Patienten auch Angehörige oder der Arzt treffen. In diesen Fällen handle es sich nicht um Euthanasie durch unterlassene Hilfeleistung; vielmehr gehe es ausschließlich um eine Entscheidung hinsichtlich der „Qualität des Todes", der in jedem Fall unvermeidbar bevorstehe.

SCHEIT, HERBERT. **Kritische Rationalität oder menschliche Praxis?** Überlegungen zu „politischer Theorie" Poppers. In: Philosophisches Jahrbuch Jhg. (1982), 1. Halbband S. 32–55.

Scheit setzt sich mit jenen Theoretikern politischer Ehtik auseinander, die dem Begründer des kritischen Rationalismus unterstellen: die Vernunft Poppers sei in Wahrheit eine „deduktionslogisch verstümmelte Ratio", aber keinesfalls eine humane Vernunft oder, soweit Popper überhaupt eine Ethik und politische Philosophie entwickle, stehe diese zu seinem Rationalitätsprinzip quer. Dahinter sieht Scheit die Frage bzw. den Zweifel am Werk, ob wissenschaftliche Rationalität, gleich welcher Art, zum Ideal rationalen Verhaltens erhoben werden darf. Die Antwort Scheits auf die Frage, ob die Rationalitätsauffassung des kritischen Rationalismus, weil zu einseitig an den theoretischen (Natur-)Wissenschaften orientiert, für eine menschlich vernünftige Praxis unbrauchbar sei, ist die Feststellung, Popper biete keine politische Theorie in dem Sinne, daß sie Handlungsanweisungen im politischen Entscheidungsprozeß anbieten kann, sondern liefere höchstens „Geschäftsordnungen", die mit einer Vielzahl von Politiken kompatibel seien. Und allgemein ethisch ergebe Poppers Modell bestenfalls Maximen darüber, wie „vernünftige" Leute an Wertkonflikte herangehen sollen.

Personen

Neuer Bischof von Fulda wurde der bisherige Pro-Nuntius in Liberia und Gambia und päpstliche Delegat für Guinea und Sierra Leone, Titular-Erzbischof *Johannes Dyba.* Der 53jährige Dyba, ursprünglich Jurist, der erst später Theologie studierte, war seit 1962 im päpstlichen (diplomatischen) Dienst, zunächst als Minutant im Staatssekretariat, später als Nuntiaturrat in verschiedenen Nuntiaturen (Buenos Aires, Den Haag, Kinshasa) und dann vorübergehend Sekretär der Päpstlichen Kommission Justitia et Pax, bevor er von Johannes Paul II. 1979 zum Nuntius ernannt wurde. Da die Berufung Dybas als ungewöhnlich angesehen wird und dieser neben seiner vielseitigen Begabung als „römischer Berliner rheinischer Prägung" gilt, werden jetzt schon Spekulationen angestellt, die über Fulda hinausweisen.

Johannes Paul II. hat den Freiburger Dogmatikprofessor *Karl Lehmann* (47) zum Bischof von Mainz ernannt. Lehmann, der in der Leitung der Mainzer Diözese Kardinal *Hermann Volk* nachfolgt, ist einer der angesehensten katholischen Theologen der jüngeren Generation. Er stammt aus Sigmaringen, studierte als Alumne des Germanicums an der Päpstlichen Universität Gregoriana und promovierte dort in Philosophie und Theologie. Seine theologische Laufbahn begann Lehmann als Assistent von Karl Rahner in München und Münster. Von 1968 bis 1971 war er Professor für Dogmatik in Mainz, seit 1971 Professor für Dogmatik und ökumenische Theologie in Freiburg. Er ist (seit 1974) Mitglied der Internationalen Theologenkommission und Berater der Deutschen Bischofskonferenz in zahlreichen theologischen und kirchenpolitischen Fragen (u. a. als einer der Mitautoren des Friedenshirtenbriefes von Ende April dieses Jahres). Er war führendes Mitglied der Gemeinsamen Synode und federführender Herausgeber der Beschlüsse und Arbeitspapiere der Synode. Ökumenisch ist Lehmann unter anderem als wissenschaftlicher Leiter des Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen hervorgetreten (Jaeger-Staehlin-Kreis).

Nachfolger von Prälat *Georg Hüssler* (Freiburg) als Präsident der Caritas Internationalis (C. I.) wurde der angolanische Kardinal *Alexandre do Nascimento* (58). Prälat Hüssler, der Präsident des Deutschen Caritas-Verbandes bleibt, konnte nach achtjähriger Amtszeit satzungsgemäß nicht wiedergewählt werden und wurde Ehrenpräsident. Nachfolger des bisherigen Generalsekretärs der C. I., des Paraguayaners *Emilio Fracchia,* wurde der Schweizer *Gerhard Meier* (50).

Das Landesgericht Salzburg hat als Berufungsinstanz der Finanzkammer der Erzdiözese Salzburg in einem Rechtsstreit gegen einen österreichischen Staatsbürger rechtgegeben, der die *Zahlung seines Kirchensteuerbeitrags* mit der Begründung verweigerte, er betrachte sich nicht als Mitglied der Kirche, da er zwar als Kind getauft wurde, aber nach Eintritt eigener Handlungsfähigkeit nie der Kirche beigetreten sei und deswegen auch nicht austreten könne. Das Gericht bestätige, daß nach österreichischem Recht der katholischen Kirche jene Personen angehören, die in ihr getauft wurden, ohne daß sie später nach staatlichem Recht ausgetreten seien. Die Aufnahme eines Kindes durch die Taufe verstoße nicht gegen die Religions- und Gewissensfreiheit.

In einem Interview, das im „Deutschen Allgemeinen Sonntagsblatt" (5. 6. 83) veröffentlicht wurde, hat Erzbischof *Marcel Lefebvre* bestätigt, daß der Papst bereit sei, einen Visitator für die Bruderschaft Pius X. zu ernennen, allerdings unter der Bedingung, daß er die Anerkennung des neuen Meßritus unterschreibe. Das könne er nicht vor seinem Gewissen verantworten; deswegen sei im Augenblick eine sofortige Lösung nicht möglich. Johannes Paul II. zeigt sich nach Meinung Lefebvres unter gewissen Aspekten traditionalistischer als seine Vorgänger, „weil er das Tragen der Soutane wieder verlangt hat und er wieder mehr Disziplin in den Priesterseminaren und Ordenhäusern wünscht". Gleichzeitig sage der Papst aber ständig, daß er ein geistiger Sohn von Paul VI. und ein Fortsetzer des Konzils sei. Das sei schlimm. Lefebvre sagte außerdem, er habe gegenwärtig nicht die Absicht, seinen designierten Nachfolger Franz Schmidberger zum Bischof zu weihen, fügte aber hinzu: „Ideal wäre es, wenn Rom erlauben würde, daß es in der Bruderschaft einen Bischof gäbe."

In den USA mußte eine Ordensschwester, weil Inhaberin eines staatlichen, mit Sittlichkeitsfragen verquickten Amtes, ihren Orden verlassen. *Marie-Agnes Mansour* von den Barmherzigkeits-Schwestern in Detroit war im Dezember 1982 vom Gouverneur zur Leiterin der Sozialbehörde des Staates Michigan ernannt worden. Sie übernahm den Posten mit Zustimmung ihres Ordens. Die Sozialbehörde gewährt auch soziale Hilfe an Frauen, die einen Schwangerschaftsabbruch vornehmen lassen. Der Bischof von Detroit verlangte von der Schwester öffentlichen Widerspruch gegen diese staatliche Praxis. Die Schwester betonte ihre Gegnerschaft zur Abtreibung, erklärte aber, das Amt so führen zu wollen, wie es von Gesetzes wegen vorgesehen ist. Daraufhin wurde sie „auf persönliche Weisung des Papstes" vor die Entscheidung gestellt, ihre Stellung aufzugeben oder einen kanonischen Prozeß mit dem Ziel ihres Ausschlusses aus dem Orden zu gewärtigen. Darauf trat die Schwester von selbst aus dem Orden aus. Die Ordensleitung kritisierte das „einseitige" Verfahren.

Im Alter von 74 Jahren starb der Erzbischof von Guatemala City, Kardinal *Mario Casariego.* Casariego, Kardinal seit 1969, stand politisch wie kirchenpolitisch stark rechts und galt insofern immer mehr als eine Ausnahmeerscheinung innerhalb des Episkopats vor allem seines Landes, aber auch Mittelamerikas insgesamt.

Nachfolger von Kardinal *Raul Silva Henríquez* (76), der im Mai sein Amt als Erzbischof von Santiago de Chile aus Altersgründen niederlegte, wurde der bisherige, 69jährige Bischof von La Serena, *Juan Francesco Fresno Larrain.*

Gegen eine „fortschreitende Militarisierung des Landes" haben sich Anfang Juni *die Bischöfe von Guatemala* gewandt. Als besondere Quelle der Besorgnis werden die von Staatspräsident *Efraim Rios Montt* eingerichteten „Geheimgerichte" genannt. 15 Personen seien bisher auf Grund von Urteilen durch Geheimgerichte erschossen worden. Die Bischöfe widersprachen durch ihren Protest bestimmten, auch in der deutschen Presse verbreiteten Situationsschilderungen, nach denen in letzter Zeit unter Rios Montt ein Liberalisierungsprozeß eingesetzt habe. Die Bischöfe: „Während wir schon glaubten, die Situation der Gewalt habe sich in gewisser Weise entspannt, müssen wir jetzt mit Sorge erkennen, daß es in Teilen des Landes immer noch zu Massakern kommt."

In einem Gespräch mit KNA hob der Vorsitzende der Kenianischen Bischofskonferenz, Bischof *Raphael Mwana 'a Nzeki Ndingi* von Nakuru, die Bedeutung der Basisgemeinden für die Kirche in Kenia hervor. Die Basisgemeinden seien aufgrund des Priestermangels entstanden; sie seien aber auch bei einer ausreichenden Versorgung mit Priestern unbedingt notwendig, weil sie die kleinsten christlichen Gemeinschaften im Lebensraum der Menschen seien. Er bemühe sich, die Menschen darauf vorzubereiten, daß es in fünf oder zehn Jahren von Laien geleitete Pfarreien geben werde; ein Laie stehe dabei der Gemeinde vor und verrichte alle Arbeiten eines Priesters bis auf die Sakramentenspendung und die Feier der Messe.

Herder Korrespondenz

Heft 8
37. Jahrgang
August 1983

Wir Christen tragen die Verantwortung für das Elend des Christentums.
Gottfried Bitter

Zeit, umzudenken

Seit Jahren, wenn nicht seit Jahrzehnten, redet, schreibt, klagt man über gesellschaftlichen Bedeutungsverlust der Kirche. Sieht man sich allerdings im öffentlichen Geschehen um, so entsteht, wollte man das Erscheinungsbild allein aus kirchlicher Perspektive beurteilen, eher der Eindruck des Gegenteils. Es gibt kaum einen gesellschaftlichen Vorgang von einiger Bedeutung, an dem kirchliche Stellen oder Stimmen nicht beteiligt sind. Ob es um Frieden oder Menschenrechte, um regionale Krisenherde, um Umweltfragen oder um Jugendarbeitslosigkeit geht, irgendeine kirchliche Stelle oder ein Gremium hat immer etwas dazu zu sagen. Und der Eifer, sich diesbezüglich auch Gehör zu verschaffen, ist vom Vatikan bis zum letzten Pfarrgemeinderat, von Bischofskonferenzen und den ihr zugeordneten Gremien gar nicht zu reden, ziemlich gleich groß. Und Evangelische agieren von ihrer Kirchenstruktur her zwar vereinzelter, dafür oft aber um so heftiger.

Die Kirche redet viel und wagt sich weit vor

Irgendwie ist das nicht nur verständlich, sondern auch richtig. Auf die eine oder andere Weise hat alles nicht nur mit dem Wohl der Gesellschaft, sondern mit Moral und mit menschlichen Schicksalen und insofern mit dem zeitlichen *und* ewigen Heil zu tun. Und eine Kirche, zu deren zentralen Glaubenssätzen gehört, daß Gott Mensch geworden ist und damit die Geschichte des Menschen – menschlich gesehen – zu seiner eigenen Geschichte gemacht hat, würde Gott und sich selbst gründlich mißverstehen, wollte sie in numinoser Distanz zu allem verharren, was sich gesellschaftlich an Problemen abspielt und Menschen angeht. Zudem wird niemand der Kirche unterstellen wollen, sie rede nur, verkünde eifersüchtig und mehr oder weniger einprägsam ihre ethischen Prinzipien und ererbten Lebensweisheiten oder laufe modischen Themen nach, tue aber wenig oder bewirke nichts. Sie *tut* durchaus und gar nicht wenig: nicht nur helfend und beratend im großen Gemeinschaftsfeld von Seelsorge und Gesellschaftssorge beispielsweise durch ihre Aktionen und Hilfswerke für Entwicklungsländer, sondern auch hierzulande durch Hilfe in Nöten vielfältigster Art. Und ihr „karitativer" Arm ist sehr oft gerade deswegen stark, weil sie trotz aller Verbürokratisierung auch in kirchlichen Wohlfahrtsverbänden oft noch unkonventionell zu raten und zu helfen weiß.

Manchmal freilich wagen sich Kirchen weit vor, wie die katholische jetzt bei der Gründung einer aus kirchlichen Geldern gespeisten Stiftung zur Unterstützung der privaten polnischen Landwirtschaft oder wie seinerzeit der Weltrat der Kirchen mit seinem aus ideologischen Gründen vielumstrittenen Antirassismusprogramm oder wenn jetzt Genfer und andere ökumenische Stellen bestimmte Bewegungen oder Einrichtungen in Mittelamerika unterstützen, die *Öffentlichkeitsrang* nur dadurch erhalten, daß ihnen solche kirchlich/ökumenischen Gelder zur Verfügung gestellt werden (vgl. ds. Heft, S. 360).

Dieser oder jener fragt sich dann bei solchen Anlässen, ob das alles noch zum Auftrag der Kirche gehört, beispielsweise Freiheitsbewegungen, auch solche kriegerischer Art humanitär oder wie immer zu unterstützen, und ob die Kirche mit einer Art Marshall-Plan für die polnische Landwirtschaft sich nicht nur finanziell überfordert. Es gibt auch jeweils Aufregung, wenn bei Brokdorf- und Startbahn-West-Demonstrationen Pastoren in schwarzen Talaren auftauchen oder gar Göttliches und Weltliches, Heiliges und Profanes vermischend wie einst die ihrer kaiserlichen Majestät zu Diensten stehenden Feldkapläne, Protestgottesdienste zelebrieren.

Die Menschen mögen eine ums Gesellschaftliche bekümmerte Kirche durchaus

Doch im allgemeinen sind es die Leute zufrieden, wenn die Kirche gesellschaftlichen Ehrgeiz entwickelt und in den Dingen dieser Welt präsent ist oder, wenn es nicht zu viel mit der Machtfrage zu tun hat, sich einfach *um den Menschen kümmert, gleichgültig in welchen Belangen.* Viele haben die Kirche inzwischen auch als kritische Instanz

neu schätzen gelernt, als ein gern in Anspruch genommenes Korrektiv gegenüber den als allmächtig empfundenen staatlichen Bürokratien oder gesellschaftlichen Interessenverflechtungen.

Der Vorwurf des Neoklerikalismus ist gelegentlich zu hören, wenn der politische Inhalt einer Aussage allzu offensichtlich nicht zum geistlichen Habitus des kirchlichen Sprechers paßt; aber das geschieht meist nur dann, wenn dieser Inhalt bzw. die Stellungnahme dazu nicht der eigenen politischen Richtung entspricht. Rechte haben nichts gegen katholisches, wenn möglich staatstragendes Ordnungsdenken, und Linke haben nichts gegen gesellschaftskritische hessische oder hamburgische Pastoren. Wehe allerdings, wenn sich jemand in die falsche Schlachtordnung verirrt.
Schon längst hat sich so etwas wie eine *neue Symbiose* herausgebildet zwischen profaner Öffentlichkeit und Kirche. Man läßt der Kirche Spielraum, fragt nicht lange nach ihrer Legitimation, *benutzt sie für die Legitimierung der eigenen Interessen* und läßt sie im übrigen Kirche sein, wenn sie in Fragen der eigenen Lebensführung nicht lästig fällt und den Staat nicht daran hindert, in Fragen der bürgerlichen Lebensführung Freiheit zu gewähren.

Aber es entstehen Gefahren, über die nachzudenken sich lohnt

Damit scheint aber auch ein Punkt erreicht zu sein, wo im Lebensnerv der Kirche etwas umzukippen droht. Wenn z. B. von kundigen Zeitgenossen zunehmend häufiger zu hören ist, die Kirche sei gegenwärtig *in so viele Probleme gesellschaftlich-weltlicher Art eingespannt,* daß ihr für ihren *religiösen Auftrag* nicht genügend Zeit und Aufmerksamkeit bleibt, dann lohnt es sich, einige Sätze lang darüber nachzudenken. Es könnte durchaus sein, daß die sog. frei flottierende Religiosität, von den Jugendsekten bis zu den modernen Geistesgläubigen, verschiedenster Herkunft und Richtung, nicht allein ein Ausdruck dafür ist, daß in einer Lebenswelt ohne gemeinsame Weltanschauung sich jeder *seine* Religion sucht. Es könnte auch damit zu tun haben, daß die Kirche Felder ureigener Sendung geräumt hat oder daran ist, sie zu räumen, ohne daß sie es selbst so recht wahrnimmt, und daß dieser Vorgang eine unaufgedeckte Folge der von der Kirche letztlich als angenehm empfundenen neuen Symbiose von Interessen und Haltungen ist.

Zweitens ist immerhin vorstellbar, daß den Menschen seine Leibsorge doch nicht alles ist, sondern daß die meisten zwischen der Anspannung für das leiblich-irdische Wohl, auch soweit es gesellschaftlich-staatlich vermittelt wird, und dem Bedürfnis über diese Bedürfnisse, wenn nicht hinauszudenken, so doch hinauszufühlen, schwanken. Und es ließe sich immerhin vermuten, daß die Kirche dieser Dialektik deswegen nicht gerecht wird, weil sie den professionellen Seelsorgern zu kompliziert erscheint und auch in der Kirche Hirten wie Volk sich lieber an Handfestes halten.

Und drittens könnten ja auch *Einschätzungsfehler in der Bewertung des religiösen Einflusses der Kirche* vorliegen, die ihren Grund gerade in der hohen Akzeptanz gesellschaftlicher Aktivität der Kirche haben. Und diese Einschätzungsfehler könnten ihre Fernursachen in einer ganz bestimmten gesellschaftlichen Bedürftigkeit haben, die der neuen Kirche-Gesellschaft-Symbiose zugrunde liegt. Es gibt ja immerhin eine Menge verzwickter Probleme, mit deren Lösung Politiker, Meinungsführer und Gesellschaftsfunktionäre mit ihrer naturgegebenen Beschränkung auf das „Vorletzte" nicht fertig werden, wo sie *letztgültige Legitimierungshilfen* für politische, gesellschaftliche oder auch wirtschaftliche Entscheidungen suchen. Und da wir in einer sehr meinungs- und interessenpluralen Gesellschaft leben, sollte es überdies niemanden wundern, wenn nicht nur Parteien bei Wertbegründungen nach der Kirche Ausschau halten, sondern die Energiewirtschaft ihr Ja für Reaktorbauten ganz gerne von kirchlichen Autoritäten unterstützt sähe (wie umgekehrt ihre Gegner auch) und auch die deutschen Tierschutzvereine ihr Anliegen, da es ja auch ein irgendwie ethisches ist, bei der Deutschen Bischofskonferenz untergebracht haben möchten.
Mit einem Wort, die Kirche wird oft geradezu *gedrängt,* auf alle möglichen Fragen und Gebiete sich einzulassen. Und da es an Ansehen, Autorität und weiß Gott an was sonst in den Zwischengliedern fehlt, sind auch immer gleich Papst und Bischöfe direkt gefordert.

Der Gesellschaft ist es gleich, wenn die Kirche mehr Angestellte als Gläubige hat

So etwas kann gerade in den oberen und auf unterschiedliche Weise in den mittleren und unteren Rängen verführerisch sein. Allzuleicht wird so die Frage unterdrückt, ob denn die Kirche noch mit religiöser Substanz auszufüllen vermag, was sie gesellschaftlich sagt und tut. Auf die einen wirkt beruhigend, die Kirche *trotz allem* in gesellschaftlichem Ansehen zu wissen, die anderen betreiben intensiv *Themenwechsel:* wenn Glaubensprobleme nicht interessieren, dann veranstalte ich eben Fragen oder Sachen, die besser ankommen. Die Institution ist stark genug, um das zu verkraften, an Mitteln fehlt es nicht, und irgendwie muß ich mit meiner Botschaft doch zurechtkommen, wenn sie schwer eingeht, da arrangiere ich mich eher. Bringt sich die Kirche dann auch noch gebührend in den großen Medien ins Bild, dann kann durchaus das Gefühl aufkommen, *in jeder Hinsicht* gebraucht zu sein. Da wird dann auch eine so störende Nachricht, daß gerade unter den Medienleuten der Anteil der Konfessionslosen am größten, das Klima religiös-kirchlicher Fragen gegenüber am gleichgültigsten ist, kaum noch zur Kenntnis genommen.
Aber gebraucht von wem und wozu? Als Verkünderin und Helferin im Glauben und in der Lebensführung oder als gesellschaftlicher Dienstleistungsbetrieb? Die Frage mag zugespitzt sein, niemand aber sollte sie ungeprüft abweisen. Es geht ja nicht um letztlich doch Vordergründiges, wie

darum, ob die Kirche auf diese Weise nicht dauernd ihre Kompetenz überschreitet oder ob gerade auf diesem Wege die Hierarchie wieder mehr und mehr Dinge an sich zieht. Es geht auch nicht um die schon viel interessantere Frage, ob durch das Umschwenken von Glaubensfragen auf Gesellschaftsthemen, weil man dort so selbstberuhigend Anerkennung findet, manche institutionelle oder auch persönliche Krise, die sonst offen ausgetragen werden müßte, auf relativ honorige Weise verdrängt werden kann. Es geht schlicht um das Problem, ob unter dem Schutzschild der vorhin genannten neuen Symbiose Kirche–Gesellschaft nicht eine andere Kirche oder wenigstens ein anderes Bild von Kirche im Werden ist, einer Kirche, die sich die Gesellschaft, wenn schon nicht macht, so doch zurecht macht, ohne daß die Kirche dabei genügend Bewußtsein und Kraft aufbringt, die Situation für eine Stärkung ihres Eigengewichts als Glaubensverkünderin und -gemeinschaft zu nutzen.

Es ist das zwar ein *Problem vorwiegend mitteleuropäischer Länder,* vor allem der *Bundesrepublik* mit ihrem breiten öffentlich-rechtlichen Bereich, an dem die Kirchen so stark teilhaben. In Lateinamerika, auch in Afrika liegen religiöses Gewicht und gesellschaftliche Präsenz trotz allem gegenteiligen Anschein nicht so weit auseinander, weil die Kirche auf einem gesellschaftlichen Humus lebt, der an sich noch religiös bestimmt ist. Bei uns ist das Problem aber schon deswegen von einiger Wucht, weil sich in ihm mehrere Entwicklungen, die scheinbar nicht viel miteinander zu tun haben, bündeln und sich gegenseitig verstärken: Einmal *entsteht so für die Gesellschaft ein neues Öffentlichkeitsbild der Kirche:* Sie erscheint als eine der gesellschaftlichen Kräfte, die gewisse Dienste geistig-theoretischer und unmittelbar praktischer Art erbringt, die für jede Gesellschaft nützlich sind oder jedenfalls der Meinungsbildung in der Gesellschaft dienen. Was sie sonst noch tut: predigen, Sakramente spenden, zu einer bestimmten persönlichen Lebensführung anhalten, das gibt es auch noch, ist aber nicht so wichtig. Und je mehr im Öffentlichkeitsbild der Kirche die gesellschaftliche Komponente *zum Ganzen der Kirche* wird, um so mehr versickert im öffentlichen Bewußtsein alles andere. Das *Übergewicht der Gesellschaftskomponente* erleichtert nicht den Blick auf die Kirche als Christi Stiftung und „transzendentaler" Sendung, sondern verstellt ihn.

Gleichzeitig beteiligt sich die Kirche intensiv an einer Entwicklung, die gegenwärtig das ganze gesellschaftliche Leben betrifft: sie wendet sich weniger an den einzelnen, sondern betreut „Bereiche". Als ihr Adressat erscheint somit weniger der Mensch in seiner konkreten Lebenssituation, sondern die Gesellschaft als Summe sozialer Einrichtungen bzw. als humane Abstraktion. Das drückt sich dann so aus, daß die Kirche in ihren Spitzen als Mitglied eines Honorationenklubs öffentlicher Persönlichkeiten (Bischof mit Minister und Landrat) und in ihren Einrichtungen und Tätigkeiten als Dienstleistungsapparat in Gesellschaft einer Vielzahl sog. relevanter Gruppen erscheint: so wie in einer arbeitsteiligen, den Interessenausgleich suchenden Gesellschaft Podien und Gremien eben besetzt sind: der Kirchenmann neben dem Gewerkschaftsvertreter und dem Geschäftsführer der Handwerkskammer: alles sehr funktionalistisch und sehr fern von persönlicher Begegnung mit dem einzelnen.

Und das eigentliche Problem: die säkulare Gesellschaft stören alle drei nicht: die gesellschaftlich nützliche Kirche, die religiös zum Denkmal erstarrte und verarmte Kirche und die menschenferne Kirche. Und schon gar nicht stört sie die funktionelle Diskrepanz zwischen religiöser und gesellschaftlicher Bedeutung der Kirche: Ihr ist es egal, wenn die Zahl ihrer Angestellten einmal größer sein sollte als die ihrer Gläubigen.

Glänzen muß die Kirche durch ihren Gottesdienst

Es ist nicht leicht zu sagen, wie diese Entwicklung verändert werden kann oder welcher Weg aus ihr herausführt. Aber ein paar Stichworte liegen dazu auf der Hand: Erstens, keine Erfolgskontrolle im üblichen Sinn, die es ja in Glaubensdingen nicht geben kann, wohl aber in der kirchlichen Planung aller Bereiche eine gewissenhafte Prüfung, was von der Sendung der Kirche her notwendig ist und was nicht! Abgewandelt gilt auch für die Kirche, was der modernen Forschung so oft ans Herz gelegt wird: vieles ist möglich, aber nicht alles ist erlaubt. Im kirchlichen Bereich werden wir zu einer der Sendungsaufgabe der Kirche angemessenen Konzentration von Aufgaben nur kommen, wenn die Kirche bereit ist, sich selbst einiges zu verbieten. Dabei ist auch nicht jede Stelle oder Einrichtung, die gesellschaftlich Einfluß verspricht, wichtig.

Sodann müßte gerade der *gemischte Sektor kirchlicher Tätigkeit,* also der, in dem religiös gearbeitet wird, aber mit Zielrichtung außerkirchliches Feld nachdrücklich gestärkt werden. Hier sind Kirchenleitungen besonders mißtrauisch, wenn solche Tätigkeiten z. B. im Medienbereich nicht in ihrer eigenen, und sei es auch nur verlängerten Hand sind. Gerade dieser Sektor kann aber helfen, die religiöse Grundkomponente im Kirchenbild der Gesellschaft zu stärken, und das geht oft besser, wenn nicht nur Amtliche, aber Überzeugte mitwirken.
Schließlich der Basisbezug: er ist *religiös* in einer nachchristlichen Gesellschaft schwerer zu realisieren als dort, wo, wie auch immer, die Lebensverhältnisse insgesamt noch religiös geprägt sind. Um so mehr sind hier die Gemeinden und ihre Glieder als Kontaktknüpfer gefordert. Nur sie können aus kirchlichen Sympathisanten (aus gesellschaftlichen Gründen) Gläubige machen und so die *religiöse* Basis der Kirche *personell* festigen. Letztlich aber kann sich Kirche nur begreiflich machen, wenn sie in dem „glänzt", was sie in ihrem Kern ist: Gottesdienstgemeinschaft. Wir werden nur vermeiden können, daß die säkulare Gesellschaft aus der Kirche etwas macht, was sie nicht ist, wenn der Gottesdienst als den für sie grundlegenden Menschendienst überall, auch dem letzten Alt- oder Neuheiden, als ihre Mitte deutlich wird. *D. A. Seeber*

Bildungskongregation: Weisung für Theologische Fakultäten

In den vergangenen Wochen wurde den Theologischen Fakultäten in der Bundesrepublik durch den jeweiligen Ortsbischof ein vom 1. Januar 1983 datiertes Dekret der römischen Kongregation für das Katholische Bildungswesen zugestellt. Das im lateinischen Originaltext in den „Acta Apostolicae Sedis" vom 11. März veröffentlichte Dokument trägt den Titel „Dekret über die Katholisch-Theologischen Fakultäten in den staatlichen Universitäten im Bereich der Deutschen Bischofskonferenz zur ordnungsgemäßen Anpassung und Anwendung der Vorschriften der Apostolischen Konstitution ‚Sapientia Christiana' und der ihr beigefügten ‚Ordinationes' ".

Mit der von *Johannes Paul II.* am 15. April 1979 promulgierten Apostolischen Konstitution „Sapientia Christiana" (vgl. HK, Juli 1979, 376) wurde das kirchliche Hochschulrecht neu geordnet. Sie trat an die Stelle der 1931 von Pius XI. erlassenen Apostolischen Konstitution „Deus Scientiarum Dominus". Schon damals erließ Rom eine eigene Instruktion zur Durchführung des kirchlichen Hochschulrechts an den Theologischen Fakultäten der deutschen Universitäten (vom 7. Juli 1932), auf die im Schlußprotokoll zum Reichskonkordat Bezug genommen wurde. In der Einleitung zu dieser Instruktion hieß es, der vom Heiligen Vater bei Erlaß des neuen Gesetzes gewollte Nutzen solle „auch den an deutschen Staatsuniversitäten errichteten theologischen Fakultäten vollauf zugute kommen, ohne daß dabei deren Eigenart angetastet wird".

Notwendige Anpassung

Die Eigenart der Theologischen Fakultäten in der Bundesrepublik ergibt sich aus ihrer Stellung im *Beziehungsgefüge von Staat und Kirche.* Die Fakultäten sind *staatliche Einrichtungen* mit bestimmten kirchlichen Mitwirkungsrechten, die in den Konkordaten umschrieben sind. Gleichzeitig sind sie im Sinn des kirchlichen Hochschulrechts „facultates approbatae", für die die gesamtkirchlichen Normen für das Hochschulwesen gelten, allerdings, wie es im neuen Dekret der Bildungskongregation heißt, „unter Berücksichtigung der vom Apostolischen Stuhl mit den deutschen staatlichen Autoritäten geschlossenen Konkordate".

Damit mußte nach der Promulgation von „Sapientia Christiana" eigens geklärt werden, wie die Bestimmungen des neuen kirchlichen Hochschulrechts auf die staatlichen theologischen Fakultäten in der Bundesrepublik anzuwenden sind. Nach ersten Gesprächen zwischen der Deutschen Bischofskonferenz und der Kongregation für das Katholische Bildungswesen wurde auf deutscher Seite ein erster Entwurf für ein Dekret ausgearbeitet und in Rom vorgelegt. Zur Klärung noch strittiger Punkte und zur Erarbeitung des endgültigen Textes bildete man eine gemischte Kommission von Bischofskonferenz und Bildungskongregation. Vor der Verabschiedung des Dekrets mußte wegen der staatskirchenrechtlichen Aspekte auch der vatikanische „Rat für die öffentlichen Angelegenheiten der Kirche" angehört werden. Merkwürdigerweise wurden die von dem Anpassungsdekret betroffenen theologischen Fakultäten von der Bischofskonferenz nicht offiziell konsultiert, ebensowenig der Katholisch-Theologische Fakultätentag.

Das Dekret mit seinen 21 Punkten folgt im Aufbau weitgehend „Sapientia Christiana". Es enthält Bestimmungen über den Ortsordinarius als „Magnus Cancellarius" der betreffenden Fakultät, über die Aufgabe der Bischofskonferenz, über Wesen und Leitung der Fakultäten, über die Dozenten, die Studierenden, die Studienordnung und die akademischen Grade.

Ein Teil der Bestimmungen hält Spezifika der in der Bundesrepublik geltenden Studien- und Prüfungsordnungen fest, die über die römischen Normen hinausgehen oder sie konkretisieren: Das gilt etwa für den akademischen Grad des Diplomtheologen als Abschluß des fünfjährigen philosophisch-theologischen Studiums (Nr. 17) oder für die Forderung nicht nur lateinischer, sondern auch griechischer und hebräischer Sprachkenntnisse für das Theologiestudium (Nr. 10). Darüber hinaus bestätigt das Dekret die Geltung der von der Deutschen Bischofskonferenz 1978 verabschiedeten „Rahmenordnung für die Priesterbildung" und der 1972 von der Bischofskonferenz erlassenen Bestimmungen über die Habilitation von Laien an Theologischen Fakultäten (Nr. 9).

Problematische Bestimmungen

Das Schwergewicht des Dekrets liegt auf der Umschreibung der *Rechte und Aufgaben des jeweils zuständigen Bischofs* für die theologischen Fakultäten. Im übrigen wird in einem ergänzenden zweiten Dekret der Bildungskongregation festgestellt, daß das Anpassungsdekret hinsichtlich der Rechte des Diözesanordinarius und der Bestimmungen über die Dozenten auch dort einzuhalten ist, „wo eine theologische Disziplin außerhalb der genannten Katholisch-Theologischen Fakultäten gelehrt wird", also etwa an Pädagogischen Hochschulen, Gesamthochschulen oder Fachhochschulen mit theologischen Lehrstühlen.

Auffallend stark betont das Dekret die Aufgabe der Ortsbischöfe und der Bischofskonferenz, über die „Kirchlichkeit der deutschen Fakultäten" (Nr. 2) bzw. über die „Einhaltung der kirchlichen Normen, vor allem hinsichtlich der Lehre, der Moral und der Disziplin der Kirche" (Nr. 1) zu wachen. Damit wird ein Grundanliegen von „Sapientia Christiana" bekräftigt; in der Apostolischen Konstitution wird verschiedentlich auf die notwendige Treue zum kirchlichen Lehramt abgehoben (vgl. etwa Art. 26, § 2: „Diejenigen, die in Fachbereichen unterrichten, in denen es um Glaube oder Sitte geht, sollen sich dessen bewußt sein, daß diese Aufgabe in voller Gemeinschaft mit dem authentischen Lehramt

der Kirche und vor allem des Papstes durchzuführen ist"). Die Ortsordinarien sollen überdies auch dafür sorgen, daß die „Tätigkeit der Fakultät den Erfordernissen der Studierenden entspricht, die den geistlichen Stand anstreben" (Nr. 11).

Als *konkrete Mitwirkungsrechte des Ortsbischofs* nennt das Dekret die Zustimmung zu Studien- und Prüfungsordnungen sowie Erteilung bzw. Widerruf des „Nihil obstat" für alle an einer theologischen Fakultät Lehrenden. Die Notwendigkeit eines bischöflichen „Nihil obstat" für die Lehrtätigkeit an den theologischen Fakultäten ist in den Konkordaten klar verankert. Nicht ganz so eindeutig sind Rechtslage und Praxis in der Frage, auf welche Lehrpersonen sich das kirchliche Mitwirkungsrecht erstreckt (etwa auch auf Assistenten); auch bei der kirchlichen Zustimmung zu Studien- und Prüfungsordnungen ist die Praxis bisher nicht einheitlich.
Klare Bestimmungen enthält das Dekret über die Zuständigkeit *der römischen Instanzen:* Der Ortsordinarius soll seine Zustimmung zu Studien- und Prüfungsordnungen erst „nach vorheriger Einholung des Urteils des Heiligen Stuhls" erteilen (Nr. 14). Während hier offenbar noch ein gewisser Ermessensspielraum gegeben wird („soll"), wird in Nr. 7 verbindlich festgehalten, daß der Bischof bei der Ernennung von Lebenszeitprofessoren sein vom Konkordat gefordertes „Nihil obstat" erst erteilen darf, wenn er zuvor das „Nihil obstat" des Heiligen Stuhls gemäß „Sapientia Christiana" Art. 27 eingeholt hat.

In beiden Fällen hat sich offensichtlich die römische Seite und ihre *Tendenz zum Zentralismus* durchgesetzt. Die neuen Bestimmungen bedeuten eine Verschärfung gegenüber der bisherigen Praxis, die beim römischen „Nihil obstat" in den deutschen Bistümern nicht einheitlich war. So wurde es beispielsweise bisher von den bayerischen Bischöfen nicht eingeholt. Von deutscher Seite gab es denn auch Bedenken gegenüber der im Dekret jetzt verbindlich vorgeschriebenen Prozedur; der Münchner Kanonist *Heribert Schmitz* hatte in einem Diskussionsbeitrag bei den Essener Gesprächen zum Thema Staat und Kirche von 1981 als Wunsch im Blick auf das zu erwartende Dekret formuliert, der Heilige Stuhl solle für die deutschen theologischen Fakultäten die Einholung des römischen „Nihil obstat" nicht urgieren.
Die von Rom durchgesetzte Bestimmung ist aus *theologischen* wie aus *praktischen* Gründen *problematisch.* Wenn die Bischöfe, wie es im Bischofsdekret des Konzils („Christus Dominus" Nr. 2) heißt, „authentische Lehrer des Glaubens" sind, ist die Notwendigkeit des römischen „Nihil obstat" schwer einsichtig zu machen. Erfahrungsgemäß führt die zusätzliche Rückfrage in Rom zu unnötigen Verzögerungen; ein kompetentes Urteil in der Sache dürfte der Bildungskongregation noch schwerer möglich sein als dem zuständigen Ortsbischof. Ebensowenig ist einzusehen, warum der Bischof, der nach einer Bestimmung des Dekrets ohnehin dem Heiligen Stuhl alle drei Jahre einen „detaillierten Bericht über den Stand der Fakultät" vorzulegen hat, das Urteil der römischen Stellen zu Studien- und Prüfungsordnungen einholen soll. Auch diese Regelung wirkt nur unnötig komplizierend, ohne daß sie sachlich notwendig wäre.

Drängendere Sorgen

Jede theologische Fakultät muß, so heißt es im Dekret, „durch den Ortsordinarius dem Apostolischen Stuhl ein Dokument vorlegen, aus dem hervorgeht, wie sie die Normen der Apostolischen Konstitution „Sapientia Christiana" und der ihr beigefügten „Ordinationes" unter Beachtung der Bestimmungen dieses Dekrets verwirklicht" (Nr. 4). Eine generelle Frist für die Vorlage dieses Dokuments wurde den Fakultäten nicht gesetzt. Mit besonderer Begeisterung dürften sie sich kaum ans Werk machen.

Einschneidende Veränderungen für Organisation, Lehr- und Prüfungsbetrieb der theologischen Fakultäten in der Bundesrepublik sind als Folge des Dekrets nicht erforderlich. Die staatlichen Normen, deren Geltung für die deutschen Fakultäten vom Dekret ausdrücklich anerkannt wird, decken die meisten der von „Sapientia Christiana" für das kirchliche Hochschulwesen geregelten Bereiche ab. Im übrigen gilt für die deutschen Fakultäten weiterhin der Vorrang des Konkordatsrechts. *Kleinere Modifikationen* könnten sich auf Grund der Bestimmungen des Dekrets etwa für die Promotionsordnungen ergeben: So sieht es in Nr. 18 vor, daß Doktoranden nach Abschluß der sich über die ganze Theologie erstreckenden allgemeinen Ausbildung Lehrveranstaltungen besuchen, die der Spezialisierung dienen.

Aufs Ganze gesehen haben die theologischen Fakultäten hierzulande weit *drängendere Sorgen* als die Anpassung und Anwendung der Apostolischen Konstitution „Sapientia Christiana", die sie ja nur teilweise betrifft: Sie haben mit den staatlichen Mittel- und Personalkürzungen zu kämpfen und bilden Hunderte von Studentinnen und Studenten aus, deren berufliche Zukunft unsicher ist. Diese Schwierigkeiten treten zu den Problemen hinzu, die mit der Stellung der Fakultäten im Spannungsfeld zwischen Staat und Kirche, zwischen theologischer Forschung und verbindlicher kirchlicher Lehre ohnehin verbunden sind. *U. R.*

Johannes Paul II.: Sorge um die Orden

Bei seinen Bemühungen um eine Erneuerung der Kirche durch Stabilisierung ihrer Struktur, Bekräftigung der verbindlichen Glaubensnorm und Wiederbelebung traditioneller Frömmigkeitsformen gilt das Augenmerk Johannes Pauls II. neben den Priestern immer auch den *Ordensleuten.* Belege dafür liefern zahlreiche Ansprachen, nicht zuletzt aus Anlaß seiner Reisen, in denen der Papst die Ordensangehörigen vor allem zur Wahrung ihrer Identität und zur Treue gegenüber dem kirchlichen Amt aufrief. Manche

Schwierigkeiten im Verhältnis Johannes Pauls 'Ii. zu den Orden, die sich seit Beginn des Pontifikats beobachten lassen, scheinen damit zu tun zu haben, daß sich die Orden in ihrer Eigenart nicht bruchlos in sein Konzept einer vor allem institutionell und pastoral gefestigten Kirche einbauen lassen. Aufsehen erregte die massive Intervention Johannes Pauls II. in die Belange des Jesuitenordens (vgl. HK, Dezember 1981, 600–602 und April 1982, 163–165) durch die Ernennung eines persönlichen Delegaten.

Jüngster Ausdruck derselben Strategie ist ein *Brief des Papstes an die Bischöfe der USA,* der im „Osservatore Romano" vom 24. Juni veröffentlicht wurde. Darin werden die Bischöfe aufgefordert, während des Heiligen Jahres den Ordensleuten in ihren Diözesen „besondere pastorale Aufmerksamkeit" zu widmen. Gleichzeitig gibt der Brief die Einsetzung einer *dreiköpfigen Bischofskommission* durch den Papst bekannt, die den amerikanischen Bischöfen bei dieser Aufgabe Hilfestellung leisten soll. Zum Vorsitzenden der Kommission ernannte Johannes Paul II. den Erzbischof von San Francisco, *John R. Quinn,* als „päpstlichen Delegaten"; die anderen Mitglieder sind Erzbischof *Thomas C. Kelly* von Louisville (er ist Dominikaner) und Bischof *Raymond W. Lessard* von Savannah.

Auf Amerika gezielt

Im Papstbrief heißt es, das Heilige Jahr habe für die Ordensleute eine besondere Bedeutung, da sie durch ihre Berufung besonders eng mit dem Erlösungswerk Jesu Christi verbunden seien. Sehr breit werden die Verdienste der Orden in der Geschichte des amerikanischen Katholizismus geschildert, etwa die um den Aufbau des katholischen Erziehungswesens und vielfältiger sozialer Einrichtungen. Auch der Einsatz amerikanischer Ordensleute für die Weltmission wird erwähnt. Johannes Paul II. ruft die Bischöfe dazu auf, dem ganzen Volk Gottes aufs neue die Lehre der Kirche über das Ordensleben zu verkündigen. Er erinnert daran, daß es *Grundelemente* gebe, die für alle Formen des Ordenslebens gültig sind und die die Kirche als wesentlich und unverzichtbar erachte.

Diese Essentials werden in einem Dokument der Kongregation für die Orden und Säkularinstitute näher entfaltet, an dem sich die Bischöfe orientieren sollen. Das umfangreiche, in Englisch abgefaßte Dokument wurde zusammen mit dem Brief Johannes Pauls II. im „Osservatore Romano" (24. 6. 83) veröffentlicht.

Bei der Umschreibung der Gründe und Zielsetzungen für die geforderte Erneuerung des Ordenslebens in den Vereinigten Staaten beläßt es der Papstbrief durchweg bei *unspezifisch-allgemeinen Formulierungen.* So heißt es beispielsweise, die Bischöfe sollten die Ordensangehörigen dazu ermuntern, die Gelegenheit des Heiligen Jahres wahrzunehmen, um in Solidarität mit den Oberhirten und mit allen Gläubigen den Weg der Buße und Umkehr einzuschlagen. Auch der Hinweis auf Mißstände ist allgemein gehalten: Der Brief spricht von Fällen, in denen einzelne oder Gruppen sich von den „unerläßlichen Normen des Ordenslebens" abgewandt und sogar Positionen vertreten hätten, die von der Lehre der Kirche abweichen. Als einziges konkretes Problem nennt der Papst den beträchtlichen *Rückgang des Ordensnachwuchses* in den USA beim Namen, dessen Ursachen die päpstliche Untersuchungskommission nachgehen soll.

Gerade weil Johannes Paul II. nirgendwo konkrete Fälle oder Tendenzen in den Ordensgemeinschaften der Vereinigten Staaten anspricht und der Kommission auch keinen präzisen Arbeitsauftrag erteilt, stellt sich die Frage nach dem Hintergrund und Anlaß dieses direkten päpstlichen Eingreifens in das Leben einer Ortskirche. Der vom Brief hergestellte Zusammenhang zwischen Heiligem Jahr und Ordensleben dürfte als Grund kaum ausreichen.

Erzbischof *Quinn* meinte in einer ersten Stellungnahme (NC News, 27. 6. 83), man könne aus dem Brief des Papstes nicht den Schluß ziehen, daß „irgend etwas am Ordensleben in den Vereinigten Staaten ganz und gar im argen" liege. Gleichzeitig wandte er sich dagegen, einen Zusammenhang zwischen der Einsetzung der Kommission und dem Fall von Schwester *Agnes Mary Mansour* herzustellen, die nach einem Konflikt mit dem Erzbischof von Detroit wegen ihrer Tätigkeit als Leiterin einer staatlichen Sozialbehörde unlängst ihren Orden verlassen mußte (vgl. HK, Juli 1983, 340).

Dennoch ist nicht zu bestreiten, daß die Schwerpunkte des Papstbriefes (Klage über zu wenig Ordensnachwuchs, Anmahnung der Verantwortung der Bischöfe gegenüber den Ordensleuten, Betonung der unverzichtbaren „Essentials" des Ordenslebens) auf Probleme hinweisen, die gerade in der amerikanischen Kirche deutlich hervortreten: In der Nachkonzilszeit ging die Zahl der Ordensangehörigen in den USA durch Austritte und fehlenden Nachwuchs beträchtlich zurück; so verloren die amerikanischen Frauenorden zwischen 1966 und 1981 ein Drittel ihrer Mitglieder (Rückgang von 182 000 auf 122 600). Gleichzeitig veränderte sich teilweise der Stil des Ordenslebens erheblich, nicht zuletzt bei den Frauenorden. *John Deedy,* US-Mitarbeiter des englischen „Tablet" nannte in einem Beitrag mit dem bezeichnenden Titel „The new nuns" folgende charakteristische Kennzeichen der neuen Generation amerikanischer Ordensfrauen: „Unabhängigkeit, Initiative, Phantasie für das Apostolat, Aggressivität, Einsatzfreudigkeit" (The Tablet, 6. 3. 83). Viele Ordensfrauen gaben ihre traditionellen Tätigkeiten, vor allem im katholischen Erziehungswesen auf und widmeten sich *neuen Aufgaben,* etwa in Seelsorgeteams oder in der Hilfe für Randgruppen. Überdies profilierten sie sich als Vorkämpferinnen für die Rechte der Frau in der Kirche: Durch die Presse ging das Plädoyer von Schwester *Theresa Kane* für das Priestertum der Frau während der Begegnung Johannes Pauls II. mit amerikanischen Ordensfrauen bei seinem USA-Besuch im Herbst 1979.

In mancher Hinsicht erwiesen sich Ordensangehörige in den Vereinigten Staaten während der vergangenen Jahre als *kirchliche Avantgarde,* was zu

Spannungen mit eher konservativen Kreisen im amerikanischen Katholizismus und auch mit Bischöfen führte, die jetzt von Johannes Paul II. in ihre Pflicht gegenüber den Orden genommen werden.

Nachhilfepapier der Ordenskongregation

Von einigen spezifischen Akzenten abgesehen (z. B. dem Zusammenhang der Veränderungen bei den Frauenorden mit der Civil-Rights- und der Frauenbewegung), sind die genannten Entwicklungen im Ordensleben und sind auch die Punkte, die der Papst in seinem Brief anspricht, *nicht auf die Vereinigten Staaten beschränkt.* Auch das Dokument der Kongregation für die Orden und Säkularinstitute (es trägt den Titel: „Wesentliche Elemente in der Lehre der Kirche über das Ordensleben, angewandt auf die apostolisch tätigen Ordensgemeinschaften") hat einen *Doppelcharakter.* Zwar soll es zunächst als Leitlinie für die amerikanischen Bischöfe dienen; gleichzeitig erhebt es aber einen allgemeineren Anspruch. In der Einleitung wird generell auf die Erneuerung des Ordenslebens nach dem Konzil hingewiesen. Diese Phase des Experimentierens sei jetzt abgeschlossen. Mit der Approbation ihrer neuen Statuten und mit der Promulgation des neuen Kodex beginne für die Orden eine neue Phase ihrer Geschichte. Der dritte Hauptteil des Dokuments besteht im übrigen aus einer systematisierenden Zusammenfassung der wichtigsten Bestimmungen des neuen Ordensrechts. Die Ordenskongregation betont, daß die gelebte Erfahrung heute für die Orden wichtig sei. Diese Erfahrung müsse aber am Evangelium, am Lehramt der Kirche und an den Statuten der jeweiligen Ordensgemeinschaft gemessen werden. Das Dokument zählt eine Reihe von *Wesenselementen des Ordenslebens* auf, die sich mit fast übereinstimmenden Formulierungen auch im Brief des Papstes an die amerikanischen Bischöfe finden: „Berufung durch Gott und die Weihe an ihn durch die Übernahme der evangelischen Räte in einem öffentlichen Gelübde; eine stabile Form gemeinschaftlichen Lebens; Teilhabe an der Sendung Christi durch ein gemeinsames Apostolat in Treue zur spezifischen Gründung und zur gesunden Tradition; persönliches und gemeinschaftliches Gebet; Askese; Zeugnis in der Öffentlichkeit; lebenslange Bildung; eine besondere Beziehung zur Kirche; eine Leitung, der eine auf den Glauben gegründete religiöse Autorität zukommt." Ohne diese Wesenselemente würde nach Meinung der Kongregation das Ordensleben seine Identität einbüßen.

Die genannten Grundelemente werden im Dokument genauer erläutert. Es stützt sich dabei vor allem auf das Ordensdekret des Konzils wie auf die Apostolische Exhorte „Evangelica Testificatio" Pauls VI. aus dem Jahr 1971 (vgl. HK, August 1971, 404), die der Erneuerung des Ordenslebens gewidmet war. Besonders betont wird die Notwendigkeit, dem ursprünglichen Auftrag und der Tradition der jeweiligen Ordensgemeinschaft treu zu bleiben, ohne sich deswegen neuen Aufgaben zu verschließen.

Noch nicht das letzte Wort

Sowohl der Brief Johannes Pauls II. wie das begleitende Dokument lassen vor allem das Bestreben erkennen, nach einer Periode des Experimentierens die Ordensgemeinschaften neu zu konsolidieren und ihnen ihren Platz in der Kirche zuzuweisen. Ob sich diese Intention gemäß den angegebenen Essentials verwirklichen läßt, hängt von vielen Faktoren ab. Zwar lassen die Normierungen des Dokuments der Ordenskongregation und des neuen Kodex durchaus Spielraum; dennoch bleibt die Frage, ob die Entwicklung des Ordenslebens in der Kirche sich in den dadurch vorgezeichneten Bahnen halten wird. Vermutlich wird das Ordensleben in Zukunft doch *vielgestaltiger* sein und gerade dadurch die herausfordernde Kraft der Orden für Kirche und Gesellschaft klarer und werbender hervortreten lassen.

Was die Ordensgemeinschaften in den Vereinigten Staaten betrifft, muß man zunächst die Arbeit der vom Papst eingesetzten Kommission abwarten. Erzbischof Quinn hat inzwischen eine Arbeitsgruppe aus Vertretern der Konferenzen der männlichen und weiblichen Ordensoberen gebildet, die die Bischöfe unterstützen soll. Das Thema Orden soll auch bei den Ad-Limina-Besuchen der amerikanischen Bischöfe zur Sprache kommen, die eben angelaufen sind und sich über das ganze Jahr hinziehen werden.

Wahrscheinlich wird sich Johannes Paul II. in absehbarer Zeit nochmals grundsätzlich zu den Grundfragen des Ordenslebens äußern. Der römische Korrespondent von „La Croix" hat unlängst die Vermutung geäußert, der Papst bereite ein Dokument über das Ordensleben vor, und diese Vermutung mit eingehenden Gesprächen Johannes Pauls II. mit Ordensoberen in jüngster Zeit begründet (La Croix, 8. 7. 83). *M. Z.*

Holland: Episkopat unter neuer Führung

Ende dieses Jahres wird sich eine Wachablösung an der Spitze der Niederländischen Kirchenprovinz vollziehen: Am 8. Juli ernannte Johannes Paul II. den bisherigen Bischof von Rotterdam, *Adrianus J. Simonis,* zum Koadjutor mit dem Recht der Nachfolge für das Erzbistum Utrecht. Schon im November wird der 73jährige Kardinal *Johannes Willebrands,* seit Ende 1975 Erzbischof von Utrecht und Vorsitzender der Niederländischen Bischofskonferenz, dieses Amt niederlegen und sich nur noch seiner Aufgabe als Präsident des römischen Einheitssekretariates widmen.

Daß die Verbindung von Kurienamt und Leitung von Diözese und Kirchenprovinz für den Kardinal erhebliche Belastungen mit sich brachte, war kein Geheimnis. Er begründete in einem Brief an die Pfarrer des Erzbis-

tums seinen bevorstehenden Rücktritt jetzt auch mit den Schwierigkeiten der Doppelfunktion. Man hatte in den Niederlanden allerdings eher damit gerechnet, Willebrands würde die knapp zwei Jahre bis zum Erreichen der Altersgrenze für Diözesanbischöfe noch im Amt bleiben, zumal für das Frühjahr 1985 ein Besuch des Papstes in den Benelux-Ländern vorgesehen ist. Insofern kamen die Ernennung eines Koadjutors und die Ankündigung des Amtsverzichts zu diesem Zeitpunkt überraschend.

Die Ernennung von Simonis war keine Überraschung

Daß sich der Papst für Simonis als Nachfolger von Willebrands entschied, überraschte im niederländischen Katholizismus weit weniger. Es waren zwar durchaus auch andere Namen im Gespräch (zuletzt auch der des im letzten Jahr ernannten Rotterdamer Weihbischofs *Ronald Ph. Baer*), Simonis wurde aber doch am häufigsten als möglicher neuer Erzbischof genannt.

Seine Ernennung zum Bischof von Rotterdam führte 1970 im Bistum wie in der ganzen niederländischen Kirche zu heftigen Protesten und zu beträchtlichen Störungen im Verhältnis zwischen der katholischen Gemeinschaft in Holland und Rom (vgl. HK, Februar 1971, 69–71). Man betrachtete die Ernennung des damals erst 39jährigen Simonis, der nicht auf den Vorschlagslisten von Diözesanpastoralrat und Domkapitel stand, als römischen Affront gegen die neuen Grundströmungen im niederländischen Katholizismus. Ein Jahr darauf verschärfte die Ernennung von Bischof Johannes B. *Gijsen* in Roermond die Polarisierung. Die *Reaktionen* auf die Ernennung von Bischof Simonis zum Koadjutor fielen jetzt *weniger heftig* aus. Allerdings hielten weite Kreise im niederländischen Katholizismus mit ihrer *Enttäuschung* über die päpstliche Entscheidung nicht hinter dem Berg. Von „tiefer Enttäuschung" war beispielsweise in einer Stellungnahme des Utrechter Domkapitels die Rede. Kardinal Willebrands selber ließ in einer Fernsehsendung am Abend des 8. Juli *deutliche Bedenken* gegenüber seinem Nachfolger erkennen. Wenn sich der Papst, so Willebrands unter anderem, an den niederländischen Vorstellungen orientiert hätte, wäre die verbreitete Enttäuschung zu vermeiden gewesen. Während Bischof Theodorus H. *Zwartkruis* von Haarlem (er ist übrigens der nächste niederländische Bischof, der die Altersgrenze erreicht) in einer ersten Reaktion ebenfalls von Bedenken sprach und Bischof Johannes W. M. *Bluyssen* von Den Bosch zunächst jede öffentliche Stellungnahme ablehnte, zeigte sich allein Bischof *Gijsen* zufrieden: Glaube und Kirchlichkeit des niederländischen Katholizismus würden durch die Neuernennung wieder gestärkt.

Diese Reaktion Gijsens verwundert nicht. Schließlich stehen sich Gijsen und Simonis in ihrer *Grundeinstellung* ziemlich nahe. Dazu gehören bewußt herausgestellte Treue zur kirchlichen Lehre und Disziplin, Zustimmung zur römischen Kritik an den niederländischen Entwicklungen, Ablehnung von Demokratisierungs- und Pluralisierungstendenzen, Betonung der bischöflichen Autorität wie der des Papstes. Diese Positionen hat auch Simonis in seinem Bistum wie in der Bischofskonferenz immer wieder nachdrücklich vertreten.

Allerdings ging er dabei andere Wege als sein Mitbruder in Roermond. Der Rotterdamer Bischof verzichtete auf spektakuläre Alleingänge und Aktionen gegen überdiözesane Werke und Einrichtungen, wie sie Gijsen, dadurch die *Spannungen im Episkopat* unnötig verschärfend, immer wieder unternahm. Simonis agierte vorsichtiger und behutsamer, wenn auch nicht minder prinzipientreu. In seinem pastoral schwierigen Bistum (es umfaßt die Provinz Südholland mit ihren großen städtischen Ballungszentren) bemühte sich Simonis von Anfang an um Zusammenarbeit mit den bestehenden Gremien und Räten und um Kontakte mit allen Gruppen, während Bischof Gijsen den Widerstand im Bistum Roermond durch eine rücksichtslose Personalpolitik das Wasser abzugraben versuchte.

Diese *Unterschiede im Stil* haben nicht zuletzt mit der jeweiligen Persönlichkeitsstruktur zu tun. In so gut wie allen Kommentaren nach Bekanntgabe von Simonis' Ernennung zum Nachfolger Willebrands wurde bei aller Skepsis gegenüber seinen theologischen und kirchenpolitischen Positionen sein umgänglicher Stil gerühmt. Er sei im Gegensatz zu Gijsen gesprächsbereit und könne zuhören. Das bewies er auch jetzt wieder, als er nicht nur erklärte, er hoffe auf eine konstruktive Zusammenarbeit, sondern die leitenden Mitarbeiter im Bistum ausdrücklich bat, auch nach dem Wechsel im Herbst im Amt zu bleiben.

Personalpolitik als Teil einer Gesamtstrategie

So hilfreich solche Gesten aber sein mögen, sie können die *Weichenstellungen* nicht verdecken, die mit der Berufung eines Vertreters der Minderheitsposition im Episkopat an die Spitze der Niederländischen Kirchenprovinz verbunden ist. Zweifellos handelt es sich dabei um ein weiteres Glied in der Kette vatikanischer und päpstlicher Versuche, die niederländische Kirche zu stabilisieren und die wirklichen oder vermeintlichen Fehlentwicklungen unter Kontrolle zu bringen. *Johannes Paul II.* hat in den letzten Jahren sein Interesse an einer Wiederherstellung klarer Verhältnisse im holländischen Katholizismus unmißverständlich zum Ausdruck gebracht. Er griff zum ungewöhnlichen Mittel einer Sondersynode, an deren Ende sich die damals sieben Bischöfe des Landes verpflichteten, die Einheit untereinander wiederherzustellen und die kirchlichen Normen etwa zur Priesterausbildung, zu Möglichkeiten und Grenzen der Laienmitarbeit in der Kirche, in bezug auf Liturgie, Katechese und Ökumene durchzusetzen (vgl. HK, April 1980, 182–188).

An die damit eingegangenen Verpflichtungen hat er die Bischöfe mehrmals öffentlich erinnert, so in einem Brief ein Jahr nach Abschluß der Sondersynode (vgl. HK, März 1981, 160) und in diesem Frühjahr anläßlich ihres Ad-Limina-Besuchs. Die bisherige päpstliche Strategie (zu ihr gehörte auch die Ernennung von vier Weih-

bischöfen im vergangenen Frühjahr) erwies sich allerdings als *wenig erfolgreich:* In den Niederlanden empfand man die Beschlüsse der Sondersynode trotz der einmütigen Zustimmung aller Bischöfe weithin als Diktat „von oben", das man ablehnte oder zumindest sehr skeptisch betrachtete. Bei der Umsetzung der Synodenergebnisse wurden die grundlegenden Meinungsverschiedenheiten unter den Bischöfen gleich wieder sichtbar, besonders deutlich in der Frage der Priesterausbildung. Anstelle eines neuen Elans machten sich, wie Kardinal Willebrands 1981 in einem Brief an die Priester seines Bistums beklagte (vgl. HK, Juni 1981, 274–276), vielfach Resignation, Verbitterung, Unsicherheit und Gleichgültigkeit unter den Katholiken breit.

Im Grunde genommen konnten die römischen Interventionen ihr Ziel deshalb nicht erreichen, weil sie zwar auf wirklich wunde Punkte aufmerksam machten, Abhilfe aber nur von der bloßen Einschärfung von kirchlicher Lehre und Disziplin oder durch eine entsprechende Personalpolitik erhofften. Sie berücksichtigten generell die Eigenheiten des niederländischen Katholizismus, die seine Geschichte, sein gesellschaftlich-kulturelles Umfeld und die speziell niederländisch nachkonziliare kirchliche Entwicklung berühren, nur wenig. So kam es immer wieder zu Polarisierungen und Konfrontationen zwischen traditionsbewußten und kirchenreformerischen Katholiken, zwischen Bischöfen und Räten, Gemeinden, kirchlichen Einrichtungen und Gruppen.

Kardinal Willebrands hatte während seiner ganzen Amtszeit und besonders nach der Sondersynode die undankbare Aufgabe, klare Grenzmarkierungen zu setzen (er tat das zuletzt in seinem Schreiben über das Priesteramt, vgl. HK, August 1982, 371–373), und zugleich zwischen den verschiedenen Strömungen in der Kirchenprovinz zu vermitteln. Er mußte daher den römischen Forderungen ebenso gerecht werden wie eingespielten Strukturen und Akzentsetzungen in der niederländischen Kirche.

Viele Reaktionen auf die Ernennung seines Nachfolgers lassen befürchten, Simonis werde in Zukunft einseitiger und kompromißloser die *vatikanischen Anliegen* vertreten. In jedem Fall dürfte man in Rom von dem neuen Erzbischof, der sein Amt etwa anderthalb Jahre vor dem geplanten *Papstbesuch* antritt, einiges erwarten, zumal wichtige Folgeprobleme der Sondersynode noch nicht endgültig geklärt sind.

Am Ende einer Übergangsphase?

Es wird sehr viel davon abhängen, wie der neue Erzbischof von Utrecht an seine Aufgabe herangeht und wie sich die Zusammenarbeit im Episkopat entwickelt. Letztere wird sicher auch von der weiteren holländischen Personalpolitik des Heiligen Stuhles mitbedingt werden. Daß Simonis ein gewisser, wenn auch mit Skepsis begleiteter Vertrauensvorschuß eingeräumt wird, ist ein positives Zeichen.

Die Kirche in den Niederlanden befindet sich gegenwärtig in einer *Übergangsphase,* in der auf allen Seiten und bei allen Gruppen ein gehöriges Maß an *Selbstbesinnung* erforderlich wäre. Inzwischen dürfte nach den Erfahrungen der letzten Jahre weithin klar geworden sein, daß sich das Rad weder zu einem romtreu-uniformen Katholizismus zurückdrängen läßt, wie er für die Niederlande lange charakteristisch war, daß aber auch der vor zwanzig Jahren eingeschlagene Weg nicht der alleinseligmachende ist und daß dieser nicht einfach unreflektiert-bruchlos weitergeführt werden kann.

Notwendig wäre eine *Konzentration* auf die auch für die niederländische Kirche wichtigsten und dringlichsten Aufgaben: Wie kann der Glaube in einer säkularisierten Gesellschaft gelebt und weitergegeben werden, welche pastoralen Prioritäten müssen auf diesem Hintergrund gesetzt werden? Damit sind die umstrittenen Fragen nach der Ausgestaltung und Ausübung des Amtes in der Kirche oder nach dem richtigen Verhältnis von identitätssichernder Einheit und situationsgerechten Pluralität, im kirchlichen Leben die im niederländischen Katholizismus vielfach das Feld beherrscht haben, zwar nicht vom Tisch, sie werden aber in den Kontext gerückt, in den sie hineingehören. *U. R.*

In fast tödlicher Gefahr

Die Christdemokraten nach den italienischen Wahlen

Wenige Tage vor den Parlamentswahlen in Italien hieß es in „Le Monde": „Dieses als unstabil geltende Land ist in seinen Wahlentscheidungen nach dem Krieg in Wirklichkeit eines der beständigsten: die Christlichen Demokraten schwanken zwischen 35 und 40 Prozent, die Sozialisten zwischen 10 und 11, die Kommunisten zwischen 30 und 35. Und diese scheinbar so staatsferne, der Teilnahme am öffentlichen Leben so abgeneigte Wählerschaft weist unter den liberalen Demokraten des Westens mit 85 bis 90 Prozent eine der höchsten Wahlbeteiligungen auf." Mit diesen Zahlenangaben kommentierte das französische Renommierblatt, um es vorsichtig auszudrücken, zwar sehr summarisch, jedenfalls wenn man das „nach dem Krieg" wörtlich nimmt: Die DC gewann 1948 noch die absolute Mehrheit der Sitze in der Kammer, fiel aber in fast allen späteren Wahlen auf einen Stimmenanteil von knapp unter 40 Prozent zurück, die Sozialisten sanken von ursprünglich 20 Prozent (bei den Wahlen zur Konstituente 1946) auf knapp unter 10, während die Kommunisten von 19 Prozent (Konstituente) auf 34 Prozent (bei den Parlamentswahlen von 1976) anstiegen. Und die hohe Wahlbeteiligung, die bis 1976 jeweils deutlich über 90 Prozent lag, erklärt sich u. a. aus der Tatsache, daß in Italien Wahlpflicht besteht und deren Einhaltung Bestandteil des

polizeilichen Führungszeugnisses bzw. des staatsanwaltlichen Strafauszuges ist und beispielsweise für Bewerber oder Angestellte im öffentlichen Dienst relevant werden kann.

Die Prognosen verhießen nichts Sensationelles

Der Eindruck freilich, daß trotz aller Kompliziertheit und Eigenwilligkeit italienischer Politik im Wahlverhalten seit Jahren alles recht stabil sei, daß deshalb trotz aller verschärften innen-, vor allem wirtschaftspolitischen Krisenerscheinungen sich auch am 26./27. Juni am Kräftegleichgewicht der italienischen Parteien nicht viel ändern würde, ja daß gerade deswegen die von den Sozialisten erzwungene Vorverlegung der eigentlichen Wahlen überflüssig sei, bestand vor den Wahlen nicht nur im Ausland, sondern in Italien selbst. Auch die *Prognosen* enthielten nichts Sensationelles, die angekündigten Schwankungen für die einzelnen Parteien hielten sich zwischen einem und zweieinhalb Prozent. Die DC und die Kommunisten würden jeweils etwas verlieren, die Sozialisten leicht hinzugewinnen, eine gewisse Stärkung der kleinen Mittelparteien (Liberale, Republikaner, Sozialdemokraten) schien ausgemacht und eine Regierung der Mitte (wenn nötig unter Ausschluß der Sozialisten, wenn diese nicht *übermäßig* zunehmen würden) schien *numerisch* möglich. Einen Einbruch bei der DC erwartete niemand (vgl. dazu die im „Corriere della Sera" am Vorabend der Wahl [25. 6. 83] veröffentlichten Zahlen der Doxa-Umfragen); eher hätte man den Christdemokraten noch einen Gleichstand mit 1979 (38,3 Prozent) oder sogar leichte Gewinne zugetraut. Vermutet wurde allerdings, daß es mit der *Wahlbeteiligung* hapern würde und daß die Aufforderung der stark anarchistisch eingefärbten Radikalen Partei an die Anhänger anderer Parteien, weiße Stimmzettel abzugeben, angesichts eines verbreiteten Unbehagens an der seit den Nachkriegsjahren bestehenden Parteienherrschaft einigen Erfolg haben könnte.

Ob die eine Grundstimmung, es werde ohnehin nichts Einschneidendes passieren, die andere, das Unbehagen an dem, was Parteien als politische Organe mit den Christdemokraten als Erstverantwortlichen zustande bringen, verdeckt hat und so selbst zu einer der Ursachen des Erdrutschs wurde, sei dahingestellt. Auf jeden Fall hat der Verlust von 5,4 Prozent (Kammer) und 5,9 Prozent (Senat) nicht nur der Verantwortlichen der DC die Sprache verschlagen, sondern Freund und Feind überrascht. Zur gegenwärtigen Situation schien der massive Stimmenverlust der DC in keiner Weise zu passen: Die *letzten Regierungen,* nicht nur die zwei Kabinette des Republikaners *Spadolini,* sondern auch die der Christdemokraten waren gemessen an der Situation so erfolglos nicht; die *großen* die DC, aber nicht nur sie betreffenden *Skandale* lagen schon einige Zeit zurück, die Terrorismusbekämpfung brachte der italienischen Polizei Erfolge, die lange nicht für möglich gehalten wurden und selbst den traditionellen Formen organisierter Großkriminalität (Mafia, Camorra) schien man in letzter Zeit nicht mehr einfach wehrlos gegenüberzustehen; der lange Zeit in Richtung historischer Kompromiß weisende *Linkskonformismus* war längst abgeflaut, den 1976 noch für möglich gehaltenen „sorpasso", die *Überholung* der DC durch die Kommunisten als relativer Mehrheitspartei, fürchtete schon seit den Wahlen von 1979 niemand mehr. (Sollte gerade diesmal eintreten, was niemand mehr vermutete? Die Hochrechnungen während der Stimmenauszählung gaben den Kommunisten zeitweise 32,10 Prozent gegenüber 31,7 für die DC.)

Das Land durchzog eher eine *neokonservative Grundstimmung.* Und zum erstenmal schien die DC nicht nur diese Grundstimmung konsequent aufzunehmen (Sparpolitik, Vorrang der Haushaltssanierung gegenüber Sozialleistungen, Mäßigung in den Tarifabschlüssen), sondern es schien ihr auch ein Stück innerer Erneuerung (weg von einer an klientelen- und „correnti"-gebundenen Partei der Machterhaltung, hin zu einer auch wirtschaftspolitisch Profil zeigenden modernen Massenpartei) zu gelingen. Das Ansehen der Partei war unter der Führung des von links kommenden, aber die Partei von der Mitte her prägenden Süditalieners *Ciriaco De Mita* wieder gewachsen; sie schien auch nicht nur die Verwicklungen mit der Mafia im Süden und den Anhängern der Loge „P 2", sondern auch die erste Regierung unter nicht christdemokratischer Führung einigermaßen schadlos überstanden zu haben. In den Medien jedenfalls schlug das vermutete *neue Ansehen* von mitterechts bis ziemlich weit links deutlich durch.

Der italienische Wähler wollte den Vielparteienstaat

Dennoch fällt das Ergebnis nicht ganz aus dem Rahmen des in Italien Möglichen. Denn erstens hat es, anders als es „Le Monde" darstellt und im Gegensatz zu dem, was über die Beständigkeit italienischer Wähler gemeinhin verbreitet wird, seit der Gründung der Republik durchaus öfter *Einbrüche* gegeben; und zweitens gibt es auch diesmal plausible Erklärungsgründe, warum es so gekommen ist. *Als stabil erwiesen hat sich in der Nachkriegszeit nur das italienische Parteiensystem* insgesamt. Keine nach dem Krieg gegründete klassische Partei wurde jemals vom Wähler völlig desavouiert; das gilt, sieht man von den in der Nationalen Rechten mit dem MSI eingegangenen Monarchisten einmal ab, von den Neofaschisten (MSI) bis zu den Kommunisten, in besonderer Weise aber für die kleinen bürgerlichen liberal-sozialen Mittelparteien. Von diesen kam zwar kaum eine einmal über 5 Prozent, aber ihre festeingewurzelte Stammwählerschaft reichte angesichts des reinen Verhältniswahlrechts aus, um sich jeweils halten zu können. Neugründungen dagegen konnten sich kaum einmal über eine oder zwei Legislaturperioden hinaus am Leben erhalten.

Auch der *Gesamtrahmen des Parteiensystems* und seine Eckwerte haben sich kaum verändert. Ohne die DC konnte nie regiert werden, sie blieb immer die Partei der relativen Mehrheit. Die Kommunisten waren jeweils als zweitstärk-

ste Gruppierung „klassische" Oppositionspartei, ohne jemals wirkliche Aussicht auf Regierungsbeteiligung zu erhalten. Nur die Regierungen Andreotti während der siebten Legislaturperiode wurden von außen und auf Grund eines Abkommens der DC mit den Parteien des sog. Verfassungsbogens (mit Ausnahme der Liberalen) von den Kommunisten unterstützt. Die einzige größere Veränderung von Gewicht vollzog sich unter der hauptsächlichen Regie *Aldo Moros* in der ersten Hälfte der sechziger Jahre mit der Hereinnahme der Sozialisten in die Regierung, die sog. *Öffnung nach links,* die zwar den Manövrierraum für Regierungsbildungen erweiterte, und die Sozialisten als Gesamtpartei deutlicher auf Distanz zu den Kommunisten brachte, den Sozialisten selbst aber keine größeren Zuwächse bescherte.

Die Ergebnisse der Wahlen zur Abgeordnetenkammer seit Kriegsende nach Prozenten

Parteien	1946[1]	1948	1953	1958	1963	1968	1972	1976	1979	1983
DC	35,2	48,5	40,1	42,3	38,3	39,1	38,7	38,7	38,3	32,9
PCI	19,0	31,0[2]	22,5	22,7	25,3	26,9	27,1	34,4	30,4	29,9
PSI	20,7	31,0[2]	12,7	14,2	13,8	14,5[3]	9,5	9,6	9,8	11,4
PSDI	–	7,1	4,5	4,6	6,1	14,5[3]	5,1	3,4	3,8	4,1
PRI	4,4	2,5	1,6	1,4	1,4	2,0	2,9	3,1	3,0	5,1
PLI	6,8	3,8	3,0	3,5	7,0	5,8	3,9	1,3	1,9	2,9
PR	–	–	–	–	–	–	–	1,1	3,5	2,2
PSIUP	–	–	–	–	–	4,5	1,9	–	–	–
DP	–	–	–	–	–	–	–	1,5	–	1,5
MSI	5,3	2,0	5,8	4,8	5,1	4,4	8,7[4]	6,1	5,3	6,8
PDIUM	2,8	2,8	6,8	4,8	1,7	1,3	8,7[4]	–	–	–
SVP	–	0,5	0,4	0,5	0,4	0,5	0,4	0,5	0,6	0,5
Übrige	3,1	2,3	2,9	1,8	1,3	1,4	0,8	0,8	0,6	2,7

[1] Wahl zur Konstituente, [2] Sozialisten und Kommunisten zusammen, [3] Sozialisten und Sozialdemokraten zusammen, [4] Neofaschisten und Monarchisten zusammen

Beträchtlich *verschoben aber haben sich die Gewichte der einzelnen Parteien.* Die wichtigsten Beispiele: Bei den Wahlen zur Konstituente 1946 hatte die DC einen Stimmenanteil von 35,2 Prozent. Bei den ersten Parlamentswahlen 1948, die ganz im Zeichen der Machtübernahme der Kommunisten in den osteuropäischen Ländern, der Verschärfung der Ost-West-Auseinandersetzungen und deshalb vor allem im Zeichen der Abwehr der kommunistischen Gefahr standen, stieg unter der Führung *De Gasperis* deren Anteil auf 48,5 Prozent. Aber schon bei den nächsten Wahlen 1953, ebenfalls noch unter De Gasperi, mußte sie ganze 8,4 Prozent abgeben und fiel auf 40,1 zurück. De Gasperi wollte die damals starke Position der DC nutzen, um durch *Einführung des Mehrheitswahlrechtes* Italien eine stabile Regierung und der DC Vorherrschaft auf Dauer zu sichern. Gleichzeitig wurde per Gesetz (die sog. Lex Scelba, benannt nach dem heute noch lebenden legendären Innenminister der Ära De Gasperi) ein vor allem auf den MSI zielendes *Verbot radikaler Parteien* angestrebt. Das Mehrheitswahlrecht (von seinen Gegnern Lex Scelba bewirkte das genaue Gegenteil: DC-Wähler selbst als Idee kaum noch ernsthaft aufgegriffen. Und die Lex Scelba bewirkte das gemeine Gegenteil: DC-Wähler (vor allem im Süden) von 1948 liefen in Scharen zum MSI und zu den ebenfalls an der Rechten angesiedelten Monarchisten des napolitanischen Reeders *Achille Lauro* über (beide Parteien zusammen stiegen von 4,8 auf 12,6 Prozent). 1963 verlor die DC nach einem leichten Anstieg 1958 mit 4 Prozent wiederum beträchtlich, diesmal im Vorfeld der *Öffnung nach links* vor allem an die Sozialdemokraten und die Liberalen. Seitdem ist die DC nie mehr an die vierzig-Prozent-Grenze herangekommen, sondern blieb über alle innenpolitischen Umschwünge und Erdbeben hinweg konstant bei 38/39 Prozent.

In der gleichen Zeit veränderte sich kontinuierlich das Gewicht der *Kommunisten.* Diese lagen 1946 bei 19 Prozent (Konstituente) und landeten bei ziemlich konstanten Zuwächsen in der Zwischenzeit in den siebziger Jahren bei über 30 Prozent. Den größten Sprung schaffte die KPI mit 7,3 Prozent Zuwachs und einem Anstieg von 27,1 auf 34,4 1976. Es war die Zeit eines allgemein sich ausbreitenden, vor allem das emanzipatorische Bürgertum einschließlich der Medien erfassenden *Linkskonformismus,* der im Zeichen des von den Kommunisten angestrebten „compromesso storico", eines Bündnisses zwischen „progressiven" Christdemokraten und Kommunisten stand. Die damalige *Angst vor dem „sorpasso"* stabilisierte die DC aber noch einmal bei 38,7 Prozent, vor allem auf Kosten der Kleinparteien, die 1976 auf ihr historisches Minimum von zusammen 7,8 Prozent herabsanken. Mit dem deutlichen Abklingen des Linkskonformismus und einer relativ guten Periode für die Christdemokraten unter den von außen von den Kommunisten gestützten Regierungen Andreotti und dem Heraufkommen einer nicht marxistischen Linkspartei in Gestalt des Radikalen *Marco Panellas* sank die KPI 1979 wieder auf 30,4, während die DC anstatt der ihr allgemein vorausgesagten Gewinne nochmals etwas (0,4 Prozent) verlor. Der schon im Ansatz gescheiterten, hauptsächlich ideellen, politisch eher profilarmen Reformversuche des moderat linksorientierten, persönlich sympathischen DC-Chefs *Benigno Zaccagnini* vermochten damals weder das ökonomisch noch das emanzipatorisch denkende Bürgertum auf Dauer an die DC zu binden: vermutlich eine der Fernursachen des jetzigen Rückschlags.

Nicht minder deutlich sind die Gewichtsverschiebungen indessen bei den *Sozialisten.* Bei der Wahl zur Konstituente überrundeten die damals geeinten Sozialisten und Sozialdemokraten mit 20,7 Prozent noch die Kommunisten (19 Prozent), wobei sie sich ihre höchsten Stimmenanteile vor allem in den Industriegroßstädten des Nordens holten. (Wenn jetzt die Sozialisten in den beiden größten Industriestädten Mailand und Turin sogar von den linksliberalen, aber wirtschaftsnahen Republikanern überholt wurden, so besagt das, daß die Sozialisten im Grund in keiner geringeren Krise stecken als die DC.) Bei den ersten Parlamentswahlen 1948 machte Sozialistenführer *Pietro Nenni* den staats- und parteipolitischen Fehler seines Lebens und ging mit den Kommunisten *Togliattis* eine Listenverbindung ein. Das führte nicht nur zu einer besonders hohen Mobilisierung der bürgerlichen Kräfte, sondern auch zur Abspaltung der unter der Füh-

rung *Giuseppe Saragats* stehenden gemäßigten Sozialdemokraten, die damals gut 7 Prozent der Stimmen gewannen, während es Sozialisten und Kommunisten (als Volksfrontbewegung) zusammen auf 31 Prozent brachten.

Damit begaben sich die Sozialisten gegenüber der KPI in eine subalterne Position, beförderten selbst die Kommunisten zur zweiten politischen Kraft in Italien, brachten das Land endgültig um die Möglichkeit eines normalen demokratischen Wechsels und trugen wesentlich zur *Verfestigung des italienischen Parteiensystems* bei, das seither zwischen der Unmöglichkeit des Wechsels und dem Zwang zu schwachen Regierungen eingeklemmt ist, ohne selbst im positiven Sinne viel bewegen zu können. Außer bei den Wahlen 1968, wo es noch einmal zu einem Zusammengehen mit den Saragat-Sozialisten kam, gelang es den Sozialisten auch nicht annähernd, die 15-Prozent-Grenze nochmals zu erreichen. Sie blieben in den siebziger Jahren trotz aller innenpolitischen Turbulenzen und des politischen Niedergangs der DC fast unbewegt zwischen 9 und 10 Prozent.

Der Neuaufschwung unter *Bettino Craxi,* der aus der aus sozialdemokratischen, sozialistisch-marxistischen und radikal-liberal-anarchistischen Kräftepotentialen lebenden Sozialisten eine schlagfertige sozialdemokratische Partei nach deutschem Muster formen wollte, stellte die Partei damit unter einen Anspruch, dem sie weder kurz- noch mittelfristig nachkommen kann und der langfristig nur realistisch wäre, wenn es zu einer Neuformierung der sozialdemokratisch-sozialistischen Kräfte in Italien käme. Der Zuwachs von 1,6 (Kammer) und 1 Prozent (Senat) auf insgesamt 11,4 Prozent bleibt denn auch äußerst bescheiden, und er wäre vermutlich noch geringer ausgefallen, hätte Craxi nicht vorzeitig die Notbremse Neuwahlen gezogen. Das Ansehen von Craxis Partei ist eindeutig rückläufig. Wenn Craxi voraussichtlich dennoch der nächste Ministerpräsident Italiens wird, dann nicht wegen des Zuwachses oder der Stärke seiner Partei, sondern wegen der Schwäche der anderen und weil ein Jonglieren mit den nun mit der DC fast gleichstarken KPI zu riskant geworden ist.
Gerade am Beispiel Sozialisten aber zeigt sich, daß die *wichtigsten Weichenstellungen* durch Parteien und Wähler in der unmittelbaren Nachkriegszeit erfolgten und später das Parteiensystem trotz beträchtlicher Kräfteverschiebungen sich kaum noch grundlegend geändert hat, was allerdings nicht zu einer Unterbewertung der realen Veränderungen im Lande führen sollte.

Irgend jemand mußte die Kosten tragen

Aber nicht nur die Veränderungen „nach dem Krieg" sind einschneidender als gemeinhin angenommen, auch der jetzige „tracollo" (Absturz) der Christdemokraten im Urteil der Wähler ist letztlich so überraschend nicht, wie er erscheint. Das gilt selbst schon für das reine *Zahlenkalkül.* Wenn (bei einem hohen Anteil von Unentschiedenen) sowohl mit Zugewinnen bei den Sozialisten wie bei den bürgerlichen Parteien der Mitte, aber nur mit geringen Verlusten der Kommunisten gerechnet wurde; wenn sich überdies ein Rückgang der Wahlbeteiligung abzeichnete und damit gerechnet werden mußte, daß die Kampagne für eine Wahlentscheidung mit weißen Stimmzetteln nicht in erster Linie zu Lasten der Radikalen gehen konnte – die italienischen Bischöfe haben sich übrigens in einer eigenen parteipolitisch ziemlich neutral gehaltenen Erklärung ausdrücklich gegen diese Kampagne gewandt (vgl. Corriere della Sera, 5.6. 83) –: dann mußten diese Stimmenverschiebungen ja zu jemandes Lasten gehen, zumal auch dem MSI, wenn schon kein Zugewinn, so doch auch kein Rückfall prognostiziert wurde.

Wahlergebnisse vom 26./27. Juni 1983 in Prozenten und Sitzen

	Senat			Kammer		
DC	32,4	120	(−18)	32,9	225	(−37)
PCI	30,8	107	(− 2)	29,9	198	(− 3)
PSI	11,4	38	(+ 6)	11,4	73	(+11)
PSDI	3,8	8	(− 1)	4,1	23	(+ 3)
PRI	4,7	10	(+ 4)	5,1	29	(+13)
PLI	2,7	6	(+ 4)	2,9	16	(+ 6)
PR	1,8	1	(− 1)	2,2	11	(− 7)
DP	1,1	–		1,5	7	(+ 7)
MSI	7,3	18	(+ 5)	6,8	42	(+12)
SVP	0,5	3		0,5	3	(− 1)
Übrige	3,5	4	(+ 3)	2,7	2	(+ 1)

Überdies versuchten sich eine Reihe von *Regionalparteien* und spezielle Interessengruppen dem Wähler zu stellen. Angesichts des wenigstens sporadischen Erwachens eines ausgeprägten Regionalismus, mußte mit Achtungserfolgen einzelner Regionalparteien gerechnet werden. Tatsächlich blieb nicht nur die *Union Valdautaine* erfolgreich, während die *Südtiroler Volkspartei* auf Grund von Abspaltungen leicht zurückfiel und einen Abgeordnetensitz einbüßte, sondern konnten sowohl die *Sardische Aktionspartei* wie die *„Liga Veneta"*, die zum erstenmal antrat, je einen Senator und einen Kammerabgeordneten entsenden, während die sog. *Pensionistenpartei,* weil sie nirgends das nötige Quorum erreichte, zwar keine Abgeordneten entsenden, aber auf Anhieb knapp über eine halbe Million Stimmen auf sich vereinigen konnte. Bedenkt man, daß die Stimmenthaltungen insgesamt (Wahlenthaltung plus weiße Stimmzettel) um 2,9 (Kammer) und 3,6 (Senat) zunahmen und die *Kampagne für weiße Stimmzettel* bis in die entlegenen Bergtäler Südtirols hinein, wo es gewiß keine Radikalen im Sinne Marco Panellas gibt, meßbaren Erfolg hatte, dann mußte ja dieses ganze Potential verschobener Stimmen auf irgend jemandes Kosten gehen.

Warum aber gerade auf Kosten der DC? Auch dafür gibt es Erklärungsmöglichkeiten, wobei sich *Nah- und Fernursachen* so ineinander verwickeln, daß die Gewichte im einzelnen kaum auszumachen sind. *Ein* Argument war in den ersten Tagen nach den Wahlen immer wieder zu hören: Es habe diesmal keinen zwingenden Grund gegeben, DC zu wählen, denn es fehlte die kommunistische Gefahr.

Um so leichter sei es dem vorhandenen Protestpotential gefallen, seinen Protest jeweils nach eigenem Geschmack und ohne irgendwelche politischen Rücksichten auszudrücken. Daran ist richtig, daß bei diesen Wahlen von Kommunisten niemand etwas befürchtete. Da für beide Parteien mit leichten Verlusten gerechnet wurde, war auch eine Verschiebung der Kräfteverhältnisse zwischen den beiden Parteien nicht erwartet worden.
Ein Stück weit galt das aber auch schon für die Wahlen von 1979. Die Kommunisten hatten bereits mit dem zunächst bei den Regionalratswahlen 1975 und dann bei den Parlamentswahlen 1976 erreichten Höchststand an Wählerstimmen ihren politischen Zenit eindeutig überschritten. Die programmatische Einbindung der Kommunisten in die nachfolgenden Regierungen der linken Mitte hatte der KPI keinen neuen Aufschwung mehr gebracht, sondern ihre internen Schwierigkeiten verstärkt. Doch fiel die KPI erst in der letzten Legislaturperiode wieder in ihre alte Selbstisolierung zurück, obwohl eine ganze Reihe parlamentarischer Vorbehalte gegen sie abgebaut worden waren. Insofern war das jetzige Wahlergebnis wohl die Spätwirkung des Schwindens der kommunistischen Gefahr.

Das läßt zugleich auf *weit zurückliegende Ursachen* der Wahlniederlage der DC schließen. Eine wurde schon angedeutet: das Scheitern der Parteireform unter Zaccagnini. Hätte die Führung der christlichen Demokraten bereits vor 1976 die Selbstreform der Partei im gleichen Sinne aufgenommen wie im letzten Jahr unter De Mita, hätte sie möglicherweise das Blatt noch wenden können. De Mitas Profilkuren waren nicht falsch, sondern kamen für diese Wahlen zu spät; in anderthalb Jahren ließ sich die veränderte Ausrichtung der Partei weder dem Wählervolk noch der Parteibasis hinreichend vermitteln; daß die DC-Führung öffentliche Meinung veröffentlichter Meinung gleichsetzte, indem sie meinte, die Beurteilung in den Medien entspreche einer ebenso ausgeprägten Pro-DC-Stimmung in der Bevölkerung, mag ihr Fehler gewesen sein. Hinzu kamen weitere Fehleinschätzungen, z. B. die, daß eine im Sinne ökonomischer Rationalität engere Verbindung mit den Vertretern der Wirtschaft und eine damit verbundene Straffung der Ausgabenpolitik in einem Lande wie Italien Wählerstimmen bringt. Hätte die DC die jetzige Programmatik bereits 1976 konsequent angesetzt, wäre ihr vielleicht jetzt mehr zugestimmt worden. So nahm man zwar den wirtschaftlich als kompetent ausgewiesenen Republikanern mit ihrer Vaterfigur Spadolini – als Ausdruck soliden Regierens – ab, daß sie es mit einem „programma di rigore", mit einer *strengen Sparpolitik* ernst meinte, aber nicht der durch bald 40 Jahre Machtausübung verbrauchten DC.

Die für die DC schlimmste Auskunft dieser Wahlen ist aber die, daß die Christdemokraten von vielen bürgerlichen Wählern schon lange nicht mehr um ihrer selbst willen, sondern als *Sicherheitsgarantie* gegen eine drohende Erstarkung der Kommunisten und damit mehr aus außen- denn aus innenpolitischen Gründen gewählt wird. Eine solche Einschätzung reichte bisher noch zum Stagnieren. Jetzt wo die Kommunisten nichts unmittelbar Bedrohliches mehr darstellen, langte es auch dazu nicht mehr.

Wenig Aussicht auf Wiederaufschwung

Kann sich die DC vom jetzigen Schlag mittelfristig noch einmal erholen? Es mögen nicht wenig Wähler gewesen sein, die erschrocken über den Stimmenverlust der DC und die damit parallele, politisch ganz unverdiente Wiederaufwertung der Kommunisten nach dem 27. Juni Umkehr gelobten. Sicher würde anders gewählt, wenn jetzt in Kenntnis des Ergebnisses vom 27. Juni nochmals gewählt würde.

Aber mehr als solche hypothetischen Fragen könnte ein *Vergleich* weiterführen. Als die Kommunisten 1976 ihren höchsten Stimmenanteil erreichten bzw. geradezu erdrutschartig zunahmen, ohne daß es ihnen gelang, die DC einzuholen oder gar an ihr vorbeizuziehen, war abzusehen, daß ihr politisches Gewicht schwächer werden würde, ja daß die Zeit sowohl der angestrebten „Hegemonie von links" wie des historischen Kompromisses vorbei war. Könnte es jetzt umgekehrt sein, daß mit der tiefsten Niederlage der DC deren Aufstieg beginnt?

Viele Gründe sprechen dagegen, vor allem *zwei:* 1. Die DC hat diesmal in ganz Italien fast *gleichmäßig* verloren; *Ausnahmen* waren lediglich die beiden südlichen Regionen Basilicata und Molise, wo sie sogar noch beträchtlich dazugewann. Ansonsten verlor sie in Nord und Süd in Regionen mit „bürgerlichen" und mit linken Mehrheiten, in letzteren sogar etwas weniger als in ersteren. Vor allem aber verlor sie in den großen Städten des Nordens wie des Südens, im Norden stärker zugunsten der Mittelparteien, im Süden vor allem zum Vorteil des MSI und der Sozialisten. Sie verlor, um nur einige Beispiele zu nennen, in Mailand 7,5 Prozent, in Turin 7,1, in Venedig 7,3, in Bologna 5,6, in Florenz 7,6, in Rom 5,9, in Neapel 8,7, in Bari 8,2, in Cagliari 7,8, in Palermo 8,8. Wenn man bedenkt, daß sie in Mailand auf 22 Prozent und in Turin, der zweitgrößten Industriestadt Italiens, gar auf 19,6 Prozent sank, dann drückt sich darin ein schon fast tödlicher Krankheitszustand aus. Ein solcher Stimmenanteil signalisiert Kontakt- und Einflußverluste in großen Teilen tonangebender sozialer Schichten, die kaum noch gutzumachen sind. 2. Je mehr die Partei an politischem Einfluß verliert bzw. die politische Macht als nur noch eine Partei von mehreren mit den anderen teilen muß, ohne sich in der Opposition neu formieren zu können, um so mehr wird sie auch an interessierter Klientel verlieren. Je weniger sie in den Augen ihrer traditionellen Anhänger als vorrangige Interessenvertreterin (im weitesten Sinne) taugt, um so entbehrlicher erscheint sie vielen als politische Kraft. Da der Staat eine sehr abstrakte Realität ist und Politik als staatliches Handeln vornehmlich über Interessenhändel in den gesellschaftlichen Zwischenfeldern und kaum parlamentarisch vermittelt werden kann, ist so etwas in Italien für eine Partei besonders tödlich. Schon

jetzt hat ihr der Versuch, aus einer Partei vielfarbiger und vielschichtiger Interessenvertretung eine stärker an den unmittelbaren Staatsaufgaben orientierte Volkspartei zu bilden, beträchtlich viele Wähler gekostet. Eine Chance dürfte die DC dennoch am ehesten bekommen, wenn sie den unter De Mita entwickelten Kurs konsequent fortsetzt hin zu einer modernen, gemäßigt konservativen Volkspartei wirtschaftlicher Vernunft. Eine gewisse Ermutigung für die DC, die allerdings nicht überschätzt werden sollte, ist die Tatsache, daß, vergleicht man das Ergebnis der Kammerwahlen (32,9) mit dem für den Senat (30,8), die unter 25jährigen (für den Senat darf erst ab 25 gewählt werden) etwas weniger zahlreich abspenstig geworden sind als die übrige Wählerschaft.

Ausgewählte Ergebnisse aus Großstädten

	Mailand	Turin	Florenz	Rom	Neapel	Palermo
DC	22,5	19,6	24,7	28,3	21,8	36,0
PCI	27,0	34,3	40,0	29,9	31,5	18,7
PSI	11,0	9,2	10,2	8,6	8,9	9,8
MSI	7,7	6,7	5,1	10,4	20,0	12,1
PRI	12,3	10,2	7,6	5,3	3,6	5,7
PSDI	3,7	3,5	2,2	4,0	4,8	5,3
PLI	6,2	6,8	2,6	3,5	2,9	3,6
DP[1]	3,4	2,1	1,9	1,5	1,3	1,7
PNP[2]	2,1	2,7	2,5	2,0	1,8	2,2
PR[3]	4,1	4,6	3,1	4,6	2,9	2,9

[1] Democrazia Proletaria, [2] Partito Nationale Pensionati (Pensionistenpartei), [3] Partito Radicale

Zwei Tendenzen bzw. Gefahren stehen dagegen, daß sie diese Chance nutzen kann. Die erste: Der De Mita im Prinzip unterstützende katholische „Sabato" (2. 7. 83) meinte, Wirtschaftspartei und Partei der Katholiken, das gehe nicht zusammen und: „als Pragmatiker stirbt man." Daran ist richtig, daß die DC sowohl personell wie programmatisch mehr Profil braucht und daß dieses Profil nicht das Ergebnis einer Addierung ökonomischer und ideeller Sichtweisen oder Interessen sein kann. Aber nichts wäre falscher als das Schlagwort „Wieder bei den Katholiken ansetzen". Der italienische Katholizismus ist gerade dort, wo er geistig lebendig ist, politisch längst plural. Es ist gerade das Verhängnis der DC, daß sie es nicht verstand, auf den zunehmenden Bedeutungsverlust des katholischen Elements als politische Zielgruppe und auf dessen Pluralisierung mit einer neuen Formulierung ihrer Ziele und Strategien zu reagieren. Mit den 32,9 Prozent bei den Wahlen vom 26./27. Juni erreichte sie ungefähr das Ergebnis der Gesetzesgegner beim Referendum über das Abtreibungsgesetz von 1981 (32,1) (vgl. HK, Juli 1981, 369). Das sagt alles. Eine Chance, führende Kraft zu bleiben bzw. es wieder zu werden, hat die DC nur als konfessionell ungebundene Volkspartei, die christlich-soziale, populistisch-konservative und liberal-bürgerliche Strömungen zu praktischer Politik bündelt.

Die zweite Gefahr: daß die DC auch das bereits neu gewonnene Profil im Handeln und Verhandeln mit den anderen Parteien, vor allem mit den Sozialisten schon wieder verliert, bevor es an ihr sichtbar geworden ist, da die Sozialisten mit traditioneller Verteilungspolitik Italien aus der Krise führen möchten. Hier wiederholt sich, was der DC immer schon geschadet hat, ohne daß es von all ihren Flügeln als Schaden ausreichend erkannt wurde: Der Zwang zum Kompromiß zwischen vor allem wirtschaftspolitisch gegensätzlichen programmatischen Ansatzpunkten und die Notwendigkeit, den Kompromiß als *Regierungswirklichkeit* vertreten zu müssen, verhindert immer wieder eine Schärfung des Profils gerade der Partei der relativen Mehrheit. Der Stellvertreter De Mitas, *Mazzotta,* traf sicher den Nagel auf den Kopf, als er feststellte (La Republica, 29. 7. 83), aus den Urnen sei ein Wahlresultat herausgekommen, das im Gegensatz steht zu den Erfordernissen der wirtschaftlichen Situation. Wenn die jetzt unentbehrliche Zusammenarbeit mit den Sozialisten zu einer Vereinheitlichung regionaler Regierungen nach nationalem Muster, also zur Auflösung zahlreicher von Sozialisten und Kommunisten gemeinsam gebildeten Stadt-, Provinz- und Regionalregierungen führen würde, so wäre das wenigstens insofern ein Gewinn als die *innenpolitischen* Fronten dadurch klarer werden. Aber die Wahrscheinlichkeit, daß die Sozialisten des bestehenden Manövrierraums zwischen Kommunisten und Christdemokraten sich selbst begeben werden, ist gering. Größer ist die Gefahr, daß die DC für die Zusammenarbeit mit den Sozialisten einen zu hohen Preis durch Abstriche an der eigenen Substanz entrichten muß, der sie früher oder später zur Selbstaufgabe zwingt.

Andrea Dallago

„Weder Angreifer noch Opfer sein"

Zum Phänomen der Gewalt in Lateinamerika

Das Phänomen der Gewalt existiert weltweit und in vielfältigen Erscheinungsformen. Die hohe Anzahl und die große Häufigkeit gewalttätiger Auseinandersetzungen in den Ländern Lateinamerikas veranlassen Beobachter gelegentlich, aus der Sicht des alten Europa nach völkerpsychologischen Ursachen dieser „Neigung" zu gewaltsamen Lösungen von Konflikten zu suchen. So sei die Mischung aus dem präkolumbianischen Herrschaftsverständnis der alten indianischen Hochkulturen und iberischem Macht- und Eroberungsstreben, verstärkt durch einen mit weltlichen Mitteln betriebenen Messianismus besonders explosiv. Der später aufkommende Nationalismus und eine schwach entwickelte politische Kultur auf der Basis oligarchischer Strukturen (vor allem in Mittelamerika) hätten

ebenso für Unruhe gesorgt wie der amerikanische Imperialismus, zu dessen Spätfolgen ein bisweilen vehementer Antiamerikanismus (z. B. in Mexiko) und die Anfälligkeit für revolutionäre Ideologien und praktische Bruderhilfe aus dem Osten (Nicaragua) zählen.

Mit Völkerpsychologie ist der Sache nicht auf den Grund zu kommen

In solchen Argumenten schwingt nicht selten der leise Grundton spätkolonialistischer europäischer Überlegenheit mit, derart, daß diese Völker kaum anders können als aufeinandereinzuschlagen. Das wird angesichts der weltweiten Friedensunsicherheit nicht mehr mit goethisch-biedermeierlichem Behagen konstatiert, aber solche Interpretationen ethnischen Charakters klingen doch bedenklich nach einer nicht nur ökonomische Zustände wertenden Auslegung des Begriffs vom Nord-Süd-Gefälle, wie sie mitunter auch bei Entwicklungsexperten anzutreffen ist. Kenner Lateinamerikas etwa aus kirchlichen Kreisen argumentieren – wenn schon *völkerpsychologisch* – eher umgekehrt: angesichts der Konfliktträchtigkeit der lateinamerikanischen Wirklichkeit sei die Zahl der offenen Auseinandersetzungen – noch – gering, was u. a. mit der Duldsamkeit, Apathie und stark fatalistischen Zügen im Wesen der indianischen Bevölkerung zu erklären sei.

Die auch hierzulande anzutreffende Neigung, den Ländern Lateinamerikas die Befähigung zur Errichtung und Erhaltung eines Gemeinwesens nach rechtsstaatlich-demokratischen Kriterien abzusprechen, da die Mehrzahl dieser Länder von einer Diktatur in die andere falle, übersieht Gegenbeispiele (Chile, Uruguay, heute Venezuela, Costa Rica) und ist einem *allzu eurozentrischen Weltbild* verhaftet. Ein solches Urteil zeuge von Ungeduld gegenüber einem jungen Kontinent und von Mißachtung der eigenen Geschichte, hat der kolumbianische Schriftsteller *Gabriel García Marquez* verschiedentlich geäußert. In diesem Sinne ging García Marquez in seiner Dankadresse zur Verleihung des Nobelpreises in Stockholm kritisch auf das Lateinamerika-Bild der Europäer ein: „Es ist verständlich, daß sie uns mit demselben Maß messen wie sich selbst und nicht daran denken, daß das Leben nicht allen die gleichen Wunden zufügt, daß die Suche nach der eigenen Identität für uns so mühsam und blutig ist, wie sie es (für Europa) war. Die Interpretation unserer Wirklichkeit mit Hilfe fremder Schablonen macht uns noch unbekannter, noch unfreier, noch einsamer. Vielleicht wäre das ehrwürdige Europa verständnisvoller, wenn es uns im Spiegel seiner eigenen Geschichte betrachtete" (zit. nach „ap" 8. 12. 1982).

Weder die Suche nach historischen Parallelen noch vergleichende völkerpsychologische Studien – so aufschlußreich und zutreffend sie in Ansätzen sein mögen – kommen jedoch der konfliktreichen und gewalttätigen Wirklichkeit Lateinamerikas auf den Grund. In Lateinamerika selbst hat man in den sechziger Jahren begonnen, die *politischen, sozialen, kulturellen und wirtschaftlichen Ursachen* zu erkennen und zu analysieren. Dazu hat die katholische Kirche einen wichtigen Beitrag geleistet. Ihre Priester, Bischöfe und Ordensleute – zunächst wenige – begannen mit der „concientización", der Bewußtmachung des Volkes, auf der Basis einiger weniger grundlegender Erkenntnisse:

- Die große Mehrheit der lateinamerikanischen Völker lebt in Armut, unterdrückt, d. h. ohne bürgerliche Freiheiten und politische Rechte, während eine kleine Oberschicht alle Macht besitzt und auf Kosten der Armen in Reichtum lebt.
- Diese Situation ist nicht gottgewollt; sie stellt eine „soziale Sünde" dar und wird von den Inhabern der politischen und wirtschaftlichen Macht gewaltsam aufrechterhalten.
- Das bedeutet, daß sich Lateinamerika „in vielen Gebieten in einer Situation der Ungerechtigkeit befindet, die man ‚institutionalisierte Gewalt' nennen kann" (Dokument über den Frieden der Konferenz von Medellín 1968).

Gandhi findet Eingang in Lateinamerika

Die Konferenz des lateinamerikanischen Episkopats in Puebla (1979) griff diese Formulierung auf: „Die Gewalt entsteht und wird gefördert durch die Ungerechtigkeit, die in verschiedenen gesellschaftlichen, politischen und wirtschaftlichen Systemen als institutionalisiert bezeichnet werden kann ..." In diesem Kontext verurteilt das Dokument von Puebla jedoch ausdrücklich auch die Gewalt der „Terroristen und Guerrilleros" (Dokument von Puebla, 509, 532).

In den zehn Jahren zwischen den Bischofsversammlungen von *Medellín* und *Puebla* erfolgte in der katholischen Kirche Lateinamerikas der „Aufbruch von Medellín", der von politischen Entwicklungen beeinflußt wurde, aber auch aus der Kirche heraus in das soziale und politische Umfeld hineinwirkte. Für das Leben der lateinamerikanischen Kirche waren diese Jahre ein verheißungsvoller *Neubeginn*, wenn auch mit unvermeidlichen Orientierungsschwierigkeiten. Die Theologie der Befreiung nahm Konturen an bzw. entwickelte verschiedene Zweige (über deren Orthodoxie vor allem europäische Theologen jahrelang stritten). In der pastoralen Praxis entstand der revolutionäre Priester, der die Guerrilla unterstützte und sogar am bewaffneten Kampf teilnahm. Der kolumbianische Priester *Camilo Torres* verlor dabei sein Leben.

Die Befürworter gewaltsamer gesellschaftlicher Veränderung in der Kirche beriefen sich auf die Textstelle in „Populorum progressio" (Nr. 31), wonach der revolutionäre Aufstand gerechtfertigt sein kann im Falle der „eindeutigen und lange dauernden Gewaltherrschaft, die die Grundrechte der Person schwer verletzt und dem Gemeinwohl des Landes schwer schadet". In der zweiten Hälfte der siebziger Jahre nahm das direkte revolutionäre und politische Engagement im lateinamerikanischen Klerus ab, die Parteinahme für die Guerrillabewegungen löste eine der Masse des Volkes geltende Sozialpastoral ab

im Sinne der „vorrangigen Entscheidung für die Armen", wie sie in Puebla definiert wurde. Papst *Johannes Paul II.* hat bei seinen drei Lateinamerika-Reisen wie auch bei zahlreichen anderen Gelegenheiten keinen Zweifel daran gelassen, daß er gewaltsame Lösungen politischer Konflikte grundsätzlich ablehnt. Er predigt den lateinamerikanischen Katholiken mit der gleichen Eindringlichkeit wie seinen polnischen Landsleuten die Gewaltlosigkeit als einzigen für Christen gangbaren Weg.

Heute deutet manches daraufhin, daß der von *Mahatma Gandhi* geprägte und gelebte gewaltlose Widerstand zunehmend Eingang in die Pastoral lateinamerikanischer Bischöfe findet. Die brasilianischen Bischöfe erwähnen in einem Basistext zur diesjährigen 20. „Kampagne der Brüderlichkeit", die Grunderfahrung der Gewaltlosigkeit habe ihr Vorbild in Indien zur Zeit des Unabhängigkeitskampfes. Dieses *Dokument der Brasilianischen Bischofskonferenz* ist der ausführlichste bischöfliche Text zum Thema Gewalt in Lateinamerika. Das umfangreiche Papier zeichnet sich durch zweierlei aus: es bietet inhaltlich eine umfassende, gründliche Darstellung der Thematik und ist – da für die Arbeit in den Gemeinden verfaßt – in einer verständlichen, eindringlichen Sprache und ohne den Anspruch stilistischer Brillanz und theologischer Systematik geschrieben.

Gewalt als Verletzung von Körper, Geist und Leben

„Mit Bestürzung und Schrecken erlebt die brasilianische Gesellschaft ein Phänomen, das es bisher in der Geschichte noch nicht gegeben hat: die Eskalation der Gewalt" beginnt das 25 Seiten umfassende Dokument (Dokumentation 19, Institut für Brasilienkunde, Mettingen) mit dem programmatischen Titel „Brüderlichkeit ja, Gewalt nein". Bedeutsam für den gesamten lateinamerikanischen kirchlichen Kontext sind *Ausgangspunkt und Perspektive* des Basistextes. Der *Begriff* der Gewalt wird weit über den politischen Bereich hinaus gefaßt, obwohl der Text dem Komplex soziale Ungerechtigkeit = Gewalt breiten Raum gibt. Damit wird deutlich, daß die in den Jahren nach Medellín gelegentlich einseitige Fixierung der Kirche auf soziales Engagement aufgegeben worden ist zugunsten einer „ganzheitlichen Sicht des Menschen" – ein Begriff, der interessanterweise in Medellín mit dem Blick auf die promotio humana, auf soziale Entwicklung und Befreiung geprägt wurde und der sich heute nach theologischer Klärung u. a. durch die Internationale Theologenkommission ("Zum Verhältnis zwischen menschlichem Wohl und christlichem Heil" – 1977; vgl. HK, Januar 1978, 24–30) auch in päpstlichen Erklärungen findet.

Das brasilianische Dokument definiert Gewalt als „Verletzung von Körper, Geist und Leben": „Gewalt ist im Licht des Glaubens jede Verletzung der erhabenen Würde der Kinder Gottes, und das sind alle Menschen." Auffallend ist die Gliederung der beschreibenden Kapitel über die vielfältigen Formen der Gewalt nach dem Gesichtspunkt ihrer *Außenwirkung*. So ist der erste Abschnitt „Gewalt, die bekannt wird" überschrieben. Dazu zählen die zunehmende gewöhnliche Kriminalität und ihre Bekämpfung, deren ausgiebige Darstellung in den Medien die Menschen „in Angst und Schrecken versetzt und so die Gesellschaft bei der Suche nach wirksamen Lösungen, die an die Wurzel des Übels rühren, lähmt".
Unter *„Gewalt, die verschwiegen wird"* nennen die Bischöfe als Opfer individueller und „sozialer" Gewalt die notleidenden und verwahrlosten Kinder und Jugendlichen, die hohe Zahl von Unfallkranken, von verlassenen Körperbehinderten und schlecht versorgten geistig Behinderten, die oft von Kriminellen bewachten und gefolterten Häftlinge, die von Familie und Staat abgeschobenen Alten. Gewalt geschehe in den geheimen Abtreibungskliniken und im Arbeitsleben der Frau, „vor allem dann, wenn sie sich zur Prostitution gezwungen sieht, um zu überleben". Auf dem Land fordere die „moderne Sklaverei" ihre Opfer, in den Städten erlitten Millionen Menschen Gewalt, weil sie als „Opfer der Gewinnsucht des kapitalistischen Systems" unter fürchterlichsten Bedingungen arbeiten müßten, dazu noch dem Mietwucher ausgeliefert.
„Skandalöse Gewalt" nennt das Dokument die aufreizende und suggestive Darstellung von Gewalttätigkeit in den Medien und die hemmungslose Werbung für luxuriöse Konsumgüter, deren frustrierender Effekt die Aggressivität unter der armen Mehrheit der Bevölkerung ansteigen lasse. Die Eskalation der Gewalt müsse auch auf dem Hintergrund eines von oben diktierten Wirtschaftsmodells gewertet werden, das dem ohnehin gebeutelten Volk eine unerträgliche Sparpolitik zumute.
Als *„versteckte Gewalt"* denunzieren die Bischöfe *soziale Mißstände*, „die nicht einmal zu den Menschenrechtsverletzungen gezählt werden, sondern gemeinhin für unvermeidbare Folgen historischer, sozioökonomischer und politischer Strukturen gehalten werden": die berufliche Diskriminierung der Schwarzen und ihre generelle Einschätzung als mußmaßliche Kriminelle durch die brasilianische Polizei, die Mängel im Gesundheits- und Bildungswesen, die Arbeitslosigkeit. Wörtlich heißt es in dem Kapitel: „Die diktatorischen Regime in Lateinamerika, die sich auf die Doktrin der Nationalen Sicherheit stützen, haben in brutaler Weise Gewalt geübt – und tun es immer noch – in Form von Machtmißbrauch, Folter, Verfolgung, Korruption, Unterschlagung öffentlicher Gelder und Manipulation des Verwaltungsapparates zu ihrem eigenen Nutzen ... Die schlimmste Gewalt, die gegen das Volk geübt wird, besteht darin, daß man ihm nicht die Möglichkeit gibt, sich am politischen, wirtschaftlichen und sozialen Leben zu beteiligen ..."

Ein eigenständiger brasilianischer Beitrag

Das Dokument stellt die politische manipulative Deutung des Gewaltphänomens in Brasilien als *psychologisch raffinierte Verschleierung* der *eigentlichen Ursachen* dar. So pro-

pagiere das Regime die ohnehin verbreitete Meinung, das brasilianische Volk sei friedliebend, freundlich und nachgiebig. Wo immer in diesem Volk Protest laut oder gar Gewalt geübt werde, suche man nach dem „störenden", „subversiven" Element, dem Volksfeind. Gegen die Volksfeinde, das „Anti-Volk", wende das System die Strategie des Vernichtungskriegs an: „Alle Verfolgung wird gerechtfertigt und beschönigend dargestellt als patriotische Tat, auch wenn sie von den verschiedenen Kommandos und Gruppierungen der Todesschwadron praktiziert wurde." Auch die dramatische Inszenierung gewöhnlicher Verbrechen in den Medien diene letztlich dazu, ein Klima der Angst zu schaffen, das Überwachung und Repression zu rechtfertigen scheine. Zu den eigentlichen Ursachen der eskalierenden Gewalt in Brasilien schreiben die Bischöfe: „Die Untersuchung der Formen und der sozialen Ursachen der Gewalt scheint eine Hypothese zu bestätigen, die uns alle mit Sorge erfüllt: heute kostet die Nicht-Beseitigung der sozialen Ungerechtigkeit den Staat Brasilien viel mehr, als ihre Beseitigung kosten würde. Im Hinblick auf die Gewalt heißt das, der menschliche und gesellschaftliche Preis, den wir für die Nicht-Beseitigung zahlen, ist unbeschreiblich hoch. Dies ist zurückzuführen auf eine Situation struktureller Ungerechtigkeit einer zutiefst asymmetrischen, ungleichen Gesellschaft, bestehend aus einer reichen, im Überfluß lebenden Minderheit und einer armen, im Elend lebenden Mehrheit. Es wird aber die Illusion geschaffen, daß die Ausrottung der Kriminalität durch eine repressive Gewalt auch bedeute, daß damit die Gewalt selbst ausgerottet wird."

Der theologische Teil *„Gewalt aus der Sicht des Glaubens"* legt auf verständliche Weise dar, wie alle Gewalt aus der Sünde des Einzelnen (hier verwenden die Bischöfe die lutherische Definition der Sünde als ein Verschließen des Menschen in sich selbst) und der „sozialen Sünde" entstehe („Die soziale Sünde ist nicht nur die Summe der individuellen Sünden mit ihren ungerechten Folgen, sondern sie ist eine Form von Sünde, deren Träger und Subjekt die Gesellschaft selbst mit ihren Strukturen ist ...") Typisch für die eingängige Sprache des Dokuments ist die Aussage, ungerechte und damit Gewalt produzierende Strukturen seien daran zu erkennen, „daß man mit ehrlicher Arbeit allein nicht mehr überleben kann oder daß man, um ehrlich zu bleiben, ein Held sein muß".

Es fällt auf, daß auch in den Bezügen auf das Alte Testament jeder Hinweis auf die „gerechte Gewalt" fehlt. Als „Perversion der Kultur" werten die Bischöfe die zunehmende Geringschätzung der Menschen für die Qualität des „Seins" zugunsten des „Habens", was dem kulturellen Raum den „menschlichen und christlichen Sauerstoff" nehme. Eindeutig sind die Empfehlungen der Bischöfe zu der Frage, wie sich der Christ in einer gewalttätigen Umwelt verhalten soll.

Es sei die Pflicht jedes Christen, ohne Gegengewalt den Kampf aufzunehmen, der sich durch Solidarität, Brüderlichkeit und Standhaftigkeit auszeichnen solle. Gegen revolutionäre Neigungen oder quietistische Tendenzen in der Kirche und gegen die Beschwichtigungsbrüderlichkeit der Halbherzigen richtet sich die Aufforderung an die Christen, weder Angreifer noch Opfer zu sein, sondern verantwortungsbewußt Widerstand zu leisten: „Gewalt ist kein hinzunehmendes Schicksal, sondern das Ergebnis eines ganz bestimmten historischen Prozesses. Der Weg der Gnade darf nicht übersehen oder improvisiert werden."

Die *„prophetische Anklage" gegen die Urheber der strukturellen Gewalt* in Brasilien (in der es u. a. selbstkritisch heißt, auch die Kirche müsse ihre Entscheidungsmechanismen, Worte und Taten überprüfen, um zu sehen, welche Formen von Gewalt sie vielleicht selbst praktiziere) gipfelt in der Feststellung: „Armut, Not und Elend sind nicht Ursachen der Gewalt. Die gesamte Gesellschaft wie auch die lokalen Gemeinschaften müssen nach wirksamen Mitteln suchen und Initiativen fördern, welche die Opfer dahin führen, daß sie sich selbst aus der Gewalt befreien."

Zu den konkreten Anregungen, wie die Kirche der Gewalt begegnen könne, gehört die Aufforderung, jede Pfarrgemeinde und jede Gruppe solle die lokalen Probleme aufzeigen, den Gemeinschaftssinn stärken und die Organisation des Volkes vorantreiben. Die kirchliche Hierarchie müsse noch stärker strategisch denken und handeln und „durch die Zusammenarbeit der Diözesen lernen, materielle und menschliche Ressourcen an den Stellen bereitzuhalten, an denen die Konflikte am brennendsten sind ..."

Denkanstöße für die anderen Ortskirchen

Mit der klaren Absage an gewaltsame soziale Veränderungen und der aus allen pastoralen Überlegungen spürbaren Nähe der Bischöfe zu ihrem Volk kann dieses Bischofspapier auch anderen Ortskirchen Denkanstoß dazu sein, wie sie den lateinamerikanischen Völkern bei der schwierigen Suche nach einem eigenständigen Weg, der sie aus Ungerechtigkeit und Gewalt herausführt, begleiten können. Dabei greift der brasilianische Text Überlegungen auf, die auch in anderen Ländern angestellt werden. In Chile fordern die Bischöfe demokratische Grundrechte und predigen die Gewaltlosigkeit. In El Salvador hofft ein ganzes Volk – zwischen die Fronten geraten – auf ein Ende der Gewalt. Der Erzbischof von San Salvador, *Arturo Rivera y Damas,* faßt die Problematik des Bürgerkriegs in seinem Land in einen Satz: „Für uns besteht die Lösung des Problems der Gewalt in der Wiederherstellung der sozialen Gerechtigkeit – das ist alles" (vgl. ds. Heft S. 361 und S. 365). Wie überall in Lateinamerika steht die dem Menschen verpflichtete Kirche damit vor einer Aufgabe gigantischen Ausmaßes. Es erscheint angesichts des Ausmaßes aller Gewalt auf dem amerikanischen Subkontinent müßig und unangebracht, wenn in der europäischen Politik und Öffentlichkeit weiter darüber gestritten wird, inwieweit Armut und soziales Unrecht die alleinige Ursache gewaltsamer Auseinandersetzungen in Lateinamerika seien und ob der Ost-West-Konflikt bei der Beurteilung der Lage, etwa in Mittelamerika hinreichend berücksichtigt werde. Was in der Kirche insgesamt zunehmend geschieht, könnte im politischen und gesell-

schaftlichen Bereich Nachahmung finden: die unvoreingenommene Beachtung *lateinamerikanischer* Situationsanalysen und Lösungsversuche und selbstverständliche Bereitschaft zum Erfahrungsaustausch. Wenn schon lateinamerikanische Konfliktforschung auf europäischem Boden getrieben werden muß, dann sollte die nicht ohne die Lateinamerikaner geschehen. Eine allmähliche (Rück-) Verlagerung auf den Ort der Handlung wäre historisch gerechtfertigt und politisch nicht ohne Chancen.

Gabriele Burchardt

Mittelamerika vier Monate nach der Papstreise

Ein Gespräch mit Prälat Emil L. Stehle

In der ersten Märzhälfte bereiste Johannes Paul II. Mittelamerika. Die Reise verlief nicht ohne Störungen (vgl. HK, April 1983, 148–149). Vieles an ihr blieb auch noch Wochen später umstritten. Was hat die Reise bewirkt, und wie sieht die Lage in den mittelamerikanischen Konfliktländern vier Monate später aus? Prälat Emil L. Stehle, der Geschäftsführer von Adveniat, hat den Papst auf seiner Mittelamerikareise begleitet und Ende Juni von neuem mehrere lateinamerikanische Länder besucht. Gabriele Burchardt und David Seeber sprachen mit Prälat Stehle, der inzwischen von Johannes Paul II. zum Weihbischof von Quito ernannt wurde (vgl. ds. Heft, S. 386), über seine Eindrücke.

HK: Herr Prälat Stehle, die Reise Johannes Pauls II. nach Mittelamerika galt neben der zweiten Polenreise als die schwierigste und politischste Reise, die der Papst bisher unternommen hat. Sie haben den Papst nach Mittelamerika begleitet und kommen gerade von einer weiteren Reise in mehrere lateinamerikanische Länder zurück. Was hat Ihrer Meinung nach die Papstreise dort bewirkt, politisch, kirchlich oder auch in sozialer Hinsicht?

Stehle: Die Reise des Papstes nach Mittelamerika ist nicht nur eine der schwierigsten, sondern auch eine der wichtigsten gewesen. Sie berührt sehr verschiedene Kontexte: pastorale, politische, soziale und selbst wirtschaftliche. Soweit ich weiß, hat der Papst sehr lange überlegt, ob er die Reise antreten soll. Den Ausschlag dafür gab die Bitte der zentralamerikanischen Bischöfe, nachdem sie festgestellt hatten, daß sie in ihren eigenen örtlichen Bereichen der Lage kaum noch Herr werden konnten, wobei Herr werden nicht ein Herrschen bedeutet, sondern ein Leiten, wie es einem Bischof zusteht. Der Dissens in allen Lebensfragen des dortigen Volkes schien zu groß geworden zu sein, auch im kirchlichen Bereich.

HK: Es gab zum Teil scharfe Kommentare nach der Papstreise, vor allem aus Mittelamerika selbst. Und erst jüngst meinte ein recht bekannter Besucher aus dieser Region, diese Reise sei „die erste Niederlage" des Papstes während seiner ganzen Reisetätigkeit gewesen. War die Reise letztlich ein Mißerfolg?

Stehle: Das sehe ich nicht so, gerade nachdem ich vier Monate danach noch einmal in denselben Ländern gewesen bin. Sicher hat es enorme Schwierigkeiten gegeben. Ich habe deswegen eine Veröffentlichung über die Papstreise selbst mit dem Titel überschrieben „Der Papst im Feuerofen". Angesichts der Schwierigkeiten ist es auch ganz selbstverständlich, daß die Ergebnisse der Reise unterschiedlich beurteilt werden, denn jede Berichterstattung geht zunächst einmal vom Augenscheinlichen aus ...

„Der Papst war gewohnt, keinen Widerspruch zu finden"

HK: Uns interessieren nicht so sehr die Kommentare als der offene Widerspruch, auf den der Papst dort gestoßen ist ...

Stehle: Der Papst war von seinen sonstigen apostolischen Reisen her gewohnt, keinen Widerspruch zu finden. Da er sich in diesem Fall in einen solchen Widerspruch hineinbegeben mußte, hat er damit eine neue Furche seiner apostolischen Tätigkeit gezogen. Ich halte aber dafür, daß gerade in einem Land wie Costa Rica, wo der Papst sich am längsten aufhielt, auch am deutlichsten ein Erfolg, wie ich meine sogar ein bleibender, festzustellen ist. Dort sind gerade im geistlichen Bereich wirkliche Erneuerungsprozesse festzustellen. Sehr viele Menschen wenden sich dort neu der Kirche zu, das wurde mir von Bischöfen und Priestern des Landes übereinstimmend gesagt; besonders auch junge Leute. Weil der Papst in Costa Rica drei Tage war und auch mehrmals dorthin zurückkam, auch nach seiner Reise nach Managua, war Zeit, sich mit dem Papst und seiner Botschaft zu beschäftigen. Während die Reise in die anderen Länder sehr kurz gewesen ist, eigentlich zu kurz, um ähnliches in Bewegung zu setzen.

HK: Was hat die Papstreise für die Länder bedeutet, die sich in scharfen innenpolitischen Auseinandersetzungen befinden, wo, wie Sie schon andeuteten, auch kirchlich große Spannungen bestehen?

Stehle: Das mindeste, was man sagen kann, ist, daß Zentralamerika sich acht Tage mit dem Papst beschäftigt hat und vom Land, wo er sich gerade aufhielt, jeweils etwas übersprang auf die übrigen Länder. Das Fernsehen, die Presse, der Rundfunk haben nicht nur das Tun des Papstes in dem jeweiligen Land, sondern im ganzen lateinamerikanischen Bereich mitverfolgt und fortwährend wiedergegeben, so daß es erstmals in der neueren Zeit ein

gesamtzentralamerikanisches Ereignis oder so etwas wie ein zentralamerikanisches Gefühl gab. Das ist sicherlich bedeutsam, gerade wenn man in der Lösung von Problemen nicht ein einzelnes Land, und sei es noch so exponiert, herausgreift, wie man einen Stein herausbricht aus einem Feld, sondern wenn wir die Einheit dieser Region sehen.

HK: Kann man von einer Einheit Mittelamerikas, von der Geographie einmal abgesehen, überhaupt sprechen?

Stehle: Die Einheit dieses Raumes ist zwar politisch und auch wirtschaftlich immer wieder zerbrochen, aber schon die Tatsache, daß immer wieder versucht wird, sie zu verwirklichen, bedeutet doch auch, daß sie – wenigstens wurzelhaft – besteht, daß ein zentralamerikanisches Gefühl sich mobilisieren läßt. Das geschah ohne besondere Absicht, aber es ist im nachhinein deutlich geworden und war für die ganze Region sicherlich eine Ermutigung, weil der Papst sie von ihrem Gefühl der Minderwertigkeit befreit hat. Große Ereignisse geschehen nach außen hin ja immer nur in großen Ländern. Wenn der Papst als ein Vater der Christenheit in diese kleinen Länder kommt, und das in einem Augenblick, wo sie selbst im Konflikt leben und wo man eigentlich nicht vorbereitet ist für einen „Staatsbesuch" und für hohe Gäste, denen man das Schöne vorführt, und wenn der Papst sich nicht scheut, zu ihnen zu kommen in einem Augenblick, wo sie gleichsam unvorbereitet und häßlich und zerstritten sind und er tagelang, Schicksal und Risiko, mit dem sie täglich leben, teilt, dann sind das Tatsachen, die eine Bevölkerung durchaus verändern können. Das wurde mir auf meiner zweiten Reise sehr deutlich bewußt.

„Die Gegensätze sind durch den Papstbesuch deutlicher geworden"

HK: Es sieht aber nicht so aus, als ob der Papst dieses Bewußtsein der Zusammengehörigkeit auch bei den Regierungen und den sich in El Salvador oder Nicaragua bekämpfenden Parteien zu befördern vermocht hätte. Über die Vorgänge in Nicaragua während der Papstreise gab es so widersprüchliche Kommentare, daß man erkennen konnte, wie sehr sie jeweils von einer Seite gelenkt waren. Läßt sich die Situation dort inzwischen klarer beurteilen?

Stehle: Die im Lande bestehenden Gegensätze und ideologischen Auseinandersetzungen sind durch den Papstbesuch deutlicher geworden. Darin sehe ich einen Vorteil. Denn wenn wir die Probleme nur unter den Teppich kehren, haben wir sie nicht gelöst. Von daher, glaube ich, war auch seine Reise in dieses Land wichtig. Es mag sein, daß gerade hier sehr strenge Kriterien angelegt werden müssen und daß nach einiger Zeit einiges anders zu beurteilen ist als zur Zeit der Reise. Ich wage noch keine abschließende Bewertung. Ich meine aber festgestellt zu haben, daß seitdem die Menschen Nicaraguas und auch die Menschen in den umliegenden Ländern wie auch bei uns sehr viel mehr über die dortigen Konflikte miteinander sprechen. Auch darin sehe ich einen Fortschritt: die Papstreise hat zur Schärfung des Bewußtseins um die dortigen Probleme beigetragen.

HK: Sie sagten sinngemäß, die Probleme seien dort durch den Papstbesuch erst offengelegt worden. Gilt das auch für die innerkirchlichen Spannungen: sagen wir zwischen der dortigen amtlich verfaßten Kirche, die in die Distanz zu den Sandinisten gegangen ist, und jenen Christen, die sich als Teil der sandinistischen Bewegung verstehen?

Stehle: Die Berichterstattung über die Papstreise hat dazu wesentlich beigetragen. Und ich bin sicher, daß man daraus inzwischen im Lande selbst manche Nutzanwendung ziehen kann und daß man auch in Rom durch die Papstreise über die innerkirchlichen Verhältnisse dort ein klareres Bild bekommen hat.

HK: Was sagen Sie zu dem Vorwurf, der wohl in erster Linie von Sympathisanten der sandinistischen Bewegung ausgeht, der Papst sei nicht nur der den Sandinisten als einer im Prinzip friedlichen revolutionären Bewegung nicht gerecht geworden, sondern habe dem Land keine Zukunftsperspektive gegeben, das Volk im Grunde im Stich gelassen und die Gegensätze unter Christen eher vertieft?

Stehle: Ich habe immer große Schwierigkeiten, wenn der Ausdruck „Volk" fällt, besonders wenn er gleichsam als Beweis und Waffe gebraucht wird. Das Volk, so wie ich das nun auch bei meinem Besuch vor wenigen Wochen wieder erlebt habe, ist sicherlich tief christlich in Nicaragua und hat kein Zerwürfnis mit Rom etwa aus einem geschichtlichen Vorgang geerbt, wie wir im deutschen Sprachgebiet durch unsere Reformationen und Kontrareformationen. Das christliche Volk in Nicaragua hat kein gespaltenes Verhältnis zum Papst. Das sah man ja auch daran, daß etwa 400 000 bis 500 000 Menschen zu seinen Gottesdiensten gekommen waren. Man darf da nicht nur von den spektakulären Vorgängen mit den Mikrophonen, von den Störungen des Gottesdienstes ausgehen, wo ja wohl Manipulation im Spiel war. Auf jeden Fall waren die Störungen beim Gottesdienst in Managua kein Protest des Volkes gegen den Papst.

HK: Ist die Vermutung richtig, daß der organisierte Störspektakel während des Papstgottesdienstes in Managua weniger dem Papst als der einheimischen Hierarchie, vor allem Erzbischof Obando Bravo gelten sollte?

Stehle: Sandinistischen Quellen in Managua zufolge, die ich für zuverlässig halte, war dem so, auch wenn dies die bisherige Berichterstattung nicht vermerkte.

HK: Die Reden dort waren recht allgemein gehalten; hätte der Papst, gerade weil Nicaragua ein akuter Krisenpunkt ist, der Bevölkerung nicht besser gedient, wenn er vor allem in Fragen der gesellschaftlich-staatlichen Organisation des öffentlichen Lebens konkreter geworden wäre?

Stehle: Es gehörte zu den Grundlagen der Planung der Reise, daß der Papst im einzelnen Land jeweils so sprach, daß damit zugleich die ganze Region Mittelamerikas angesprochen war. Der Papst hat z. B. in León sehr eindringlich zu Fragen der Erziehung gesprochen als zu einer für Zentralamerika ganz elementaren Frage, weil dort Erziehung in den vergangenen Jahrzehnten ungemein vernachlässigt oder sehr einseitig betrieben wurde. Wenn der Papst darüber gerade in Nicaragua gesprochen hat, dann war das doch ein Vorgang, der die Bevölkerung – denken Sie nur an die dortige Alphabetisierungskampagne und auch an deren positive und negative Begleiterscheinungen – ganz unmittelbar berührte. Ich kann nicht erkennen, daß hier der Papst am Volk vorbeigegangen wäre.

„Das Phänomen Volkskirche nicht nur studieren, sondern auch sorgfältig mit ihm umgehen"

HK: Was der Papst dort zur Erziehung gesagt hat, klang aber nicht gerade so, als ob er damit auf die Errungenschaften des verstaatlichten Bildungswesens aufmerksam machen wollte ...

Stehle: Das konnte auch nicht seine Aufgabe sein. Zudem: vor Indoktrination zu warnen ist für einen Papst nicht nur legitim, sondern u. U. auch Pflicht ...

HK: Aufsehen erregt hat die schroffe Form, in der er in Nicaragua über die sog. Kirche des Volkes urteilte und daß er über soziale Errungenschaften „natürlich" woanders, aber in Nicaragua gerade nicht gesprochen hat. Daraus kann man schließen, daß der Papst die sandinistische Revolution mit Sicherheit nicht würdigen wollte. Hätte er durch mehr Abwägung nicht mehr vermitteln bzw. bewirken können?

Stehle: Ich möchte es dem Papst sehr hoch anrechnen, daß er sich nicht für eine Einheits- oder gar totalitäre Erziehung in Nicaragua und auch in anderen Teilen Zentralamerikas ausgesprochen hat. Was das Wort über die Volkskirche angeht, würde ich gerne die lateinamerikanischen Bischöfe zitieren, die unmittelbar nach dem Papstbesuch in Haiti zu ihrer Generalversammlung zusammenkamen. Dort nahm der neue Vorsitzende des Lateinamerikanischen Bischofsrates, Bischof *Antonio Quarracino,* zu dieser Frage Stellung und forderte dazu auf, gerade dieses Problem zu studieren und sich zum gegenwärtigen Zeitpunkt nicht durch Schlagworte von dem Bemühen um die Einheit in der Kirche abbringen zu lassen.

HK: Ist die Einheit so sehr gefährdet, oder ist es nicht mehr das Bemühen, unliebsame, vielleicht auch ideologisch verführte Gruppen klein zu halten?

Stehle: Die Warnungen, es könnte sich am Ende so etwas wie eine Bischofskirche auf der einen und eine sogenannte Volkskirche auf der anderen Seite bilden, sind aus meiner Sicht durchaus ernst zu nehmen. Im übrigen sind wir alle dazu aufgerufen, dieses Phänomen nicht bloß zu studieren, sondern auch sehr sorgfältig damit umzugehen. Denn sowenig wie es in der Erziehung in allen Jahrhunderten in Gerechtigkeit und der rechten Zuordnung zu allen Volksklassen zuging, so wenig ist auch derzeit die Einheit der Kirche in dieser Region so gegeben, daß an ihr nicht intensiv gearbeitet werden müßte. Auch das ist bei der Mittelamerikareise des Papstes deutlich geworden.

HK: Läßt sich in dem Zusammenhang überhaupt von einer Volkskirche sprechen, die mit oder ohne Verflechtung mit der amtlich verfaßten Kirche ihre eigenen Wege geht? Handelt es sich nicht eher um mehr oder weniger große Teile von Christen, die aus einer bestimmten sozialrevolutionären Sicht ihr Christentum neu zu buchstabieren suchen?

Stehle: Es gibt theologische Veröffentlichungen und journalistische Berichterstattungen, die uns den Gebrauch dieser Worte abverlangen. Ich glaube allerdings nicht, daß die Gegensätze zum gegenwärtigen Zeitpunkt so groß sind, daß eine *akute* Gefahr für die Einheit der Kirche besteht. Probleme dieser Art entstanden z. T. dadurch, daß politische Gewichtungen bei Teilen der Kirche unterschiedlich gesetzt wurden und sich einzelne Persönlichkeiten polarisieren, und z. T. durch die Hilfe von außen Extreme fördern.

HK: Meinen Sie damit auch ökumenische Einrichtungen, wie das Zentrum Valdivieso, das ja vom ÖRK direkt unterstützt wird und offenbar im katholischen Bereich einigermaßen verunsichernd wirkt?

Stehle: Ich meine, der Weltkirchenrat sollte Zentren wie dieses nicht direkt unterstützen, sondern sein Vorgehen mit den evangelischen Kirchenleitungen und den katholischen Bischöfen absprechen. Sonst entsteht da leicht eine falsche Gangart. Ich meine, ich hätte bei meinen letzten Gesprächen sowohl bei den nicaraguanischen Bischöfen als auch beim Zentrum selbst Bereitschaft zu neuer Zusammenarbeit entdeckt. Im übrigen müssen wir bezüglich Mittelamerika auch ein wenig geschichtlich denken. Die Region lag lang im Schatten der Geschichte. Die zentralamerikanischen Völker blieben über Jahrhunderte hinweg am Rande des Geschehens. Die großen Aufbrüche von Rio de Janeiro 1955, Medellín 1968 und Puebla 1979 sind in Mittelamerika mit zeitlicher Verzögerung angekommen. Niemand sollte sich deswegen über Eruptionen und über manches Unreife z. B. bei Basisgemeinschaften wundern und dann alles Neue in Bausch und Bogen verwerfen.

HK: Werden die gegenwärtigen Spannungen in Nicaragua nicht durch vielleicht übertriebene Befürchtungen in Rom oder anderswo auf ungute Weise verschärft? Ist der gelegentlich gehörte Hinweis so ganz falsch, der Papst habe sich bei seiner Zentralamerikareise bei der Abfassung der Reden etc. zu sehr in Abhängigkeit der bisherigen CELAM-Führung begeben?

Stehle: Sind Abhängigkeiten hier das richtige Wort? Es mag aber sein, daß der Papst nach der Reise manches anders sieht als vorher. Das erkennt man z. B. leicht aus seiner sehr ausgleichenden und den Dialog und die Einheit suchenden Ansprache, als die nicaraguanischen Bischöfe im Mai dieses Jahres, also zwei Monate nach der Papstreise, in Rom zum Ad-Limina-Besuch waren. Im übrigen kann ich nur noch einmal darauf verweisen, daß es ein großer Vorteil ist, wenn eine ungeklärte Situation auch in ihrer Ungeklärtheit deutlich wird, und die Menschen anfangen, sich mit ihren Zerwürfnissen auseinanderzusetzen, statt daß der Stau dadurch, daß man das Problem weiter verschiebt und vertröstet und in einer unklugen Weise die Tugend der Geduld strapaziert, noch größer wird.

HK: Wenn das hoffnungsvoll begonnene sandinistische Experiment scheitert, sei es, daß es durch Gegenkräfte oder durch Druck von außen zu Ende kommt, sei es, daß es in eine kommunistische Abhängigkeit abgleitet, muß dann nicht auch die Kirche mit einem für lange nicht wieder gutzumachenden Rückschlag in der ganzen Region rechnen?

Stehle: Gerade deswegen ist es wichtig, daß die Kirche, wo und wann es irgendwie möglich ist, dazu beiträgt, Polarisationen abzubauen und aus dem scheinbar unentrinnbaren Kreis von Gewalt und Gegengewalt auszubrechen. Die Kirche in Mittelamerika, gerade auch die Nicaraguas, ist lebendiger, kämpferischer geworden und bereiter, ihren Beitrag einzubringen und wo es nötig ist, auch Farbe zu bekennen. Dies scheint mir der richtige Weg zu sein.

„Ich bin zuversichtlich, daß sich genügend Kräfte im Volk selbst rühren"

HK: Erzbischof Rivera y Damas von San Salvador hat vor einiger Zeit in einem Vortrag in schöner Einfachheit gesagt: Für uns löst das Problem der Gewalt nur Herstellung sozialer Gerechtigkeit. „Das ist alles", sagte er wörtlich. Nun ist gerade El Salvador das eindringlichste Beispiel dafür, wie Politik ein Volk immer wieder in den Teufelskreis von Gewalt und Gegengewalt zwingt. Wo sind in Ländern wie El Salvador die Menschen, die den Willen und die Macht haben, aus dem Wort des Bischofs Wirklichkeit zu machen?

Stehle: Das ist ein großes Wort, das Erzbischof Rivera sagte: Soziale Gerechtigkeit, das ist alles. Aber er hat auch den Weg dahin beschrieben: nämlich Absage an den Weg der Gewalt, ganz gleich, von welcher nationalen oder internationalen Seite dieser Weg ausgeht und wer wessen Wasser auf seine Mühlen leiten will.

HK: Aber wo sind die Kräfte, die diesen Weg zu gehen und abzustützen bereit sind?

Stehle: Ich bin zuversichtlich, daß sich dafür genügend Kräfte im Volk selbst regen. Denn das Volk, das hat sich beim Besuch des Papstes gezeigt, ist eben nicht bei den Institutionen und Gruppen, die den Weg der Gewalt gehen wollen, um sich selbst an die Macht zu bringen oder sich selbst an der Macht zu halten, ohne dabei nach dem Wohl und dem Willen des Volkes zu fragen. Das Volk hat gerade jenen Stellen in den Reden des Papstes, wo dieser von der Gerechtigkeit und vom Weg zur Gerechtigkeit sprach, in einer Form und einer Dauer applaudiert, die nicht nur unter die Haut, sondern die tief in die Seele gegangen sind. Die Bevölkerung von El Salvador war z. B. an jenem Tag nicht nur glücklich, weil der Papst im Lande war, sondern weil in der Woche des Papstbesuches in Zentralamerika die sich bekämpfenden Parteien die Waffen ruhen ließen.

HK: Das ist eine schöne Perspektive, aber die Wirklichkeit sieht so aus: Jeder ist zwar im Prinzip für eine friedliche Lösung des Konflikts, aber die Regierung will nicht verhandeln, die USA bestärken sie darin; ob die Aufständischen verhandeln wollten, müßte sich erst erweisen. Und solange eine Seite Hilfe von außen bekommt, läßt sich auch die andere Seite helfen.

Stehle: Ich könnte das, was Sie sagen, noch ergänzen, und zwar ebenfalls durch ein Wort von Erzbischof Rivera, das inzwischen auch schon von anderen Bischöfen des Landes und von anderen Persönlichkeiten aufgegriffen wurde, nämlich: Ost und West liefern die Waffen und wir, die Salvadorianer, liefern die Toten. Das ist ein bitterer Vorgang, aber er ist bei aller Verflochtenheit und Bitterkeit nicht ohne Hoffnung.

HK: Und worin gründet in diesem Punkt Ihre Hoffnung?

Stehle: Z. B. darin, daß der Papst drei Tage vor seiner Reise Bischof Rivera zum Erzbischof von San Salvador ernannte und damit der längeren Zwischenphase, in der Rivera die Diözese nur als Apostolischer Administrator verwaltete, ein Ende setzte. Das war eine deutliche Rükkenstärkung für einen Mann, der um Vermittlung zwischen den sich bekämpfenden Parteien ebenso bemüht ist, wie er die Forderung nach sozialen Reformen ernst nimmt.

HK: Sie sehen darin eine bewußte Stärkung der Autorität Riveras, nachdem ihm diese durch das kirchliche Provisorium in San Salvador längere Zeit eigentlich verweigert wurde?

Stehle: Ganz entschieden. Die Schützenhilfe des Papstes für Rivera auch während seines Aufenthaltes in El Salvador ist in beiden Lagern und über El Salvador hinaus verstanden worden. Die gestärkte Autorität des Erzbischofs, das konnte man in den letzten Monaten deutlich beobachten, ist auch der Kräftigung der innerkirchlichen Einheit in El Salvador förderlich; das macht sich, jedenfalls wenn ich die letzten Monate beobachte, innerhalb des Klerus, innerhalb der Gemeinden und bei den einzelnen Gruppen und gesellschaftlichen Schichten, und bei den Bischöfen selbst bemerkbar.

„Verhandlungen zwischen den Konfliktgruppen bereiten sich bereits vor"

HK: Das ist noch kein Weg aus dem Bürgerkrieg heraus. Oder trauen Sie Rivera auch politisch eine Vermittlungsaktion zu?

Stehle: Es wäre sicher nicht recht, nur dieses Ereignis des Einwirkens des Papstes herauszustellen. Ich glaube aber, daß dieses eine von den frühen Frühlingsblüten ist, die der rasche Wanderer noch nicht sieht, die aber durchaus mehr ankündigen, als sie selber darstellen. Auf jeden Fall sind in El Salvador in beiden Bereichen, nämlich in den größeren Teilen des Landes, in denen die Regierung wirkt, aber auch in den Teilen, in dem sich die Aufständischen eingerichtet haben, Bemühungen im Gange, schließlich doch noch eine Lösung zu finden. Man kann in den Städten und auf dem Lande feststellen, daß sich jetzt gesellschaftliche Gruppen, Genossenschaften, Gewerkschaften und auch die Pfarrgemeinden und Basisgruppen ermutigen, in vieler Weise, nicht bloß auf ein großes Ereignis von außen zu warten, sondern sich selbst bemerkbar zu machen. Bemerkenswert sind dabei vor allem die Predigten der Priester.

HK: Gilt das nur punktuell, oder beginnt sich im ganzen Lande etwas zu ändern?

Stehle: Das gilt nicht nur punktuell. Das Land insgesamt ist wacher geworden, das Klima ist nicht mehr so lethargisch, und die Erkenntnis nimmt zu, daß die Menschen in El Salvador, gesellschaftliche Gruppen, die Mißbräuche beider Konfliktparteien selber abstellen, daß sie sich dagegen wehren müssen. Vielleicht wird das in nächster Zeit auch nach außen hin noch deutlicher.

HK: Wollen Sie damit sagen, daß es möglich ist, Terror und Gewalt von unten her einzugrenzen, dem Bürgerkrieg gewissermaßen den Boden bzw. das Grundwasser zu entziehen?

Stehle: Ich halte so etwas nicht ganz für unmöglich und glaube, daß die in Aussicht gestellten, neuerlichen Wahlen ein hilfreiches Element in dieser Richtung sein könnten. Jedenfalls sind sie geeignet, den inzwischen deutlicher gewordenen Volkswillen auszudrücken. Wir dürfen dabei auch nicht übersehen, daß El Salvador mit Nicaragua nicht vergleichbar ist. In El Salvador gab es schon eine Selbstbefreiungsbewegung und eine Führung, die zu sozialen Reformen bereit war. Sie wurden aber dadurch belastet, daß die Konfliktgruppen zu stark waren, um miteinander auszukommen.

HK: Aber die Wahlen 1982 zur verfassungsgebenden Versammlung haben das Gegenteil bewirkt, haben zu Radikalisierung auf der Regierungsseite und zu einer Verschärfung des Konflikts geführt. Ist nicht zu befürchten, daß es im Falle von Präsidentenwahlen Ende dieses oder zu Beginn des nächsten Jahres wieder ähnlich läuft?

Stehle: Wenn auch den Wahlen 1982 einige Schwächen nachzusagen sind, war doch die Tatsache der Äußerung des Volkes ein Fortschritt, von dem der Großteil trotz der offensichtlichen Bedrohung seitens der Extremen auch Gebrauch gemacht hat. Ich begrüße aber die neuen Wahlen, weil sie im Gegensatz zum jetzigen Provisorium eine wirkliche Regierungsmacht verleihen und z. B. die Gewaltakte der Todeskommandos und den sozialen Mißbrauch des Volkes durch privilegierte Gruppen abbauen können. Auch Verhandlungen zwischen den jetzigen Konfliktsgruppen sind dann leichter möglich. Solche bereiten sich m. E. zur Zeit auch bereits vor.

HK: Verhandlungen zwischen wem und mit welchem Ziel?

Stehle: Ich meine damit nicht mehr nur die indirekten der beiden großen Blöcke, nicht mehr nur die offenen der Gruppe der Contadora, sondern es sondieren jetzt auch die salvadorianischen Konfliktsparteien selbst die Möglichkeiten von Dialog und Verhandlungen, um zu einem Frieden in Gerechtigkeit zu kommen. Der erstmals als solcher erklärte Waffenstillstand während der Papstreise sollte in seinem Signalcharakter nicht übersehen werden.

„Die Kirche hat gegenwärtig eine wichtige Supplementärfunktion"

HK: Wir haben bisher ausschließlich von Nicaragua und El Salvador gesprochen, und alle Welt blickt in erster Linie auf diese Länder. Machen wir – auch kirchlich – nicht den Fehler, daß wir uns einseitig auf die von der Ost-West-Spannung gekennzeichneten Konfliktfelder konzentrieren, während andere gärende Prozesse, z. B. in Guatemala, vernachlässigt werden. Und kann es dort nicht wieder passieren, daß ein Land in den Ost-West-Konflikt hineingezogen wird, nur weil seine internen Probleme aufgeschoben werden?

Stehle: Die Gefahr einer Regionalisierung auch dieser Konfliktfelder ist groß. Und wenn der Konflikt regionalisiert wird, kann heute niemand sagen, ob er morgen nicht auch mundialisiert wird, wie das auch mit anderen regionalen Konflikten in der Welt geschehen ist. Der regionale Konflikt in Vorderasien hat ja auch stets die Gefahr in sich, zu einem Weltkonflikt werden zu können. Deswegen ist es wichtig, daß überall Friedfertige sich rühren, nicht nur Friedselige, sondern Leute, die Frieden machen.

HK: Beginnt sich das Regime des Staatspräsidenten Rios Montt, auch unter dem Einfluß des Papstbesuches, tatsächlich zu wandeln, wie manche glauben machen wollen? Wie beurteilen Sie die (neuerliche) Verhängung des Ausnahmezustandes? Und welche Chance hat die Kirche, gegenwärtig überhaupt noch das Geschehen zu beeinflussen?

Stehle: Unmittelbar nach dem Papstbesuch beruhigte sich die Lage in der Tat. Zwar nicht grundlegend und noch viel weniger zufriedenstellend. Inzwischen hat sich aber herausgestellt, daß es sich mehr um Taktieren und Verla-

gerung als um eigentliche Befriedungen und Abbau der Diktatur handelt. Die Kritik kehrt daher mit großer Bitterkeit zurück, auch die der Kirche, und setzt nicht zuletzt an der Person des gegenwärtigen Staatspräsidenten an.

HK: Adolf Exeler hat erst vor einiger Zeit im Blick auf Lateinamerika sinngemäß gesagt, der Einfluß der Kirche werde fürchterlich überschätzt. Wieweit kann sie dort, ohne sich selbst zu überfordern, eine die Verhältnisse wirklich bewegende Kraft sein?

Stehle: Was Exeler sagt, ist nicht falsch. Tatsächlich nimmt z. B. nur ein Bruchteil der Bevölkerung am kirchlichen Leben teil, aber inzwischen sind es im Durchschnitt immerhin etwa doppelt so viele als früher. Die bewußt zur Kirche gehören, sind jetzt 15–20% statt 5–10% der Bevölkerung noch in den 50er Jahren. Aber Zahlen allein genügen hier nicht. Die Kirche hat die Geschichte des Subkontinents, seine Kultur und die Traditionen tief mitgeprägt. Und sie ist auch politisch ein um so maßgebenderer Faktor als die politisch und sozial aktiven Elemente in der Gesamtbevölkerung noch sehr dünn gesät sind oder nicht zur Verfügung stehen. Insofern hat die Kirche zum jetzigen Zeitpunkt eine wichtige Supplementärfunktion in der Gesamtgesellschaft. Die Kirche muß sich aber auch dessen bewußt sein und versuchen, Laien zu fördern, die in eigenständiger Verantwortung zu handeln in der Lage sind.

HK: Wie sehen Sie unter diesem Gesichtspunkt den Konflikt um die der sandinistischen Regierung angehörenden Geistlichen? Kann die Kirche sich hier Toleranz leisten?

Stehle: Ich habe bei meinem letzten Nicaragua-Aufenthalt mit einem dieser Priester-Minister ein langes Gespräch über diesen Gegenstand geführt und ihn aufgefordert, sich einen Laien für sein politisches Amt heranzubilden und selbst zur Seelsorge zurückzukehren. Ich war überrascht, daß er diese Problematik durchaus versteht und mir zu erkennen gab, bereits Vorbereitungen dieser Art getroffen zu haben. Er bat mich nicht um Toleranz, sondern um Geduld.

„Ich möchte nicht von Optimismus, sondern von Hoffnung sprechen"

HK: Befördern wir die Gefahr der „Mundialisation" solcher Konflikte nicht auch dadurch, daß wir Konflikte in dieser Region immer sogleich und ausschließlich als Teil der Ost-West-Spannung begreifen und die örtlichen Ursachen des Konflikts zu wenig zur Kenntnis nehmen?

Stehle: Das ist eine sehr substantielle Sorge. Es wäre eine unstatthafte Vereinfachung, wenn wir darin jeweils nur einen Interessenkonflikt der Großmächte sähen. Der Ost-West-Konflikt spielt zweifellos jeweils mit hinein und wirkt verschärfend, aber ist nicht der erste und ursprüngliche. Dieser wurzelt vielmehr in der sozialen Vernachlässigung dieser Region. Aber gerade soziale Konflikte finden in dem Ost-West-Konflikt einen fruchtbaren Nährboden, in dem sie politisch eskalieren können.

HK: Müssen wir in diesem Sinne nicht überhaupt unser Latein- und Mittelamerikabild korrigieren? Konflikte in diesem Raum sind nicht einfach Ergebnis des bösen Nachbars im Norden und eines fernen, nach Weltherrschaft strebenden Einmischers aus dem Osten. Müssen wir nicht lernen, diesbezüglich noch zu differenzieren, wenn wir nationale Konflikte in ihren eigentlichen Wurzeln ernst nehmen und sie unter internationalem Aspekt nicht zusätzlich verschärfen wollen?

Stehle: Zentralamerika ist natürlich eine Region, in der nicht erst heute Vorherrschaft und Protest gegen Vorherrschaft entsteht. Probleme ähnlicher Art reichen weit zurück, haben tiefe geschichtliche Wurzeln. Schon die indianische Welt hatte ihre Stammesfehden. Und es ist für uns Christen natürlich kein Ruhm, daß wir in fast 500 Jahren dieser Region die Botschaft des Evangeliums, die in sich eine Botschaft des Friedens, der Erlösung und der Brüderlichkeit, der menschlichen Begegnung in Würde und Respekt und gegenseitiger Hilfe ist, nicht tiefer in den Herzen und Sinnen der Menschen verankert haben. Die ungeheure soziale Umwälzung, die gegenwärtig in Mittelamerika stattfindet, wird aber langzeitlich positive Auswirkungen auf den ganzen lateinamerikanischen Subkontinent haben. Der zentralamerikanische Prozeß wird jetzt im Gegensatz zu der Zeit vor den Umwälzungen in Nicaragua und El Salvador in ganz Lateinamerika mit großem Interesse verfolgt. Nicht umsonst haben sich z. B. Kolumbien, Venezuela und Ekuador aktiv in Lösungsversuche eingeschaltet.

HK: Was berechtigt Sie zu diesem Optimismus? Wahrscheinlicher ist doch, daß ein von Spannungen aufgeriebenes Mittelamerika mit seinen widersprüchlichen ideologischen Einflüssen nach und nach ganz Lateinamerika in Mitleidenschaft zieht?

Stehle: Ich möchte nicht so sehr von Optimismus, sondern von Hoffnung sprechen. Um Optimismus zu verbreiten, ist der gegenwärtige Prozeß viel zu grausam, viel zu kostspielig, weil er auf dem Rücken des Lebens von Menschen ausgetragen wird. Ich bin aber zuversichtlich, weil dieser Kontinent doch immer und immer wieder überraschenderweise zu Reaktionen kommt, die man nicht vermutet hätte. Denken Sie z. B. an die Erneuerung der Kirche und ihres sozialen Engagements, wie es sich seit den 60er Jahren kraftvoll entfaltet hat, auch wenn dieser Prozeß mit den Wehen einer Geburt vergleichbar ist.

HK: Denken Sie in diesem Zusammenhang auch an Kuba? Johannes Paul II. hat sich beim jüngsten Ad-Limina-Besuch der kubanischen Bischöfe Anfang Juli in Rom relativ gelassen über die Zukunft der Kirche in Kuba geäußert und anerkennend hervorgehoben, daß das Regime dort in jüngster Zeit die Einreise einer kleineren Zahl ausländischer Geistlichen ermöglich hat. Muß mit dem Faktor Kuba in Mittelamerika künftig – nicht nur im Blick auf Nicaragua – nicht noch mehr gerechnet werden?

Und versteht es die Kirche, diesmal sich rechtzeitig darauf einzustelllen?

Stehle: Kuba „war" 1959, 1960. Es hat damals eine Kirche angetroffen, die noch nicht in den Prozeß ihrer eigenen Reformen eingetreten war. Sie konnte daher leicht eine Zeitlang zu einer stummen Kraft zurückgeführt werden. Es gibt dort z. B. z. Zt. kaum 1% von sonntäglichen Kirchgängern. Doch auch in Kuba glüht noch das Feuer unter der Asche und will neu auflodern. Für Nicaragua ist es ein großer Vorteil, auch ein politischer, daß dort die Kirche nicht stumm geworden ist. Und die Lebendigkeit der gegenwärtigen Auseinandersetzungen zeigt, daß die Kirche hier durchaus ihre Möglichkeiten ausschöpft.

Gewalt wird durch soziale Gerechtigkeit überwunden

Aus einem Vortrag von Erzbischof Rivera y Damas von San Salvador

Im Rahmen der 5. Mönchengladbacher Sozialethiker-Gespräche im Mai dieses Jahres hielt der Erzbischof von San Salvador, Arturo Rivera y Damas, einen Vortrag, in dem er in sehr unmittelbarer Form Gründe und Hintergründe des El Salvador-Konfliktes beschrieben hat. Wir veröffentlichen hier Auszüge aus dem Vortrag in einer erst jetzt nach dem ursprünglich vorliegenden spanischen Text angefertigten Übersetzung. Der volle Wortlaut wird im Berichtsband (Band 5 in der Reihe Mönchengladbacher Gespräche) im Herbst dieses Jahres bei Bachem erscheinen.

[Ich gehe aus] vom Verständnis der Gewalt, das Erzbischof Romero in seinem dritten Hirtenbrief und die ich in meinem ersten Hirtenbrief als Bischof von Santiago de María dargelegt haben. Was dort zur Moral gesagt wurde, gilt noch immer in dem universellen und prinzipiellen Rahmen, mit dem dieses Dokument das Problem der Gewalt anging. Ausgehend von den Prinzipien des Friedens und mit der Absicht der Einordnung unter Gesichtspunkten der Moral, haben wir damals verschiedene „Fälle" von Gewalt untersucht, um dem suchenden Gewissen vieler mit diesem Problem beladener Salvadorianer zum damaligen Zeitpunkt eine Antwort zu geben. In diesem Dokument haben wir die moralische Zulässigkeit der Gewalt im Fall eines Volksaufstandes anerkannt unter entsprechender Berücksichtigung der Forderungen der christlichen Moral. In diesem Hirtenbrief haben wir aber nicht in ausreichendem Maße das Problem der Gewalt unter dem Gesichtspunkt der Wiederherstellung der notwendigen Vorbedingung für den Frieden, nämlich der sozialen Gerechtigkeit, behandelt. Mit meinem Beitrag heute möchte ich nicht diese Lücke füllen, sondern ganz einfach nur Ihre Aufmerksamkeit darauf lenken, daß wir die soziale Gerechtigkeit als eine notwendige Voraussetzung für den Frieden in den Mittelpunkt stellen müssen. Wenn wir nämlich über den Frieden sprechen, so ganz allgemein und im Prinzip, setzen wir uns der Gefahr aus, daß wir das wahre Problem El Salvadors in Bereiche wegschieben, in die es nicht gehört. So paßt z. B. das Wort von der „Befriedung" nicht gut auf unsere Lage. Es handelt sich nicht darum, daß man einer Befriedung nicht bedürfte, sondern einfach darum, daß unser Problem nicht darin besteht, wie wir das Tempo der Aufrüstung verlangsamen. Dies ist eine wichtige Sache im Ost-West-Konflikt. Für uns besteht die Lösung des Problems der Gewalt in der Wiederherstellung der sozialen Gerechtigkeit. Das ist alles ...

Das Bild, das wir uns von einer Wirklichkeit machen, die sich aus einsichtigen, aber unabänderlichen Gründen unserem direkten Zugriff entzieht, hängt völlig ab von der Information, die wir über sie besitzen. Wenn nun Krieg herrscht, gibt es mehr Desinformation als Information. Jede der kriegführenden Parteien stellt die Wirklichkeit entstellt dar, so wie es am besten ihren Absichten und Zielen entspricht. Manchmal werden wir nicht gewahr, daß die Desinformation einen Teil der Gewalt im Krieg darstellt. Durch sie soll unser Urteil und manchmal auch unsere Macht zugunsten eines bestimmten Vorhabens bewegt werden. Diese Klippe kann nur vermieden werden, wenn man sich eng an eine objektive Analyse der Dinge hält und von daher die Informationen oder Desinformationen bewertet, die sich aus der Situation der Gewalt ergeben ...

Ein Land mit 30 000 Morden und 200 000 Flüchtlingen

Die Vielschichtigkeit unseres Problems zeigt sich am besten im Bereich der politischen Vermittlung. Wir wissen, daß heutzutage Probleme und Konflikte an irgendeinem Punkt der Welt immer auch weltweite Bezüge haben und daß sie auf die eine oder andere Weise in den weltweiten Ost-West-Konflikt einbezogen sind. So bleibt also die Lösung eines Konflikts nicht mehr nur den davon direkt Betroffenen überlassen, sondern diese müssen sich weniger an Ratschläge, sondern doch an Anweisungen der Supermächte halten. So wie die politische Macht in der heutigen Welt verteilt ist, wo es noch die empörende Aufteilung in eine erste, zweite und dritte Welt gibt, müssen die Länder der dritten Welt einfach die Lösungen ertragen, die man sich in der ersten Welt für sie ausdenkt, manches Mal ohne wirkliche Kenntnis unserer Probleme und – was noch schlimmer ist – manches Mal unter völliger Mißachtung des Leidens der Menschen bei uns, die mit sozialer Armut, moralischem Elend und wirtschaftlicher

Unterentwicklung geschlagen sind. Und diese Menschen, die wie in El Salvador von der sozialen Ungerechtigkeit betroffen sind, müssen das Problem der Gewalt nun als eine Frage der Waffen angehen, als ob es sich bei dem Problem dieses Landes nur um ein weiteres Problem innerhalb des Ost-West-Konfliktes handelte.
Kommen wir nun zur Realität, zu den Gewaltverhältnissen selbst. Die Sprache der nackten Zahlen ist erschreckend. Allein in der Zeit von 1979 bis 1983, in der sich die Gewalt in El Salvador verschärft hat, verzeichnen wir einen Anstieg bei der Zahl der Toten als Opfer der Gewalt. Im Jahr 1980 waren es 8398 ermordete Zivilisten. 1981 überstieg ihre Zahl die des Vorjahres und erreichte 11797. In diesen beiden Jahren allein gab es also 20125 Ermordete aus der Zivilbevölkerung. Es ist zwar richtig, daß sich 1982 die Zahl der Toten im Vergleich zu den beiden Vorjahren verringerte, gleichwohl stieg die Gesamtzahl für die drei Jahre auf erschreckende 25044 ermordete Zivilisten.
Ich möchte gerne unterstreichen, daß es sich hierbei um Zivilisten handelt, die nicht bei kriegerischen Auseinandersetzungen fielen, sondern die kalt ermordet wurden in ihren Wohnungen, an ihrem Arbeitsplatz, auf der Straße. Außerdem handelt es sich bei dieser Zahl um eine Untergrenze, denn hier wurden nur die Toten erfaßt, die nachweislich aus politischen Gründen umgebracht wurden. Wenn wir dieser Zahl noch die „Verschwundenen" hinzufügen, insgesamt 4276 Personen, erreichen wir die Zahl von 29320 Opfern der Gewalt in El Salvador.

Es ist schwer, die genaue Zahl der Opfer festzustellen, die bei einer Kriegshandlung oder bei bewaffneten Auseinandersetzungen fielen. Aus strategischen Gründen machen die kämpfenden Parteien unterschiedliche Zahlenangaben. Es ist auch nicht möglich, die Zahl der Opfer der „Hinrichtungen", die die extreme Linke durchgeführt hat, genau zu kennen. Auch wenn es relativ einfach ist, die Zahl von 2500 gefallenen Soldaten festzustellen, so ist es völlig unmöglich, auch nur annähernd die Zahl der Guerilleros zu nennen, die im Kampf gefallen sind.
Von Glück können jene Salvadorianer sprechen, die nach einer Morddrohung fliehen konnten. Aber welch ein bitteres Glück ist es, das sie zwingt, im Exil zu leben, fern ihrer Familie, fern ihrem Vaterland und alles hinter sich zu lassen, ihren Beruf, ihre Stellung, ihr Hab und Gut. Es sind nun schon 500000, die fern ihrer Heimat leben. Nicht weniger schwer ist die Lage aller jener, die, da sie keine Mittel hatten, um ins Ausland zu fliehen, Zuflucht suchen mußten in irgendeinem Aufnahmelager der Kirche, der Regierung oder des Roten Kreuzes oder die Aufnahme fanden bei Verwandten, oder die einfach in den Elendsvierteln Unterschlupf fanden. In unserem Lande gibt es an die 200000 Flüchtlinge ...

Je stärker die Zahl der Opfer anwächst, um so dringender bedarf das Problem der Gewalt einer Lösung. Diese Lösung wird aber, aus dem gleichen Grund, jedes Mal komplizierter und schwieriger, schwieriger und unklar. Denn mit dem Krieg der Desinformation will man die Gewalt der einen rechtfertigen und die der anderen verdammen. Unter dem Schutz der Gesetze zwingt man die Bürger, immer noch höhere Zahlen von Ermordeten hinzunehmen als etwas, das für die Sicherheit des Staates notwendig ist. Und auf der anderen Seite rechtfertigt man mit dem Schrei nach der „Macht in die Hände des Volkes" auch jeglichen Vandalismus, Schreckenstaten und Tod. Während so auf der Regierungsseite ein Körnchen guten Willens zur Lösung der Gewalt vorgezeigt wird, will man hinter diesem Körnchen einen ganzen Berg von Repression und von Toten verbergen. Und die Linken ihrerseits wollen mit dem Versprechen goldener Berge in einer freien Zukunft rechtfertigen, was sie jetzt an zerstörerischen Sabotageakten gegen das Wenige durchführen, das dem arbeitenden Menschen noch als Lebensgrundlage verblieben ist. Ich möchte gerne die Darstellung der Wirklichkeit noch mit Zahlen untermauern, bei denen ich mich auf die Angaben des Chefs der Nationalpolizei in El Salvador vom 6. Juli 1982 beziehe. Bei dieser Gelegenheit wurden 4353 der bis dahin im Lande begangenen 34353 Morde den Linken zugeschrieben. Das bedeutet indirekt, daß etwa 30000 Morde den paramilitärischen Kräften, den Sicherheitsgruppen, den Todesschwadronen usw. zugeschrieben werden müssen, deren Tun sich im Schutz und mit Deckung der Behörden vollzieht, manchmal auch durch deren Ohnmacht möglich wird.

Gewalt ist links und rechts, aber schwer zu bestimmen

Wenn wir es nur mit *einer* Art von Gewalt zu tun hätten, dann wäre das Problem relativ einfach. Die Gewalt der Waffen tritt in El Salvador am stärksten in Erscheinung. Es wäre aber ein großer Irrtum, wenn man das Phänomen Gewalt auf die Gewalt der Waffen reduzieren würde. Es gibt auch die Gewalt, die die Gewissen unterdrückt und eine neue Moral zur Geltung bringen will, die durch die Interessen der „nationalen Sicherheit" aufgezwungen wird. Es gibt auch die Gewalt, die aus der sozialen Ungerechtigkeit kommt, eine Gewalt, die von Personen und Gruppen erzeugt wird, denen der Sinn für Menschlichkeit abhanden gekommen ist. Es ist diese Gewalt, die sehr zu Recht als Hauptursache aller anderen Gewalt in unserem Lande gilt. Immer noch gibt es auch die Gewalt, die durch die Aufteilung unserer Gesellschaft in soziale Klassen entstand und die soziale Verhältnisse schafft, in denen einige wenige die Herren und die Mehrheit die Diener sind. Es gibt auch die ideologische Gewalt, die auf die eine oder andere Weise zur Rechtfertigung der anderen Arten der Gewalt dient. Und wenn die Gesellschaft sich durch Worte und Konzepte getäuscht sieht, dann entsteht Gewalt des Terrors, die da heißt Unterdrückung oder Mord.

Wenn wir andererseits nur wüßten, wer diejenigen sind, die Gewalt üben in El Salvador, dann wäre vielleicht auch die Lösung des Problems einfacher, denn man könnte die geltenden Gesetze anwenden, die trotz allem so schlecht nicht sind. Aber die Sache ist die, daß die Gewalt, die aus

der sozialen Ungerechtigkeit erwächst und die zu Recht strukturelle Gewalt heißt, wie ein Krebsgeschwür ist, das alle Bereiche, alle sozialen Schichten und sogar alle Personen befallen hat, die beim Staat, in der Politik, im Rechtswesen und in der Wirtschaft wirken. Innerhalb dieser korrupten Struktur schützen sich die Einzelnen, indem sie alle anderen in die Korruption mit hineinziehen.
Die einzigen Gewaltakte, von denen wir mehr oder weniger wissen, wer sie ausübt, sind die des Militärs. Zwei Gruppen stehen sich im Kampf um die politische Macht gegenüber. Was anfangs seitens der Guerillas aussah wie eine Volkserhebung, um die soziale Gerechtigkeit in El Salvador wiederherzustellen, ist nunmehr zu einem offenbar nicht mehr aufzuhaltenden Rennen um die politische Macht unter dem Einsatz von Waffen und Gewalt geworden. Und was anfänglich bei unseren Streitkräften aussah wie eine legitime Verteidigung des Vaterlandes, das wurde nun zu einem Krieg, der beträchtliche wirtschaftliche Hilfen einbringt, um das Ansehen unserer Streitkräfte zu erhalten und seine Kassen zu füllen.
An diesem Punkt nun müssen wir versuchen, das Problem der Gewalt in El Salvador zu definieren. Man kann nicht einfach sagen, daß es sich um den Einsatz von kriegerischer Gewalt zur Erreichung des Friedens handelt. Man kann auch nicht sagen, daß man den Frieden um jeden Preis will. Der Krieg ist ein Faktum, und es ist ebenso unübersehbar, daß Gewalt mit allen Mitteln angewendet werden soll. Aber dies ist nicht der Fall beim Willen zum Frieden. Das Ziel beider Seiten, die die kriegerische Gewalt üben, ist die politische Macht. Die einen wollen sie erreichen, die anderen sie behalten. Die einen wollen Ehre und Ansehen der Streitkräfte retten, die anderen wollen die revolutionäre Theorie wahrmachen und die Macht mit Waffengewalt an sich reißen.
Man kann auch nicht sagen, daß die Gewalt in El Salvador auf der Verfassung beruhe, etwa in dem Sinne, daß die Verfassung die Gewalt gutheißt, um die öffentliche Ordnung und die Sicherheit des Staates zu erhalten. Es sind Angehörige der Sicherheitskräfte, paramilitärische Organisationen, Todesschwadronen, die bei der Verübung ihrer Gewalttaten durch staatliche Dekrete gedeckt werden, die mit der Verfassung nichts zu tun haben und die auch nicht auf einen Auftrag der Verfassung zurückzuführen sind, sondern die ihren Ursprung in der Ideologie der „nationalen Sicherheit" haben, die oft dem Geist der Verfassung unseres Landes entgegengesetzt ist.
Man kann auch nicht sagen, daß es sich hier um eine revolutionäre Gewalt handelt. Es ist zwar richtig, daß im Anfang der bewaffnete Kampf der Linken wie der Versuch einer Volkserhebung aussah, der von einem großen Teil der Bevölkerung El Salvadors unterstützt wurde, weil sie sich eine echte Revolution zur Herstellung der sozialen Gerechtigkeit erhoffte. Heute aber haben sich die Gewalttaten der Guerilla vom wahren Ideal der Revolution weit entfernt. Heute ist die Revolution zu einem Kampf, fast möchte man sagen von Söldnern, degeneriert, der die elementarsten Interessen des Volkes stört, Unruhe stiftet und Tod in das Volk trägt.
Man kann auch nicht sagen, daß die Gewalt in El Salvador eine Gewalt des Volkes sei. Weder übt das Volk solche Gewalt aus, noch steht das Volk hinter irgendeiner Partei, die irgendeine Art von Gewalt ausübt. Es ist aber das Volk, das alle unseligen Folgen der Gewalt im Lande ertragen muß. Die Propaganda, die von rechts und links für die jeweiligen Projekte und Aktionen gemacht wird, um das Volk für sich zu werben, zeigt ganz klar, daß das Volk keine Gruppe unterstützt, die eine wie auch immer geartete Gewalt anwendet ...
In einem Wort: die Gewalt in El Salvador ist einerseits der Ausdruck der Wut von Revolutionären, die die Dinge mit Waffengewalt ändern wollen. Zu gleicher Zeit ist sie der Ausdruck des leidenschaftlichen und egoistischen Willens jener Rechten, die immer noch nicht die soziale Ungerechtigkeit vom Volk in El Salvador nehmen wollen. Wut und blinder Egoismus haben zu dieser Explosion der Gewalt geführt, durch die so viele dem Moloch zum Opfer fielen, gnadenlos, ohne eine Spur von Großmut, unmenschlich und ohne Achtung vor den Schwächsten.

Innerhalb der Parteien gibt es noch keine Gesprächspartner

Wie kann man die zerstörerische und rasende Gewalt in El Salvador aufhalten? Nach unserer Meinung gibt es nur einen Weg: das Übel an der Wurzel anpacken, aus der jegliche Art der Gewalt in El Salvador kommt, d. h. bei der sozialen Ungerechtigkeit. Wir müssen dafür sorgen, daß wieder Gerechtigkeit für alle herrscht. Hier aber liegt ein schwieriges Problem.

Einerseits hat die massive Kapitalflucht, die diese unsozialen Kapitalisten praktizieren und die das korrupte System der diesen egoistischen Interessen dienenden Regierungen ermöglicht, die Wirtschaft des Landes in einen so desolaten Zustand gebracht, daß soziale Gerechtigkeit auf einer wirtschaftlich derart schwachen Grundlage kaum zu erreichen ist. Andererseits hat die Landwirtschaft, die durch die Landreform ein Ausgleich für dieses Übel hätte sein können, aus zwei Gründen nicht die Leistung erbracht, die man sich erwartet hatte. Der erste Grund ist, daß die Landreform ein Minimum an Kapital benötigt, das sie aber nicht hat, und daß das Kapital, das ihr über Hilfen aus dem Ausland zugeleitet wird, in einer immer noch korrupten Struktur versickert. Der zweite Grund: die extreme Linke behindert häufig die Bauern, sie fügt den materiellen Grundlagen unserer Wirtschaft schwere Schäden zu, insbesondere unseren elektrischen Überlandleitungen, und sie hält so den Arbeiter auf dem Land in Angst und verwehrt ihm die Möglichkeit, in Ruhe sein Land zu bebauen ...

Im politischen Bereich zeigt die Regierung guten Willen, um die Gerechtigkeit in unserem Lande wiederherzustellen. Sie tut aber nicht mehr, weil es ihr an realer politischer Macht fehlt. Sie kann auch die Korruption nicht bekämpfen, denn es gibt immer noch viel Geld im Land, das dem besten Schützen mit erheblichen Summen winkt,

wenn er den erledigt, der die Korruption und die Korrupten im Lande aufdecken will.
Ich will nicht leugnen, daß die augenblickliche Regierung z. B. verschiedene Maßnahmen gegen die Gewalt eingeleitet hat, um damit ein höheres Maß an Frieden zu erreichen. Leider ist die Regierung aber politisch nicht stark genug, um diese Maßnahmen wirklich zum Tragen kommen zu lassen ...
Die freien Wahlen vom März 1982 haben uns eine neue Legislative gebracht. Dies hätte ein Beitrag zur Gewaltbekämpfung sein können, [ein Mittel], um der Gewalt Einhalt zu gebieten. Aber die Korruption in den Parteien, die Böswilligkeit einiger Parteien, die fehlende Reife bei anderen Parteien haben bewirkt, daß man sich in den Parteien und zwischen den Parteien in Probleme verbiß und so völlig den Auftrag der Wähler vergaß, den diese durch die Wahl zur Legislative und verfassungsgebenden Versammlung erteilt hatten ...
Die FLMN-FDR, die beiden führenden Revolutionsgruppen, hat einen Vorschlag unterbreitet, den bisher niemand ernstlich bedenken wollte. Es handelt sich dabei darum, den Dialog als Mittel gegen die Gewalt einzusetzen. Soweit ich sehe, hat dieser Vorschlag zur Überwindung der Gewalt in El Salvador kein positives Echo gefunden. Dies hat nichts mit fehlender Einsicht zu tun, denn jeder Salvadorianer weiß, daß dies ein angemessener Weg wäre, um so vieler Gewalt ein Ende zu setzen. Es hat zu tun mit der Realität und mit der Gesellschaft in El Salvador, die tief gespalten ist, in der die Einzelinteressen noch völlig konträr sind, wo die Leidenschaften noch zu wenig abgekühlt und die Wunden noch viel zu frisch sind. Zu einem Dialog gehören wenigstens zwei Gesprächspartner. Es gibt zwei Parteien, die Rechte und die Linke, aber innerhalb dieser Parteien gibt es keinen Gesprächspartner, der sie im Dialog wirklich vertreten könnte, denn beide sind tief gespalten und können sich in der Frage des Dialogs nicht einigen. Außerdem sind die Linken viel zu sehr mit ihrem Vorhaben beschäftigt, die Macht mit Waffengewalt an sich zu reißen, und die Rechten damit, die Macht, die sie schon so lange innehaben, zu bewahren ... Das Volk indessen hat sich dafür entschieden zu arbeiten, weil es so am besten beitragen kann, der Gewalt im Lande Einhalt zu gebieten. Mit seinem Sinn für die Realität widmet das Volk von El Salvador, das der Gewalt völlig abgeneigt ist, innerhalb der engen, vom Kriegszustand gesetzten Grenzen alle seine Kräfte zäh der täglichen Arbeit, um das Überlebensminimum für alle Bürger zu sichern.

Was unternimmt die Kirche?

Welche Anstrengungen unternimmt die Kirche zugunsten der sozialen Gerechtigkeit in unserem Land? Es wäre vielleicht zu lang und zu langweilig, hier die mühselige und grundlegende Arbeit darzustellen, die Erzbischof *Luis Chávez y Gonzalez* von San Salvador über lange Zeit hin geleistet hat. Das Bemühen um die soziale Gerechtigkeit war eines seiner Ziele, die er mit Zähigkeit verfolgte. Ich brauche Ihnen nicht die Arbeit von Erzbischof *Romero* darzustellen, dessen Leistungen in dieser Hinsicht Ihnen viel besser bekannt sind. Erzbischof Romero wurde durch sein prophetisches Wort und durch seine Kritik an der Ungerechtigkeit zur Säule der sozialen Gerechtigkeit in El Salvador ...
Als Mann der Kirche habe ich alle Initiativen der Regierung unterstützt, die zum Ziel hatten, die soziale Gerechtigkeit für alle wiederherzustellen. Ich habe deshalb geduldig alle Kritik an meiner Haltung ertragen, die von denen geäußert wurde, die glauben, daß diese Initiativen der Regierung nur dazu dienen sollen, die Unterdrückung zu rechtfertigen. Ich habe mit der Kraft des Evangeliums die Unterdrückung verurteilt, weil sie die Gerechtigkeit verhindert. Ich habe die Korruption angeklagt. Ich habe immer wieder hartnäckig den Dialog gefordert, weil er auf angemessene Weise der Gewalt ein Ende setzen kann und uns die politische Möglichkeit gibt, daß wir gemeinsam, alle Bewohner von El Salvador zusammen, ohne Ausnahme, nach Wegen zur sozialen Gerechtigkeit suchen. Ich habe mit Nachdruck meinen Vorsatz verfolgt und werde davon auch nicht ablassen, die ausländischen Mächte davon abzubringen, daß sie in die schon schwierige interne Situation in El Salvador eingreifen. Ich bin überzeugt, daß dieses Eingreifen die wahren Ursachen für unser Problem auf die falschen Ebenen verlagert. Unser Problem ist von Grund auf ein Problem der sozialen Ungerechtigkeit und nicht ein Problem von Rüstung und Krieg im Rahmen des weltweiten kriegerischen Wettlaufs zwischen den beiden Weltsupermächten.
Es ist meine grundlegende Überzeugung, daß wir in El Salvador nicht den Frieden, weder allgemein noch in der Form des Rüstungsstops, suchen und erreichen müssen. Wir müssen die soziale Ungerechtigkeit beseitigen. Wenn wir das verstanden haben, dann bedeutet dies ipso facto, daß wir uns nicht weiter um die Rüstung kümmern, sondern daß wir uns bemühen sollten, mit dem notwendigen wirtschaftlichen, sozialen und soweit nötig militärischen Mitteln und auch mit dem menschlichen Potential die soziale Gerechtigkeit in unserem Lande wiederherzustellen.
Wir beschäftigen uns aber auch mit einem Aspekt der sozialen Gerechtigkeit, der in Kriegszeiten besonders wichtig ist, nämlich der Sorge für die grundlegenden Nöte der Bevölkerung. Da sind die seelischen Nöte, wo wir helfen, damit die geistigen und menschlichen Werte in der Bevölkerung El Salvadors auch weiterhin hochgehalten werden. Da sind die geistlichen Nöte, wo wir helfen, um in der Bevölkerung den Glauben zu stärken, denn die religiöse Dimension ist ein überaus wichtiges Element, um in unserem Volk den Wunsch nach der Gerechtigkeit wachsen zu lassen. Da ist die materielle Not, wo wir unsere Hilfe zur Linderung der dringendsten Bedürfnisse vieler Flüchtlinge und der Opfer aller möglichen Formen von Gewalt einsetzen. Da ist die Not in Fragen des Rechts, wo wir mit juristischer Beratung helfen, da wo die Gewalt heute die Rechte mit Füßen tritt und wo wir versuchen, Schritte zu unternehmen, um das Los der politischen Gefangenen zu erleichtern und ihnen zur baldigen Rückkehr in die Freiheit zu verhelfen ...

Unmittelbarkeit – eine Gnadengabe?

Zur katholischen Charismatischen Erneuerungsbewegung

Als ein Schlüsselbegriff der theologischen Entwicklung wird seit einiger Zeit das Wort „Erfahrung" strapaziert. In dem verstärkten Wunsch nach religiöser Erfahrung drückt sich die Hoffnung auf Überwindung einer Reihe von Defiziten in Theologie und Kirche aus: Ein allzu jenseitiger Gott, dessen Aufgabe sich darin erschöpfte, einmal alles in Gang gesetzt zu haben, verlor an Bedeutung für die Glaubenden. Das Fürbittgebet verkam zum moralischen Imperativ. – Wer brachte schon den Mut auf, Gott um etwas zu bitten? Ein dogmatisches Sprechen über Gott erreichte die Menschen nur wenig. Der Verkündiger, der Seelsorger schöpfte seine Kompetenz fast ausschließlich aus der amtlichen Beauftragung. Symbole und Zeichen aus Liturgie und Volksfrömmigkeit unterlagen einem Bedeutungsschwund. – Woher aber neue überzeugende nehmen? In der Volkskirche sorgt man sich zwar um eine flächendeckende Sakramentenversorgung, vernachlässigte aber die persönliche Glaubensentscheidung. Die Folge war der Ruf nach einem erfahrbaren Gott, nach einer Liturgie, die nicht nur den Kopf, sondern mehr noch das Herz anspricht, nach einer Verkündigung, die nicht nur über Gott, sondern be-geist-ernd aus ihm spricht, nach einer Katechese, die zu einer wirklichen Entscheidung für den Glauben führt.

Leiden an einer zu blassen Alltagsreligiosität

Eine Antwort unter vielen auf diesen Hunger nach religiöser Erfahrung stellt die *Charismatische Erneuerung* (CE) dar, ein Typ von Religiosität, der seit mehr als zehn Jahren in der evangelischen wie auch der katholischen Kirche Fuß gefaßt hat und sich aus einer Reihe von Traditionsquellen nährt, vor allem aus pfingstlerischen. Unmittelbarkeit der Glaubenserfahrung und die Forderung nach individueller Umkehr sind zwei zentrale Kennzeichen. Umkehr zu Gott durch Besinnung auf den in Taufe und Firmung bekannten Glauben und die dabei erhaltenen geistlichen Gnadengaben möchte diese Gruppe in Kirche und Gesellschaft einbringen. Mehr als zehn Millionen Menschen sollen in aller Welt in regelmäßigem Kontakt zu Gebetsgruppen und Gemeinschaften stehen, die der Charismatischen Erneuerung angehören, darunter etwas mehr Katholiken als Protestanten. Es handelt sich dabei um Gläubige, die ihren Platz in der amtlich verfaßten Kirche keineswegs aufgeben, sondern aus einer erneuerten Glaubenserfahrung heraus innerhalb der Kirchen missionarisch wirken wollen.

Man trifft sich zumeist wöchentlich in *Gebetsgruppen,* bildet sogenannte „missionarische Zellen" in den Gemeinden, liest gemeinsam in der Bibel, betet zusammen, feiert Eucharistie, singt Lieder, legt einander die Hände auf, um den Segen des Heiligen Geistes herabzurufen, legt voreinander Zeugnis ab von den Erfahrungen, die man mit dem Glauben gemacht hat. Einführungs- und Vertiefungskurse werden angeboten. Regionale, nationale, internationale, und zwar als konfessionelle oder ökumenische Treffen bieten Gelegenheit zu Austausch und Feier in größerem Rahmen. Schätzungen über die Zahl derjenigen, die mit der CE in Kontakt stehen, sind schwierig. In der Bundesrepublik sollen es rund 7000 Katholiken in etwa 500 Gruppen sein. Für den evangelischen Bereich fehlen genaue Angaben. Für die theologische Begleitung dieses Aufbruchs in Deutschland stehen Namen wie (auf katholischer Seite) *Norbert Baumert SJ,* Prof. *Otto Knoch,* Prof. *Heribert Mühlen,* (auf evangelischer Seite) *Arnold Bittlinger,* Pfarrer *Wolfram Kopfermann.*

Das Anliegen der Charismatischen Erneuerung verdichtet sich im Zeichen der *Handauflegung,* die sowohl in Gebetsgruppen als auch in Gottesdiensten praktiziert wird. An dieser Stelle ein Beispiel dafür, wie dies liturgisch abläuft: Zum *diesjährigen Jahrestreffen der katholischen Charismatischen Erneuerung der Schweiz* kamen 600 Gläubige nach Sarnen. Gegen Ende des Schlußgottesdienstes in der Sarner Kollegi-Kirche lud Heribert Mühlen als Hauptzelebrant die Teilnehmer zu einer *Umkehrliturgie* ein. Auf dem Altar war das Allerheiligste ausgesetzt. Priester verteilten sich im Chorraum der Kirche. Gläubige (Priester, Ordensleute, Laien) gingen nach vorne und knieten zusammen mit den Priestern nieder. Der Hinzugetretene formulierte eine Bitte, ein Dankgebet. Unter Handauflegung betete der Priester für ihn, sprach ihm den Heiligen Geist zu, übertrug ihm zeichenhaft die heilende und segnende Zuwendung Gottes. Auch Laien legten ihrerseits die Hand auf. Die Gottesdienstgemeinde sang unterdessen, sprach Fürbittgebete. Rund ein Viertel aller Anwesenden ließ sich auf diese Weise persönlich den Segen Gottes zusprechen: Priester erneuerten ihr Versprechen der Priesterweihe, Ordensleute ihre Gelübde, Eheleute ihr Eheversprechen. Man dachte an die eigene Taufe.

Der „Sitz im Leben" dieser Umkehrliturgie: Die charismatische Erneuerung will eine als für den Glauben verhängnisvoll erkannte Lage der Kirchen überwinden helfen. Aus ihrer Analyse der kirchlichen Situation ist für sie klar: Die Kirchen vertrauten vielfach mehr auf die eigenen Fähigkeiten als auf die Macht Gottes. Sie setzten auf Organisation, Methodik, Planung statt auf Gebet und Gottvertrauen. Rationalität beherrschte Verkündigung und Pastoral anstatt eines Lebens aus dem Geist. Beten habe man in einer Weise tabuisiert, daß es auf eng begrenzte Räume beschränkt werde, damit aber an persönlicher wie gemeinschaftlicher Authentizität einbüße. Intellektualität verhindere eine gewisse Unbekümmertheit im Gebetsausdruck, eine im guten Sinn kindliche Naivität. Man bemüht sich, ein volkskirchliches Mittelmaß im Glauben zu überwinden. Ohne *das Leiden an einer als ungenügend und blaß erfahrenen Alltagsreligiosität* gäbe es die Charismatische Erneuerung wohl kaum. Priester,

Ordensleute und vor allem Laien suchen in ihr einen neuen Zugang zu ihrer eigenen Spiritualität.
Laien speziell genügt ihr Christsein als ein Element fraglos übernommener Sozialisation nicht mehr; sie möchten ein persönlich getragenes Ja zum Glauben sprechen. *Priester* wissen sich zwar mit einem Amt ausgestattet, vermissen aber oftmals eine Gemeinschaft, aus der sie ihrerseits Kraft schöpfen können. *Ordensleute* suchen auch außerhalb der Gemeinschaften, in denen sie leben, nach Anstößen zu einer intensiven Spiritualität. So ist der Zulauf, den die Charismatische Erneuerung aus den verschiedensten Gruppen verzeichnet, zuallererst ein Hinweis auf erhebliche Defizite in den Kirchen.

Das Leben verändernde Umkehr als Ziel

Solange es die Charismatische Erneuerung gibt, mußte sie nach innen wie nach außen vor allem eine Geistesgabe beanspruchen, die der Unterscheidung. Die CE hatte sich immer wieder zu verteidigen gegenüber Verdächtigungen und Vorbehalten. Das Thema „Geisttaufe" sowie das Verhältnis von Charisma und Amt gehören hier hin. Auch die Bezeichnung „Charisma" gab zu Mißverständnissen Anlaß: Die pfingstlerische Betonung spektakulärer Geistesgaben wie Prophetie, Sprachengabe, Heilung bemühte man sich zurückzudrängen zugunsten alltäglicherer Formen. Ein selbstgenügsames, elitäres Ausüben einzelner Geistesgaben, zumal die unbesehene Identifizierung dieser Geschehnisse als Taten Gottes, wollte man nicht gutheißen. Die Charismatische Erneuerung mußte vermeiden, daß das Erlebnis von besonderen Charismen dieser Art gleichsam als notwendige Eingangserfahrung mißverstanden würde. Denn nicht auf Wundereuphorie oder ein rauschhaftes Erleben des Außergewöhnlichen zielt sie ab, sondern auf einen Dienst an der Gemeinschaft der Gläubigen, darauf, daß Menschen sich tiefer als bisher betreffen lassen von Gott. Nicht um das punktuelle Erleben geht es ihr, sondern um eine Leben verändernde Umkehr.

Nicht als eine Bewegung neben anderen, wie sie sich in der Zeit nach dem letzten Krieg, verstärkt aber seit den sechziger Jahren in den Kirchen herausgebildet haben, versteht sich die Charismatische Erneuerung. Das institutionelle Element möchte sie bewußt zurücknehmen, nur so viel Strukturierung wie unbedingt nötig einführen. Ihre Absicht ist es, in die Kirche und ihre Gemeinde hineinzuwirken, die Menschen aber nicht von den Gemeinden, in denen sie leben und aktiv mitarbeiten, zu entfremden, sondern sie für ihre missionarische Arbeit in der Kirche zu stärken. Die CE möchte, so wird beteuert, sich eines Tages erübrigen, wenn es ihr gelungen ist, die Gläubigen zu einer persönlichen Entscheidung für Jesus Christus hingeführt zu haben, wenn sie das Ziel einer „charismatisch erneuerten Kirche" erreicht hat.

Ob ihr dies gelingen wird, darüber bestehen verschiedene Ansichten. Die Zahl derjenigen, die meinen, es handele sich bei der CE um einen der vielen Aufbrüche am Rande oder neben der Kirche, nicht immer frei von gewissen sektenhaften Zügen, ist nicht gering. Umstritten ist auch, inwieweit sich die CE auf die Dauer in die *herkömmlichen Gemeinden integrieren* lasse, wie Vertreter der CE dies wünschen. Mit Empörung reagierte beispielsweise Heribert Mühlen darauf, daß *Yves Congar* in seinem neusten Buch zur Pneumatologie daran zweifelt, ob „die Erneuerungsbewegung, so wie sie in Erscheinung tritt, sich auf die Kirche als ganze erstrecken kann" (Yves Congar, Der Heilige Geist, Freiburg 1982, 275). Congar fragt sich, ob die CE dazu „verurteilt" sei, „eine ‚Kirche in der Kirche' zu bleiben mit eigenen Aktivitäten, eigenen Versammlungen, eigenem Schrifttum, eigenen Anhängern und Animatoren" (a. a. O. 274).
Wie immer man die zukünftige Entwicklung der Beziehungen zwischen der Charismatischen Erneuerung und der Kirche einschätzen mag: Zu unterscheiden ist zwischen den eigenen Zielen und dem *faktischen Erscheinungsbild.* Über die erklärte Absicht der CE, nicht „Kirche in der Kirche", sondern *erneuernd für die Kirche* tätig sein zu wollen, darüber kann es keinen Zweifel geben. Etwas anderes ist es, inwieweit man die CE für integrierbar in die Gemeinden hält. In ähnlicher Form stellt sich die Frage auch innerhalb der CE. Die CE steht in einem gewissen Dilemma: Betont sie das Besondere des eigenen Anliegens, die speziellen Formen von Religiosität, die sich in der eigenen Tradition herausgebildet haben, dann bewertet sie die Integrierbarkeit als weniger wichtig und rückt weg von den Gemeinden, gewinnt aber an eigenem Profil. Streicht sie ihr universales Anliegen heraus, die Spiritualität für alle, die Erneuerung als Grundakt jedes Menschen, dann nimmt die Integrierbarkeit zu, das eigene Anliegen verliert aber an Deutlichkeit. Ein klares Entweder-Oder kann es für die CE in dieser Frage nicht geben.

Schwierigkeiten mit dem pfingstlerischen Erbe

Die Charismatische Erneuerung ist ein *vielschichtiges Phänomen,* weit weniger einheitlich, als es den Anschein haben könnte. Ausgangspunkt ihrer Entwicklung ist ein neupfingstlicher Aufbruch innerhalb der protestantischen Kirchen Ende der fünfziger Jahre in Nordamerika. Gläubige blieben in ihren Kirchen und übernahmen Teile einer Geistfrömmigkeit, wie sie bislang nur von klassischen Pfingstkirchen her bekannt war. Rund zehn Jahre später erreichte diese neupfingstliche Frömmigkeit auch die Katholische Kirche (vgl. HK, Januar 1974, 48 ff.), auch hier zunächst in Nordamerika, später in Europa. Von Land zu Land verschieden haben sich Formen der charismatischen Erneuerung herausgebildet, je nachdem, welche Traditionen mit in die Erneuerung eingingen, auf welche kirchlichen Strukturen die Erneuerung stieß. Prägend war hier vor allem Nordamerika: Die Vereinigten Staaten kennen keine volkskirchlichen Strukturen. Religiöse Gruppen entstehen und verlieren wieder an Bedeutung, verändern sich, erleben eine Renaissance – dieses Auf und Ab, vergleichbar dem in einem freien Wirtschaftssystem, ist Aus-

druck der Religionsfreiheit, die einen bedeutenden Faktor bei der Entstehung der Vereinigten Staaten darstellte. Von dorther stammt auch ein bestimmter Verkündigungsstil, wie er sich in den Erweckungsbewegungen herausgebildet hat: betont einfache Sprache, freies Gebet, persönliches Glaubenszeugnis.

Bis heute tut sich die Charismatische Erneuerung mit ihrem *pfingstlerischen Erbe* nicht leicht. Man teilt mit den Pfingstlern größtenteils die Geist-Erfahrung, vermag aber deren Theologie nicht mitzuvollziehen. Das betrifft in erster Linie die Vorstellung von der „Geisttaufe" sowie das *Verhältnis von Amt und Charisma.* Der Begriff der „Geisttaufe" wird von der Charismatischen Erneuerung abgelehnt, da er in Konkurrenz tritt zum Taufverständnis. Die Erfahrung des Geistes versteht die CE nicht als eine zweite Taufe, eine „Über- oder Wiedertaufe", sondern als eine Erneuerung der bereits vollzogenen Taufe. Charisma und Amt schließen sich nach Ansicht der Charismatischen Erneuerung keineswegs aus: Weder sei das kirchliche Amt eine anticharismatische Einrichtung noch auch das Charisma eine notwendigerweise amtsfeindlich eingestellte Größe. Das Amt selbst habe Anteil am Charisma des Glaubens. Das Charisma seinerseits komme nicht ohne das Amt aus. Trotz dieser Distanzierung von Teilen der pfingstlerischen Theologie kann es die CE immer noch nicht ganz verhindern, immer wieder auch in einem Atemzug mit den Pfingstkirchen genannt zu werden. Die Charismatische Erneuerungsbewegung hat es gerade in Gebieten, in denen die klassischen Pfingstler stark vertreten sind, schwer, ein eigenes Profil zu gewinnen. Zu heftig sind weiterhin Abwehrreaktionen in kirchlichen Kreisen. Zu tief sitzen Ängste vor sektiererischem Einfluß und Schwärmertum, wobei diese Vorbehalte im protestantischen Bereich eher stärker sind als im katholischen.

In der Bundesrepublik einen eigenen Weg gegangen

Die CE ist weltweit verbreitet, am stärksten in Lateinamerika, daneben auch in Nordamerika und Asien sowie im Vergleich dazu weniger stark in Afrika und Europa. Nach Angaben des Leiters des Internationalen Rates für Charismatische Erneuerung in der katholischen Kirche mit Sitz in Rom, dem US-amerikanischen Redemptoristenpater *Tom Forrest,* ist die CE in Europa in einzelnen Ländern gut vertreten, in Afrika in einer großen Zahl von Ländern ziemlich gleichmäßig über den ganzen Erdteil verteilt.

Innerhalb Europas liegt ihr Schwerpunkt in den romanischen Ländern Frankreich und Italien. Stark vertreten ist sie auch in *Polen* und *Irland.* Der Vergleich von Deutschland und Frankreich veranschaulicht die verschiedenen Gesichter, die die CE auf Grund der jeweilig vorgegebenen kirchlichen Situation annehmen kann: Während sie in Frankreich im wesentlichen aus einem Netz von Gemeinschaften mit z.T. sehr unterschiedlichen Aufgabenschwerpunkten besteht (z.B. Evangelisation in der Öffentlichkeit, Vertiefung von Spiritualität), um die herum sich dann die Mitglieder der Charismatischen Erneuerung zusammenfinden, prägen die CE in Deutschland stärker die traditionellen Gemeindestrukturen.
In *Frankreich* wäre dies schon deshalb nicht möglich, da die flächendeckende pastorale Versorgung über weite Strecken hin gar nicht mehr besteht. Im Unterschied zu Nordamerika und den von dort aus stärker pfingstlerisch beeinflußten Teilen der Charismatischen Erneuerung, sind in Europa noch weitere Strömungen in das eingegangen, was man heute Charismatische Erneuerung nennt: in Deutschland die liturgische, die Bibel- sowie die ökumenische Bewegung, die Besinnung auf mystische Traditionen sowie eine theologische Wiederentdeckung der Pneumatologie, in Frankreich die besondere spirituelle Tradition des Landes.

Weitgehend unabhängig von dem neupfingstlichen Aufbruch in anderen Ländern ist die *polnische Oasenbewegung* entstanden. Aus der kirchlichen Jugendarbeit wuchs sie heraus und bietet Exerzitien in den Ferien an, die vor allem aus Bibelarbeit, Gebet und Liturgie bestehen und dabei ähnlich wie in der Charismatischen Erneuerung den Erlebnischarakter des Glaubens herausstreichen. Rund 300 000 Polen sollen in den letzten zwölf Jahren daran teilgenommen haben. Inzwischen bestehen auch ständige Gemeinde- und Familiengruppen.
Im Vergleich zu anderen Ländern ist die CE in der *Bundesrepublik* weithin einen *eigenen Weg* gegangen. Seit etwa 1970 bestehen Gebetsgruppen. Während in anderen Ländern die Bezeichnung Charismatische Erneuerung (Charismatic Renewal, Renouveau Charismatique) gebräuchlich wurde, verwendete man im deutschen Sprachraum mehr und mehr auch die Bezeichnung Charismatische *Gemeinde*-Erneuerung. Damit soll die Ausrichtung auf die Kirche und ihre Gemeinden als Zielrichtung angedeutet werden und einer möglichen Verselbständigung als Gruppe neben der Kirche bereits in der Namensgebung entgegengewirkt werden. Man strebt eine Form von Evangelisation an, bei der Erwachsenenkatechumenat und Volksmission Pate gestanden haben.

Was die Regelung der Beziehungen zur Kirche angeht, steht die CE in Deutschland einzigartig dar. Im März 1979 bestätigte der damalige Bischof von Münster und Vorsitzende der Pastoralkommission der Deutschen Bischofskonferenz, *Heinrich Tenhumberg,* eine „Vorläufige Ordnung" (vgl. Heribert Mühlen [Hg.], Dokumente zur Erneuerung der Kirchen, Mainz 1982, S. 95 ff.), nach der in jeder Diözese zwei Diözesansprecher, ein Priester und ein Laie, von den Gebetsgruppen benannt werden und (im Falle der Priester) vom Bischof in dieser Funktion bestätigt werden bzw. (beim Laien) mit Einverständnis des Bischofs diese Funktion ausüben. Die Aufgabe dieser Sprecher besteht darin, intern Leitungsaufgaben wahrzunehmen, im jeweiligen Bistum den Kontakt zum Ortsbischof zu halten sowie überdiözesan die Anliegen der Gebetsgruppen zu vertreten. Alle Diözesansprecher zusammen bilden mit weiteren eigens dafür berufenen Mit-

gliedern den *Rat der charismatischen Gemeindeerneuerung*, dieser wählt als Ausführungsorgan ein Koordinationsteam. Daneben besteht ein vom Rat gewählter theologischer Ausschuß, in den auch Vertreter der Bischofskonferenzen Österreichs und der Schweiz sowie des Bistums Bozen-Brixen delegiert sind. Als ungenügend geregelt wurden wiederholt die diözesanen Strukturen der CE bezeichnet, d. h. vor allem die Wahl der Diözesansprecher. Auf evangelischer Seite arbeitet ein gewählter Koordinierungsausschuß bestehend aus zehn bis zwölf Personen. Über eine kirchliche Anerkennung verfügt dieser Kreis im Gegensatz zu seinem katholischen Pendant jedoch nicht.

Im Mai 1981 erfolgte ein weiterer Schritt auf dem Weg zu geregelten Beziehungen zwischen dem kirchlichen Amt und der Charismatischen Erneuerung: Die Deutsche Bischofskonferenz nahm das vom theologischen Ausschuß der CE erarbeitete Grundsatzpapier „Erneuerung der Kirche aus dem Geist Gottes – Zum gegenwärtigen charismatischen Aufbruch in der katholischen Kirche in der Bundesrepublik Deutschland" mit Auflagen für eine Überarbeitung positiv zur Kenntnis. Vorläufige Ordnung und Grundlagenpapier werden zur Zeit in Zusammenarbeit des Theologischen Ausschusses mit der Zentralstelle Pastoral der Deutschen Bischofskonferenz neu überarbeitet. Das Grundlagenpapier gibt einen Abriß zentraler theologischer und pastoraler Fragen, die für die Charismatische Erneuerung von Bedeutung sind. Zugleich macht es an einigen Stellen auf mögliche Gefahren aufmerksam und nimmt Abgrenzungen vor.

Charismatische Erneuerung und Bischofskonferenz haben mit diesem Papier *Neuland* betreten, da es bislang nirgendwo zu einer vergleichbaren Übereinkunft gekommen ist. Erklärungen von Bischofskonferenzen zur Charismatischen Erneuerung liegen zwar aus verschiedensten Ländern vor. Es handelt sich dabei aber um Erklärungen der Bischofskonferenzen über die CE und nicht wie hier um eine Selbstdarstellung der CE, die von einer Bischofskonferenz angenommen wurde. Die Beziehungen zum Vatikan bestanden vor allem in Treffen von Leitern der CE mit Paul VI. 1975 sowie mit Johannes Paul II. 1981. Kardinal Léon-Joseph Suenens beobachtet seit Jahren im Auftrag der letzten Päpste die CE, arbeitet in ihr mit, bemüht sich um ihre Integration in die Weltkirche.

Vorbild für die Gemeinden?

Prägend für das Bild der Charismatischen Erneuerung in der Öffentlichkeit ist vor allem ihre besondere Art des liturgischen Ausdrucks: Nach oben ausgestreckte Arme; Hände, die geöffnet waren, so als hielten sie sich dafür bereit, etwas zu empfangen; ein nicht enden wollendes „Adoramus te, Domine", in das rund 3000 Menschen einschwangen; ein Friedensgruß, der das Startzeichen gab zu einem allseitigen Umarmen und Händeschütteln; ein Lied leitete über in einen lang anhaltenden Sprachengesang, für den Beobachter ein gesungenes, unverständliches, aber auf seltsame Weise ausgesprochen harmonisch klingendes Stimmengewirr ... So feierte man beispielsweise auf dem Nationaltreffen der Charismatischen Gemeinde-Erneuerung (vgl. HK, Juli 1983, 337) in der Würzburger Carl-Diem-Halle Gottesdienst. Gestik und Gesang der Gottesdienstbesucher waren Ausdruck der aktiven Teilnahme am liturgischen Geschehen. Das gemeinsame Priestertum aller Glaubenden hätte nicht eindrücklicher dargestellt werden können. Für sich genommen gehören die meisten Elemente einer solchen Liturgie keineswegs in eine eigene charismatische liturgische Tradition; in der Häufung dürften sie allerdings vor allem hier zu finden sein. Anfänglich wurde der unbeteiligte Zuschauer das Gefühl von einem etwas automatisch vollzogenen Enthusiasmus nicht los. Auf die Dauer ließ ihn die durchaus echte Begeisterung der anderen nicht unbeteiligt ...

Kann diese Art von Religiosität ein Vorbild sein für die Religiosität in den Gemeinden? Ist sie in der Lage, die Kirche wieder zu einer unmittelbareren Gotteserfahrung, zu einer tieferen Spiritualität, zu einer Erneuerung im Glauben zu führen? Von vielen wird diese Möglichkeit bezweifelt, von manchen nicht einmal für wünschenswert gehalten, von anderen um so entschiedener bejaht. Der *bekenntnishafte Verkündigungsstil* ist es, der vielen Mühe macht. Und die CE würde es sich zu leicht machen, in solchen Fällen lediglich eine unangemessene Tabuisierung des Gebetes als Ursache anzunehmen. Außerdem hält sich der Verdacht, bei der Charismatischen Erneuerung werde in weiten Teilen, wenn auch nicht theoretisch, so doch faktisch, eine bestimmte Form weltloser Innerlichkeit gepflegt – und das trotz erheblicher Anstrengungen der Verantwortlichen, einem einseitigen Vertikalismus entgegenzutreten. Gruppen – welcher Art auch immer – neigen dazu, das von ihnen vertretene Anliegen latent monopolistisch für sich zu beanspruchen, auch wenn sie dies keineswegs beabsichtigen bzw. weit von sich weisen. Auch die CE scheint davon nicht verschont zu bleiben. Dabei müßte doch gerade einer Gruppe wie der CE, die das dynamische Element des Geistes verstärkt in die Kirchen einbringen will, klar sein: Der Geist weht, wo er will. Eine weitere Gefahr dürfte in einer, wenn auch nicht theoretisch-theologischen, so doch aber praktischen Vernachlässigung des Kreuzes liegen. Die beglückende Erfahrung von Ostern und Pfingsten droht schon rein emotional den Karfreitag in den Hintergrund zu drängen.

Ein schon klassisch zu nennender Verdacht gegenüber der Charismatischen Erneuerung ist der des Fundamentalismus in Sachen Bibelgebrauch. Den Theologen innerhalb der CE wird man diesen Vorwurf kaum machen können, zumal in Deutschland sogar zwei Exegeten sich darunter befinden (Baumert, Knoch). In der Kirche insgesamt wie auch in der CE gibt es so etwas wie eine Trennung in eine kritische Verwendung der Bibel in der Theologie sowie eine fundamentalistische Tendenz im Kirchenvolk, teilweise in der Verkündigung. Die Frage ist daher allenfalls, ob diese Neigung zum Fundamentalismus in der CE größer ist als außerhalb von ihr. Das *Pro-*

blem des Fundamentalismus entsteht überall dort, wo Laien ohne Anleitung sich intensiver mit der Bibel beschäftigen. Nicht mit Fundamentalismus zu verwechseln ist jedoch die Absicht, sich persönlich von der Bibel betreffen, sich durch sie zum Glaubenszeugnis führen zu lassen, wie dies nicht nur in der CE geschieht. Es handelt sich hierbei um eine Vorgehensweise, die auch an anderen Orten zunimmt, mit allen Vor- und Nachteilen, die sie mit sich bringt: Man läßt sich von der Bibel betreffen, anstatt sie auszulegen. Bei aller Berechtigung eines gewissen „dilettantischen Zugangs zur Bibel" (*Dirk Grothues,* Sich führen lassen vom Geist Gottes. Die Bibel in der charismatischen Erneuerungsbewegung, in: Gottes Wort wie Feuer, Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1982, S. 123) wird jedoch gerade die CE auch einen rationalen Zugang zur Bibel nicht vernachlässigen dürfen.

Neben den Gefahren sind die Chancen nicht zu übersehen

Neben diesen Gefahren sind aber auch besondere *Chancen* der CE nicht zu übersehen: Wo sonst als in der CE besteht eine vergleichbar intensive ökumenische Gebetsgemeinschaft zwischen Christen verschiedener Konfessionen? Nicht wenigen Menschen in aller Welt gibt die CE zum erstenmal eine Bibel in die Hand. Und manch ein Seelsorger sieht nicht ohne Neid auf die aktive Gottesdienstgemeinde, wie sie bei der CE anzutreffen ist. Schichten im Menschen werden hier in Gestik, Symbolik, Musik und Sprache angeregt, wie dies in herkömmlichen Gottesdiensten wenn auch vielfach versucht wird, so doch nur selten gelingt.

Die Charismatische Erneuerung muß derweil damit leben, daß man ihr innerkirchlich mal mehr wohlwollend, oft jedoch auch recht abwartend gegenübertritt. Ob es ihr gelingt, zur „Erneuerung in Kirche und Gesellschaft" beizutragen, wie dies der Titel der ökumenischen Zeitschrift der CE programmatisch andeutet, dürfte nicht zuletzt davon abhängen, inwieweit sie sich auf Kirche und Gesellschaft einläßt bzw. sich auf sich selbst zurückzieht. Vor allem aber dürfte es davon abhängen, ob sie Erneuerung wirklich dem zutraut, dessen neumachende Wirklichkeit sie in ihrer unmittelbaren Art verkündet: dem Geist.

Klaus Nientiedt

Literaturverzeichnis:
Norbert Baumert, „Niemand kann sagen: Herr ist Jesus, außer im Hl. Geist", in: Beutler/Semmelroth, Theolog. Akademie 13, Frankfurt 1976 S. 62–82.
Claus Heitmann, Heribert Mühlen (Hg.), Erfahrung und Theologie des Heiligen Geistes. Agentur des Rauhen Hauses/Kösel-Verlag, Hamburg – München 1974.
Kilian McDonnell (Hg.), Presence, Power, Praise. Documents on the Charismatic Renewal, 3 Bände. The Liturgical Press, Collegeville (Minn.) 1980.
Heribert Mühlen, Die Erneuerung des christlichen Glaubens. Don Bosco Verlag, München 1974.
ders., Einübung in die christliche Grunderfahrung, Bände 1 und 2. Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz [1]1976.
ders. (Hg.), Dokumente zur Erneuerung der Kirchen. Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1982.
Walter Smet, Ich mache alles neu. Kirchliche Erneuerung im Heiligen Geist. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1975.
Léon-Joseph Suenens, Gemeinschaft im Geist. Otto Müller Verlag, Salzburg 1979.
ders./Hélder Câmara, Erneuerung im Geist und Dienst am Menschen. Otto Müller Verlag, Salzburg 1981.

Allen etwas gegeben

Polen nach dem Papstbesuch

„Pilger der Hoffnung" – mit dieser Schlagzeile empfing die Ausgabe der katholischen Wochenzeitung „Tygodnik Powszechny" vom 19. Juni 1983 den Papst in seiner Heimat. Im dazugehörigen Leitartikel beschrieb der Chefredakteur des Blattes und Freund Johannes Pauls II., Jerzy Turowicz, eindringlich den außergewöhnlichen psychischen Druck, der auf der achttägigen zweiten Reise des Papstes nach Polen (16. bis 23. Juni 1983) lastete: „Bei der ganzen in unserem Lande traditionsreichen Treue gegenüber dem apostolischen Stuhl gab es in der Geschichte unserer Nation keine solche Situation, in der mit der Person des Nachfolgers Petri solch große Hoffnungen verbunden gewesen wären. In Erwartung der Ankunft Johannes Pauls II. gibt es ein tiefes Bewußtsein der ungeheuren historischen Bedeutung dieses Ereignisses – und eben eine irgendwie schwer zu beschreibende große Hoffnung. Die erste Pilgerreise Johannes Pauls II. nach Polen war ebenfalls ein Ereignis von ungeheurer Bedeutung mit einem jeden bekannten weitreichenden Konsequenzen im Leben unserer Nation. Die gegenwärtige Pilgerreise wird trotz vieler Ähnlichkeiten ganz anders sein. Bloß vier Jahre sind seit der damaligen ersten Reise eines Papstes in unser Vaterland vergangen, gleichwohl kommt Johannes Paul II. in ein völlig anderes Land. Da ist zwar dieselbe Nation, dasselbe nationale und christliche Selbstbewußtsein, aber eine völlig andere gesellschaftspolitische Lage, ein anderes Bewußtsein der Gesellschaft, andere Erwartungen."

Unbestimmte Hoffnungen einer gedemütigten Nation

In welches Land reiste der Papst? Was hatte sich im Bewußtsein der Millionen geändert, die Johannes Paul II. nach vier Jahren zum zweiten Mal triumphal empfingen? Im Jahre 1979 hatte der Papstbesuch das Bewußtsein der von der kommunistischen Partei beherrschten Gesellschaft als eines lebendigen, von den staatlichen Massenorganisationen unabhängigen Organismus auf eine Stufe gehoben, von der aus die Umwälzungen der Jahre 1980 und 1981 ihren Ausgang nahmen. Der Papst war – und

dies ist ein Stück seiner persönlichen Tragik – *zum Motor einer gesellschaftlichen und politischen Bewegung in Polen geworden,* die im Dezember 1981 im Kriegsrecht endete. Die Polen fühlen sich seitdem erniedrigt, die gesellschaftlichen Kräfte um die Früchte ihres Einsatzes betrogen, mit ihrem politischen Idealismus gescheitert. Bis in den Frühsommer 1983 hält die gesellschaftlich labile Situation an. Die Anzeichen sozialer Desintegration, wirtschaftlicher Ungleichheit und Ungerechtigkeit, die durch einen kriegswirtschaftlich organisierten Binnenmarkt mit einer galoppierenden Entwertung des Złoty hervorgerufen wurde; eines den Außenstehenden erschreckenden Bewußtseins der *fehlenden Lebensperspektive in der Jugend,* die beinahe 50% der politischen Bevölkerung ausmacht; und andere Zeichen einer tiefen Krise werden in den staatlichen Massenmedien ziemlich ungeschminkt diskutiert.

Der *Verfall der Gemeinschaftswerte* wird nicht nur von der katholischen Kirche beklagt. Amoralisches Handeln ist in manchen wirtschaftlichen und sozialen Verhältnissen einziger Ausweg in einer trotz – oder wegen – des (suspendierten) Kriegsrechts unübersichtlichen Situation. Es hat den weiteren Rückgang der gesellschaftlichen Verantwortlichkeit zur Folge. Ist Polen nach dem unglücklichen Ausgang des Solidaritäts-Experiments auf dem Wege zu einer kranken Gesellschaft? – Die Motive für den Wunsch des polnischen Episkopates und des Papstes nach einem zweiten Besuch Johannes Pauls II. haben sicher auch in der besonderen Sorge der katholischen Kirche wegen der *moralischen und gesellschaftlichen Destabilisierung* ihre Wurzel, die die Gültigkeit der bisher von der ganzen Nation, allen gesellschaftlichen Schichten, anerkannten Werte in Frage zu stellen droht.

Die Regierung wehrt sich gegen einen solchen „Defätismus" in der Beschreibung der gegenwärtigen Situation und der zukünftigen Entwicklung des Landes. Sie verweist auf die Vorhaben, die als konsequente Schritte auf dem Wege der „sozialistischen Erneuerung" eingeschlagen werden – in Fortsetzung der Regierungs- und Parteipolitik seit dem 9. Außerordentlichen Parteitag vom Juli 1981:
– die *eingeleitete Wirtschaftsreform,* die nach Meinung kritischer Beobachter bereits vom Widerstand der Apparate und Bürokratien und der wirtschaftlichen Mangelsituation bedroht ist;
– das neue – an sich fortschrittliche – *Gewerkschaftsgesetz* vom Oktober 1982, mit dem die „Solidarität" zusammen mit den Branchen- und autonomen Gewerkschaften delegalisiert wurde und ein systemkonformer Gewerkschaftsaufbau bezweckt wird;
– die *„Patriotische Bewegung der Nationalen Wiedergeburt" (PRON)* als gesellschaftliches Diskussionsforum „aller Menschen guten Willens unabhängig von ihrer Weltanschauung", Partner der Regierung und pluralistisches Ersatzparlament für den Sejm, der von vornherein die Mehrheit der Polnischen Vereinigten Arbeiterpartei (PVAP) garantiert, was bei PRON nicht automatisch der Fall ist. PRON findet derzeit weder in der ersten Riege der polnischen Intelligenz noch in der übrigen Gesellschaft Zustimmung oder Anerkennung, da sie als von der Partei geschaffene Institution eingeschätzt wird und nicht als wirklich autonomer Partner der Staatsorgane;
– eine neue Wahlordnung für die seit 1982 verschobenen Kommunalwahlen und für die 1984 anstehenden Sejm-Wahlen, die zwar den entscheidenden Einfluß der PVAP und der Blockparteien ZSL und SD garantieren wird, gleichzeitig aber das pluralistische Element durch eine erweiterte Kandidatenauswahl über eine PRON-Liste stärken soll;
– das Projekt der *Wiedereinführung des Präsidentenamtes* in die Verfassung in Anknüpfung an Vorkriegs- und unmittelbare Nachkriegstraditionen.
Die in den unterschiedlichen Reformvorhaben sichtbare und *zunehmende ideologische Selbstentäußerung des politischen Systems* der Volksrepublik Polen wird aber von der Bevölkerung ignoriert, abgelehnt oder belächelt. Sie glaubt den Regierenden einfach nicht mehr.

Die mißtrauischen Nachbarn und die Erwartungen der Regierung

Von den sozialistischen Verbündeten wird diese Entwicklung in Polen, zu der auch die *Anerkennung der quasi-politischen Rolle der katholischen Kirche* gehört, nicht einmütig geduldet. Es war ein bezeichnender Zufall, daß Jaruzelskis Tanz auf dünnem politischem Eis am Tage der Ankunft des Papstes in Polen von Andrej *Gromyko* vor dem ZK-Plenum der KPdSU mit der Feststellung kommentiert wurde: „Polen war und bleibt ... ein untrennbarer Bestandteil der sozialistischen Gemeinschaft." (Prawda, 17. 6. 83) Wer noch an der fortwährenden Entschlossenheit der Sowjetunion zweifelte, im äußersten Fall des Zusammenbruchs der „sozialistischen Ordnung" in Polen diese mit militärischen Mitteln wieder herzustellen, mußte sich von Gromyko sagen lassen, daß die „Breshnew-Doktrin" weiterhin Gültigkeit besitzt.
Das Bruderland, das die sozialistischen Errungenschaften in Polen insbesondere durch das Wirken der katholischen Kirche und des Papstes am meisten in Gefahr sieht, ist die *Tschechoslowakei,* deren Massenmedien sich gerade in den Tagen vor dem Papstbesuch in Polen durch besonders polemische Kommentare hervortaten. So hieß es in einem Kommentar von Radio Prag (13. 6. 83): „Der Papst ließ verlauten, daß er angeblich nach Polen reist, um dort die Rechte der polnischen Werktätigen zu wahren. Die Wirklichkeit sieht allerdings anders aus. Den Repräsentanten des Vatikan liegt nichts an den Rechten der Werktätigen, sie sind bestrebt, vor allem einen Umschwung in der politischen Lage des Landes, und zwar zugunsten der reaktionären Elemente herbeizuführen ... Johannes Paul II. und seine Berater sprechen zwar oft von einer sozialen Gerechtigkeit und von den angeblich in Polen unterdrückten Rechten der Werktätigen, legen aber alles nach ihrem eigenen Gutdünken aus. Für sie ist wie gewöhnlich das Hauptkriterium der politische oder finanzielle Gewinn."

Trotz des mangelnden Rückhalts im inneren und des latenten Mißtrauens der Verbündeten – eine eigentlich permanente und tragische Ausgangslage für jede polnische Regierung in den gegebenen internationalen Machtverhältnissen – versuchte die polnische Führung, Optimismus zu verbreiten. Der mit der Kirche vereinbarte Papstbesuch sollte einen entscheidenden Schritt auf dem Wege zur „Stabilisierung" in Polen markieren, und zugleich einen Prüfstein des Grades der bereits erreichten „Stabilisierung", „Ruhe und Ordnung" im Lande, einen *Prüfstein des Erfolgs der politischen Taktik* der Jaruzelski-Gruppe gegenüber den „hardlinern" im Parteiapparat und dazu einen Versuch der Durchbrechung der wirtschaftlichen und politischen Isolierung vom Westen, die ungeachtet der offiziellen Verbreitung von Zuversicht Sorgen bereitet und als großer politischer Fehler des Westens bedauert wird. Konkret und unverblümt gab der für Kirchenfragen zuständige Minister *Jan Łopatka* Auskunft über die Erwartungen, die die Warschauer Führung mit dem Papstbesuch hegte: „Es gibt in der gegenwärtigen Welt politische Kräfte, die die Verträge von Jalta und Potsdam untergraben wollen. Das Papstprogramm enthält bekanntlich auch Breslau (Wrocław) und Annaberg (Góra Świętej Anny), das heißt Orte, die Polen nach Jahrhunderten als Ergebnis gerade dieser Verträge zurückerlangt hat." Der Besuch des Papstes bei den polnischen Katholiken gerade an diesen Orten bedeute, „daß der Papst sich für die Verträge von Potsdam ausspricht". Der Papstbesuch sollte nach Auffassung Łopatkas auch die Fortsetzung der „unfreundlichen" Polenpolitik durch die Vereinigten Staaten und einige NATO-Länder schwieriger machen (Polityka, 4. 6. 83).

Trotzdem stellt sich die Frage, warum sich die Jaruzelski-Regierung überhaupt auf den Besuch von Johannes Paul II. einließ, dem – eingedenk der Erfahrungen von 1979 – trotz der nach außen gezeigten positiven Erwartungen mit großem Bangen entgegengesehen wurde und der ein hohes politisches Risiko für Jaruzelski darstellte, die Gefahr neuer Unruhe, oppositioneller Massenbewegungen und Solidarisierung für „Solidarität" heraufbeschwor, die die Schritte zur „Normalisierung" innerhalb weniger Tage zunichte machen konnte? Nun – keine Macht gibt freiwillig, und auch die Einladung an den Papst aus Polen war ein Preis, der an die katholische Kirche zu zahlen war, der *Preis für die besonnene Haltung des katholischen Episkopats* vor und nach der Verhängung des Kriegsrechts und der Preis für ein Arrangement, das der polnischen Führung den einzigen authentischen Repräsentanten der Gesellschaft, der Nation, erhält: einen „Partner", ohne dessen moderierende und moderate Haltung in den latenten und offenen Krisen Polens seit 1956 das Land praktisch nicht zu regieren ist, will man nicht allein auf Bajonetten regieren. Das ist ein „Pakt" mit einer Kraft, die ihrem Glauben nach „antisozialistisch" (i. S. des marxistisch-leninistischen Sozialismus) ist, die man aber, da man sie nicht vernichten kann, wie die politische Opposition, an sich zu ziehen sucht.

Der *ideologische Rückzug* wurde in letzter Zeit nirgends deutlicher als auf dem 12. Plenum des Zentralkomitees der PVAP zwei Wochen vor dem Papstbesuch, auf dem die positive Rolle der katholischen Kirche in der tausendjährigen Geschichte Polens erstmals offiziell von einem kommunistischen Parteigremium uneingeschränkt gewürdigt wurde. Parteichef Jaruzelski sagte dazu in seiner Schlußrede: „... heute gehört es noch einmal unterstrichen, daß wir den Sozialismus aufbauen in einem Land mit einer tausendjährigen christlichen Tradition, die stark verbunden ist mit der komplexen Geschichte von Nation und Staat, und mit einem tief verwurzelten und weit verbreiteten religiösen Glauben ..." (Trybuna Ludu, 3. 6. 83). Die Weisheit der katholischen Kirche in Polen lag darin, die Gefahren der Vereinnahmung zu sehen und andererseits sich nicht gegen eine Zusammenarbeit mit den Behörden zu sperren, wenn es um die Erhaltung und Stärkung bestimmter moralischer Grundwerte und die Erhaltung der Möglichkeiten der Kirche für die Verbreitung des Glaubens und der christlichen Werte geht, die zugleich die nationale Substanz, d. h. eigentlich die geistige Abwehrkraft gegen den Atheismus und die leninistische Ideologie, stärken sollen.

Die Botschaften des Papstes

Noch am Vorabend seiner Reise hatte der Papst den religiösen Charakter des Besuchs in seinem Heimatland bekräftigt. Er sprach die Hoffnung aus, „daß diese Pilgerreise der Wahrheit und der Liebe, der Freiheit und der Gerechtigkeit, der Versöhnung und dem Frieden dienen möge" (zit. nach Kathpress, 16. 6. 83).

Der Papst traf am 16. Juni auf dem Warschauer Flugplatz ein und wurde dort vom polnischen Staatsoberhaupt *Jabłoński* und Kardinal *Jozef Glemp* willkommen geheißen. Während Jabłoński in seinem Grußwort die Überzeugung ausdrückte, daß der Papstbesuch ein Beweis für die „weitfortgeschrittene Normalisierung des Lebens im Lande" sei, setzte der Papst bereits mit seinen ersten Worten auf polnischem Boden einen anderen Akzent, als er u. a. sagte: „Ich bitte die, die leiden, mir besonders nahe zu sein. Ich bitte darum im Namen der Worte Christi: ‚Ich war krank, und ihr besuchtet mich; ich war im Gefängnis, und ihr kamt zu mir'. Ich kann nicht selbst alle Kranken, Gefangenen und Leidenden besuchen, aber ich bitte sie, daß sie mir im Geiste nahe sind."

Bei seinem Zusammentreffen mit General Jaruzelski am nächsten Tag bekräftigte Johannes Paul II. seine Erwartung, daß die *gesellschaftliche Erneuerung* in Polen fortgeführt werde. Die *Erneuerung gemäß den August-Vereinbarungen 1980* sei „unerläßlich". Sie sei notwendig, um den guten Ruf Polens in der Welt aufrechtzuerhalten, aber auch um die innere Krise zu überwinden und um den Polen selber weitere Leiden zu ersparen.

Besonderen Wert legte der Papst in seiner Ansprache vor den Regierungsvertretern auf die Wiederaufnahme des *Dialogs* in Polen, um dadurch den Frieden in der Gesellschaft sicherzustellen. Wo der Dialog zwischen Regierung und Volk fehle, da sei der soziale Friede bedroht

oder sogar überhaupt nicht vorhanden. „Das ist wie ein Kriegszustand", fügte der Papst hinzu.

Der Höhepunkt der Reise des Papstes war der *Aufenthalt in Tschenstochau,* auf dessen „Hellem Berg" (Jasna Góra) seit 1382 das Gnadenbild der Mutter Gottes verehrt wird – der *ursprüngliche Anlaß* der Pilgerreise Johannes Pauls II. Die Ansprachen hier und in Kattowitz enthielten die stärksten politischen Akzente in der langen Reihe päpstlicher Botschaften in den acht Tagen seiner Triumphfahrt durch Polen, die – mit unterschiedlichen Akzenten versehen – von einem tiefen, religiös-nationalen Pathos geprägt waren. Der Papst – durch seine Ausstrahlungs- und Ausdruckskraft ein großer Menschenfänger im Sinne des Petrus-Amtes – verband hier in Polen das christliche Evangelium und dessen weltumspannende (katholische) Geltung mit dem national-polnischen Sendungsbewußtsein in einer Weise, die nicht-polnischen Beobachtern – gerade auch in den Reihen der katholischen Kirche unter den konkreten historisch-politischen Bedingungen Polens noch als vertretbar erscheint, wenn durch die besonders polnische Mission des Papstes nicht die anderen – weltumspannenden – Aufgaben der Kirche und des Papst-Amtes vernachlässigt werden. In seinem „Appell von der Jasna Góra" rief er die polnische Jugend zu „fundamentaler zwischenmenschlicher *Solidarität*" auf. Er stellte sich gemeinsam mit den Jugendlichen die Frage, warum die Freiheit für Polen einen so hohen Preis habe, und gab dann selbst die Antwort, daß gerade das, was etwas koste, einen Wert darstelle. Den Jugendlichen versicherte Johannes Paul II. abschließend, daß er ihre Leiden, ihre Schwierigkeiten, ihr Gefühl der Ungerechtigkeit und Demütigung, das Fehlen von Zukunftsaussichten „und vielleicht auch die Versuchung zur Flucht in irgendeine andere Welt" kenne. Er forderte sie auf, sich davon nicht überwältigen zu lassen, denn „von euch hängt das Morgen ab".

War das Wort „Solidarität" bei der Ansprache an die Jugend am 18. Juni das Leitmotiv, so war es am Sonntag, dem 19. Juni, beim Gottesdienst zum Abschluß des 600-Jahr-Jubiläums der Schwarzen Madonna das Wort *„Freiheit"*, das wie ein roter Faden die Rede durchzog (vgl. den Wortlaut in HK, Juli 1983, 331–334). „Freiheit ist dem Menschen von Gott als Maß seiner Würde gegeben", rief der Papst seinen Landsleuten zu. „Als Kinder Gottes können wir keine Sklaven sein." Die Freiheit sei dem Menschen aber auch als Aufgabe gestellt, denn man könne sie in gutem oder schlechtem Sinn gebrauchen, könne damit aufbauen oder zerstören. Die Botschaft von Jasna Góra rufe zum guten, aufbauenden Gebrauch der Freiheit auf. Die schmerzlichen Erfahrungen mit der schwierigen geopolitischen Lage Polens hätten die Sensibilität der Polen „für die grundlegenden Menschenrechte und die Rechte der Nation, besonders für das Recht auf Freiheit, auf souveräne Existenz, auf Achtung der Gewissens- und Religionsfreiheit und der Rechte der menschlichen Arbeit" geschärft. Zugleich rief der Papst zur Mäßigung bei der Verfolgung der Ziele der Nation auf. Der Papst wörtlich: „Haß ist eine zerstörende Kraft. Wir dürfen weder zerstören noch zulassen, daß wir uns selbst zerstören." *Verzeihen* sei keine Schwäche, betonte Johannes Paul II., und bedeute nicht, daß man auf Freiheit und Gerechtigkeit verzichte.

Aufrufe zu Vertrauen und Versöhnung

In Posen, der ersten Station seines fünften Besuchstages (20. 6.), betonte Johannes Paul II. die *Zugehörigkeit Polens zur westeuropäischen Kultur.* Polens Kirche sei bereits in ihren frühesten Anfängen mit Rom verbunden gewesen. Hier in Posen erklärte sich der Papst auch indirekt mit den *Idealen* der inzwischen aufgelösten Gewerkschaft der *„Land-Solidarität"* solidarisch. Anlaß für seine Ausführungen war die Seligsprechungsfeier der Ordensgründerin *Urszula Ledóchowska,* die sich als Sproß einer polnischen Adelsfamilie, aus der mehrere kirchliche Persönlichkeiten von Rang hervorgegangen sind, u. a. auch besonders um die Anliegen der Bauern gesorgt hatte.

In Kattowitz (20. 6.) bezeichnete der Papst vor Hunderttausenden von Arbeitern aus Oberschlesien und den angrenzenden Gebieten die *Gewerkschaften* als unerläßliches Element der modernen Industriegesellschaften. Sich in *Gewerkschaften* zusammenzuschließen, sei ein „angeborenes Recht" der arbeitenden Menschen. Es sei nicht die Sache des Staates, ein solches Recht zu gewähren, sondern seine Aufgabe, es zu verteidigen und gegen Verletzungen zu schützen. Johannes Paul II. widmete seine Ansprache ganz der Bedeutung der Arbeit des Menschen, die im Zentrum des Lebens der Gesellschaft stehe. Daß den polnischen Arbeitern die moralische Ordnung der Arbeit am Herzen liege, hätten die Ereignisse vor dem Dezember 1981 bewiesen: damals habe diese Frage im Vordergrund und die Forderung nach Lohnerhöhungen erst an zweiter Stelle gestanden. – Hier in Kattowitz hielt der Papst seine vielleicht härteste Ansprache. Er gebrauchte erstmals das Wort „Solidarität" auf die verbotene Gewerkschaft bezogen und erinnerte an die Vatikan-Audienz für eine „Solidaritäts"-Delegation im Januar 1981.

Auf seiner nächsten Station, dem niederschlesischen *Breslau,* forderte Johannes Paul II. die gesamte polnische Nation zu mehr gegenseitigem *Vertrauen* auf. Die Zukunft Polens und auch die polnische Staatsräson hänge von der Wiedergewinnung dieses gegenseitigen Vertrauens ab. Einen Teil seiner Ansprache in Breslau widmete der Papst der Gestalt der heiligen Hedwig, die, wie er mehrmals hervorhob, die deutsche und die polnische Nation verbindet. Sie ist nach den Worten des Papstes seit Jahrhunderten Fürsprecherin einer wechselseitigen Verständigung und *Versöhnung.* In der gleichen Ansprache versicherte Johannes Paul II. allen seinen Landsleuten, daß er sie in ihrem „Hunger und Durst nach *Gerechtigkeit*" nie allein lassen werde. Unter Anspielung auf die Ausrufung des Kriegszustandes fügte er hinzu, daß dieser „Hunger und Durst nach Gerechtigkeit" im Lauf der letzten Jahre „in besonderer Weise offenbar" geworden sei.

Auch in dem schlesischen Wallfahrtsort *Annaberg* rief der Papst eindringlich zu Vergebung und Versöhnung auf. Die Versöhnung mit Gott und mit den Mitmenschen stand im Mittelpunkt der Ansprache von Johannes Paul II. auf dem Sankt-Anna-Berg, wo er die stärksten national-polnischen Akzente während der Pilgerreise setzte. Seine Würdigung des polnischen Kampfes um Oberschlesien nach dem 1. Weltkrieg und die historische Einordnung der polnischen Westgebiete in die Geschichte der polnischen Nation wurde in Warschauer Regierungskreisen sicher mit Befriedigung aufgenommen. Der Obolus an Warschau ist dem Papst vermutlich nicht schwergefallen, da zwischen Staat und Kirche in Polen nach 1945 ungeachtet aller sonstigen Konflikte bei der Integration der ehemaligen deutschen Ostgebiete und deren – in der Geschichtswissenschaft strittigen – historischen Legitimierung eine Interessenidentität besteht.
Einen Tag vor Abschluß der Reise ermutigte der Papst in Krakau (22. 6.) seine Landsleute nochmals in ihrem „rechtmäßigen Kampf" für Freiheit, Gerechtigkeit und Unabhängigkeit in Polen. Die sehr kurze Zusammenkunft mit Lech Wałęsa, über deren Zustandekommen tagelang gerätselt worden war, fand am selben Tag in der Hohen Tatra südlich von Krakau unter strengem Ausschluß der Öffentlichkeit statt. Mit General Jaruzelski, der offensichtlich das grüne Licht für diese private Begegnung während der Unterredung mit dem Papst in Warschau gegeben hatte, traf der Gast aus Rom überraschend ein zweites Mal auf der Krakauer Königsburg zusammen. Das höchstwahrscheinlich auf den ursprünglichen Wunsch des Generals anberaumte Gespräch galt vermutlich der Fortentwicklung des Verhältnisses zwischen Staat und Kirche im Lichte der Ereignisse der Reise.

Wem diente die Reise?

Für eine abschließende Würdigung der Ergebnisse der Papstreise nach Polen ist es noch zu früh, sie lassen sich möglicherweise nur in längeren Zeiträumen messen. Die Elle des Jahres 1979, als der Papst seine erste apostolische Reise nach Polen unternahm, wäre sicher zu kurz angelegt. Aber *erste Schlußfolgerungen* können gewagt werden. Das Eigenartige ist, daß der Papst allen Kräften in Polen, der Regierung, der katholischen Kirche, vor allem aber der Bevölkerung etwas gegeben hat.
Der Verlauf und die Ergebnisse der päpstlichen Visite können von der *Regierung* ungeachtet der mit Überraschung und Befremden aufgenommenen scharfen Akzente der päpstlichen Botschaften und ungeachtet der bewußt einkalkulierten Manifestationen zugunsten der „Solidarität" und der von der ganzen Nation geteilten Werte als Bestätigung des von der Jaruzelski-Gruppe eingeschlagenen Wege zur „Stabilisierung" der Lage in Polen bewertet werden, wie dies auch mittels der offensiv argumentierenden Regierungsverlautbarungen und der staatlich gelenkten Massenmedien geschieht. Das Risiko des Papstbesuchs hat sich für die Führung zumindest kurzfristig gelohnt. Politisch wird sich vermutlich auch nach einer Aufhebung des Kriegsrechts nichts in Richtung Öffnung für den vom Papst verlangten wirklichen Dialog mit den gesellschaftlichen Kräften, vor allem mit der Arbeiterklasse, bewegen. Die Regierung wird dagegen auch in Zukunft den „Dialog" mit von der politischen Führung einseitig definierten und eingesetzten „Partnern" anbieten.

Die *Bevölkerung*, die polnische Nation, hatte eine nur unbestimmte, aber sehr starke Hoffnung in den Papstbesuch gesetzt und ist in ihrer nicht auf konkrete und direkte politische Veränderung gerichteten Hoffnung bestätigt worden – mehr als von der Regierung von vornherein einkalkuliert und von der „Mutter Polen" – so der Papst – wirklich erwartet wurde. Und darin lag für Johannes Paul II. und die katholische Kirche Polens mit Kardinal Glemp an der Spitze die eigentliche Bedeutung der Reise. Der Papst hat die Nation *moralisch gestärkt*, sie auf mögliche harte politische Zeiten vorzubereiten versucht. Es ging dem Papst um eine *langfristig* wirksame *moralische* Aufrichtung einer demoralisierten Gesellschaft. Er hat dem polnischen Volk eindrucksvoll bestätigt, daß es sich für Ideale eingesetzt hat, die ihre Wurzeln in der christlichen Botschaft haben. Er hat die Sprache der Nation gesprochen, und das war das Wesentliche. Er hat der Hoffnung entsprochen, daß er das sagen möge, was die Nation denkt und in ihrer erzwungenen politischen und gesellschaftlichen Sprachlosigkeit nicht formulieren kann. Er hat die Polen in ihrer Überzeugung bestärkt, daß der hohe Einsatz 1980/81 berechtigt war, aber er hat ihnen auch deutlich gesagt, daß der Kampf mit einer Niederlage geendet hat und daß die Gesellschaft sich in Geduld üben, ihre Werte erhalten und dem Haß entsagen muß. Kurz, der Papst zeigte sich bekennerhaft *solidarisch* mit der Nation. Er ist in der Lage, das „Dürsten nach Gerechtigkeit" zu formulieren, eine psychische Dekompression der Gesellschaft hervorzurufen. Die bemerkenswerte Mischung aus Herausforderung und Vorsicht – Formulierung der Leiden der Gesellschaft und Mahnung zu verzeihen –, die der Papst demonstrierte, unterscheidet ihn vom Primas Glemp. Es war dann auch auffallend, daß Johannes Paul II. ein demonstratives Zeichen der Unterstützung für Glemp vermissen ließ, obwohl Papst und Primas in den Grundfragen der katholischen Kirche in Polen einig sind. Beide geben sich keiner Illusion über die politische Lage und die zukünftigen Aussichten Polens hin.

In dieser Hinsicht sind beide Realisten. Der Ort, an dem der umstrittene Realismus des Primas eine positive Würdigung durch den Papst hätte erfahren können, wäre die Vollversammlung der polnischen Bischofskonferenz in Tschenstochau gewesen. In der Ansprache des Papstes an die polnischen Bischöfe wurde Kardinal Glemp aber nur einmal kurz in der Begrüßung erwähnt. Johannes Paul II. betonte, daß der Primas nicht nur eine „große Würde", sondern auch eine „ungeheure Last" trage, vor allem „im Zusammenhang mit der Entwicklung der Ereignisse im Vaterland". In dieser Situation – so der Papst – sei die kollegiale Einheit des Episkopats für jeden Bischof, in Beson-

derheit aber für den Primas eine Unterstützung. Außer dieser Aufforderung zur Einheit eines nicht ganz einigen Episkopats und der Mahnung, sich hinter den Primas Glemp zu scharen, findet sich in der päpstlichen Ansprache keine einzige Bemerkung, die Kardinal Glemp als persönliche Würdigung seines bisherigen Wirkens interpretieren konnte, eher wurde ihm vom Papst mit der mehrmaligen Erwähnung des Vermächtnisses von Kardinal Wyszyński eine Art „Übervater" als geradezu unerreichbar groß entgegengehalten (vgl. Tygodnik Powszechny, 26. 6. 83).

Schon seit der Begegnung zwischen Jaruzelski und Glemp am 25. April 1982 war der Kirche klar, daß es für die *„Solidarität"* keinen Platz mehr in den gesellschaftlichen und politischen Strukturen Polens geben wird und damit auch zumindest für absehbare Zeit einer öffentlichen Rolle für Gewerkschaftsführer Wałęsa die Basis entzogen war. Es liegt nicht in der Macht des Papstes, die Grundsatzentscheidungen der polnischen Führung rückgängig zu machen. Deshalb ist es auch Unsinn, davon zu sprechen, daß Johannes Paul II. den Gewerkschaftsführer geopfert habe. Er hat ihn weder eingesetzt, noch geopfert (vgl. die Auseinandersetzung um den Artikel von *Virgilio Levi*, im Osservatore Romano, 25. 6. 83, dazu auch ds. Heft, S. 386), um einer angeblichen neuen katholischen Gewerkschaft willen, die weder in das strategische Konzept der katholischen Kirche in Polen gehört noch in das politische Konzept der Warschauer Führung. Vielmehr hat der Papst auf seiner achttägigen Reise und besonders in dem privaten Gespräch mit Wałęsa in Südpolen unterstrichen, daß er die moralischen Werte der Gewerkschaft und der ganzen Gesellschaft teilt. Aber natürlich wußte der Papst auch, daß Wałęsa und das Gewerkschaftsmodell Solidarität im gegenwärtigen Polen politisch keine Chance haben.

Abschließend bleibt festzuhalten, daß der Papst der politischen Führung die moralische Legitimierung verweigerte, die sie sich erhofft hatte; er respektiert die politischen Realitäten des Systems in dem Sinne, daß er die Nation mahnt, daran zu denken, daß es nicht die Aufgabe der Kirche ist, Haß zu säen und gewaltsam Widerstand gegen die ungeliebte politische Ordnung zu predigen, sondern der Nation die Achtung der Werte zu vermitteln, die im Mittelpunkt der päpstlichen Botschaften während der Reise des Papstes durch Polen standen: Wahrheit – Gerechtigkeit – Vertrauen. Mit diesen Botschaften hat der Papst die unersetzbare Bedeutung der katholischen Kirche für die polnische Regierung und ihre dauerhafte Verankerung im politischen System der Volksrepublik Polen eindrucksvoll unterstrichen, vielmehr aber noch ihre Verwurzelung in allen Schichten und Generationen der polnischen Gesellschaft, tiefer als zuvor in der Nachkriegsgeschichte des – sozialistischen – Polen, bestätigt.

Dieter Bingen

Zwischenbilanz des „Pastoralismus"

Die Kirche in Österreich vor neuen Fragen

Der Österreichische Katholikentag, der vom 9. bis 11. September in Wien stattfindet und der mit dem persönlichen Besuch Johannes Pauls II. eine besondere Aufwertung erhält, drängt die Frage nach der Entwicklung der Kirche in Österreich und ihrer soziokulturellen Gestalt im österreichischen Volkscharakter auf. Anders als in der Bundesrepublik sind Katholikentage in Österreich ein relativ seltenes Ereignis. Seit 1945 haben bisher nur drei solche gesamtösterreichische kirchliche Veranstaltungen stattgefunden, und jetzt wird der vierte Österreichische Katholikentag seit Ende des Zweiten Weltkrieges vorbereitet, der unter dem Motto der Hoffnung stehen wird. Relativ heftige Diskussionen in katholischen Kernschichten mit der Frage, ob denn nicht die „Vision", die wirklich tragende Idee für diesen Katholikentag fehle, zeigen eine gewisse innere Unsicherheit an, die eine tieferliegende Ungewißheit über den in Zukunft einzuschlagenden Weg erkennen läßt.

Ein neuer Anfang nach 1945

Der österreichische Katholizismus hat nach 1945 einen neuen Anfang versucht. Im Gegensatz zur benachbarten Bundesrepublik wurde nach dem Krieg nicht das breitgefächerte katholische Verbandsleben von den Bischöfen wiederbelebt, sondern nach italienischem Beispiel gab der Episkopat einer *einheitlich organisierten Katholischen Aktion* mit ihren Gliederungen den Vorzug. In den späteren Nachkriegsjahren machten auch französische Vorbilder Schule, so etwa die Studentengemeinden, die in allen österreichischen Hochschulstädten gegründet wurden, sowie die milieu-spezifisch arbeitenden Jugendverbände der Jungarbeiter, Mittelschüler und Jungbauern, die in Österreich als Gliederungen der Katholischen Aktion ausgebaut worden sind.

Die einschneidendste Änderung gegenüber der Vorkriegszeit bestand in der Willenserklärung der österreichischen Bischöfe, die schon bei ihrer ersten Zusammenkunft unmittelbar nach Kriegsende in Salzburg feststellten, sie würden in Zukunft jede politische Bindung ablehnen und eine Rückkehr zum Zustand der Kirche vor 1938 nicht in Betracht ziehen. Die Bindung an eine politische Partei sei nicht erwünscht und beabsichtigt, die Priester würden nicht mehr in die aktive Politik zurückkehren. Beim Österreichischen Katholikentag 1952 in Wien faßte der jetzige Kathpress-Herausgeber *Richard Barta* diese programmatischen Leitlinien in den appellartigen Text des „Mariazeller Manifestes" zusammen, das bis

heute für den Kurs der Kirche in Österreich bestimmend ist, und in dem es u.a. heißt: „Keine Rückkehr zum Staatskirchentum vergangener Jahrhunderte ...", „Keine Rückkehr zum Bündnis von Thron und Altar ...", „Keine Rückkehr zum Protektorat einer Partei über die Kirche ..."!

Eine derartige Erklärung mußte in einem Land umwälzende Bedeutung haben, in dem spätestens seit der Gegenreformation die politische Macht das Schicksal und die Entwicklung der katholischen Kirche in wesentlicher Weise mitentschied. Bis heute wirkt in Österreich diese zwangsweise Rekatholisierung mit ihren administrativen Details nach, die in amtlichen Bestätigungen über den Meßbesuch, die Beichtzettel etc. ihren Ausdruck fanden. *Katholisch-Sein* wurde auf diese Weise in Österreich nicht primär zu einer freien, persönlichen Entscheidung, sondern zu einem *Prinzip der Staatsräson,* der man sich zu fügen hatte. Wer anders dachte, mußte auswandern, etwa in die damals neugewonnenen Territorien in Ungarn, denn der Andersdenkende stellte sich nicht nur gegen die Kirche, sondern auch gegen die politische Herrschaft.
Erst sehr viel später sollte sich herausstellen, welche geistigen Abgründe diese Entwicklung bewirkte. So ist es gewiß mehr als ein Zufall, daß ausgerechnet in jenen inneren, abgeschlossenen Alpentälern, wo sich der Geheimprotestantismus vor der staatlichen und kirchlichen Macht lange verborgen hielt, in den dreißiger Jahren dieses Jahrhunderts der illegale Nationalsozialismus besonderen Zulauf erhielt. Und als Bundeskanzler *Engelbert Dollfuß* im Juli 1934 durch Angehörige einer illegalen SS-Standarte im Wiener Bundeskanzleramt ermordet wurde, da flammte der Bürgerkrieg nicht in erster Linie in der Bundeshauptstadt, sondern eben in jenen Gebieten auf: Im steirischen Enns- und Murtal, im Kärntner Lavanttal, im oberösterreichischen Alpenvorland, überall dort also, wo sich die wuchernde Aggression gegen die Herrschenden in Wien und gegen die mit ihnen verbündete Kirche freie Bahn suchte.

Das Bündnis von Thron und Altar war seit den Zeiten der Gegenreformation in Österreich eine gegebene Tatsache. Seine triumphale Überhöhung fand dieses Bündnis nach den Siegen über die Türken, deren 300-Jahr-Feier ein äußerer Anlaß für das Datum des Österreichischen Katholikentages 1983 ist. Der Barockstil war die künstlerische Ausformung dieses Triumphes. Mächtige Klosterbauten wie etwa in Melk oder St. Florian machten aus Österreich ein „Klösterreich", und sie symbolisieren eindrucksvoll, was man damals dachte und fühlte: Gott hat den kaiserlichen Waffen den Sieg geschenkt, um die jahrhundertelange Bedrohung durch die Türken im Osten und Südosten durch eine „pax austriaca" abzulösen. Seit damals prägen Bestandteile eines barocken Lebensgefühls den österreichischen Alltag, allen späteren Wechselfällen der Geschichte zum Trotz: Der Sinn für das Schöne und Musische, die Verehrung der Tradition, die Vorliebe für die Form, für Feste jeder Art, fürs Theatralische und die Lust, etwas darzustellen und vorzuspielen. Mit Prozessionen, Kapellen, Bildstöcken, Wegkreuzen und Volksbräuchen aller Art ist seit der Barockzeit das österreichische Volksleben in ein kirchliches Kleid eingehüllt, das schützt und wärmt. Wehe aber, wenn Menschen, die in diesem Milieu aufwachsen, ihre Umgebung verlassen müssen: Sie streifen dann oft und schnell die kirchliche Hülle ab, die sich durch das heimatliche Ambiente zu Hause wie selbstverständlich ergeben hat, die aber in anderer Umgebung häufig fremd und sinnentleert anmutet. Bis in unsere Gegenwart kommt es daher oft vor, daß Bauernsöhne, die in einer vielleicht gar nicht weit entfernten Industriestadt in einer Fabrik Arbeit bekommen, binnen kürzester Zeit den Glauben ihrer Väter verloren haben.

Ausprägungen von besonderer Widersprüchlichkeit

Das traditionelle Bündnis von politischer Macht und Altar in Österreich, das erst 1938 endgültig zerbrochen ist und 1945 durch eine neue Konzeption ersetzt wurde, hat aber noch eine ganz andere Ausprägung von besonderer Widersprüchlichkeit erfahren, und auch sie prägt die Kirche in Österreich samt ihrem Umfeld bis zum heutigen Tag: Die *Aufklärung,* wie sie von Kaiser *Joseph II.* geplant und in die Praxis umgesetzt worden ist. Zweihundert Jahre vor Johannes Paul II. kam ein anderer Papst, Pius VI., nach Österreich, um Joseph II. wenigstens von einigen seiner Maßnahmen gegenüber der Kirche abzuhalten. Die Reise dieses Papstes blieb jedoch ergebnislos. Der Kaiser setzte seine Kirchenreform durch, die eine ganze Reihe sehr erfreulicher und notwendiger Neuerungen umfaßte, so z.B. die Gründung neuer Pfarren nach den Erfordernissen der Seelsorge. Die Trias Kirche – Schule – Pfarrhaus, die heute noch von Istrien bis Galizien, von Kroatien bis Tirol das äußere Bild zahlreicher Siedlungen prägt, ist Ausdruck dieses staatlichen Reformwillens, der gegen den Willen der Kirche durchgesetzt wurde. Die Aufklärung in Österreich bedeutete aber auch das schrankenlose Hineinregieren staatlicher Behörden in die Angelegenheiten der Kirche, bis zur Frage, wie viele Kerzen bei einem Gottesdienst angezündet werden durften.
Nicht weniger verheerend wirkte sich die *Bürokratisierung des kirchlichen „Betriebes"* aus, und noch heute wird in Österreich das Pfarrhaus da und dort als „Pfarramt" bezeichnet, dessen „Pfarrkanzlei" bestimmte „Amtsstunden" einzuhalten hatte. Seelsorge sei wichtig, um gute Staatsbürger heranzubilden: So meinte man damals. Dieser Standpunkt der Nützlichkeit im Sinn der Staatsräson hat sich inzwischen, nach dem Gesetz des sinkenden Kulturgutes, weit verbreitet: Meinungsumfragen der Gegenwart beweisen, daß selbst ungläubige Österreicher der Kirche eine gewisse „Erziehungsfunktion" zuweisen. Darüber hinaus herrscht die Auffassung vor, man solle Religion und Christentum nicht „übertreiben". An die Regel, daß allzuviel ungesund sei, hält man sich gern in Österreich – auch und gerade im religiösen Bereich. So haben es beispielsweise *beschauliche Orden* heute wie zu

Zeiten des Kaisers Joseph schwer, Verständnis zu finden, denn zum Unbedingten des Glaubens findet man in Österreich nicht so leicht einen Zugang. Kein Wunder, daß die Zahl der „einheimischen" Heiligen relativ klein ist.

Als die Donaumonarchie 1918 zusammenbrach, da war dies für die unter permanentem staatlichem Schutz herangewachsene Kirche ein Schock. Nach den Erfahrungen in der Gegenreformation, in der Barockzeit und in der josephinischen Tradition suchte die Kirche jetzt eine andere weltliche Schutzmacht, die die zerbrochene Stütze des Thrones ersetzen sollte. Sie fand sie in der Christlichsozialen Partei. In der Angst vor der austromarxistischen Radikalität wurden in den zwanziger Jahren nicht wenige katholische Pfarrhäuser zu christlichsozialen Ortsparteizentralen, Priester übernahmen Positionen als Parteifunktionäre, Abgeordnete oder Regierungsmitglieder, mehrmaliger Bundeskanzler wurde Prälat Ignaz Seipel. Nur vereinzelte Priester wie *Michael Pfliegler* wandten sich leidenschaftlich gegen diese unterschiedslose Vermengung von Religion und Parteipolitik, während die Sozialdemokraten eine breite Austrittswelle aus der Kirche des „Prälaten ohne Milde" organisierten und ihre Abneigung gegen die christliche Religion in massivster Weise artikulierten.

Am Vorabend des blutigen Bürgerkrieges 1934 versuchte Bundeskanzler *Engelbert Dollfuß* im Kampf gegen die marxistische Linke und gleichzeitig in der Auseinandersetzung mit dem inzwischen in Deutschland an die Macht gekommenen Nationalsozialismus einen „christlichen Ständestaat" auf autoritärer Grundlage zu gründen. Der Katholikentag des Jahres 1933 spielte dabei eine nicht zu unterschätzende Rolle. Auch dieser Katholikentag wurde wie sein „Nachfolger" fünfzig Jahre später in *Erinnerung an den Entsatz von Wien im Jahr 1683* begangen. Er sollte ein „gesamtdeutscher" Katholikentag sein, doch aus dem „Reich", wie man damals in Österreich sagte, kamen keine Gäste mehr: Hitler hatte inzwischen über Österreich die sogenannte „1000-Mark-Sperre" verhängt, d. h., jeder Deutsche, der nach Österreich einreisen wollte, hatte 1000 Reichsmark an der Grenze zu erlegen. Damit war nicht nur die deutsche Beteiligung am Katholikentag in Wien auf Null reduziert, sondern auch die österreichische Fremdenverkehrswirtschaft in Salzburg, Tirol und Vorarlberg tödlich getroffen: Der Wirtschaftskrieg gegen Österreich hatte begonnen.
Beim Katholikentag 1933 distanzierte sich die Kirche in Österreich keineswegs von dem Projekt des „christlichen Ständestaates", das von vornherein kaum Chancen auf Erfolg haben konnte. Dieser Versuch war der letzte Ausdruck des österreichischen Integralismus, der sich die Zukunft nicht anders als in einer dauernden Identität von Kirche und „christlichem Staat" vorstellen konnte.
Erst in den Lagerstraßen der Hitlerschen KZ, in die nach dem (auch von den österreichischen Bischöfen bejahten) „Anschluß" zunächst fast ausschließlich österreichische Katholiken, Laien und Priester, eingeliefert wurden, verflogen die ideologischen Illusionen. Auch der Schock, nach Jahrhunderten unter staatlichem Schutz nun plötzlich einem kirchenkämpferischen Regime ausgeliefert zu sein, legte sich nach der ersten Verwirrungsphase. Und in den folgenden sechseinhalb Jahren der Verfolgung wuchs in erstaunlichem Ausmaß die innere, selbständige Kraft der Kirche in Österreich. Gewiß, während dieser Prüfung fielen viele, allzu viele von der Kirche ab. Gleichzeitig aber zeigte sich bei einem gar nicht so kleinen Kreis von Gläubigen ein unbedingter Wille zum Bekenntnis, wie er in dieser Form in Österreich lange unbekannt war, und der österreichische Klerus erbrachte den prozentuell höchsten Anteil an den Opfern des nationalsozialistischen Terrors in Österreich. Nach vielen Jahrhunderten scheinbarer Geborgenheit unter dem Schutzmantel der politischen Macht besaß die Kirche in Österreich zum erstenmal wieder Märtyrer aus den eigenen Reihen.

Konzentration auf die Seelsorge

Mit dem Wiedererstehen Österreichs im Jahr 1945 hatte die Kirche eine neue, innere Autorität gewonnen, die über ihre eigenen Grenzen hinausreichte. Im Untergrund waren die Entwürfe für ein neues Österreich entstanden, und sie sind es, die weitgehend auch heute noch die rot-weiß-rote Alpenrepublik bestimmen: keine Neuauflage des politischen Katholizismus von ehedem; Rückzug der Kirche aus der Politik des Tages; keine Nachfolgepartei der Christlichsozialen, sondern Gründung einer neuen, breit gefächerten, *christlich orientierten Sammelpartei,* die nicht mehr mit einem christlichen Namensschild versehen sein, sondern die allgemeine Bezeichnung „Österreichische Volkspartei" tragen sollte.

Die Kirche konzentrierte sich indessen auf die eigentliche *pastorale Tätigkeit:* Viele neue Pfarren wurden in allen Teilen des Landes gegründet, viele neue Kirchen gebaut, Pfarrheime errichtet. Erstaunliche Erfolge stellten sich in den ersten Jahren vor allem auf dem Feld der Jugendseelsorge ein. Viele, die der Kirche in den Jahren der Verfolgung den Rücken gekehrt hatten, kamen wieder zu ihr zurück. Männer der Kirche waren es, die vor Rache und Vergeltung warnten und die den Staat aufforderten, die ehemaligen kleinen Nationalsozialisten nicht zu Staatsbürgern zweiter Klasse zu degradieren. In allen Diözesen wurden Bildungshäuser eröffnet, das Katholische Bildungswerk nahm seine weit gestreute Arbeit auf, die Katholische Aktion mit ihren Gliederungen und Werken war bald straff organisiert.

Trotz dieser hoffnungsvoll begonnenen, vielseitig und umsichtig vorangetriebenen Tätigkeit stellte sich schon nach den ersten Nachkriegsjahren heraus: Der religiöse Frühling, den manche Katholiken nach Kriegsende erhofft hatten, war nicht eingekehrt. Zu viele Wunden hatte die christliche Substanz in der Vergangenheit erlitten, als daß innerhalb weniger Jahre alles Versäumte, Vertane und Verfehlte wieder gutgemacht hätte werden können. *Otto Mauer,* der charismatische Prediger und vielseitige

Avantgardist, bezeichnete wiederholt die Kirche in Österreich (zum Schrecken mancher ihrer Amtsträger) als „weitaus größte Organisation der Halb- und Ungläubigen des Landes." So provozierend dieser Satz in vielen Ohren geklungen haben mochte – im Abstand von einigen Jahrzehnten wird man gewahr, daß Treffendes damit ausgesprochen wurde, denn die Kirche in Österreich hat eben nicht nur die strahlenden Kapitel der österreichischen Geschichte mitgestaltet, sie hat auch die langen inneren Auslaugungsprozesse österreichischer Vergangenheit, die vielen Abfallsbewegungen von den Intellektuellen bis zu den Arbeitern, die Pervertierung des Österreichischen bis zur Charakterlosigkeit des „Herrn Karl" und die landesübliche Verniedlichung des Großen und Absoluten bis zum „liaben Herrgotterl da droben", wie sie in den weinseligen Heurigenliedern gang und gäbe ist, in ihre Passion hereingenommen. Wer eine Bilanz des österreichischen Katholizismus versucht, der darf auch darüber nicht schweigen.

Der Kirche in Österreich und ihrer Leitung ist es jedoch hoch anzurechnen, daß sie trotz des ausgebliebenen großen religiösen Aufbruchs nach Kriegsende von ihrer Zielsetzung für die Zukunft nicht abgegangen ist. Konsequent hielt sich die österreichische Kirchenführung aus den Fragen der Tagespolitik heraus. Vor Wahlen erschienen keine Hirtenbriefe österreichischer Bischöfe mehr, die offen oder verschlüsselt zugunsten einer politischen Partei Stellung nahmen. Trotzdem blieben die *Beziehungen zur Sozialistischen Partei* lange Zeit eher frostig und besserten sich erst seit den sechziger Jahren langsam, während das Verständnis innerhalb der Österreichischen Volkspartei für diesen pastoralen Kurs der Kirche bis zum heutigen Tag begrenzt und zwiespältig ist.

Immerhin ist es durch diese Vorgangsweise möglich geworden, die einzelnen Bestimmungen des seinerzeitigen, sehr umstrittenen Dollfuß-Konkordates Schritt für Schritt in Verhandlungen mit der Republik Österreich in Kraft zu setzen. Auf diese Weise kam es zu einvernehmlichen Verträgen über die Gründung der neuen Diözesen Innsbruck, Feldkirch und Eisenstadt und zur Regelung der vermögensrechtlichen Beziehungen zwischen Kirche und Staat, die eine jährliche staatliche Zahlung von 100 Millionen Schilling als Entschädigung für die in der NS-Zeit eingezogenen kirchlichen Vermögen vorsieht. Auch die lange umkämpften Schulgesetze konnten schon in den sechziger Jahren unter Dach und Fach gebracht werden. Sie sichern den konfessionellen Schulen in Österreich zum erstenmal in der Geschichte eine staatliche Subventionierung: Der Staat erklärte sich bereit, 60% der Personalkosten zu übernehmen, seit 1972 wird dieser Zuschuß auf 100% der Personalkosten in den konfessionellen Schulen aufgestockt.

Radikal veränderte Fragestellung

Otto Mauer analysierte diese Entwicklung aus Anlaß des Österreichischen Katholikentages 1962 in Salzburg in seiner Zeitschrift „Wort und Wahrheit" mit folgenden Sätzen: „Der österreichische Katholizismus hat sein Verhältnis zu den Parteien liberalisiert, aber es wäre voreilig und unrealistisch, die Katholiken zu gleicher Distanz von den Parteien aufrufen zu wollen. So wertvoll für die Seelsorge eine gewisse Entideologisierung der SPÖ (als ehemals monolithisch-marxistischer Partei) ist, sosehr sich das Verhältnis zwischen Kirche und Arbeiterschaft gebessert hat, so läßt sich doch nicht verkennen, daß sich die Linke erst zögernd mit dem Gedanken befreundet, ihre aufklärerisch-laizistische Haltung aufzugeben und dem etatistischen Trieb durch echte demokratische Einsichten, auch auf kirchenpolitischem Gebiet, Zügel anzulegen. Die ÖVP als katholische Traditionspartei wird ihrerseits verstehen müssen, daß sich die Aufmerksamkeit, vor allem der Hierarchie, derzeit mit besonderem Nachdruck auf die Bereinigung des Verhältnisses zum ehemaligen ‚Erzfeind' richtet, dessen Kirchenaustrittspropaganda und Freidenkertum der Kirche in der Zwischenkriegszeit Hunderttausende von Gliedern entriß. Der sich anbahnende *politische Pluralismus* unter den österreichischen Katholiken bedeutet keinen Rückzug aus dem öffentlichen Leben, keine Emigration aus dem Gemeinwesen. Demokratisierung der Demokratie, Ausrichtung der Parteien auf das Gemeinwohl, Schutz der Benachteiligten in der Wohlfahrtsgesellschaft, Kampf für die materielle und moralische Sanierung der Familien – das sind etwa die Hauptanliegen von heute."

Zwanzig Jahre später hat sich die Fragestellung radikal verändert. Die Konzeption einer neuen, unbefangenen Beziehung zwischen Kirche und Staat, die indessen mit dem Namen des Kardinals von Wien, *Franz König,* untrennbar verbunden ist, ist wohl nach wie vor wirksam. Sie hat sich bewährt und niemand wüßte eine bessere Strategie für die Zukunft. Und doch tauchen immer häufiger nachdenkliche Fragen auf, ob denn der strikt pastorale Kurs der Kirche in Österreich nicht allmählich zu einem *„Pastoralismus"* ausgeartet, ob damit nicht *das Prophetische* zu kurz gekommen sei, ob man nicht vielleicht auch das in Österreich besonders wichtige Ästhetische, das Künstlerische und Musische unterbewertet habe.

Für eine völlig veränderte Fragestellung sorgten auch die vielfältigen *Nachwirkungen der Jugendrebellion,* die Ende der sechziger Jahre wie ein Steppenbrand rund um die Welt ging und die Österreich scheinbar nur am Rande streifte. Das Ausbleiben spektakulärer Konfrontationen darf aber nicht darüber hinwegtäuschen, daß es in der Folge auch in Österreich zu einer tiefgreifenden geistigen Erschütterung gekommen ist, die gerade im kirchlichen Raum weitreichende Konsequenzen hatte: In vielen Teilen des Landes kam es zu einem Zusammenbruch der seit 1945 aufgebauten Strukturen der Katholischen Jugend; in mehreren Hochschulstädten kollabierte die bis dahin ungemein erfolgreiche Katholische Hochschuljugend; die Katholische Arbeiterjugend, die in den fünfziger Jahren einen stürmischen Aufschwung erlebte, so daß Optimisten bereits von einer „Rückeroberung der Arbeiterschaft" sprachen, verfiel einseitigen gesellschaftsreforme-

rischen Parolen, die sowohl in der Befreiungstheologie wie auch im Neomarxismus ihre Wurzeln hatten. Damit fiel die KAJ auf kleine, in der Regel bedeutungslose Zirkel zurück.

Ein allzu privates Kirchenbild

Diese Auswirkungen, die sich zuerst bei der Jugend in ihrer ganzen Wucht zeigten, betrafen schon wenig später in gleicher Weise den Sektor der Erwachsenen. Der *Kirchenbesuch,* der in Österreich schon im Jahr 1945 um etwa 12 bis 15 Prozentpunkte niedriger lag als in der Bundesrepublik, sank bis zur Mitte der siebziger Jahre auf einen Durchschnittswert von dreißig Prozent. Der Rückgang wirkte sich besonders spektakulär im Westen Österreichs aus, wo bis dahin ein Sonntagskirchenbesuch von 65 und 70% verzeichnet werden konnte und wo sich nunmehr ein drastischer Rückgang von 20% in Tirol und von mehr als 30% in Vorarlberg ergab. In den großen Städten wie Wien und Graz war der Kirchgang immer schon relativ gering, nun sank er in einzelnen Bezirken auf weniger als 10 Prozent. Erst in den allerletzten Jahren konnte ein weiterer kontinuierlicher Rückgang gestoppt werden, und es kommt nun zu einem Auf und Ab, das noch keine sicheren Schlüsse für die Zukunft zuläßt.

Ähnlich ist es bei den *Kirchenaustritten* in Österreich. Wenn es auch nicht zu einem so drastischen Anstieg der Austritte wie in der Bundesrepublik gekommen ist, so sind doch seit 1967 etwa 20 000 Austritte im Jahr zu verzeichnen. Ein vorübergehendes Abflachen der Austrittskurve an der Wende zu den achtziger Jahren ließ die Hoffnung aufkeimen, das Ärgste würde vorüber sein, doch kam es dann neuerlich zu einem Ansteigen der Austrittskurven, so daß auch auf diesem Gebiet Voraussagen seriöserweise nicht zu geben sind. Auch die Zahl der Priesterweihen, die Ende der fünfziger Jahre noch ein Rekordergebnis von mehr als 200 erreichten, sank in den siebziger Jahren immer mehr ab, um sich erst in den letzten beiden Jahren etwas zu stabilisieren. Die 67 Priesterweihen des Jahres 1983 in ganz Österreich zeigen aber noch immer keine deutliche Aufwärtsbewegung, wenn auch mehr Theologiestudenten als bisher in die Priesterseminare eintreten. Die unvermeidliche Folge sind immer mehr priesterlose Pfarren. Kärnten verzeichnete schon 1975 105 unbesetzte Pfarren, das sind 31,4% aller Pfarren. Nicht weniger fatal sind die qualitativen Probleme, die sich durch den Priestermangel bei der Besetzung wichtiger diözesaner und anderer kirchlicher Posten ergeben.

Am schlimmsten hat die Krise die weiblichen Orden betroffen, die von einem dramatischen Rückgang der „Einkleidungen" heimgesucht sind. Zahlreiche Niederlassungen, Schulen, Stationen in Krankenhäusern mußten bereits aufgegeben werden. Die „Verdunstung von Kirchlichkeit", wie *Paul Michael Zulehner* diesen Vorgang bezeichnet, läßt sich auch an dem Rückgang der Beichte und der Tauffreudigkeit sowie der kirchlichen Trauung ablesen.

Andererseits ist ein ständig steigender Kommunionempfang zu verzeichnen, der freilich nicht immer mit ungeteilter Freude zu begrüßen ist, der aber doch als Indiz für eine gewisse „Verdichtung der Kirchlichkeit" in den Kernschichten angesehen werden kann. Noch deutlicher in diese Richtung weisen die vielen *Laien-Mitarbeiter* in den Pfarren, die sich als Pfarrgemeinderäte, als Firmhelfer oder Tischmütter, als Eheberater oder Mitarbeiter von Sozialarbeitskreisen zur Verfügung stellen. Obwohl exakte Globalzahlen für diese Bereiche noch fehlen, kann man doch mit Bestimmtheit sagen, daß der Kirche in Österreich noch nie in ihrer jüngsten Geschichte so viele hauptamtliche und nebenamtliche Laien-Mitarbeiter zur Verfügung gestanden sind wie jetzt. Ausgehend von den Synoden der einzelnen Diözesen und vom Österreichischen Synodalen Vorgang, die alle in der ersten Hälfte der siebziger Jahre stattgefunden haben, kam es zu einer deutlichen Verlebendigung der Gemeindearbeit, in der sich Kirche selbst zu verwirklichen sucht. Viele neu gegründete Gruppen – Gebetsrunden, Dritte-Welt-Arbeitskreise, Friedensinitiativen und auch charismatische Gruppen aller Art – ergänzen diesen Eindruck des Aufbruchs an der sogenannten Basis.
Dennoch fragen sich immer mehr aktive Katholiken in Österreich, ob alle diese Bemühungen nicht doch insgesamt der Versuchung eines allzu *privatistischen Kirchenbildes* erliegen. Die Freude, in kleinen Gruppen miteinander zu arbeiten und einander herzlich zugetan zu sein, kann manchmal dazu führen, daß der Missionsauftrag, nach außen zu wirken, vergessen wird, und daß überregionale oder gar nationale Aufgaben einfach übersehen werden. Die einseitig pastorale Sicht der Dinge kann dazu führen, daß der Wille, seine Auffassung auch politisch durchzusetzen oder in einen kulturellen Kontext umzuformen, eines Tages überhaupt schwindet. Der Beschluß über die Einführung der Fristenlösung in Österreich erinnert daran, daß man in dieser sehr gravierenden Angelegenheit gegen die Kirche und gegen die Katholiken Politik machen konnte, ohne daß dies für die Initiatoren dieser Politik in irgendeiner Weise abträglich gewesen wäre. Bis jetzt ist von katholischer Seite noch keine überzeugende Strategie entwickelt worden, wie man auf Grund dieses Sachverhalts in Hinkunft systematisch handeln soll.

„Perspektiven der Hoffnung"

Der Katholikentag 1983 steht somit vor *neuen Fragestellungen.* Und wenn es auch das erste Ziel dieses Katholikentages ist, der verbreiteten Stimmung der Resignation und Apathie mit dem Hinweis auf die christliche Hoffnung entgegenzuwirken, so werden doch auch konkrete Aufgaben anvisiert. In den „Perspektiven der Hoffnung" dieses Katholikentages, die ursprünglich dem „Mariazeller Manifest" vor 30 Jahren nacheifern sollten, dieses hochgesteckte Ziel aber nicht erreichten (vgl. HK, Juli 1983, 327–331), wird sehr ausführlich auf das Problem des Friedens und des Krieges eingegangen und den Katholiken die Aufgabe des Friedensstiftens ans Herz ge-

legt. Von den Regierungen wird gefordert, die *Friedensbewegungen* zuzulassen. Mehr Offenheit wird auch zugunsten der ethnischen Volksgruppen verlangt. Nach Kärntner Vorbild soll ein kirchlicher Koordinierungsausschuß für alle Volksgruppen in Österreich gebildet werden. Die „Perspektiven der Hoffnung" sprechen sich schließlich gegen jeden Ausländerhaß und gegen Antisemitismus aus, den Gastarbeitern soll der Erwerb der österreichischen Staatsbürgerschaft erleichtert werden.
Mit diesen Forderungen, die „zu allererst an uns selbst gerichtet sind", setzt der Katholikentag 83 die große Linie des österreichischen Katholizismus fort. Und wie schon bisher wird in innerkirchlichen Streitfragen auch jetzt wieder eine gemäßigt-fortschrittliche Linie vertreten. So heißt es z. B. in dem von Bischöfen in letzter Minute noch vorsorglich abgeänderten Abschnitt über die Frau, daß dem Wunsch nach *stärkerer Einbindung der Frauen in die Seelsorge* und Liturgie Rechnung zu tragen sei: „Die derzeit gegebenen Möglichkeiten sollen ausgeschöpft, erweiterte Möglichkeiten des kirchlichen Dienstes für Frauen erneut geprüft werden."

Der Passus hinsichtlich der *Geschiedenen und Wiederverheirateten* ist nach der Intervention der Bischöfe noch viel vorsichtiger ausgefallen: „Sie sollen erleben können", meint das Dokument des Katholikentages 83, „daß sie zu unserer Gemeinschaft gehören."
Es ist nicht zu erwarten, daß sich daran die Gemüter entzünden werden. Wohl aber ist es möglich, daß die so geschichtsbewußte Gestalt des jetzigen Papstes den Katholikentag in Wien dazu benützen wird, um über die Stunde und den Tag hinaus von der Mitte Europas aus neue *Initiativen* zu setzen, um zur Überwindung der Spaltung unseres Kontinents beizutragen. In dieser Richtung hat der österreichische Katholizismus, wie immer er jeweils intern beschaffen war, seit Jahrzehnten viele Zeichen gesetzt. So waren es an erster Stelle die österreichischen Katholiken, die sich während der Volkserhebung in Ungarn im Jahr 1956, während des Prager Frühlings im Jahr 1968 und während der Polenkrisen in den letzten Jahren für eine großzügige Aufnahme von Flüchtlingen ausgesprochen haben. 250 000 ungarische, 45 000 tschechoslowakische und 80 000 polnische Flüchtlinge kamen auf diese Weise nach Österreich. Dazu sind noch Hunderttausende sowjetischer Juden zu zählen, die über Wien als Schlupfloch in den Westen gelangten. Österreich ist auf diese Weise zu einer Hoffnung für viele verfolgte Menschen im Osten geworden. Die Hilfe wurde aber nicht nur passiv, sondern auch aktiv gewährt: Durch finanzielle Mittel, Bücher und Zeitschriften, die über Österreich in die kommunistisch regierten Länder gelangten und gelangen. Als neutrales Land bietet Österreich viele Möglichkeiten für unverdächtige persönliche Kontakte. Systematisch ausgebaut wurden diese Kontakte auch zu allen Ostkirchen.

Der Papst wird diese Gelegenheiten sicher nicht ungenützt lassen. Er wird, das kann man schon heute mit ziemlicher Sicherheit sagen, von Wien aus den europäischen Kontinent aufrufen, trotz aller Spaltungen seine geistige Einheit zu suchen. Denn, so sagte Kardinal König im Vorjahr bei dem Europäischen Bischofssymposium in Rom, wenn die Kirche von Europa spricht, meint sie nicht das Europa der Militärblöcke, auch nicht das Europa der Wirtschaftsgemeinschaft oder der Freihandelszone, sondern „das ganze Europa, das durch die christliche Missionierung eine geistige Einheit bildete – von Portugal bis zum Ural, von Island bis Malta". *Fritz Csoklich*

Verständigung über Luther

Eine katholisch-lutherische Erklärung zum Lutherjahr

Bereits im Juni-Heft (S. 286) haben wir auf das Mitte Mai veröffentlichte Wort der Gemeinsamen römisch-katholischen/evangelisch-lutherischen Kommission anläßlich des 500. Geburtstages Martin Luthers hingewiesen. Wegen der Dokumentationen über die bischöflichen Friedenshirtenbriefe im Juni- und Juli-Heft können wir den Wortlaut der Erklärung, die rangmäßig und ökumenisch zu den wichtigsten des Luther-Jahres gehört, erst hier wiedergeben.

I. Vom Streit zur Versöhnung

1. In diesem Jahr erinnern sich unsere Kirchen des 500. Geburtstages Martin Luthers. Weder die evangelische noch die katholische Christenheit kann an der Gestalt und der Botschaft dieses Menschen vorbeigehen. An der Schwelle zur Neuzeit hat Luther die Entwicklung der Kirchen-, Sozial- und Geistesgeschichte bis heute entscheidend mitbestimmt.

2. Während Jahrhunderten wurde Luther auf entgegengesetzte Weise beurteilt. Für Katholiken war er lange Zeit der Inbegriff des Häretikers. Es wurde ihm vorgeworfen, die eigentliche Ursache der abendländischen Kirchenspaltung zu sein. Auf evangelischer Seite begann schon im 16. Jahrhundert die Glorifizierung Luthers als Glaubensheld, zu der nicht selten eine nationalistische Heroisierung hinzukam. Vor allem aber wurde Luther häufig als Stifter einer neuen Kirche verstanden.
3. Mit der jeweiligen Beurteilung Luthers war auch das Urteil über die andere Kirche verbunden. Man bezichtigte sich gegenseitig des Abfalles vom rechten Glauben und der wahren Kirche.
4. Im Raum der reformatorischen Kirchen und Theologie wurde seit dem Beginn unseres Jahrhunderts Luther neu erschlossen. Bald danach beginnt auch katholischerseits eine sich intensivierende Beschäftigung mit der Person und dem Werk Luthers. Sie hat beachtliche

wissenschaftliche Beiträge zur Reformations- und Lutherforschung erbracht und in Verbindung mit der wachsenden ökumenischen Verständigung einer positiveren katholischen Schau Luthers den Weg bereitet. Überkommene, von Polemik geprägte Lutherbilder treten so auf beiden Seiten zurück. Man beginnt, ihn gemeinsam als Zeugen des Evangeliums, Lehrer im Glauben und Rufer zur geistlichen Erneuerung zu würdigen.

5. Zu dieser neuen Sicht hat die 450. Jahresfeier der Confessio Augustana (1980) wesentlich beigetragen. Dieses Bekenntnis ist ohne Luthers Person und Theologie nicht denkbar. Die Einsicht, daß die Confessio Augustana „eine Übereinstimmung in zentralen Glaubenswahrheiten" zwischen Katholiken und Lutheranern widerspiegelt (Papst Johannes Paul II., 1980; Exekutivkomitee des Lutherischen Weltbundes, 1981), hilft, auch wesentliche Einsichten Luthers gemeinsam zu bejahen.

6. Luthers Ruf zur Reform der Kirche, der ein Ruf zur Buße war, ergeht weiter an uns. Er fordert uns auf, das Evangelium neu zu hören, die eigene Untreue gegenüber dem Evangelium zu erkennen und es glaubwürdig zu bezeugen. Das kann heute nicht geschehen, ohne auf die andere Kirche und ihr Zeugnis zu achten, Versöhnung mit ihr zu suchen und überkommene Feindbilder aufzugeben.

II. Zeuge des Evangeliums

In seiner Kritik an verschiedenen Aspekten der theologischen Tradition und des kirchlichen Lebens seiner Zeit verstand Luther sich als Zeuge des Evangeliums: als „unseres Herrn Jesu Christi unwürdiger Evangelist". Er berief sich auf das apostolische Schriftzeugnis, zu dessen Auslegung und Verkündigung er als „Doktor der Heiligen Schrift" verpflichtet war. Bewußt stand er auf dem Boden des altkirchlichen Bekenntnisses zum Dreieinigen Gott und zu Christi Person und Werk und sah in diesem Bekenntnis einen verbindlichen Ausdruck der biblischen Botschaft. Bei seinem reformatorischen Ringen, das ihm äußere Anfeindungen und innere Anfechtung brachte, fand er Gewißheit und Trost darin, daß er von der Kirche zu Studium und Lehre der Heiligen Schrift berufen war. In dieser Überzeugung fühlte er sich vom Herrn der Kirche selbst getragen.

8. Im Bewußtsein seiner Verantwortung als Lehrer und Seelsorger und zugleich in der Situation persönlich erfahrener Glaubensanfechtung führte ihn die intensive Beschäftigung mit der Heiligen Schrift zu einer Wiederentdeckung der Barmherzigkeit Gottes inmitten der Ängste und Ungewißheiten seiner Zeit! Diese „reformatorische Entdeckung" bestand nach Luthers Selbstzeugnis darin, daß er die Gerechtigkeit Gottes im Lichte von Röm. 1, 17 als schenkende Gerechtigkeit erkannte, nicht als die fordernde Gerechtigkeit, die den Sünder verurteilt. „Der Gerechte lebt aus dem Glauben": er lebt aus der Barmherzigkeit, die Gott durch Christus schenkt. In dieser Entdeckung, die er beim Kirchenvater Augustin bestätigt fand, erschloß sich ihm die Botschaft der Heiligen Schrift als frohe Botschaft, als „Evangelium". Es öffnete sich für ihn, wie er sagte, „die Tür zum Paradies".

9. Durch seine Schriften, wie auch in seiner Verkündigung und Lehrtätigkeit wurde Luther Zeuge dieser befreienden Botschaft. Als „Lehre von der Rechtfertigung des Sünders durch den Glauben allein" war sie die orientierende Mitte seines theologischen Denkens und seiner Schriftauslegung. Menschen, deren Gewissen unter der Herrschaft von Gesetz und Menschensatzungen gelitten hatten und die geängstigt waren angesichts ihres Versagens und in der Sorge um ihr ewiges Heil, konnten im Glauben an das Evangelium der befreienden Zusage göttlicher Gnade gewiß werden.

10. Geschichtliche Forschungen haben erwiesen, daß sich schon in den Religionsgesprächen der Reformationszeit eine Verständigung in diesem Hauptanliegen Luthers abzeichnete. Jedoch fand diese Verständigung auf beiden Seiten keine wirkliche Aufnahme und wurde wieder durch Polemik verdeckt und unwirksam gemacht.

11. In unserer Zeit haben evangelische und katholische Lutherforschung ebenso wie bibelwissenschaftliche Studien in beiden Kirchen den Weg zur Verständigung im zentralen Anliegen der Luther'schen Reformation eröffnet. Auch die Einsicht in die geschichtliche Bedingtheit unserer Sprach- und Denkformen hat dazu beigetragen, daß Luthers Denken, gerade in Gestalt der Rechtfertigungslehre, im katholischen Bereich weithin als eine legitime Form christlicher Theologie anerkannt wird. Unter Wiederaufnahme dessen, was schon 1972 von katholischen und lutherischen Theologen gemeinsam festgestellt worden war („Das Evangelium und die Kirche"), heißt es in der katholisch/lutherischen Stellungnahme zum Augsburgischen Bekenntnis: „In der Lehre von der Rechtfertigung, die für die Reformation von entscheidender Bedeutung war, zeichnet sich ein weitreichender Konsens ab: Allein aus Gnade und im Glauben an die Heilstat Christi, nicht auf Grund unseres Verdienstes, werden wir von Gott angenommen und empfangen den Heiligen Geist, der unsere Herzen erneuert und uns befähigt und uns aufruft zu guten Werken" („Alle unter einem Christus", 1980).

12. Als Zeuge des Evangeliums verkündigte Luther die biblische Botschaft von Gottes Gericht und Gnade, vom Ärgernis und von der Kraft des Kreuzes, von der Verlorenheit des Menschen und Gottes Heilstat. Als „unseres Herrn Jesu Christi unwürdiger Evangelist" weist Luther von sich selbst fort, um uns um so unausweichlicher mit dem Zuspruch und dem Anspruch des von ihm bezeugten Evangeliums zu konfrontieren.

III. Konflikt und Kirchenspaltung

13. Luthers Auffassung und Verkündigung von der Rechtfertigung allein durch den Glauben geriet in Konflikt mit damaligen Frömmigkeitsformen, die die schenkende Gerechtigkeit Gottes verdeckten. Luther verstand seinen Einspruch dagegen als in Übereinstimmung mit der

Lehre der Kirche, ja als ihre Verteidigung. Jeder Gedanke an eine Trennung von der Kirche lag ihm fern, ja wurde von ihm scharf zurückgewiesen. Jedoch fand sein Anliegen bei den kirchlichen und theologischen Instanzen in Deutschland und dann auch in Rom kein Verständnis. Die Jahre nach den „95 Thesen" von 1517 waren von wachsender Polemik geprägt. Bei den sich verschärfenden Auseinandersetzungen mündeten die primär geistlichen Anliegen Luthers immer wieder in die Frage nach der kirchlichen Autorität ein und wurden zudem von politischen Machtfragen überlagert. Nicht durch Luthers Evangeliumsverständnis als solches, sondern durch die kirchlichen und politischen Auswirkungen der reformatorischen Bewegung kam es zu Konflikt und Kirchenspaltung.

14. Als Luther mit dem Bann bedroht und zum Widerruf für ihn wesentlicher Überzeugungen aufgefordert wurde, sah er darin die Weigerung der kirchlichen und weltlichen Autoritäten, sich mit seiner theologischen Argumentation auseinanderzusetzen. Der Streit verlagerte sich mehr und mehr auf die Frage nach der letztverbindlichen Instanz in Fragen des Glaubens. In dieser Auseinandersetzung berief sich Luther auf die Schrift und bezweifelte, daß alle Lehrentscheidungen der Päpste und der Konzile für das Gewissen bindend seien. Gleichwohl schloß Luther die Betonung des „sola scriptura" und der Klarheit der Schrift in Anerkennung der altkirchlichen Bekenntnisse und die Beachtung der schriftgemäßen Tradition ein. In allem Streit vertraute er auf die Verheißung, daß Gott seine Kirche in der Wahrheit erhält.

15. In dem Maße, wie der Widerstand der kirchlichen Autoritäten wuchs, verschärfte sich auch Luthers polemische Haltung. Der Papst wurde als „Antichrist" verworfen, die Messe als „Abgötterei" verurteilt. Andererseits wurden Luther und seine Anhänger als Häretiker hingestellt und gelegentlich sogar des Abfalls vom Glauben bezichtigt. Die Hoffnung, auf dem Reichstag in Augsburg (1530) zu einer Einigung zu kommen, erfüllte sich nicht. In der ihm entgegengebrachten Ablehnung sah Luther Zeichen der sich nähernden apokalyptischen Zeit. Aus der Haltung gegenseitiger Verurteilung schien ihm kein Weg zurückzuführen.

16. Luther wurde von sehr verschiedenen Gruppen und Strömungen in Kirche und Gesellschaft bei der Verfolgung ihrer spezifischen Interessen in Anspruch genommen (antiklerikale, revolutionäre und enthusiastische Bewegungen). Er selbst hat sich dagegen gewehrt. Dennoch hat sein Bild dadurch manch negative Prägungen erfahren, die bis in die heutige Zeit nachwirken.

17. Diese geschichtlichen Vorgänge lassen sich nicht rückgängig und ungeschehen machen. Wir können ihre negativen Folgen jedoch aufarbeiten, indem wir deren Ursachen ergründen und schuldhaftes Versagen eingestehen. Letztlich aber werden die Folgen erst dann geheilt sein, wenn die positiven Anliegen der Reformation gemeinsam von uns aufgenommen werden.

IV. Aufnahme der reformatorischen Anliegen

18. Die lutherischen Kirchen waren durch Jahrhunderte hindurch bemüht, Luthers theologische und geistliche Einsichten zu bewahren. Dabei sind Luthers Schriften nicht alle in gleichem Maße in den lutherischen Kirchen wirksam geworden. Oft bestand die Tendenz, seinen polemischen Äußerungen gegenüber seinem pastoralen und theologischen Schrifttum den Vorrang zu geben. Spezifisch kirchliche Bedeutung kommt denjenigen Schriften Luthers zu, die den Rang von Bekenntnisdokumenten erhielten. Unter diesen nehmen seine beiden Katechismen eine besondere Stellung im Leben der Kirchen ein. Sie sind zugleich geeignet, zusammen mit der Confessio Augustana dem ökumenischen Gespräch als Grundlage zu dienen.

19. Das Erbe Luthers hat jedoch im Laufe der Geschichte auch mancherlei Verkürzungen und Verzerrungen erfahren:

- die Bibel wurde zunehmend von ihrem kirchlichen Kontext isoliert, und ihre Autorität wurde durch die Lehre von der wörtlichen Inspiration lehrgesetzlich mißverstanden;
- Luthers Hochschätzung des sakramentalen Lebens ging in der Aufklärung und im Pietismus weitgehend verloren;
- Luthers Sicht des Menschen als Person vor Gott wurde individualistisch mißdeutet;
- die Rechtfertigungsbotschaft wurde zuweilen durch Moralismus verdrängt;
- seine Vorbehalte gegenüber einer kirchenleitenden Rolle politischer Autoritäten verstummten auf lange Zeit;
- seine Lehre von den zwei Herrschaftsweisen Gottes („Zwei-Reiche-Lehre") wurde als eine Legitimation für den Verzicht auf soziale und politische Verantwortung der Kirche mißbraucht.

20. Bei aller Dankbarkeit für Luthers Wirken wissen die lutherischen Kirchen heute um die Grenzen seiner Person und seines Werkes ebenso wie um manche negativen Auswirkungen seines Handelns. Sie können Luthers polemische Ausfälle nicht gutheißen; sie erschrecken vor den antijüdischen Schriften des alten Luther; sie sehen, daß sein apokalyptisches Bewußtsein ihn z. B. im Zusammenhang seiner Stellungnahmen zu Papsttum, Täuferbewegung und Bauernkrieg zu Verurteilungen geführt hat, die sie nicht zu übernehmen vermögen. Auch sind gewisse Schwächen des evangelischen Kirchenwesens offenbar geworden, besonders seine Einordnung in das staatliche Gefüge, die Luther selbst freilich nur als Notlösung verstanden wissen wollte.

21. Für die römisch-katholische Kirche und ihre Entwicklung seit der Reformation war in mancherlei Hinsicht die Abwehrhaltung gegenüber Luther und seinem Denken bestimmend: Angst vor einer Verbreitung kirchlich nicht genehmigter Bibelausgaben, zentralistische Überbetonung des Papsttums und Einseitigkeiten in Theologie und

Praxis der Sakramente kennzeichneten einen bewußt gegenreformatorischen Katholizismus. Andererseits wurde im Zuge der tridentinischen Reformbemühungen auch manchen Anliegen Luthers Rechnung getragen, etwa durch die Erneuerung der Predigt, Intensivierung der Katechese oder Betonung der augustinischen Gnadenlehre.

22. In unserem Jahrhundert setzt – zunächst im deutschsprachigen katholischen Bereich – eine intensive Neubesinnung auf Luthers Person und sein reformatorisches Anliegen ein. Man erkennt die Berechtigung seines reformatorischen Bemühens angesichts der Theologie und der kirchlichen Mißstände seiner Zeit und sieht, daß gerade seine reformatorische Grunderkenntnis – die in Christus ohne unser Verdienst geschenkte Gerechtigkeit – keineswegs im Widerspruch steht zur genuin katholischen Tradition, wie sie etwa bei Augustin und Thomas von Aquin begegnet.

23. Diese neue Einstellung zu Luther, der zu seiner Zeit mit dem Bann belegt wurde, spiegelt sich wider in dem, was Johannes Kardinal Willebrands auf der Fünften Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes sagte: „Wer möchte heute leugnen, daß Martin Luther eine tief religiöse Persönlichkeit war, daß er in Ehrlichkeit und Hingabe nach der Botschaft des Evangeliums forschte? Wer vermöchte zu verneinen, daß er, obwohl er die Römisch-katholische Kirche und den Apostolischen Stuhl bedrängte – man darf es der Wahrheit wegen nicht verschweigen – einen bemerkenswerten Besitz des alten katholischen Glaubens beibehalten hat? Ja, hat nicht das Zweite Vatikanische Konzil selbst Forderungen eingelöst, die unter anderem von Martin Luther ausgesprochen worden sind und durch die nun manche Aspekte des christlichen Glaubens und Lebens besser zum Ausdruck kommen? Dies trotz aller Unterschiede auszusprechen, ist ein Grund großer Freude und Hoffnung."

24. Zu den Einsichten des Zweiten Vatikanischen Konzils, in denen man eine Aufnahme Luther'scher Anliegen sehen kann, gehören zum Beispiel:

- die Herausstellung der maßgeblichen Bedeutung der Heiligen Schrift für Leben und Lehre der Kirche (Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung);
- die Beschreibung der Kirche als „Volk Gottes" (Dogmatische Konstitution über die Kirche, Kap. II);
- die Bejahung der ständigen Erneuerungsbedürftigkeit der Kirche in ihrer geschichtlichen Existenz (Dogmatische Konstitution über die Kirche, 8; Dekret über den Ökumenismus, 6);
- die Bekräftigung des Bekenntnisses zum Kreuze Jesu Christi und seiner Bedeutung für das Leben des einzelnen Christen wie der Kirche insgesamt (Dogmatische Konstitution über die Kirche, 8; Dekret über den Ökumenismus, 4; Pastorale Konstitution über die Kirche und die Welt von heute, 37);
- das Verständnis der kirchlichen Ämter als Dienst (Dekret über die Hirtenaufgabe der Bischöfe in der Kirche, 16; Dekret über Dienst und Leben der Priester);
- die Betonung des Priestertums aller Getauften (Dogmatische Konstitution über die Kirche, 10 und 11; Dekret über das Laienapostolat, 2–4);
- der Einsatz für das Recht der Person auf Freiheit in religiösen Dingen (Erklärung über die Religionsfreiheit).

25. Auch andere Forderungen, die Luther seinerzeit erhoben hatte, können angesichts der heutigen katholischen Theologie und kirchlichen Praxis als erfüllt gelten: der Gebrauch der Volkssprache in der Liturgie, die Möglichkeit der Kommunion unter beiderlei Gestalt und die Erneuerung der Theologie und Feier der Eucharistie.

V. Vermächtnis und Auftrag

26. Es ist uns heute möglich, gemeinsam von Luther zu lernen. „Er mag uns darin gemeinsamer Lehrer sein, daß Gott stets Gott bleiben muß und daß unsere wichtigste menschliche Antwort absolutes Vertrauen und die Anbetung Gottes zu bleiben hat" (Johannes Kardinal Willebrands).

- Als Theologe, Prediger, Seelsorger, Liederdichter und Beter hat Luther in ungewöhnlicher geistlicher Konzentration die biblische Botschaft von Gottes schenkender und befreiender Gerechtigkeit neu bezeugt und zum Leuchten gebracht.
- Luther verweist uns auf die Priorität des Wortes Gottes im Leben, Lehren und Dienen der Kirche.
- Er ruft uns zu einem Glauben, der unbedingtes Vertrauen zu dem Gott ist, der im Leben, Sterben und Auferstehen seines Sohnes sich als der uns gnädige Gott erwiesen hat.
- Er lehrt uns, die Gnade als personhafte Beziehung Gottes zum Menschen zu verstehen, die an keine Bedingung geknüpft ist und frei macht vor Gott und für den Dienst am Nächsten.
- Er bezeugt uns, daß menschliches Leben allein durch Gottes Vergebung Grund und Hoffnung erhält.
- Er ruft die Kirche dazu auf, sich ständig vom Wort Gottes erneuern zu lassen.
- Er lehrt uns, daß die Einheit im Notwendigen Verschiedenheiten der Gebräuche, der Ordnungen und der Theologie erlaubt.
- Er zeigt uns als Theologe, wie die Erkenntnis der Barmherzigkeit Gottes sich nur dem Betenden und Meditierenden erschließt, den der Heilige Geist von der Wahrheit des Evangeliums überzeugt und – gegen alle Anfechtungen – in dieser Wahrheit erhält und stärkt.
- Er mahnt uns, daß es Versöhnung und christliche Gemeinschaft nur dort geben kann, wo man dem „Maßstab des Glaubens" wie dem „Maßstab der Liebe" folgt, „die nur das Beste von jedem denkt und nicht argwöhnisch ist, alles Gute von dem Nächsten glaubt und ... jeden Getauften einen Heiligen nennt" (Luther).

27. Vertrauen und anbetende Demut vor dem Geheimnis der Barmherzigkeit Gottes sprechen aus Luthers letztem Bekenntnis, das als sein geistliches und theologisches Vermächtnis Wegweisung auch für unser gemeinsames Suchen nach der einenden Wahrheit sein kann: „Wir sind Bettler. Das ist wahr."

Kurzinformationen

Der einer fristlosen Kündigung gleichkommende Rücktritt des stellvertretenden Chefredakteurs des „Osservatore Romano", Virgilio Levi, zeigte nicht nur journalistische Schwierigkeiten innerhalb des vatikanischen Amtsblattes auf, sondern gab auch Hinweise auf sachliche Einschätzungsunterschiede der Polenpolitik innerhalb des Vatikans. Der Artikel Levis im „Osservatore Romano" vom 25. Juni bestand in einer für das vatikanische Blatt ungewohnten Mischung von Kaltschnäuzigkeit und Naivität. In Nachrufform („Ehre dem Opfer") wurde der polnische Gewerkschaftsführer *Lech Walesa* gewerkschaftlich und politisch praktisch für tot erklärt. Deswegen mußte der Artikel großes internationales Aufsehen erregen und eine Reihe von Dementis vor allem in Polen selbst auslösen. Innerhalb des vatikanischen Staatssekretariates führte wohl nur das Pathos und der Zeitpunkt des Artikels zu heftigem Kopfschütteln. Das, was Levi zur Sache schrieb, wurde nicht nur von keiner vatikanischen Stelle dementiert, sondern durch die Art, wie der Papst Walesa während eines für privat erklärten Besuches in der Hohen Tatra empfing, eher „bestätigt". Der „rein private Charakter" des Gesprächs wurde von der polnischen Regierung praktisch erzwungen und dessen äußere Umstände und Dauer (20 Minuten in Anwesenheit der Frau und von vier Kindern Walesas) ließ kaum darauf schließen, daß im Vatikan Walesa als Gewerkschaftsführer für absehbare Zeit eine Zukunft gegeben wird. Da überdies schon während der Polenreise des Papstes im Umgang mit der politischen Führung Polens Einschätzungsunterschiede zwischen dem Papst auf der einen und dem Kardinalstaatssekretär auf der anderen Seite erkennbar waren (vgl. dazu u. a. „Die Zeit", 1. 7. 83 und ds. Heft, S. 376), kann man mit einigem Grund davon ausgehen, daß es in der Sache zwischen dem Journalisten Levi und den Diplomaten des Staatssekretariats keinen grundlegenden Dissens gab. Da aber die Form des Beitrags Levis für den Vatikan unannehmbar war, hat der „Fehltritt" des Redakteurs binnen kürzester Zeit an der Spitze des „Osservatore Romano" zu einer Lösung geführt, für die man sonst möglicherweise noch viel Zeit gebraucht hätte. Nachfolger von Levi als stellvertretender Chefredakteur wurde bereits Tage später der allen Vatikanberichterstattern bestens bekannte Vatikankorrespondent des römischen „Tempo" *Gianfranco Svidercoschi.* Da Svidercoschi, ein kirchlich und politisch stark konservativ geprägter und fachlich gut ausgewiesener Journalist, dem Papst nicht nur durch besondere Kenntnis polnischer Verhältnisse nahesteht und der bisherige Direktor des Osservatore Romano, *Valerio Volpini,* im Vatikanblatt immer eher als Fremdkörper wirkte und das Blatt schon seit einiger Zeit nur noch rechtlich leitet, dürfte mit der Berufung Svidercoschis auch die faktische Leitung des Vatikanblatts auf diesen übergegangen sein.

Die Ernennung des Leiters der Geschäftsstelle von Adveniat, Prälat Emil L. Stehle zum Weihbischof in Quito unter Beibehaltung seiner bisherigen Funktion als Leiter der Adveniat-Geschäftsstelle und als Verantwortlicher der Koordinierungsstelle für die sog. Fides-Donum-Priester, also für zeitweise in Lateinamerika eingesetzte deutsche Diözesanpriester, ist ein bisher einmaliger kirchengeschichtlicher Vorgang. In der päpstlichen Ernennungsurkunde heißt es: „Als Weihbischof von Kardinal Muñoz Vega werden Sie Ihre gegenwärtigen Funktionen ... beibehalten, gleichzeitig aber sind Sie Mitglied der kirchlichen Hierarchie Ecuadors und auf diese Weise auch der lateinamerikanischen Hierarchie." Damit wird zum erstenmal ein beauftragter Funktionsträger der Deutschen Bischofskonferenz Mitglied der Bischofskonferenz eines anderen Landes. Der Apostolische Stuhl, so kann man der Ernennungsurkunde weiter entnehmen, verbindet damit die Hoffnung, daß durch diese Form des Zusammenwirkens sich „die Verbundenheit der Ortskirchen auf Grund des bischöflichen Charakters besonders ausprägt". Letztlich kommt darin wohl eine besondere Anerkennung von Adveniat zum Ausdruck, das durch die bischöfliche Würde seines Leiters aufgewertet und zugleich in eine wenigstens „symbolische" größere Unmittelbarkeit der Beziehungen zu den Kirchen Lateinamerikas gebracht werden soll. Warum gerade Quito als Diözese für Stehle ausgesucht wurde, kann man über die besonderen persönlichen Beziehungen zum Lande hinaus – Stehle ist Ehrenkanonikus der Diözese Guayaquil – läßt sich nur vermuten: Ecuador ist eines der kleineren lateinamerikanischen Länder, die politischen Verhältnisse sind seit längerer Zeit relativ entspannt. Stehle wird an beiden Orten in Essen und in Quito „residieren", zeitlich aber nach wie vor stärker in Essen präsent sein. An der personellen Struktur von Adveniat ändert sich durch die neue kirchliche Würde des Geschäftsführers nichts. Für das Verhältnis zum lateinamerikanischen Bischofsrat CELAM gilt das gleiche. Stehle hat als Adveniat-Vertreter bereits bisher häufig an Sitzungen von CELAM-Gremien teilgenommen. Mitglied des CELAM könnte Stehle nur werden, wenn ihn der Episkopat Ecuadors bei den nächsten Wahlen dorthin entsenden würde.

Der amtsenthobene französische Erzbischof Marcel Lefebvre legte am 29. Juni den Vorsitz der von ihm gegründeten Priesterbruderschaft St. Pius X. nieder. Bereits im vergangenen September war der von Lefebvre zum Priester geweihte Deutsche Franz Schmidberger im Rahmen eines „Generalkapitels" zum Generalvikar der Priesterbruderschaft mit dem Recht der Nachfolge als Generaloberer ernannt worden. Der nunmehr erfolgte Rücktritt Lefebvres konnte insofern nicht mehr überraschen. Die Ankündigung erfolgte während der traditionell am Fest Peter und Paul in Ecône/Schweiz stattfindenden Priesterweihe. Lefebvre weihte in diesem Jahr 22 Diakone zu Priestern, darunter den *ersten Afrikaner* für die Bruderschaft. Die Zahl der Priester, die sich zu Lefebvre bekennen, erhöht sich damit auf über 140. In seiner Predigt wiederholte Lefebvre seine bekannten Vorwürfe an die Adresse der Katholischen Kirche. Rund 3000 Besucher, vor allem aus Frankreich, der Bundesrepublik Deutschland und Österreich, nahmen an der Feier teil. Der 77jährige Lefebvre wird der Priesterbruderschaft weiterhin zur Verfügung stehen für Weihehandlungen, die dieser trotz des von Papst Paul VI. gegen ihn verhängten Verbotes vornimmt. Die von Lefebvre vorgenommenen Weihen sind nach katholischem Verständnis zwar widerrechtlich, aber deshalb nicht unwirksam. Zu einem formellen Schisma käme es erst dann, wenn Lefebvre ohne Einwilligung Roms eine Bischofsweihe vornähme. Ob dies vielleicht schon geschehen ist, oder ob Lefebvre dies irgendwann einmal tun wird, darüber wird weiterhin gerätselt, obwohl Vertreter der Priesterbruderschaft diese Möglichkeit immer wieder von sich weisen. Eine spektakuläre Neuerwerbung tätigte die Priesterbruderschaft in Westfalen. Die mit Beginn des Schuljahres 1982/83 in Brilon-Wald eröffnete Don-Bosco-Schule bezieht im August Schloß Crassenstein südöstlich von Münster.

Der Kirchentag in Dresden vom 7. bis 10. Juli war der größte der sieben regionalen Kirchentage der evangelischen Kirchen in der DDR aus Anlaß des Lutherjahres. Während am Kongreß vom 7. bis 9. Juli, bei dem in kleinen Gesprächsgruppen das Gesamt-

thema „Vertrauen wagen – damit wir leben können" behandelt wurde, etwa 7000 Menschen teilnahmen, kamen zum eigentlichen Kirchentag am Wochenende über 100 000. Damit wurde der Dresdner Kirchentag zum größten Treffen evangelischer Christen in der DDR seit dem letzten gesamtdeutschen Kirchentag 1954 in Leipzig. Bei den Gruppengesprächen wie bei Großveranstaltungen galt neben dem Friedensthema den *Schwierigkeiten der christlichen Erziehung in der DDR* besonderes Interesse. In vielen konkreten Anfragen kamen die Konflikte zwischen den auf die marxistisch-leninistische Weltanschauung verpflichteten Schulen und den Erziehungszielen christlicher Eltern zur Sprache. Auf die Frage, was man tun solle, wenn Kinder von Christen in der Schule als Außenseiter abgestempelt würden, empfahl der sächsische Landesbischof *Johannes Hempel,* sich auf die offiziell zugesicherte „Chancengleichheit" zu berufen, als christliche Eltern zusammenzuhalten, einander zu stärken, mit den Lehrern zu verhandeln. Das beste sei, als Eltern in der Familie in unverkrampfter Weise die Zugehörigkeit zur christlichen Kirche vorzuleben. Zum Friedensengagement der evangelischen Kirchen in der DDR erklärte in Dresden der Berliner Konsistorialpräsident *Manfred Stolpe,* es sei sinnvoll, daß sich Kirchenleitungen und Gemeinden auf eine „eindeutige Friedensaktion" verständigten; immer neue Einzelaktionen von Friedensgruppen seien wenig hilfreich. Er warnte christliche Gemeindegruppen davor, sich zu „Auswanderungszentralen und Oppositionslokalen" zu entwikkeln. Friedensaktivitäten, die sich unter das Dach der Kirche stellten und von ihr anerkannt würden, hätten dagegen Anspruch auf Schutz. Der siebte und letzte Kirchentag im Lutherjahr findet vom 22. bis 25. September in Wittenberg statt.

Das maltesische Parlament stimmte am 29. Juni einer Gesetzesvorlage der Regierung zu, die die Enteignung großer Teile des Kirchenbesitzes in der Inselrepublik vorsieht. Am gleichen Tag veröffentlichte der „Osservatore Romano" auf der ersten Seite eine *Erklärung,* in der die beiden Bischöfe des Landes gegen die geplante Enteignung protestierten. Das „*Gesetz über die Enteignung bestimmten kirchlichen Eigentums*" sieht vor, daß alle unbeweglichen Güter der Kirche und ihrer frommen und religiösen Institutionen in Regierungsbesitz übergehen, ausgenommen die für den Gottesdienst bestimmten Gebäude. Unter bestimmten Bedingungen sollen auch die „beweglichen und unbeweglichen Güter, die kirchlichen Körperschaften überlassen wurden und deren Einkünfte für periodische Meßfeiern dienen" sowie die durch einen Rechtsvertrag kirchlichen Körperschaften überlassenen Güter an die Regierung fallen. Die Bischöfe von Malta und Gozo stellten in der Erklärung fest: „Wir können die Gesetzesvorlage nicht akzeptieren und meinen, daß sie von keinem Katholiken, der seinem Glauben treu ist, günstig angenommen werden kann." In einem zur Erklärung abgedruckten *Kommentar* des „Osservatore Romano" heißt es, die Kirche von Malta müsse gegen eine so schwerwiegende Einmischung und die Enteignung der Kirchengüter protestieren. Eine solche Initiative sei um so weniger gerechtfertigt, als Verhandlungen zwischen der Regierung und dem Heiligen Stuhl vor allem wegen des Kircheneigentums und der katholischen Schule im Gang gewesen seien. Außerdem habe die Kirche wiederholt versichert, daß bis Jahresende eine Verwaltungsreform in der Kirchenprovinz Malta durchführbar sei, diese hätte eine Prüfung ermöglicht, wie solche Güter für Zwecke bestimmt werden können, die nicht auf nur streng religiösem Gebiet liegen, sondern auch im sozialen, erzieherischen Bereich und in dem der Förderung des Menschen mit ihrer Natur und ihrer Zielsetzung übereinstimmen." Die maltesischen Bischöfe betonten in ihrer Erklärung das Recht der Eltern auf freie Schulwahl und die moralische Verpflichtung des Staates, zu den finanziellen Bedürfnissen aller, auch der kirchlichen Schulen beizutragen. Schon 1977 hatte die sozialistische Regierung unter Premierminister *Dom Mintoff* alle staatlichen Unterstützungszahlungen für die katholischen Schulen eingestellt.

Zeitschriften

Theologie und Religion

GESCHÉ, ADOLPHE. **La création: cosmologie et anthropologie.** In: Revue théologique de Louvain Jhg. 14 Heft 2 (1983) S. 147–166.

„Die Schöpfung wird oder muß im Vordergrund der theologischen Arbeit der nächsten zehn Jahre stehen" – diesen programmatischen Satz stellt der belgische Theologe seinem Plädoyer für eine neue Theologie des Kosmos voraus. Er weist darauf hin, wie sehr der Ausfall der kosmischen Dimension in einer anthropologisch gewendeten Theologie zu Verengungen im Verständnis Gottes wie des Menschen geführt habe. Gesché warnt davor, sich bei der Entwicklung einer Theologie der Schöpfung in die herkömmlichen Streitfragen zwischen Glaube und Naturwissenschaften zu verbeißen und lenkt die Aufmerksamkeit auf die „Wiederkehr der Natur" im gegenwärtigen Denken. Dazu gehören die Sorge um die Erhaltung der natürlichen Lebenswelt wie die neue Wertschätzung für Schöpfungsmythen und -symbole. Die Theologie müsse dabei die Bedeutung ihres eigenen Erbes wiederentdecken. An zwei Fragestellungen führt Gesché den Ansatz einer neuen Schöpfungstheologie vor: Was sagt die Schöpfung über Gott und was sagt sie über den Menschen aus?

MOINGT, JOSEPH. **L'avenir du magistère.** In: Recherches de science religieuse Jhg. 71 Heft 2 (April–Juni 1983) S. 299–308.

In einem sehr dichten Aufsatz zieht Moingt ein Resümee der Beiträge der letzten beiden Hefte der „Recherches", die alle dem Thema Lehramt gewidmet waren. Er weist darauf hin, wie wichtig es sei, das Lehramt in der katholischen Kirche nicht zu hypostasieren, sondern es auf dem Hintergrund der Lehramtausübung in der Gesellschaft überhaupt („fait magistériel") und in seinen verschiedenen geschichtlichen Ausprägungen und Funktionsweisen zu betrachten. Zur Frage nach der zukünftigen Gestalt des Amtes in der Kirche gehöre auch die nach der zukünftigen Gestalt des Magisteriums, das bisher von der Unterscheidung zwischen Klerus und Laien geprägt war. Nachdem alle anderen „Lehrämter" in der Gesellschaft ihr Wissensmonopol eingebüßt hätten, befinde sich das kirchliche Lehramt in seiner „sakralen Isolierung" in einer schwierigen Situation. Es könne nicht verhindern, daß die Christen mit den Strömungen, die die Gesellschaft antreiben, solidarisch seien. Daraus folgt für Moingt: Das Lehramt kann seine Funktion heute und in Zukunft nicht mehr ausüben, wenn es sich den Glaubwürdigkeitsbedingungen entzieht, denen sich alle anderen Lehrämter aussetzen mußten.

Kultur und Gesellschaft

RUDOLPH, HERMANN. **Das Unbehagen an der Politik.** In: Merkur 27. Jhg. Heft 4 (Juni 1983) S. 365–375.

In der Politik gehe eine grundlegende Veränderung vor sich. Nicht nur, daß das repräsentative parlamentarische System in

eine Krise gerate. „Eine andere Wahrnehmung der Politik" greife um sich. „Politik wird anders erfahren und erlebt – was einschließt, daß auch anderes als politisch erfahren und erlebt wird." Der Autor fragt nach den dieser „neuen Politik" zugrunde liegenden Denkmustern. Den Wunsch nach ihr betrachtet er als ein Symptom für tiefere Bedürfnisse. „Die Sehnsucht, die politisch-gesellschaftliche Welt möge ‚Lebenswelt' sein", macht er als Grundmotiv aus, eine Sehnsucht, die habe entstehen können, da diese Welt kaum mehr als „Lebenswelt" erfahren werde. Zum Kriterium für Politik werde erhoben, „ob sie die Lebens- und Erlebenssphäre stärkt oder schwächt, die Erfahrung von Gemeinschaftlichkeit vermittelt und die gesellschaftlich-politische Welt als bedeutungsvollen Zusammenhang, eben als ‚Lebenswelt' vorstellbar macht". „Betroffenheit" werde als neues Organ von Politik begriffen, die Forderung nach Glaubwürdigkeit solle das politische Urteil auf ein „neues, verläßliches, weil unmittelbar nachvollziehendes Fundament stellen". Der einzelne möchte sich als Teil des Ganzen verstehen können. Der Autor ist skeptisch, ob Politik überhaupt noch möglich sei, „wenn sie aus der Perspektive des Erlebens wahrgenommen wird, das auf die unmittelbare Einlösung des Verlangens nach Identität und Lebenswelt gerichtet ist". Er sieht so Politik grundsätzlich mißverstanden.

SABOLO, YVES. **Désarmement et emploi: Quelques éléments d'étude.** In: Revue Internationale du Travail Volume 122 Heft 3 (Mai–Juni 1983), S. 279–294.

Um die Bedeutung der Rüstungsindustrie in der Weltwirtschaft sowie die Beschäftigungsprobleme, die entstehen könnten, käme es zu einer fortschreitenden weltweiten Abrüstung geht es in diesem Beitrag. Daß Erfolge bei der Abrüstung erhebliche arbeitsplatzpolitische Konsequenzen nach sich ziehen würden, läßt bereits die Gesamthöhe der weltweiten Ausgaben für das Militär vermuten: Berechnet für das Preisniveau von 1978 seien 1980 500 Milliarden US-Dollar für den gesamten militärischen Sektor ausgegeben worden. Hohe Steigerungsraten seien seit 1970 vor allem in den Entwicklungsländern anzutreffen. Man schätzt, daß rund 100 Millionen Personen direkt oder indirekt vom Militärbereich betroffen sind. Hieraus erklärt sich auch die nicht selten schwierige Lage der Gewerkschaften, wenn es zwischen Rüstungsaufträgen und Arbeitsplätzen, zwischen Verringerung der weltweiten Rüstungsproduktion und den nächstliegenden Interessen ihrer Mitglieder zu wählen gilt. Langfristig sei davon auszugehen, daß Abrüstung den ökonomischen und sozialen Fortschritt begünstige. Kurzfristig werde es auf dem Arbeitsmarkt der größten Rüstungshersteller zu Schwierigkeiten kommen.

Kirche und Ökumene

BÄRENZ, REINHOLD. **Zur theologischen Dimension des Sonntagsgebots.** In: Catholica Jhg. 37 Heft 2 (1983) S. 73–93.

Ausgehend von gegenwärtigen Problemen in bezug auf das Sonntagsgebot (Rückgang der Zahl der Gottesdienstbesucher, Abnahme der „Eucharistiefähigkeit" der Christen, mehr und mehr priesterlose Gemeinden), greift Bärenz auf wichtige Stationen der geschichtlichen Entwicklung zurück: Während im Neuen Testament eine Verpflichtung zur Teilnahme an der gottesdienstlichen Versammlung nirgends nachweisbar ist, wird nach der konstantinischen Wende die Verpflichtung zur Mitfeier der Eucharistie am Sonntag gesetzlich geregelt. Im Mittelalter wird etwa bei Thomas von Aquin die Sonntagspflicht weitgehend naturrechtlich begründet, als Verpflichtung zum öffentlichen Kult. Schließlich wurde das Sonntagsgebot im CIC von 1917 universalkirchlich festgeschrieben, nachdem es schon früher unter die fünf Kirchengebote gezählt wurde. Das Zweite Vatikanum versucht, die Sonntagspflicht von einer Theologie des Herrentags her positiv zu begründen, ebenso der Beschluß „Gottesdienst" der Würzburger Synode. Damit erweist sich das Sonntagsgebot primär als eine „Glaubensfrage, nämlich insofern das Gebot als Ausfluß der christlichen ‚Sache' selbst gesehen werden muß".

Personen

Anläßlich der Audienz für die Delegation des Ökumenischen Patriarchats von Konstantinopel, die an der Feier des Festes Peter und Paul in Rom teilnahm, äußerte *Johannes Paul II.* seine Befriedigung über den Stand des offiziellen theologischen Dialogs zwischen katholischer und orthodoxer Kirche. Mit Hingabe und Kompetenz hätten sich katholische und orthodoxe Bischöfe und Experten auf diesen Dialog eingelassen, wobei sie sich aller Fähigkeiten ihres Herzens und ihres Verstandes bedienten. Zwischen den beiden Kirchen entwickle sich auch eine wache Solidarität als Frucht eines Gefühls der Gemeinschaft, das sich zwischen Katholiken und Orthodoxen auf allen Ebenen ausweite.

Im Alter von 69 Jahren starb am 26. Juni der aus Australien stammende Kurienkardinal *James Robert Knox.* Knox war zunächst im diplomatischen Dienst des Vatikans tätig, bevor er 1967 Erzbischof von Melbourne wurde. 1973 berief ihn Paul VI. ins Kardinalskollegium und ernannte ihn 1974 zum Präfekten der vatikanischen Kongregation für die Sakramente und den Gottesdienst. Vor zwei Jahren wurde er Präsident des neu geschaffenen päpstlichen Rates für die Familie.

In einem Interview mit KNA zum Außerordentlichen Heiligen Jahr sagte Kardinal *Joseph Ratzinger,* der Präfekt der Glaubenskongregation, die aktuellen politischen und ökonomischen Probleme der Menschheit hätten ihre tiefste Wurzel in dem Verfall der geistigen Grundlagen der Menschheit. Sinn und Aufgabe des Heiligen Jahres sei es nicht, in die Schlagzeilen zu kommen. Es spreche vielmehr verborgenere Schichten im Menschen an, die für den einzelnen zentrale Bedeutung hätten. Letztlich gehe es um die Frage nach der Erlösung, also um die Frage, worin Menschsein überhaupt bestehe. Insofern rühre das Heilige Jahr durchaus an den Kern des Existenzgefühls, der Existenzangst und auch der Hoffnungen der Zeit.

Als der Bundesminister für Arbeit und Soziales *Norbert Blüm* zur Erörterung von Problemen türkischer und jugoslawischer Arbeitnehmer in der Bundesrepublik und der Möglichkeit von Rückkehrhilfen Anfang Juli nach Ankara und Belgrad reiste, wurde er auch vom Leiter des Kommissariates der (katholischen) Bischöfe in Bonn, Prälat *Paul Bocklet,* und vom Bevollmächtigten des Rates der EKD am Sitz der Bundesregierung, Prälat *Heinz-Georg Binder,* begleitet. Dabei hatten Binder und Bocklet Gelegenheit, mit dem türkischen Außenminister und dem stellvertretenden Leiter des Amtes für religiöse Angelegenheiten über die Situation der christlichen Minderheiten in der Türkei zu sprechen. Nach Bocklet seien die Auskünfte von Außenminister *Iltar Türkman* „recht zurückhaltend, teilweise sogar allergisch" gewesen. Der Minister habe aber eingeräumt, daß es „in der Vergangenheit" zu Übergriffen gegen Christen in Ostanatolien gekommen sei.

Schlimmer als zu Zeiten Idi Amins sei inzwischen die Lage Ugandas unter der Präsidentschaft von Milton Obote. Dies erklärte vor Pressevertretern in Wien im Juni *Eriya Katagaya,* führendes Mitglied der Nationalen Widerstandsbewegung NRA (National Resistance Army). Während der päpstliche Pro-Nuntius in Kampala, Erzbischof *Karl Joseph Rauber,* die Lage noch als relativ entspannt beurteilte, sprach der Erzbischof von Kampala, *Emanuel Nsubuga,* bereits im April anläßlich einer Deutschlandreise von „bürgerkriegsähnlichen Verhältnissen".

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

Herder Korrespondenz

Heft 9
37. Jahrgang
September 1983

Sollte man, statt von Erneuerung zu reden, nicht lieber überlegen, in welcher Weise die heiligen Geheimnisse zu feiern seien, damit dieser heutige Mensch mit seiner Wahrheit in ihnen stehen könne?

Romano Guardini

Eine neue Liturgiereform?

Das gottesdienstliche Leben der Kirche steht gegenwärtig nicht im Rampenlicht. Auch wenn die Zahl der regelmäßigen Besucher kleiner geworden ist; daß zumindest Sonntag für Sonntag in einigen tausend Kirchen Gottesdienst gefeiert wird, ist eine unbefragte Selbstverständlichkeit. Für die meisten Christen, die am kirchlichen Leben aktiv teilnehmen, gehört der Gottesdienstbesuch zum Kernbestand ihrer religiösen Praxis. Für viele Menschen, die der Kirche entfremdet sind, ist Gottesdienst ein Relikt aus fernen Kindertagen oder ein Ritual, dem man wenig Sinn abgewinnen kann und mit dem man kaum noch in Berührung kommt. Kirche begegnet ihnen eher in ihren öffentlichen Äußerungen oder in manchen ihrer Repräsentanten.

Auch innerkirchlich macht das Thema Gottesdienst *keine Schlagzeilen.* Die vom Zweiten Vatikanum eingeleitete Neuordnung der Liturgie ist abgeschlossen und hat sich im konkreten Leben der Gemeinden konsolidiert und bewährt. Es gibt zwar immer noch vereinzelte *Nachhutgefechte,* die aber durchweg von kleinen Gruppen geführt werden: Sei es von traditionalistischen Kreisen, für die mit der „neuen Messe" an Grundfesten der katholischen Tradition gerüttelt wird, sei es von Kritikern, die aus eher ästhetischen Gründen die Liturgiereform beklagen, weil sie eine in Jahrhunderten gewachsene Kunstform beschädigt oder sogar zerstört habe.

Im Gottesdienst treffen sich viele Spannungsfelder

Aus all dem zu folgern, man könne diesen Bereich kirchlichen Lebens unbefragt auf sich beruhen lassen, wäre aus mehreren Gründen kurzschlüssig. Nicht umsonst hat das Zweite Vatikanum die Liturgie als Quelle und Höhepunkt des Lebens der Kirche bezeichnet. Zwar ist das Christentum alles andere als eine Kultreligion, in der das Heil vor allem vom genauen Vollzug gemeinschaftlicher Riten abhängt. Der Gottesdienst ist seit seinen Anfängen aber dennoch in mehrfacher Hinsicht wichtigster *Kristallisationspunkt:* In ihm wird der Glaube in Wort und Zeichen ausdrücklich; er führt die vielen einzelnen mit ihren unterschiedlichen Glaubens- und Frömmigkeitsformen zu einer betenden und feiernden Gemeinschaft zusammen; er schlägt eine Brücke zwischen der Gegenwart und dem christlichen Ursprungsgeschehen und bewahrt gleichzeitig in Gebeten, Zeichen und Bildern Traditionselemente aus den verschiedensten Jahrhunderten auf.

So unverzichtbar der Gottesdienst als eine Grundfunktion einer christlichen Gemeinde ist, so sehr steht er gegenwärtig in einem von vielen Faktoren bestimmten *Spannungsfeld.* Für den katholischen Bereich ist das gerade im Zuge der nachkonziliaren Liturgiereform deutlich geworden, die mit grundlegenden kirchlichen, gesellschaftlichen und kulturellen Veränderungen zusammenfiel. In den Jahren der notwendigen Neuordnung, zu denen unvermeidlich auch Provisorien, Unsicherheiten und Experimente gehörten, kam erst richtig zum Vorschein, ein wie spannungsreiches und vor allem *empfindliches Geschehen* der Gottesdienst der Kirche darstellt. Nicht zuletzt deshalb entwickelte sich auch aus der Liturgiereform weit mehr, als mit ihr ursprünglich beabsichtigt war. Sie wurde zu einem Katalysator, der viele Fragen und Schwierigkeiten erst wirklich bewußtmachte, ohne daß man das einfach denen anlasten könnte, die sie durchgeführt haben.

Dazu gehört etwa die Balance zwischen situationsbezogener Kreativität und traditionell vorgegebener Struktur des Gottesdienstes, vor allem natürlich der Eucharistiefeier. Sie mußte zum Problem werden, wenn an die Stelle eines vielfach unreflektiert angeeigneten Rituals die Förderung von Verständlichkeit und aktiver Teilnahme trat. Gleichzeitig brach sich das Verlangen Bahn, im Gottesdienst die eigenen, auch *aktuellen Anliegen und Probleme* wiederzufinden und ausdrücken zu können, verbunden mit der Suche nach einer alltagsnäheren und gegenwartsbezogeneren Sprache von Liedern und Gebeten. Dabei entstanden vielfach Texte und neue Ausdrucksformen, die sich inzwi-

schen bewährt haben und aus dem gottesdienstlichen Leben nicht mehr wegzudenken sind. Die unvermeidlichen *Schattenseiten* waren teilweise (und sind) geschwätzige Aktualitätshascherei, leichtfertiger Umgang mit Traditionselementen, Zurücktreten von Qualitätsmaßstäben Sprache oder Musik. Spannungen ergaben sich auch aus dem legitimen Anliegen, im Gottesdienst der besonderen Lebenssituation der einzelnen Gruppen oder Gemeinden Rechnung zu tragen, etwa in Jugend- oder Studentengottesdiensten.

Schließlich fielen die Jahre der vom Konzil eingeleiteten liturgischen Veränderungen zusammen mit kulturellen und theologischen Grundströmungen, die sich auch auf das gottesdienstliche Leben auswirkten, zumindest tendenziell. Wo man den christlichen Glauben vor allem als *gesellschaftsverändernde Praxis* verstand, rückte der Gottesdienst in den Hintergrund oder wurde primär als Anstoß oder als Ort für die Reflexion solcher Praxis verstanden. Stärker wirkte sich der Trend zur *Entsakralisierung* aus, zur Kritik am vermeintlich „magischen Rest" im Christentum. Er nahm zwar wichtige kultkritische Elemente aus der christlich-jüdischen Tradition auf und schärfte den Blick für bedeutungsleer gewordene Riten und Zeichen. Gleichzeitig verstärkte sich damit aber die ohnehin vorhandene Tendenz, im Gottesdienst vor allem auf das Diskursiv-Rationale zu setzen und daher mißtrauisch zu sein gegen unverständliche Geheimnishaftigkeit.

Zwischen Ablehnung und neuer Selbstverständlichkeit

Von Entsakralisierung als notwendigem Impuls des christlichen Glaubens ist bekanntlich schon seit geraumer Zeit kaum mehr die Rede. Das ändert aber wenig an der Tatsache, daß religiöse Vollzüge in einer sich immer noch stärker säkularisierenden Umwelt weithin *ortlos* und *verloren* wirken. Davon ist gerade der Gottesdienst betroffen: Zu früheren Zeiten war er eingebettet in ein dichtes Netz von privaten und gemeinschaftlichen religiösen Vollzügen, von selbstverständlichen Bildern, Verweisen und Zeichen, die in der Öffentlichkeit unübersehbar präsent waren und in der religiösen Sozialisation mehr oder weniger bewußt weitergegeben wurden. Die mittelalterliche Kathedrale stand nicht nur geographisch im Mittelpunkt einer Stadt, sie war es auch wirklich.

Demgegenüber ist heute der Gottesdienst der Kirche vielfach *letztes Residuum ausdrücklicher religiöser Praxis.* Nicht nur die öffentliche Präsenz christlicher Symbole und Glaubensinhalte ist weithin verschwunden, auch viele Ausdrucksformen der Volksfrömmigkeit sind außer Übung gekommen, darunter die meisten traditionellen Formen des nichteucharistischen Gottesdienstes wie Andachten oder Prozessionen, ohne daß etwas Neues an ihre Stelle getreten wäre. Hier haben sich wiederum ungewollte Auswirkungen der Liturgiereform mit der gesamtgesellschaftlichen Säkularisierung verschränkt.
Gleichzeitig gibt es aber gewisse *Verschiebungen* in der kulturell-gesellschaftlichen Stimmungslage, die auch den Kontext verändern, in dem die Kirche ihren Gottesdienst feiert: Mit dem Mißtrauen gegen einen banal gewordenen Fortschrittsglauben und dem Ungenügen an Funktionalität und isolierter Rationalität geht vielerorts eine Wiederentdeckung der Bedeutung von Symbol, Mythos, Kult und Ritual einher. Wo sich religiöse Bedürfnisse wieder stärker zu Wort melden, nimmt auch das Verständnis für nicht alltägliche, der verbreiteten Geheimnislosigkeit entgegengesetzte Vollzüge zu, ohne daß sich solche Sehnsüchte einfach auf den christlichen Gottesdienst richten würden.
Auch innerhalb der Kirchen sind Akzentverlagerungen in ähnlicher Richtung nicht zu übersehen. Es gibt nicht zuletzt in Teilen der Jugend eine *neue Selbstverständlichkeit,* Gottesdienst zu feiern, die sich nicht nur auf Katholiken- und Kirchentagen äußert. Das Bedürfnis ist gewachsen, sich der eigenen Identität im ausdrücklichen gottesdienstlichen Vollzug zu vergewissern, den Glauben in sichtbaren Zeichen gemeinschaftlich auszudrücken. Dabei spielen das größere Verlangen nach nicht diskursiven, spielerisch-emotionalen Formen der Kommunikation ebenso eine Rolle wie die Suche nach Freiräumen von vermeintlichen oder wirklichen Zwängen oder spirituelle Anstöße, die bewußt Kampf und Kontemplation verbinden wollen.
Damit ist allerdings dem Gottesdienst der Kirche noch nicht einfach aufgeholfen. Die oben genannten Spannungen sind durch eine teilweise gewachsene Bereitschaft zur gottesdienstlichen Feier keinesfalls aus der Welt. Dazu kommt, daß der christliche Gottesdienst *nicht einfach alle Erwartungen erfüllen kann* und darf, die sich in der Kirche artikulieren oder als diffuse religiöse Bedürfnisse sichtbar werden. Weder kann er einfach zu einem Anlaß werden, um ästhetisch wertvolle Texte, Kompositionen und Riten zu goutieren oder zu bestaunen, noch kann er ein sakrales Ritual sein, das Sehnsüchte befriedigt und den geheimnislosen Alltag vergessen läßt. Sonst wäre er letztlich mit anderen kultischen und meditativen Angeboten austauschbar. Ebensowenig kann der gewöhnliche, allsonntägliche Gottesdienst alles das einlösen, was gerade von Jugendlichen als Gemeinschaftserlebnis und spirituelle Bereicherung entweder in großen Gottesdiensten bei besonderen Anlässen oder aber in der Eucharistiefeier mit der kleinen Gruppe erfahren wurde.

Was Gottesdienst eigentlich ist

Dennoch liegen in der veränderten Einstellung zum Gottesdienst Chancen, trotz ihrer unübersehbaren Ambivalenz. Wo die Einsicht wächst, daß Gottesdienst gerade als solcher gut und wichtig für den Menschen ist, kann das die Bemühungen um Gestaltung der liturgischen Feier und die Vermittlung ihres Gehalts auch an Außenstehende erleichtern. Dafür müssen allerdings ganz bestimmte Voraussetzungen erfüllt sein. Vor allem muß klar sein, was christlicher Gottesdienst von seinem Wesen und von seiner Geschichte her ist und was nicht; er muß in sei-

ner *Eigenwirklichkeit* wahrgenommen und akzeptiert werden. *Eberhard Jüngel* hat einmal für das Spezifikum der christlichen Feste im Ablauf des Kirchenjahres den Begriff der „Unterbrechung" verwandt. Feste und Feiern, das gilt anthropologisch wie auch theologisch, unterbrechen den gewohnten zeitlichen Ablauf, ohne daß sie deswegen aus der Zeit herausfallen. Auch jeder Gottesdienst ist seinem Wesen nach eine *Unterbrechung:* Durch seine vorgegebene Struktur schafft er Abstand zu den eingespielten Alltagsritualen; er führt die Zeitdimensionen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft ausdrücklich zusammen, in denen sich der christliche Lebensvollzug abspielt. Er konfrontiert in der Wortverkündigung und im Gedächtnis von Tod und Auferstehung mit dem, worum es im Glauben an Gott und an Jesus Christus eigentlich geht. Gleichzeitig ist jeder Gottesdienst als Feier Überschuß und Vorschein, den es als Gegengewicht zur immer fragmentarischen werktäglichen Praxis des Glaubens braucht. Er erleichtert überdies gerade durch seine festen Formen, seinen Rückgriff auf die Tradition und durch die Verwendung elementarer Symbole die Identifikation mit dem Verkündeten und Gefeierten.
Auf dieser Grundlage lassen sich die Fragen nach der konkreten Gestaltung des Gottesdienstes angehen, lassen sich auch Einseitigkeiten vermeiden. Weder Kreativität noch Emotionalität sind Selbstzweck, auch wenn sie im gottesdienstlichen Geschehen ihren notwendigen Platz haben. Weder sind Abwechslung und Vielfalt der verwendeten Texte oder Gesänge ein Wert an sich noch das Beharren auf bestimmten Gestaltungselementen aus nur ästhetischen Gesichtspunkten. Vielmehr müssen sich alle diese Elemente an der Mitte und an der Eigenwirklichkeit der Gottesdienste messen lassen. Das gilt natürlich in ganz besonderer Weise für die Eucharistiefeier als den Kern gottesdienstlichen Vollzugs. Gerade neue Bemühungen in den protestantischen Kirchen, dem eucharistischen Gottesdienst stärkeres Gewicht zu geben und dadurch bewußter an die traditionelle Grundstruktur des christlichen Gottesdienstes anzuschließen, machen deutlich, welche Chance für die katholische Kirche sich daraus ergibt, daß sie diese Hochform des Gottesdienstes als sonntägliche Feier beibehalten und durch die Liturgiereform von Überfremdungen und Entstellungen befreit hat. Die geprägte Form der Messe kann von sich aus manche Versuchungen abfangen: Sie setzt der Subjektivität des Zelebranten ebenso Grenzen wie problematischen Ansprüchen von Gruppen auf den ihnen gemäßen Gottesdienst.

Es braucht eine liturgische Pädagogik

Allerdings kann auch die beste Vorgabe nur zur Entfaltung kommen, wenn sie mit der entsprechenden Einfühlung behandelt wird. Viel Kritik am gegenwärtigen Stand des gottesdienstlichen Lebens in den Gemeinden wäre gegenstandslos, würde überall der Vorbereitung und Gestaltung gerade der *sonntäglichen Eucharistiefeier* mehr Aufmerksamkeit geschenkt und gäbe es ein größeres Maß an liturgischer Sensibilität: Es wird immer noch zu viel geredet, obwohl doch der sorgfältig gestaltete Gottedienst sich selbst erklärt und keine zusätzlichen Kommentare braucht. Man erlebt immer wieder Eucharistiefeiern, bei denen in der Auswahl der Lieder und Musikstücke gedanken- oder einfallslos vorgegangen wird. Es gibt Gottesdienste, die zu sehr auf den jeweiligen Anlaß oder auf die Bedürfnisse einer Gruppe oder auf ein bestimmtes Anliegen hin funktionalisiert sind. Oft ist dagegen auch eine zu starke Nivellierung festzustellen: Es wird nicht genug beachtet, daß es auch im gottesdienstlichen Leben der Kirche Höhepunkte geben muß, die mit besonderer *Festlichkeit* gestaltet werden können.
Hier liegt bei allen an der Gestaltung der Gottesdienste Mitwirkenden eine Verantwortung, die nicht auf die leichte Schulter genommen werden darf. Den Gemeinden müßte die Gestaltung des Gottesdienstes ein elementares Anliegen sein, ohne daß damit die anderen Grundfunktionen – Verkündigung und Diakonie – vernachlässigt werden müßten. Viel hängt auch davon ab, ob das Fach Liturgie in der Aus- und Fortbildung aller im pastoralen Dienst Tätigen den Stellenwert hat, der ihm zusteht.

Eine liturgische Pädagogik als Hinführung zur Eigenwirklichkeit und zu den Formelementen des Gottesdienstes, die zu Zeiten der Liturgiereform vielfach vernachlässigt oder ganz versäumt wurde, kann generell gute Dienste leisten. Auch manche Priester haben hier einen Nachholbedarf. Allerdings sind viele Pfarrer gerade durch die Häufung von Eucharistiefeiern am Wochenende so stark belastet, daß man ihnen selten Vorwürfe machen kann.
Zur liturgischen Pädagogik in einem weiteren Sinn gehört deshalb auch die stärkere Förderung von *nicht-eucharistischen Gottesdienstformen.* Sie bieten Möglichkeiten zur freieren Gestaltung, zum ausdrücklicheren Bezug auf einzelne Gruppen und Situationen wie auch zum Experiment mit Texten, Liedern und zeichenhaften Gestaltungselementen, die die allsonntägliche Eucharistiefeier der ganzen Gemeinde sowohl befruchten wie entlasten können. Schließlich hat schon die Würzburger Synode darauf aufmerksam gemacht, daß nichteucharistische Gottesdienste auch den Zugang zum gottesdienstlichen Vollzug überhaupt erleichtern können. Je geringer die Zahl derer ist, die den Gottesdienst regelmäßig und bewußt mitfeiern, desto wichtiger wird dieses Anliegen.

Es überrascht nicht, wenn in den letzten Jahren hie und da die Forderung nach einer neuen, *zweiten Liturgiereform* auftaucht. Sie speist sich nicht aus Nostalgie und schiebt auch nicht die Schuld an Schwierigkeiten mit dem Gottesdienst der Liturgiereform des Konzils zu. Worauf es bei einer zweiten Phase der liturgischen Erneuerung ankäme, wäre: in einem behutsamen Lernprozeß die Anzeichen für ein neues Verständnis für Notwendigkeit und Sinnhaftigkeit von Gottesdiensten aufzugreifen und auszubauen. Daraus könnte sich schließlich eine selbstverständlichere Verbindung von gottesdienstlicher Feier und alltäglicher Glaubenspraxis ergeben; der Gottesdienst nicht als Flucht aus dem Alltag des Glaubens, sondern als seine unerläßliche Verdichtung. *Ulrich Ruh*

Kirchliches Arbeitsrecht: Was ist Dienst, was ist Sendung?

Eigentlich sollten Richtlinien für den kirchlichen Dienst bereits auf der Frühjahrsvollversammlung der deutschen Bischöfe verabschiedet werden. Damals wurden sie durch die abschließende Beratung über den Friedenshirtenbrief (vgl. HK, Juni 1983, S. 260–267) verdrängt. Jetzt beschloß Ende Juni der Ständige Rat der Bischofskonferenz eine von ihrer Sozialkommission (Vorsitzender Erzbischof *Elmar M. Kredel,* Bamberg; Sekretär: Professor *Anton Rauscher* SJ, Augsburg/Mönchengladbach) erarbeitete „Erklärung der Bischöfe". Mit ihrer Veröffentlichung ließ sich die Geschäftsstelle in Bonn nochmals fast einen Monat Zeit, und vermutlich ist der Eindruck richtig, daß die Zeit des publizistisch ruhigen Hochsommers nicht ganz zufällig gewählt wurde. Offenbar wollte man des Textes wegen nicht allzuviel Aufhebens machen, jedenfalls die eifersüchtig um die Arbeiter und Angestellten im kirchlichen Dienst bekümmerte ÖTV nicht reizen. Gehofft wurde offensichtlich auf eine schlichte Verbreitung ohne viel Kommentierung. Der Text wurde ohne jeden sonst durchaus üblichen Begleitkommentar an die Presse verschickt, und wer Näheres darüber wissen wollte, was die nicht juristisch formulierte, aber in den Anforderungen an die Betroffenen sehr anspruchsvoll gefaßte Erklärung eigentlich bezwecke, kam bei den Zuständigen nicht sehr weit.

Die Rechnung ging insgesamt auch auf, die Brisanz der nach wie vor kontroversen Materie wurde von der „großen" Presse kaum zur Kenntnis genommen. Die ÖTV freilich tat der Bischofskonferenz den erwarteten Gefallen nicht und warf der katholischen Kirche prompt ein „reaktionäres Selbstverständnis" vor, weil sie ihren Mitarbeitern nicht einmal „das höchstrichterlich zugestandene Recht auf Werbung für Tarifvertrag und Streikrecht im Betrieb" zuerkenne, was ihr vom Sekretariat der Bischofskonferenz nicht mehr als den Vorwurf einbrachte (vgl. KNA, 6. 8. 83), die ÖTV habe willkürlich zitiert und kommentiert, ohne den Gesamtzusammenhang zu berücksichtigen. Und auf die Frage eines Mitglieds des Hauptvorstandes der ÖTV, ob die Kirche denn für den eigenen Bereich zurücknehme, was „Laborem exercens" ausdrücklich für alle Beschäftigte verlange, antwortete dieselbe Geschäftsstelle schlicht: Streik und Aussperrung seien „mit dem Heilsdienst der Kirche und ihrem universalen Friedensauftrag unvereinbar".

Gefordert wird die Person selbst

So „unmißverständlich" wie die Antwort an das ÖTV-Vorstandsmitglied *Heinrich Schmidt* sind auch Tenor und Inhalt der 10-Punkte-Erklärung selbst. Ihre wesentlichen Aussagen:

1. „Grundlage und Ausgangspunkt für die Gestaltung des kirchlichen Dienstes ist die Sendung der Kirche." Daraus ergebe sich als Eigenart des kirchlichen Dienstes seine religiöse Dimension. Dies müsse für die dienstlichen Beziehungen in der Kirche bestimmend sein.

2. „Die Mitarbeit im kirchlichen Dienst erfordert ein Mitdenken und Mithandeln mit der Kirche." Es sei nicht allein Funktion und Leistung gefragt, sondern *die Person selbst.* Um ihre Sendung erfüllen zu können, müsse die Kirche darauf achten, daß ihre Mitarbeiter in ihrer persönlichen Lebensführung den Forderungen des Evangeliums entsprechen und „die daraus sich ergebende Ordnung anerkennen".

3. Die Kirche hat in der Bundesrepublik „das verfassungsmäßig gewährte Recht, ihre Angelegenheiten selbständig ... zu regeln". Das gebe ihr die Möglichkeit, die Arbeitsverhältnisse nach den Besonderheiten des kirchlichen Dienstes zu gestalten.

4. „Dafür sind *Modelle, die im außerkirchlichen Bereich in Geltung sind,* nicht geeignet." Vor allem stünden sich im kirchlichen Beschäftigungsbereich „Anstellungsträger und Mitarbeiter nicht in der Weise gegenüber wie Tarifpartner". Im kirchlichen Dienst seien alle Beteiligten, Dienstgeber wie Dienstnehmer, der religiösen Grundlage und Zielrichtung verpflichtet. Auch der Bischof sei nicht einfach Arbeitgeber. So verstandene Dienstgemeinschaft schließe Existenz und Verfolgung unterschiedlicher Interessen nicht aus. Beide Seiten seien aber verpflichtet, auch in einer Auseinandersetzung Wege zur Einigung zu suchen. *Arbeitskampf durch Streik und Aussperrung seien mit den Grunderfordernissen des kirchlichen Dienstes unvereinbar.* Deswegen habe die Kirche in den *Kommissionen zur Ordnung des Arbeitsvertragsrechtes* eine eigene Regelung geschaffen.

4. „Das kirchliche Arbeitsrecht muß außer den Erfordernissen, die durch die kirchlichen Aufgaben und Ziele gegeben sind, auch den Grundnormen gerecht werden, wie sie die *katholische Soziallehre* für die Arbeits- und Lohnverhältnisse herausgearbeitet hat": klar umschriebener Tätigkeitsbereich, gerechte Bezahlung und einwandfreie Arbeitsbedingungen ...

6. „Weil die Mitarbeiter die Erfüllung des kirchlichen Dienstes mitgestalten und mitverantworten und an seiner religiösen Grundlage und Zielbindung teilhaben, sollen sie auch aktiv an der Gestaltung und Entscheidung über die sie betreffenden Angelegenheiten mitwirken." Hierzu sei für den kirchlichen Dienst die *Mitarbeitervertretungsordnung* erlassen worden. Die Mitarbeiter sollten deren Möglichkeiten nutzen und „ihr Anliegen *in der rechtlich vorgesehenen Weise* zur Geltung bringen". Pflicht des Dienstgebers sei es, die Mitarbeitervertretung hieran nicht zu hindern.

Werbung für Tarifvertrag und Streikrecht ausgeschlossen

7. „Die Mitarbeiter des kirchlichen Dienstes haben das Recht, in Ausübung der Koalitionsfreiheit Vereinigungen *(Koalitionen)* zu bilden, solchen Vereinigungen beizutreten und sich in ihnen zu betätigen." Sie seien (auch) berechtigt, innerhalb der kirchlichen Einrichtungen und Dienst-

stellen für den Beitritt zu solchen Vereinigungen zu werben. Für einen Beitritt kämen aber nur solche Vereinigungen in Betracht, die keine kirchenfeindlichen Ziele verfolgen. Und bei der Betätigung für sie „müssen die kirchlichen Mitarbeiter neben den allgemeinen arbeitsrechtlichen Begrenzungen auch die ihnen als Mitarbeitern des kirchlichen Dienstes obliegenden Grundverpflichtungen achten". Die Betätigung in einer Vereinigung dürfte nicht darauf gerichtet sein, „die aufgrund des kirchlichen Selbstverständnisses und des verfassungsmäßigen Selbstbestimmungsrechts erlassenen Mitwirkungsregelungen des kirchlichen Dienstes zu bekämpfen oder außer Kraft zu setzen". *Deshalb* sei Werbung für Tarifvertrag und Streikrecht *ausgeschlossen.*

8. „Bei ihrer Entscheidung für ein eigenes Arbeitsrecht hat sich die Kirche auch davon leiten lassen, daß die pastoralen ebenso wie die sozialen und caritativen Aufgaben nicht dadurch erfüllt werden, daß bestimmte Leistungen ... angeboten werden ... Entscheidend ist für den kirchlichen Dienst, daß die *religiöse Dimension,* der Auftrag Jesu Christi und damit auch die Verwirklichung des Auftrags Christi durch die Kirche selbst sichtbar wird." Wenn Eltern Kinder in eine katholische Schule schickten, hätten sie ein Recht darauf, daß „Erziehung und Bildung ganzheitlich das christliche Menschen- und Gesellschaftsverständnis entfalten und vermitteln". Wenn Menschen ein katholisches Krankenhaus aufsuchten, erwarteten sie nicht nur eine auf der Höhe der Zeit stehende ärztliche und pflegerische Versorgung, sondern wollten Nächstenliebe spüren und den christlichen Glauben als Lebenshilfe erfahren. Und *erfahrbar* werde die religiöse Dimension kirchlicher Einrichtungen dadurch, daß Struktur und Zielsetzung an der katholischen Glaubens- und Sittenlehre ausgerichtet und alle Beteiligten bereit sind, durch ihr Verhalten und Handeln die Wahrheiten und Werte des Evangeliums, welche die Kirche *verbürgt* ..., zu bezeugen.

9. „Damit die Mitarbeiter Sinn, Ziel und Struktur des kirchlichen Dienstes und ihre Aufgaben besser erkennen, muß deren Aus- und Fortbildung besonders gepflegt werden."

10. Der kirchliche Dienst müsse getragen sein von der *Zusammenarbeit zwischen hauptberuflichen und ehrenamtlichen Kräften.* Ohne ehrenamtlich Tätige könne die Kirche ihre Aufgaben nicht erfüllen. Auch hauptberuflich in der Kirche Tätige sollen dafür gewonnen werden, über ihren beruflichen Dienst hinaus ehrenamtlich mitzuarbeiten.

Alles untergebracht, was es an kirchlichem Dienst gibt

Soweit die wichtigsten Aussagen der Erklärung. Man kann sich als erstes fragen, was sie notwendig gemacht hat.

An sich war der Regelungsbedarf in diesem Bereich einstweilen gedeckt, nachdem die einschlägigen Bestimmungen über die auch im Text genannten „Kommissionen zur Ordnung des Arbeitsvertragsrechts" *(KODA)* und die Mitarbeitervertreterordnung *(MAVO)* seit 6 Jahren bereits in Kraft sind und, soweit zu hören, sich auch wenigstens organisatorisch als praktikabel erwiesen haben, nachdem ebenso bereits vor Jahren *Rahmenstatute* für die verschiedenen Kategorien von Mitarbeitern im pastoralen Dienst (Pastoralreferenten, Gemeindereferenten, Pfarrhelfer; vgl. Dokumentation XXXVI/78 des Sekretariats der Bischofskonferenz und HK, November 1978, 557) veröffentlicht und für Diakone und „Laien im pastoralen Dienst" nicht weniger eindeutige Richtlinien (vgl. HK, Mai 1979, S. 228–230) erlassen worden sind.

Aber man darf annehmen, daß die Bischofskonferenz nach den speziellen Erlassen für einzelne Kategorien des kirchlichen Dienstes und für spezielle Probleme noch einmal umfassend zum Gesamtkomplex Stellung nehmen wollte. Denn so einheitlich scheint die Zufriedenheit über das eigenständig geschaffene kirchliche Arbeits- und Dienstrechte („Dritter Weg") nicht zu sein. Problemfälle von *Kündigungen wegen Nichtübereinstimmung mit der kirchlich verbürgten Glaubens- und Sittenlehre* bzw. wegen Beanstandung der persönlichen Lebensführung machen weiter die Runde bzw. beschäftigen die Gerichte, die durchaus unterschiedliche Urteile fällen. Die Bischöfe hatten darüber hinaus ein Interesse, *alle* kirchlichen Angestellten in einem gemeinsamen Rahmen zu erfassen und nicht nur die in ihr pastoral, caritativ oder pädagogisch tätig sind. Und schließlich drängt nicht nur die ÖTV weiter auf die Durchsetzung des staatlichen Tarifrechts und des Gewerkschaftseinflusses auch unter Angestellten des kirchlichen Dienstes. Man war wohl auch einigermaßen unzufrieden mit dem Urteil des Bundesverfassungsgerichts vom 17. Februar 1981 (vgl. HK, August 1981, S. 378–380). Dieses verneinte zwar das Zutrittsrecht betriebsfremder Gewerkschaften zu kirchlichen Betrieben, indem es dieses *generell* einschränkte. Aber es interpretierte Art. 137 Abs. 3 WRV nicht so, als ob eine eingrenzende Umschreibung des kirchlichen Selbstbestimmungsrechts durch den Gesetzgeber nicht möglich sei.

Folgerichtig zielt die Erklärung auf zwei Probleme: sie verteidigt entschieden das Recht auf eine *eigenständige Regelung des Arbeitsvertrags- und Dienstrechts* für kirchliche Angestellte und lehnt noch einmal staatliches Tarif- und Streikrecht für den eigenen Bereich ab. Und sie will den Grundsatz einschärfen, daß die *persönliche Lebensführung* für das Eingehen bzw. die Aufrechterhaltung eines Arbeitsverhältnisses im kirchlichen Dienst *entscheidend* ist. Die Bischöfe machen in dieser Erklärung prinzipiell keinen Unterschied zwischen pastoraler Sendung und Tätigkeiten in kirchlichen Einrichtungen insgesamt, sondern formulieren für den Gemeindeassistenten, den Leiter eines katholischen Internats, die OP-Schwester in einem katholischen Krankenhaus und die Küchenhilfe in einer katholischen Akademie die gleichen Kriterien und beziehen gerade Fälle wie den letzteren besonders ein, indem sie ausdrücklich auch von *Nichtkatholiken* verlangen, „daß sie nicht den Wahrheiten und Werten des Evangeliums widersprechen, sondern sie achten und die daraus sich ergebende Ordnung anerkennen".

Was hilft Unterscheidungsverweigerung?

Ob solche *Unterscheidungsverweigerung* auf die Dauer praktikabel ist? Und darf man einen primär arbeits- bzw. beamtenrechtlich gefüllten Dienstbegriff so sehr ekklesiologisch aufladen, daß er mit dem theologisch verstandenen Begriff der Sendung nicht nur harmonisiert, sondern praktisch identisch wird? Der gewiß nicht der Unkirchlichkeit verdächtige *Oswald von Nell-Breuning* hat wiederholt und mit Nachdruck bekräftigt: „Wie derjenige, der in seiner dienstlichen Funktion die Autorität des Staates oder der Gemeinde repräsentiert, eben deswegen sehr viel strengeren außerdienstlichen Bedingungen unterliegt als derjenige, der nur untergeordnete Funktionen ausübt, so gilt ... dasselbe für den kirchlichen Dienst" (Stimmen der Zeit, 195. Band [1977] S. 308). Und der gleiche von Nell-Breuning: „Gewiß wäre es schön, wenn Sach- und Personenziel immer übereinstimmen. Das muß aber nicht so sein ..." Und: „Weder die Sachlogik noch ein ethisches Gebot nötigen dazu, daß, wer irgendwie an einem Werk beteiligt ist, sich auch dessen Sachziel zueigen macht" (Stimmen der Zeit, 196. Band [1978] S. 632), und in diesem Sinne gebe es durchaus einen begründeten Gegensatz zwischen Arbeitgeber und Arbeitnehmer, wie bei anderen Arbeitsverhältnissen auch.

Wäre die Kirche eigentlich schlecht beraten, wenn sie so, wie der Staat zwischen Beamten und Angestellten im öffentlichen Dienst (letztere mit Tarif- und Streikrecht) unterscheidet, unterscheiden würde zwischen solchen, die durch ihren Dienst die *Sendung der Kirche repräsentieren* und jenen, die nur einer *beliebigen Sachfunktion wegen in ihrem Dienst stehen,* und wenn sie letztere behandelte wie der Staat seine Arbeitnehmer im öffentlichen Dienst behandelt? Dabei müßte nicht einmal der Chefarzt eines katholischen Krankenhauses dann unbedingt „Kirchenbeamter" sein, weil es gerade bei ihm in erster Linie auf seine ärztliche Funktion ankommt, und bei der Mathematiklehrerin einer katholischen Schule dürfte es sich nicht viel anders verhalten.

Es bleibt dann freilich immer noch der Streitpunkt *persönliche Lebensführung.* Sicher gibt es da schwer auszutarierende Spannungen zwischen kirchlicher Glaubwürdigkeit und persönlicher Lebenslage. Aber Sünder sind Christen allzumal, ob Laien oder Kleriker, ob verheiratet, geschieden, wiederverheiratet oder unverheiratet. Man kann manche von ihnen als „öffentlich" *privilegieren,* aber wer dies tut, muß sich auch nach der Redlichkeit solcher Privilegierung fragen lassen. Und auf die Dauer werden auch kirchliche Dienstgeber nicht um das Eingeständnis herumkommen, daß es im Falle der Kündigung von wiederverheiratet Geschiedenen gar nicht um die kirchliche Lehre von der Unauflöslichkeit der Ehe selbst, sondern um die Art der *„Sanktionen"* geht, die die Kirche gegen diejenigen verhängt, die sich dagegen verfehlt haben. Und hier hat die Kirche von ihrem Stifter und von ihrem Selbst- und Moralverständnis her durchaus Spielraum.

Der bischofseigene „Rheinische Merkur" (29. 7. 83) meinte: So klar die Erklärung sei, so viel Streit werde es auch weiterhin in vielen Fragen der Praxis geben: „Muß die geschiedene und wiederverheiratete Telefonistin einer Kirchenzeitung ausscheiden? Wird ein schlechter qualifizierter katholischer Psychologe dem evangelischen vorgezogen? Wie sollen kirchliche Mitarbeiter lernen, ihre Rechte zu vertreten, wenn ihnen die Teilnahme einer (gewerkschaftlichen) Schulung verweigert wird?" So wird's wohl sein.

D. S.

Umwelttheologie: beherrschen und bewahren

„Wachset und vermehrt euch, erfüllt die Erde, macht sie euch untertan und lenkt die Fische im Meer, die Vögel am Himmel und alle Tiere, die sich auf der Erde bewegen!" – So lautet nach dem biblischen Schöpfungsbericht (Gen 1,28) der Auftrag Gottes an die Menschen. Über die Interpretation des hebräischen „kabas", das sowohl „drauftreten" (unterjochen) bedeuten kann als auch „Herrschaft ausüben", und des Verbums „radah" (herrschen/lenken) ist unter den Exegeten eine lebhafte Diskussion zugange. Daß man inzwischen, wie der Münchner Alttestamentler *Josef Scharbert,* zur zweiten, abgemilderten Übersetzungsmöglichkeit neigt – die auch durch den biblischen Kontext nahegelegt wird –, hängt zweifellos mit der neu erwachten Sensibilität für die gefährdete Schöpfung zusammen. Eine Rolle spielt dabei auch *Carl Amerys* vor mehr als zehn Jahren aufgestellte These von den „gnadenlosen Folgen des Christentums", mit der er diesem ein Gutteil der Schuld an der jetzigen Umweltkrise zuweist. Wie immer man Amerys Vorwurf bewerten mag – für die Theologen steht jedenfalls fest, daß ein fahrlässiger und zerstörerischer Umgang mit der Natur in der Bibel keine Grundlage findet.

Solidarität mit der bedrohten Schöpfung

Aus dem gemeinsamen Zeugnis aller biblischen Tradenten gehe hervor, daß Gott die Welt als eine geordnete und sinnerfüllte ins Dasein gerufen hat, erklärte Scharbert auf einer gut besuchten Tagung der Hanns-Seidel-Stiftung zum Thema „Schöpfungstheologie und Umwelt", die am 18./19. Juli in München stattfand und vorwiegend Theologen und Umweltpolitiker auf dem Podium vereinte. Gott habe sich dabei den Menschen zum „Partner" erwählt, so Scharbert weiter, damit er die Erde bearbeite und hege – wie der Jahwist es beschreibt. Dem Beherrschen korrespondiert also in der biblischen Überlieferung das Behüten und Bewahren, die Sorge des Menschen um die ihm anvertraute Schöpfung. (In diesem Sinn argumentieren auch die deutschen Bischöfe in ihrer 1980 verabschiedeten Erklärung „Zukunft der Schöpfung – Zukunft der Menschheit"; vgl. HK, November 1980, S. 560–566.) Der biblische Herr-

schaftsauftrag wird heute in erster Linie als ein Gestaltungsauftrag verstanden; er ist, wie der Mainzer Sozialethiker und Beauftragte des Bistums Mainz für Fragen des Umweltschutzes, *Martin Rock*, es formulierte, „keine Magna Charta schonungsloser Naturbeherrschung und kein Freibrief für anthropozentrische Arroganz". „Herr der Schöpfung" sei der Mensch nur insoweit, als er mit der Natur „solidarisch" bleibe.

Es ist noch nicht lange her, daß die Theologen sich zur Solidarität mit Gottes bedrohter Schöpfung aufgerufen fühlen und sich um die „theologische Würdigung unseres Lebensraumes Erde" (Rock) bemühen. Die Schöpfungslehre hatte in der Theologie stets ein Schattendasein geführt und war im Zuge fortschreitender naturwissenschaftlicher Erkenntnis vollends vernachlässigt worden. Zwar habe es immer wieder Ansätze gegeben, die das Sinnliche, das Leibliche, das Mütterliche und Erdverbundene an der christlichen Religion betonten, doch habe sich diese Perspektive gegenüber einer einseitig vernunftorientierten, patriarchalischen Denkweise nicht durchsetzen können, meinte *Beate Seitz*, Diplomtheologin und Referentin für Umweltethik und Frieden beim Bund Naturschutz in Bayern (Wiesenfelden). Der „Artenschwund in der Schöpfungstheologie" sei enorm, stellte sie fest und erhärtete ihren Befund noch durch ein aktuelles Beispiel: die Kleine Katholische Dogmatik von Ratzinger und Auer (1974), die unter der Rubrik „natürliche Geschöpfe" nur Menschen und Engel verzeichne.

Bewußtseinsbildung durch Schöpfungstheologie

Wie könnte nun eine christliche Umweltethik, eine *ökologisch orientierte Theologie* aussehen und welche Erwartungen richten sich in diesem Zusammenhang an die Kirchen? Dazu muß man sich klarmachen, daß die Frage, wie der Umweltzerstörung Einhalt geboten werden kann und wie sozialer Fortschritt sich mit ökologischen Erfordernissen vereinbaren läßt, heute zu einem zentralen Problem der westlichen Industrienationen geworden ist. Die Umweltdiskussion hat eine ethische Qualität erlangt, bildet gleichsam einen Brennspiegel, in dem nicht allein die Problematik des technisch-zivilisatorischen Fortschritts erfaßt wird, sondern auch die des Friedens und der Gerechtigkeit in der Welt und außerdem der mögliche Zusammenhang zwischen der Umweltkrise und der „Innenweltkrise" des Menschen, von dem auch Rock sprach.

Daß den Politikern der traditionellen Parteien und auch den amtlichen Umweltschützern diese Aufladung des Ökothemas nicht sehr gelegen kommt, läßt sich denken, und über das Aussteigertum und die widersprüchlichen, politisch unrealistischen Forderungen der Grünen wurde auch auf dieser Tagung wieder Einschlägiges gesagt. Immerhin, die Herausforderung, der *Begründungszwang für die Politiker* bleibt – die im übrigen den Umweltschutz inzwischen auch als eine ressortübergreifende Aufgabe und als Teil ihrer politischen Gesamtverantwortung sehen, wie Bayerns Umweltminister *Alfred Dick* bekräftigte.

Der CSU-Abgeordnete *Alois Glück*, Vorsitzender des Ausschusses für Landesentwicklung und Umweltfragen im Bayerischen Landtag, gab sich überzeugt, daß der Umweltschutz in einer konservativen Partei am besten aufgehoben sei. Um so mehr bedauerte er es, daß Konservative und Christen hierzulande „sowenig Beziehung zum Wert der scheinbar wertlosen Dinge" hätten. Gerade hier erwarten sich die Politiker einiges von einem verstärkten Engagement der Kirchen – entsprechend äußerte sich sowohl Glück als auch Ministerialdirektor *Werner Buchner* vom bayerischen Umweltministerium, der als Tagungsleiter an der Veranstaltung mitwirkte. An protestierende Ökopfarrer dachten sie dabei allerdings weniger und gegen eine Klerikalisierung der Politik wehrten sie sich entschieden. Nein, die Kirchen sollten nicht selber Umweltschutz betreiben; sie sollten vielmehr zur Bewußtseinsbildung beitragen, indem sie die Schöpfungstheologie neu entfalten und in die tägliche Pastoral und den Weltdienst der Laien einbringen.

An verschiedenen Ansätzen dazu fehlte es im letzten Jahrzehnt nicht – wobei die Initiative aus dem protestantischen Raum kam. Evangelische Theologen und Akademien beschäftigten sich mit der Fragestellung, und der Ökumenische Rat der Kirchen hat das Thema auf seiner Weltkonferenz über „Glaube, Wissenschaft und die Zukunft" 1979 in Cambridge (Mass./USA) behandelt. Katholischerseits bot sich – nachdem 1980 die Deutsche Bischofskonferenz das Umweltthema aufgegriffen hatte – im Franziskusjahr 1982 erneut die Möglichkeit zu einer Auseinandersetzung auf breiterer Ebene. Die franziskanischen Gemeinschaften nutzten den Anlaß zu drei bemerkenswerten Erklärungen, die den Umweltschutz, den Frieden und die Herausforderung durch die Armut in der Dritten Welt betreffen und in kompromißloser Härte deutlich machen, wie die Nachfolge des Franz von Assisi in dieser Welt zu leisten wäre – jenes Heiligen, der in der menschlichen Besitzgier und Herrschsucht die größte Verkennung Gottes und seiner Schöpfung gesehen hat.

Ökologie als personale Ethik

Der Diskussionsstand innerhalb der katholischen Theologie, soweit er sich auf dieser Tagung widerspiegelte, läßt *zwei Tendenzen* erkennen: zum einen den Versuch, die christliche Umweltethik in den Rahmen einer philosophisch-ethischen Begründung menschlichen Handelns zu stellen, zum andern eine Sichtweise, in der Natur als eine selbständige Größe, nicht nur in ihrer Beziehung zum Menschen, erscheint. Dazwischen wurde vor allem pragmatisch argumentiert. Etwa, wenn Rock von der Natur als einem wichtigen Sinnpotential für den Menschen spricht, vom (biblischen) Zusammenhang zwischen Ökologie und Ökonomie, von der Schicksalsgemeinschaft zwischen Mensch und Natur und vom Umweltschutz als Menschenschutz. Gerade bei Rock fand sich aber auch jene andere Argumentationsebene, die der

Natur sozusagen ihr eigenes Recht zukommen läßt. Da ward der christliche Schöpfungsglaube gegen die „Demontage der Natur" gesetzt, ward – aufgrund ihres göttlichen Ursprungs – die letztliche „Unverfügbarkeit" der Natur apostrophiert. Begriffe wie „Ehrfurcht", „Verteidigung der Natur" tauchten auf, und relativ ungeschützt – „emphatisch", wie er selbst meinte – brachte Rock auch den Terminus „Theologie der Natur" ins Gespräch.

Dagegen begründete sein Münchner Kollege *Wilhelm Korff* seinen Entwurf einer Umweltethik in einer personalen Ethik, die sich sowohl der Vernunftphilosophie des Thomas von Aquin als auch der Aufklärung verpflichtet weiß und im übrigen radikal mit der Hoffnung aufräumte, daß es jemals ein „Zurück zur Natur" geben könne. Maßstab dieser Ethik sei das moralische Subjekt, der mit Vernunft und Freiheit ausgestattete Mensch, der – hierin Bild Gottes (vgl. Gen 1,27) – das Ursprungsprinzip seiner eigenen Werke und Handlungen ist und überdies an der göttlichen Vorsehung partizipiert. Der verantwortliche Umgang mit der Natur sei dieser Vernunft – die freilich eine fehlbare, weil endliche ist – gleichsam schon einprogrammiert. – Ein Ansatz, der den Vorzug der Geschlossenheit und logischen Stringenz besitzt, der aber dennoch – vor allem seines hohen Abstraktionsgrades und seiner verborgenen Harmonisierungstendenz wegen – zahlreiche Einwände aus dem Publikum provozierte.

Unklar bliebe, weshalb Korff, da er sich auf Thomas berief, nicht stärker auf die ontologisch-naturrechtliche Komponente dieser Tradition abhob. Es ist gewiß ein Verdienst des Christentums, die Würde der Person herausgestellt und den Menschen durch den Glauben an den einen Schöpfergott aus der Abhängigkeit von magisch und mythisch erlebten Naturgewalten befreit zu haben (Korff spricht hier von einem Entdivinisierungsprozeß). Inzwischen jedoch hat sich das Kräfteverhältnis umgekehrt: Der Mensch hat nicht allein gelernt, sich die Natur nutzbar zu machen und sie weitgehend zu beherrschen; er ist heute auch in der Lage, seine eigene Gattung und womöglich alles Leben auf diesem Planeten auszulöschen. Auch dies hat eine christliche Umweltethik zu berücksichtigen. *H. M. R.*

UNCTAD VI: Viele Wünsche – wenig Konkretes

Wenn es noch eines Beweises für das Scheitern der sechsten Konferenz der Vereinten Nationen für Handel und Entwicklung *(UNCTAD VI)*, die vom 6. Juni bis zum 3. Juli in Belgrad stattfand, bedurft hätte, das überaus schnell erlahmte Interesse der Medien nach Abschluß der Konferenz spricht für sich. Enttäuschte Gesichter bei Vertretern der Dritten Welt und ihren Lobbyisten aus den Industrieländern; bei den Offiziellen der westlichen Industriestaaten das Gefühl, noch einmal ohne sonderlichen Gesichtsverlust davongekommen zu sein; auf beiden Seiten Erleichterung darüber, daß der Eklat, ein Abbruch von *UNCTAD VI*, vermieden werden konnte. Ehrlicher wäre er vielleicht gewesen. Aber eine spätere Fortsetzung der Gespräche hätte dies kaum erleichtert. So bestätigte diese Mammutkonferenz von über 3000 Delegierten aus 166 Ländern in erster Linie, was auch schon vor Belgrad nicht unbekannt war: „das geringe Maß an Gemeinsamkeiten zwischen dem Norden, Süden und Osten über den einzuschlagenden weltwirtschaftlichen Kooperationskurs" (Neue Zürcher Zeitung, 4. 7. 83).

Die Erwartungen waren von Anfang an nicht hoch

Dabei waren die Erwartungen vor Beginn der Konferenz schon nicht sehr hoch gewesen. Anderseits gab es nach dem „halben Erfolg" von UNCTAD IV in Nairobi 1976 und dem „halben Scheitern" von UNCTAD V in Manila 1979 *(Gabriel Arnauld,* in: La Croix, 5. 7. 83) durchaus nicht nur Stillstand in den Nord-Süd-Gesprächen. So bemühte sich *Jan Pronk,* stellvertretender Generalsekretär der UNCTAD, ehemaliger niederländischer Entwicklungsminister und Mitglied der unter Vorsitz von *Willy Brandt* arbeitenden Nord-Süd-Kommission, am Vorabend von UNCTAD VI auf dem von den nichtstaatlichen Organisationen und Einrichtungen der Entwicklungszusammenarbeit im Mai dieses Jahres veranstalteten Bonner Symposium „Gemeinsam aus der Krise" (vgl. HK Juni 1983, S. 285) einen gedämpften Optimismus zu verbreiten, und der schien nicht völlig aus der Luft gegriffen. Schon auf Grund der allgemeinen Wirtschaftslage werde sich UNCTAD VI von ihren Vorgängerinnen unterscheiden, meinte Pronk. Nord wie Süd hätten einen weltweiten wirtschaftlichen Aufschwung nötig. Mehr denn je werde eine globale Politik gebraucht, um auf dem Weg dorthin weiterzukommen. Seit 1960 hätten zum ersten Mal über einen Zeitraum von zwei Jahren Weltwirtschaft und Welthandel abgenommen, und außerdem sei es das erste Mal, daß in den Entwicklungsländern insgesamt das Bruttosozialprodukt pro Kopf der Bevölkerung in dem Jahr, das der UNCTAD-Konferenz vorausging, gesunken sei. Als positive Anzeichen für UNCTAD VI wertete er es, daß die Entwicklungsländer sich bereitgefunden hätten, UNCTAD VI nicht nur als Nord-Süd-Konferenz, sondern *als Weltwirtschaftskonferenz* zu führen. Die Tagesordnung sei so gestaltet, daß UNCTAD VI sich wirklich mit wesentlichen Fragen beschäftigen könne. Die Einsicht in die gegenseitige Verwundbarkeit der Wirtschaftssysteme und ihre Umsetzung in eine weltweite konzertierte Aktion habe zugenommen. Und nicht zuletzt: Der Vorwurf der Industrieländer, die Entwicklungsländer würden sich nicht ausreichend vorbereiten, könne diesmal nicht erhoben werden. Ein Ergebnis dieser Arbeit stellte u. a. die sogenannte „Plattform von Buenos Aires" dar, mit der die Länder der Dritten Welt in die Belgrader Gespräche gegangen sind.

All das schlug jedoch nicht so zu Buche, daß Norden und Süden zu einer gemeinsamen Auffassung hätten finden können. Die Forderungen der Entwicklungsländer nach Entlastung angesichts der hohen Verschuldung, nach Erhöhung der öffentlichen Entwicklungshilfe und weltwirtschaftlichen Liquidität sowie weiteren Vereinbarungen im Rohstoffbereich wurden von den Industrieländern, allen voran den USA, als wirtschaftlich wenig realistisch erachtet. Erfreulich für den Westen ist allenfalls, daß die Entwicklungsländer die *Industrieländer des Ostblocks* deutlicher als sonst an ihre weltweiten Verpflichtungen erinnerten.

Mehr Vorbehalte als Hoffnungen

Was von den Beratungen in den Sachgebieten Handel und Entwicklung, Rohstoffe, Finanzen und Währung am Ende übrig blieb, liest sich wie eine Auflistung von letztlich unverbindlichen Empfehlungen und Absichtserklärungen, hinlänglich bekannt, vielfach wiederholt, aber deshalb nicht weniger eindringlich vorgetragen: Die Industrieländer erklären sich bereit, Tendenzen zum Protektionismus entgegenzutreten sowie zum Abbau quantitativer Handelshemmnisse beizutragen. Bis 1985, spätestens aber noch innerhalb der zweiten Hälfte der 80er Jahre wollen sie ihre staatliche Entwicklungshilfe auf die bereits seit langem angezielten 0,7 Prozent des Bruttosozialproduktes steigern. 0,15 Prozent davon sollen an die ärmsten Staaten gehen. Die Kreditvergabe durch die Weltbank soll gesteigert, die Handelsbeziehungen zwischen den Entwicklungsländern ausgebaut, der Technologietransfer von den Industrieländern zu den Entwicklungsländern verbessert, der Anteil der Entwicklungsländer an der Weltschiffahrt vergrößert werden. In Sachen *Rohstoffonds* wird der Wunsch ausgesprochen, man möge den Gemeinsamen Rohstoffonds, ein Projekt, das die vorletzte UNCTAD-Konferenz angestoßen hatte, noch bis zum 30. September ratifizieren, so daß die Vereinbarung wie vorgesehen am 1. Januar 1984 in Kraft treten kann. Ob noch rechtzeitig die vorgeschriebenen zwei Drittel der projektierten Kapitalausstattung dieses Fonds zusammenkommen, scheint eher fraglich zu sein. Der Bundesminister für wirtschaftliche Zusammenarbeit, *Jürgen Warnke*, hält eine Ratifizierung durch den Deutschen Bundestag noch in diesem Jahr für möglich.

Von der *Schlußerklärung*, in der die bedrohliche Lage der Entwicklungsländer samt der düsteren Aussichten auf einen wirtschaftlichen Aufschwung dargestellt wurde, distanzierten sich die USA. Die Europäer, darunter auch Bonn, machten Vorbehalte gegen eine ihrer Ansicht nach ungenügende Darstellung der weltwirtschaftlichen Lage geltend. Die Bedeutung der Konferenzergebnisse von Belgrad läßt sich unschwer an der Tatsache ablesen, daß die Entwicklungsländer noch an Ort und Stelle erklärten, für ihre Politik sei auch nach Belgrad die „Plattform von Buenos Aires" Richtschnur. Daß es dennoch nicht zu einem schrilleren Ende in Belgrad gekommen ist, dürfte daran liegen, daß beide Seiten – trotz aller Meinungsunterschiede im einzelnen – mehr denn je um die gegenseitige Abhängigkeit wissen.

So schwierig eine Vermittlung zwischen den Positionen scheint, die sich im Nord-Süd-Gespräch gegenüberstehen, von klar umrissenen Konzepten der Gesprächspartner kann nicht die Rede sein. Die Dritte-Welt-Länder fordern einerseits eine *Öffnung der Märkte* der Industrieländer, eine Zurücknahme protektionistischer Maßnahmen. Von einer Liberalisierung des Wirtschaftslebens sind sie damit aber weit entfernt: Die Wünsche, die sie z. B. im Rohstoffbereich haben, setzen eher dirigistische Akzente. Bei den Gesprächspartnern aus dem Norden ist es nicht viel besser: Dirigistische Elemente möchte man nur dort zulassen, wo sie kaum vermeidbar sind. Die Probleme, die man inzwischen mit dem europäischen Agrarmarkt hat, will man sich nicht auch noch weltweit schaffen.

Die Forderungen nach stärkerer Liberalisierung der Märkte, nach Verhinderung von Protektionismus dürften aber nicht mehr als Lippenbekenntnisse sein, denn zu einem wirklichen Strukturwandel mit dem Ziel einer *internationalen Arbeitsteilung* – und das wäre die unumgängliche Folge – kann man sich offenbar nicht entschließen. Die Anpassungsprozesse, die dazu nötig wären, wären nur über erhebliche arbeitsmarktpolitische Härten erreichbar. Eine wirkliche Öffnung von Handels- und Zollschranken im internationalen Warenverkehr würde vermutlich ganzen Industriezweigen in den nördlichen Ländern die Geschäftsgrundlage entziehen. Große Teile der Warenproduktion – vor allem lohnintensive und eine geringe technische Spezialisierung voraussetzende Bereiche – würden in die Verantwortung der heutigen Entwicklungsländer übergehen. Aber auch mit Blick auf die Entwicklungsländer selbst regt sich Widerspruch gegen eine solche konsequent arbeitsteilige Weltwirtschaft: Den Eliten der Entwicklungsländer käme dies zugute, heißt es dazu, nicht aber dem Volk. Die Landflucht würde nur weiter gefördert, die Defizite im Binnenmarkt der Entwicklungsländer nicht beseitigt.

Nichtstaatliche Organisationen aufgewertet?

Kennzeichnend für die entwicklungspolitische Situation vor und nach UNCTAD VI ist die Frage, ob zunächst ein *wirtschaftlicher Aufschwung* in den westlichen Industrieländern als Voraussetzung für einen anschließend weltweiten Aufschwung vorrangig anzustreben sei. Für einen Teil der westlichen Industrieländer ist dies die Leitlinie ihrer Entwicklungspolitik, vor allem für die USA, die Bundesrepublik und Großbritannien. Die Entwicklungsländer, aber auch die nichtstaatlichen, darunter die kirchlichen, Organisationen und Einrichtungen in den Industrieländern bezweifeln, daß ein Aufschwung in den nördlichen Ländern automatisch zu einer Besserung der Lage in den südlichen Ländern führen würde. Sie verweisen darauf, daß die Situation zu Zeiten der wirtschaftlichen Hochkonjunktur in den Industrieländern nicht grundverschieden von der heutigen gewesen

sei. Papst Johannes Paul II. nannte es in einem Appell an die UNCTAD-Konferenz sogar „blamabel, wenn ein Industrieland seine internen Schwierigkeiten als eine Entschuldigung benutzt, um sich seiner Verantwortung auf internationaler Ebene zu entziehen".

Gerade von kirchlicher Seite wird immer wieder eingewandt, die Ernsthaftigkeit der Hilfe für die Dritte Welt erweise sich vor allem in wirtschaftlich schwierigen Zeiten. Die Dritte Welt empfindet den Hinweis auf die krisenhafte Lage der Weltwirtschaft als eine Vertröstung auf den St. Nimmerleinstag und als geradezu zynisch angesichts der faktischen Situation in den Ländern der südlichen Hemisphäre. Andererseits scheint der Glaube an die *globale Finanzierungskonzepte* zur Bekämpfung der Unterentwicklung und des Hungers an Überzeugungskraft eingebüßt zu haben.

Entschiedener als man dies vielleicht noch vor Jahren getan hat, fragt man nach dem unmittelbaren Nutznießer solcher Maßnahmen. Die Arbeit der *nichtstaatlichen Organisationen und Einrichtungen* hat vor diesem Hintergrund eine erhebliche Aufwertung erfahren. Mehr und mehr bescheinigt man ihnen eine *hohe Effizienz* ihrer Arbeit. Ihre Bemühungen kommen zumeist auf sehr unmittelbare Weise Menschen zugute. Schon wegen ihrer begrenzten finanziellen Mittel können sie gar nicht versucht sein, in technisch ehrgeizige und damit kostspielige, aber oft in ihrem entwicklungspolitischen Nutzen fragwürdige Objekte zu investieren. Um so mehr beklagt sich diese Gruppe darüber, daß ihre Arbeit in den Resolutionen der UNCTAD VI keinen Niederschlag fand. *K. N.*

Polen nach dem Papstbesuch

Mit Sondergesetzen zurück zur „Normalität"

Vier Wochen nach der Rückkehr von Papst Johannes Paul II. aus Polen stellte sich die Frage „Wem diente diese Reise?" (vgl. HK, August 1983, S. 372–377) in neuer Aktualität. Am 21. Juli 1983 wurde das *suspendierte Kriegsrecht* in Polen aufgehoben. Auch wenn der Zusammenhang zwischen dem Papstbesuch in Polen und der Beendigung des Kriegsrechts nicht zu eng gesehen werden sollte, bleibt festzuhalten, daß die politischen Entscheidungen der polnischen Führung in einer gesellschaftlichen Atmosphäre gefällt wurden, die von der Reise Johannes Pauls II. geprägt war. Der politische Fahrplan der Machtstabilisierung von Regierung und Nomenklatura in Warschau traf sich günstig mit den Wünschen und Bedürfnissen der katholischen Kirche in Polen. Insofern kann doch eine direkte Verbindung zwischen dem seelsorgerisch-patriotisch motivierten Ereignis des Papstbesuches und dem politischen Ereignis der Kriegsrechtsaufhebung hergestellt werden. Und schließlich sollte der allenthalben konstatierte Zenith kirchlichen Einflusses in der polnischen Tagespolitik an den gesetzgeberischen Begleitmaßnahmen bei der Rückkehr Polens zur „Normalität" gemessen werden können. Denn an die Stelle des Kriegsrechts traten neue Sondergesetze.

Einschränkungen des Kriegsrechts fortgeschrieben

Das erste Gesetzespaket wurde am 21. Juli 1983 unter dem umständlichen Titel „Gesetz über besondere juristische Regelungen im Zeitraum der Überwindung der gesellschaftlich-wirtschaftlichen Krise sowie über die Änderung verschiedener Gesetze" im Sejm verabschiedet. Die *Sondergesetze* schreiben insbesondere in den politisch sensiblen Bereichen der Betriebe und der Schulen und Hochschulen manche Einschränkungen des Kriegsrechts fort oder verschärfen sie noch. Die meisten Bestimmungen sind bis Ende 1985 befristet, können aber unter Umständen schon Ende 1984 vom Staatsrat außer Kraft gesetzt werden.

Im Verlauf der Sejm-Debatte hatte der Abgeordnete *Janusz Zablocki* von der PZKS (Polnische katholisch-gesellschaftliche Vereinigung), die von den drei im Parlament vertretenen christlich-katholischen Gruppierungen (Pax, ChSS, PZKS) noch am ehesten einen Zugang zur polnischen Hierarchie besitzt, bekanntgegeben, daß Primas *Jozef Glemp* brieflich erhebliche Bedenken gegen die Sonderregelungen geltend gemacht hatte. Dem Vernehmen nach trafen daraufhin Vertreter der Kirche und der Regierung noch dreimal zusammen, um über Abänderungen in dem Gesetzeswerk zu sprechen. Aufgrund der kirchlichen Interventionen wurde die Beratung und Verabschiedung einiger besonders umstrittener Teile der Sondergesetze, wie die Verschärfung des Strafrechts und das neue Zensurgesetz, auf die Sejm-Sitzung am 28. Juli verschoben.

Den Einwendungen der katholischen Kirche gegen das besonders kritisierte Vorhaben der Regierung, *Rekruten* der polnischen Armee auch für den Dienst in den bewaffneten Einheiten der *Miliz* oder im Gefängniswesen einzusetzen, entsprach der Sejm und strich den betreffenden Gesetzesartikel ganz. – Wo konnte das Versagen des polnischen Parlaments als demokratisches Kontrollorgan der Regierung und Behörden deutlicher zutage treten als in den entscheidenden Tagen vor dem 21. Juli 1983, als nicht der Sejm, sondern wie so oft in den vergangenen dreißig Jahren die katholische Kirche als Wächter der Bürger- und Menschenrechte im Namen der Gesellschaft auftrat?

Wie sehen nun die bis Ende 1985 geltenden Sonderbestimmungen aus, die mit der Aufhebung des Kriegsrechts in Kraft traten?

– In Betrieben von besonderer Bedeutung kann die Betriebsleitung die *wöchentliche Arbeitszeit* auf *46 Stunden* erhöhen, wobei die über die gesetzliche Arbeitszeit hinausgehenden Stunden als Überstunden bezahlt werden. In diesen Betrieben kann die Betriebsleitung die *Kündigungsfrist* auf *sechs Monate* verlängern.
– Die Regierung kann *obligatorische Arbeitsvermittlung* für bestimmte Berufsgruppen einführen.
– Die *Arbeiterselbstverwaltung* in einem staatlichen Betrieb kann *suspendiert oder aufgelöst* werden, wenn ihre Tätigkeit die Rechtsordnung oder die „gesellschaftlichen Grundinteressen" verletzt.
– In gesellschaftlich besonders begründeten Fällen kann der Ministerrat einen *Preisstopp* oder *Höchstpreise* festsetzen.
– Die Bezirksräte können eine *Arbeitspflicht* einführen, um die Grundbedürfnisse der Bevölkerung und die Funktion kommunaler Betriebe zu sichern.
– Der zuständige Minister kann die *kollegialen Organe der Hochschulen* (etwa den Senat) *suspendieren*, die *Rektoren, Prorektoren, Dekane* oder *Institutsleiter abberufen* und neue einsetzen, „wenn die Organe der Hochschule in einer Form tätig werden, die dem geltenden Recht oder dem gesellschaftlichen Interesse zuwiderläuft". Das gleich gilt, wenn sie durch Untätigkeit den wissenschaftlichen oder erzieherischen Aufgaben der Hochschule schaden.
– *Studenten* können vom Studium *suspendiert* oder *ausgeschlossen* werden, wenn sie sich einer gesellschaftlich besonders schädlichen Tätigkeit schuldig gemacht haben oder wenn sie wegen Störung der gesellschaftlichen Ordnung strafrechtlich verfolgt werden.
– *Studenten* können sich nur *in Organisationen zusammenschließen*, die *vor Inkrafttreten des Gesetzes registriert* waren.
– *Lehrer* können *suspendiert, versetzt oder entlassen* werden, wenn sie in einer Weise tätig werden, die kraß dem Recht oder den pädagogisch-erzieherischen Grundsätzen der Schule widerspricht.
– Der *Vorstand* von *Verbänden* kann *suspendiert* oder *aufgelöst* werden, wenn er dem Recht oder den Satzungen des Verbandes zuwiderhandelt (dies trifft vor allem den suspendierten Schriftstellerverband, der sich bisher der „Gleichschaltung" widersetzt).
– Die *Beschränkungen* für polnische Bürger, über das Geld auf ihren *Devisenkonten* zu verfügen, *bleiben in Kraft.*

Milderungen, aber keine grundlegende Änderung

Mit den *breit auslegbaren Gesetzen* sichern sich Regierung und Behörden weitgehende Vollmachten zur Beschränkung der Arbeiterselbstverwaltung, zur weiteren Durchlöcherung der Wirtschaftsreform, zu tiefen Eingriffen in die Hochschulautonomie und zur weiteren Einschränkung der Freiheit von Forschung und Lehre.

Am 28. Juli 1983 verabschiedete der Sejm die *Ergänzungen zum Strafrecht und zum Zensurgesetz* von 1981. Damit traten die beiden letzten Gesetzesvorschriften in Kraft, die das Kriegsrecht ablösen und im Gegensatz zu den eine Woche zuvor verabschiedeten Gesetzen auch nach dem 31. Dezember 1985 geltendes Recht bleiben sollen. Die Änderungen des Strafgesetzbuches sehen Freiheitsstrafen bis zu drei Jahren für die *Betätigung in illegalen Organisationen* vor. Diese Bestimmung zielt vor allem auf die Anhänger der „Solidarität". Ebenfalls drei Jahre Haft drohen für das Ankleben staatsfeindlicher Plakate. Mit den Änderungen im Zensurgesetz wird eine der letzten Errungenschaften aus der Zeit der gesellschaftlichen Erneuerung (odnowa) 1980/81 rückgängig gemacht. Ein Vertreter des Hauptamtes für die Kontrolle von Publikationen und Veranstaltungen (Zensurbehörde) sagte zu dem alten Zensurgesetz, es sei damals in Eile vorbereitet worden, unter dem Druck der gesellschaftlichen Lage von 1981. Den kritischsten Kommentar zu den neuen Zensurvorschriften lieferte während der Parlamentsdebatte am 28. Juli wohl der parteilose Abgeordnete und bekannte Soziologe *Jan Szczepański:* „Die Präventivzensur führt zur Selbstzerstörung von Gesellschaftsordnungen, die unfähig sind, sich zu entwickeln oder ihre Werte im offenen Kampf zu verteidigen".

Ergebnis der versuchten Einflußnahme der katholischen Bischöfe auf den Gesetzgebungsvorgang war die nicht neue Einsicht, daß die Kirche in Einzelfällen Milderungen durchsetzen kann, aber nicht über die Macht verfügt, den Geist der Gesetze zu verändern, der von tiefem Mißtrauen der Regierenden gegenüber den Regierten geprägt ist. Kirche und Gesellschaft mögen freilich hoffen, daß die Gesetze weniger strikt angewandt werden, als dies möglich ist.

Als ein Zeichen dafür und für eine der zahlreichen polnischen Paradoxien, die in keinem anderen „sozialistischen" Land vorstellbar sind, mag gelten, daß es dem Chefredakteur der katholischen Wochenzeitung „Tygodnik Powszechny" (31. 7. 83), *Jerzy Turowicz*, erlaubt war, in seiner Zeitung scharfe Kritik an den Sondergesetzen zu üben. Turowicz schrieb, die bis 1985 geltenden Sonderregelungen bedeuteten 900 lange Tage „eines schmerzlichen Übergangsstadiums". Durch die Gesetzesänderungen bleibe eine Reihe von Beschränkungen des Kriegsrechts in Kraft und seien neue Einschränkungen der bürgerlichen Freiheiten vorgesehen. Die Möglichkeit eines gewerkschaftlichen Pluralismus sei auf unbestimmte Zeit vertagt, die Autonomie im höheren Bildungswesen, die Versammlungs- und Koalitionsfreiheit wurden beträchtlich eingeschränkt. Der einzige Weg zum gesellschaftlichen Frieden führe über den Dialog, den wahrhaftigen Dialog zwischen der politischen Macht und der Gesellschaft, wie ihn der Papst während seiner Pilgerreise gefordert hatte. In den vergangenen 585 Tagen des Kriegsrechts habe sich nur die Stimme der Inhaber der politischen Macht und ihrer Anhänger Gehör verschafft. Das sei, so Turowicz, noch kein Dialog.

Positive Resonanz für das Landwirtschaftshilfeprogramm

Da die polnische Situation voller Widersprüche ist, mag es vielleicht nicht überraschen, daß ungeachtet des fehlenden gesellschaftlichen Dialogs auf einem anderen Feld zwischen Episkopat und Regierung eine Einigung möglich scheint. Der in der Nachkriegsgeschichte Europas beispiellose Plan des polnischen Episkopats und der europäischen Bischofskonferenz für die *Entwicklung und Modernisierung der privaten Landwirtschaft* einschließlich des Handwerks und des Handels findet bei den polnischen Behörden offensichtlich zunehmend positive Resonanz. Zumindest erklärte Regierungssprecher *Urban* die positive Grundhaltung der Regierung zu der Landwirtschaftshilfe. Die Kirche denkt dabei an eine aus westlichen Spenden gespeiste Stiftung. Da es im polnischen Recht die juristische Institution einer Stiftung nicht gibt, sei die Regierung bereit, einen entsprechenden Gesetzentwurf auszuarbeiten (Trybuna Ludu, 5. 8. 83). Die seit längerem vorbereitete kirchliche Hilfsmaßnahme, eine „Hilfe zur Selbsthilfe" für die Kleinbauern und Handwerker, erübrigt aber auch in Zukunft nicht die kurzfristig wirksame Hilfe von Paketsendungen für die von der Inflation besonders betroffenen Familien und Rentner.

Das Engagement der katholischen Kirche Polens in so unterschiedlichen Bereichen wie der Auseinandersetzung um die politische Absicherung des „Normalisierungs"prozesses in Polen und der Konzipierung eines Hilfsprogramms für die polnische Landwirtschaft unterstreicht die Präsenz der Kirche in nahezu allen Bereichen der polnischen Wirklichkeit, macht aber auch die Grenzen kirchlichen Einflusses deutlich: Sie kann Schlimmeres verhindern, konkrete Nöte mit ihrer Caritas lindern, aber es liegt außerhalb ihrer Kräfte, gesellschaftlich-politische Erneuerung *im Namen* der Gesellschaft durchzusetzen.

Dieter Bingen

Bischöfliche Kritik an den Sozialisten

Wachsende Spannungen zwischen Kirche und Regierung in Spanien

Mitten in die politische Sommerpause plazierte die Spanische Bischofskonferenz ihre erste scharfe Stellungnahme gegen die Politik der seit 1982 mit absoluter Mehrheit regierenden *Sozialistischen Arbeiterpartei (PSOE).* In einem am 29. Juli veröffentlichten Dokument zur Glaubenssituation des spanischen Volkes und zur Lage der Kirche nach dem *Papstbesuch* vom vergangenen November machen die Bischöfe auf die wachsende Tendenz der Partei aufmerksam, „eine vom agnostischen Humanismus geprägte Wertordnung" zu propagieren und politisch umzusetzen, die wesentlich „vom kulturellen und sittlichen Erbe" des spanischen Volkes abweiche. Ebenso eindeutig abgrenzend heißt es anderer Stelle, die Spanische Sozialistische Arbeiterpartei sei ihrem Ursprung nach laizistisch; dies treffe auch auf ihr jetziges Parteiprogramm und ihre Politik zu, „die in wesentlichen Punkten von der katholischen Lehre abweichen".

Unter dem Eindruck einer Kampfansage

Diese grundsätzliche, am ideologischen Kern der Partei ansetzende Kritik deutet darauf hin, daß die spanischen Bischöfe ihre in den letzten Monaten eingenommene mißtrauische Habachtstellung gegenüber der sozialistischen Regierung aufgeben wollen und sozusagen zur Mobilmachung übergehen, indem sie die Katholiken in direkter Form vor kirchenfeindlichen Einflüssen warnen. Da die Bischöfe sich zu den konkreten Reibungspunkten, die Gesetzentwürfe zur Straffreiheit des Schwangerschaftsabbruchs und zur Neuregelung des Schulwesens, mehrfach und sehr entschieden geäußert haben, ist mit diesen allgemein regierungskritischen Aussagen der *Eindruck einer Kampfansage* entstanden, was die Diskussion um die strittigen Gesetzesvorlagen noch verschärfen dürfte.

Zu der geplanten *Legalisierung des Schwangerschaftsabbruchs* unter bestimmten Indikationen hatte sich am 5. Februar die Ständige Kommission der Bischofskonferenz und am 25. Juni die Vollversammlung geäußert. Die bei der letzten Vollversammlung einstimmig verabschiedete, aber erst Mitte Juli veröffentlichte Erklärung befaßt sich nicht mehr mit der ethischen und moraltheologischen Wertung des Schwangerschaftsabbruchs, sondern wendet sich gegen die Minderung des Rechtsschutzes Leben im Falle der Straffreiheit („Wir haben vor allem eins im Blick: die unverzichtbare Pflicht des Staates, das Recht auf Leben zu schützen", – zit. nach Vida Nueva, 23. 7. 83). Der Sekretär der Bischofskonferenz, *Fernando Sebastián,* forderte die Parlamentarier auf, nach ihrem Gewissen und nicht nach der Generallinie der Partei zu stimmen. – Zum gleichen Zeitpunkt veröffentlichte das „Zentrum für soziologische Studien (CIS)" einen Bericht, nach dem 75 Prozent der Spanier eine Legalisierung des Schwangerschaftsabbruchs wünschen (nach der Umfrage befürworten 50 Prozent eine Beschränkung auf bestimmte Indikationen, 25 Prozent sprachen sich für eine weitergehende Regelung aus).

Auf ebenso entschiedenen Widerstand der Kirche stößt die geplante *Reform des Schulwesens.* Der am 29. Juni vom Ministerrat beschlossene Gesetzentwurf sieht u. a. die Neuordnung des Privatschulwesens vor, von der die katholische Kirche als erste betroffen ist, da die Schulen in kirchlicher Trägerschaft ein gutes Drittel der Schulplätze stellen. Die Neuordnung war notwendig geworden, nachdem die von den konfessionellen Schulträgern wie auch

vom Staat angestrebte Schulgeldfreiheit eine Finanzierung durch öffentliche Mittel erforderlich machte. Obwohl die Regierung der Kirche weitgehende Garantien zusicherte, richtete sich diese auf schwierige Verhandlungen ein. So wies Papst Johannes Paul II. bei seinem Spanien-Besuch mit Nachdruck auf das *Erziehungsrecht der Eltern* hin und forderte Garantien für den Religionsunterricht an öffentlichen Schulen.
Der jetzt vorliegende Gesetzentwurf ist nach Auffassung der Bischöfe wie der Trägervereinigung katholischer Schulen unzureichend. Die Vollversammlung der Bischöfe verabschiedete am 24. Juni eine Erklärung, die in sachlicher Form die Vorstellungen der Kirche über eine gesetzliche Neuregelung „ohne Diskriminierung und ohne Privilegien" darlegt. Die *Vereinigung der an Schulen tätigen Ordensleute (FERE)* warf der Regierung Anfang Juli vor, der Gesetzentwurf mißachte die gesellschaftlichen Realitäten Spaniens und in der Verfassung verankerte Bürgerrechte und -freiheiten. Es entstehe der Eindruck, als dulde der Staat die Privatschulen, solange es an öffentlichen Schulen fehle, und bereite ihre Eingliederung in die staatliche Einheitsschule vor.

Staatsmonopolistische Tendenzen?

Der Vorsitzende der bischöflichen Bildungskommission, Erzbischof *Elías Yanes* von Saragossa, nannte im spanischen Fernsehen zwei konkrete Einwände gegen den Gesetzentwurf: die finanziellen Garantien reichten nicht aus, um von den privaten Trägern Schulgeldfreiheit verlangen zu können; zum anderen sehe die Vorlage die Einrichtung von sogenannten Schulkommissionen vor, die die notwendige Autonomie der freien Träger „eliminiert". Über einzelne strittige Artikel des Gesetzentwurfs hinaus nährte die gesamte Vorlage den *Verdacht der Kirche auf zunehmende staatsmonopolistische Tendenzen* in dem sozialistisch regierten Land. Die kirchlichen Träger sowie Elternvereinigungen und Familienverbände vermißten außerdem eine Würdigung der kirchlichen Verdienste um Erziehung und Bildung in Spanien oder zumindest die pragmatische Anerkennung ihrer Leistungsfähigkeit auf diesem Sektor. In der Tat verrät der Gesetzestext nicht gerade Wertschätzung für das Privatschulwesen, aus dem Spanien – bis heute – die geistige Elite erwächst.
Der *Stimmungsumschwung* in der spanischen Kirchenführung innerhalb eines Jahres hat mehrere Ursachen. Das zunächst erfreulich unverkrampfte Verhältnis zwischen Regierung und Kirche mußte sich im politischen Alltag erst bewähren. Daß dies nur zu einem Teil gelungen ist, liegt nicht nur an der Unterschiedlichkeit der Standpunkte, die in wichtigen politischen Reformvorhaben (Gesetzesänderungen zu Ehescheidung, Abtreibung und Schule) erwartungsgemäß zu Kontroversen führen mußten, sondern an der offensichtlichen Diskrepanz zwischen oberhirtlicher Lehre und der Meinung im Volk. Es hat sich nämlich gezeigt, daß die spanische Bevölkerung wie in der Ehescheidungsdiskussion auch in der Schulfrage zu einem beträchtlichen Teil anders denkt als die Bischöfe. So ist die Meinung, christlich erziehen könne man ebensogut an staatlichen Schulen, auch unter Katholiken weit verbreitet, und in den mittleren und unteren Schichten (wenn nicht auch in der politisch links orientierten Oberschicht) gelten die Privatschulen häufig noch als undemokratisches, klassenbewußtes Relikt, für dessen Erhalt man sich nicht engagieren mag. Nach einer Studie über die pastorale Situation der Erzdiözese Madrid hält die Mehrheit der Befragten die konfessionellen Schulen für eine Randerscheinung der Pastoral (Pro Mundi Vita 30/83).
Die Bischöfe bewegt also die berechtigte Sorge, das Kirchenvolk gehe ohne Furcht vor Substanzverlust in der „neuen Gesellschaft" auf und übernehme deren Normen und Verhaltensmuster allzu kritiklos. Vor allem die *Jugend* drohe dem Trugschluß zu erliegen, unter den Sozialisten sei alles erlaubt, was unter Franco verboten war. Die spanischen Katholiken, so heißt es im jüngsten Dokument der Bischofskonferenz, dürften nicht die Traditionen über Bord werfen, sondern müßten sich an eine Umwelt gewöhnen, die der Kirche und ihrer Lehre fernstehe. Es scheint, daß die Kirchenspitze ihren Platz in der pluralen Gesellschaft weitaus schneller gefunden hat als die aus dem engen Rahmen eines geschlossenen, formalistischen Staatskatholizismus in neue politische und gesellschaftliche Freiheiten entlassene katholische Bevölkerung. So erscheint die Kirche nach dem personellen Wechsel an der Spitze und dem Ende der Ära des Kardinals *Tarancón*, der lange Jahre Erzbischof von Madrid und Vorsitzender der Spanischen Bischofskonferenz war, vielen als unbequeme, Gestriges predigende Mahnerin, als „involutive", rückwärtsgewandte Kraft. Die Medien festigen diesen Eindruck, und die Bischöfe haben den Gläubigen bisher nicht vermitteln können, daß der Kirche unter dem neuen politischen System andere Herausforderungen erwachsen sind.

Erste Aufgabe: Vertiefung des Glaubenslebens

Andererseits zeigen einflußreiche Bischöfe, darunter auch der Vorsitzende der Bischofskonferenz, Erzbischof *Gabino Díaz Merchán*, die Tendenz, die „schwierigen Zeiten für die Kirche" zumindest indirekt als Folge des politischen Wechsels darzustellen. Die heute offen zutage tretenden Schwächen des spanischen Katholizismus hätten ihre Wurzeln vor dem Regierungswechsel, heißt es dazu in einem Kommentar der Priesterzeitschrift „Vida Nueva" (16. 7. 83) kritisch. Dazu zählt die mangelnde Präsenz der Kirche unter der Arbeiterschaft und den Intellektuellen ebenso wie die allgemeine Glaubensschwäche eines vom Traditionskatholizismus geprägten Kirchenvolkes.
Dabei sind die Veränderungen im kirchlichen Leben Spaniens, soweit sie statistisch meßbar sind, mit denen anderer, von Säkularisierungstendenzen erfaßten Länder durchaus vergleichbar. Der *Gottesdienstbesuch* ging seit 1970 um 5,5 Prozent zurück (die Zahl dürfte in den nächsten Jahren aufgrund des sich in Spanien verspätet auswir-

kenden Säkularisierungsphänomens noch beträchtlich ansteigen). Im vergangenen Jahr besuchten durchschnittlich 29 Prozent der spanischen Katholiken die Sonntagsmesse. Die Zahl der Gottesdienstbesucher ist in den südlichen Gegenden ungleich niedriger als in den nördlichen Landesteilen: sie reicht von unter 15 Prozent in den ländlichen Gegenden Andalusiens bis zu über 50 Prozent in mindestens 7 nordspanischen Diözesen (Quelle: Statistisches Büro der katholischen Kirche in Spanien). In der Hauptstadt Madrid haben nur 10 Prozent der Jugendlichen Kontakt zur Kirche. 40 Prozent der Madrider Katholiken identifizieren sich „wenig" mit der Kirche, 15,5 Prozent „wenig oder überhaupt nicht", 5,7 Prozent „ganz" und 8,4 Prozent „sehr". Fast 36 Prozent wünschen sich „radikalere Veränderungen" in der spanischen Kirche.

Wie aus dem Dokument der Bischöfe über das kirchliche Leben in Spanien hervorgeht, werden die pastoralen Anstrengungen der Kirche in den nächsten Jahren der Vertiefung und Erneuerung des Glaubenslebens gelten. Die Bischöfe haben erkannt, daß die Kirche unter der breiten Bevölkerung an Boden verliert. Die Erkenntnis, daß der Substanzverlust in den eigenen Reihen gefährlicher sein kann als die Auswirkungen kirchenfeindlicher politischer Reformen, setzt sich in Spanien wie auch in anderen europäischen Ortskirchen nur langsam durch. Mit der Aussage aus dem jüngsten Dokument „Wir vertrauen darauf, daß der spanische Katholizismus über ausreichendes menschliches Potential und die geistige Kraft verfügt, um ohne Dünkel, aber auch ohne Komplexe die Probleme der Gegenwart und der Zukunft zu bewältigen" macht die spanische Kirche sich wohl selbst Mut. *Gabriele Burchardt*

Einheit der Kirche – Erneuerung der menschlichen Gemeinschaft

Die sechste Vollversammlung des ÖRK in Vancouver

„Der Ökumenische Rat der Kirchen ist ein besonderes Instrument der ökumenischen Bewegung" – so heißt es in einem der Berichte, die auf der Vollversammlung des ÖRK in Vancouver erarbeitet und gebilligt wurden. An diesem knappen Satz läßt sich einiges verdeutlichen: Er macht zunächst klar, daß die *Ökumenische Bewegung nicht mit dem 1948 gegründeten Weltrat identisch* ist, sondern sich darüber hinaus auf sehr vielen verschiedenen Ebenen und in verschiedenen Formen abspielt. Allerdings gibt es keine andere Institution, die so viele Kirchen unterschiedlichster Größe, Tradition und konfessioneller Prägung zusammenführt. Unter den gegenwärtig *304 Mitgliedskirchen* des ÖRK aus allen Erdteilen sind große Kirchen wie die Russisch-orthodoxe Kirche oder die Church of England, aber auch zahlreiche Kirchen, die nur einige Zehntausend Mitglieder zählen. Er umfaßt die altorientalischen Kirchen ebenso wie Pfingstler oder Baptisten.

Nicht nur diese Vielfalt hat immer wieder zu Spannungen innerhalb des Rates und mit einzelnen Mitgliedskirchen geführt; dazu kamen vor allem in den letzten fünfzehn Jahren Konflikte, die sich aus dem Neben- und Ineinander der verschiedenen Zielsetzungen des ÖRK ergeben. In der Verfassung des Weltrats wird an erster Stelle die Aufgabe genannt, die Kirchen zu dem Ziel der sichtbaren Einheit aufzurufen; dazu treten u. a. die Ziele, das Zusammenleben der menschlichen Familie in Gerechtigkeit und Frieden zu fördern und zur Erneuerung der Kirche zu ermuntern.

Die sechste Vollversammlung des Weltrates, die vom 24. Juli bis 10. August im kanadischen Vancouver tagte und unter dem Thema „Jesus Christus – das Leben der Welt" stand, hat keines der Probleme aus der Welt geschafft, die mit der Struktur des ÖRK und mit manchen seiner theologischen und gesellschaftspolitischen Akzentsetzungen zusammenhängen. Sie hat aber auch gezeigt, daß der Rat nicht nur ein besonderes, sondern auch ein unentbehrliches und produktives Instrument der Ökumenischen Bewegung darstellt, zu dem es gegenwärtig keine Alternative gibt.

Spannungen nach Nairobi

Der Weg des ÖRK nach Vancouver war durch Höhen und Tiefen gekennzeichnet. Auf der fünften Vollversammlung, die Ende 1975 in Nairobi stattfand (vgl. HK, Februar 1976, S. 93–99), war es trotz heftiger Kontroversen in Sachen Menschenrechte im ganzen nicht zu den befürchteten Konfrontationen und Polarisierungen gekommen. Die in Nairobi verabschiedeten Richtlinien für die Programmgestaltung des Rates bemühten sich um *Integration:* Dem Rat solle es um ein gemeinsames Verständnis des Evangeliums und der Tradition in den Kirchen wie um die Konkretisierung des christlichen Glaubens an einem bestimmten Ort gehen; alle Programme sollten so geplant und durchgeführt werden, „daß die christliche Grundforderung, sich am Kampf für Menschenwürde und soziale Gerechtigkeit zu beteiligen, zum Ausdruck kommt und gleichzeitig festgehalten wird, daß alles Handeln und aller Einsatz der Kirchen im biblischen Glauben gründet". Darüber hinaus gab die Vollversammlung die Empfehlung, die Arbeit des ÖRK solle als eine „alles umfassende Ganzheit" gesehen werden.

Das Bild, das der Weltrat in den Jahren nach Nairobi und bei der Umsetzung der dort beschlossenen Programm-

richtlinien bot, war allerdings *nicht besonders harmonisch.* Zwar wurden große Konferenzen abgehalten, die beachtenswerte Denkanstöße lieferten, wie die Bostoner Weltkonferenz über Glaube, Wissenschaft und Zukunft (vgl. HK, September 1979, 458–461) und die Weltmissionskonferenz in Melbourne ein Jahr später (vgl. HK, Juli 1980, S. 335–338). Als Achillesferse für den ÖRK erwies sich aber das Verhältnis zu den Mitgliedskirchen. Die vielen Programme des Rates ausdrücklich oder unausdrücklich zugrundeliegende Tendenz, sich als die Kirchen herausfordernde Avantgarde zu sehen und sich dabei auch an ihnen vorbei auf einzelne Gruppen oder „Kontaktnetze" zu stützen, führte zu erheblichen Spannungen. Sie eskalierten vor allem auf der Tagung des Zentralausschusses im Januar 1979 (vgl. HK, März 1979, 152–155), bei der außerdem noch eine schwere Finanzkrise sichtbar wurde.

Aber nicht nur die finanzielle Situation des Weltrates hat sich in den letzten Jahren dank Einsparungen und erhöhter Zahlungen einzelner Mitgliedskirchen konsolidiert; auch in den Beziehungen zwischen Genf und den Kirchen hat sich manches zum Positiven verändert. So konnte etwa der Konflikt mit der EKD wegen der Verwendung der Gelder aus dem Sonderfonds des Antirassismusprogramms entschärft werden. Mit den Einwendungen der orthodoxen Mitgliedskirchen befaßte sich eine Sonderkonsultation 1981 in Sofia; einige der Forderungen der Orthodoxen wurden inzwischen erfüllt, so die nach einer stärkeren Vertretung im neuen Zentralausschuß. Der bisherige Vorsitzende des Zentralausschusses, Erzbischof *Edward Scott,* konnte in seinem Bericht vor der sechsten Vollversammlung feststellen, die Situation im Verhältnis von Rat und Mitgliedskirchen sei viel positiver als 1978; die Beziehungen seien offener, freier und deshalb auch realistischer und stärker zukunftsgerichtet als in der vorausgegangenen Periode des „höflichen Ökumenismus".

Damit sind allerdings noch nicht die Sachprobleme vom Tisch, die die Beziehungen mit manchen Mitgliedskirchen belasteten und die nicht zuletzt mit Unklarheiten im theologischen Profil des ÖRK zu tun haben.
Dabei geht es nicht nur um die Spannungen zwischen dem Bemühen um die Einheit der Kirchen und dem Einsatz für eine „gerechte, partizipatorische und überlebensfähige Gesellschaft" (einer der vier Schwerpunkte, die vom Zentralausschuß nach Nairobi für die Arbeit des ÖRK festgelegt wurden), die sich auch in den Jahren zwischen Nairobi und Vancouver immer wieder bemerkbar machten, nicht zuletzt auch im Verhältnis der einzelnen Programmeinheiten und Untereinheiten des Rates zueinander. Darüber hinaus stellt sich die Frage, mit welchen Methoden, Ansatzpunkten und Zielsetzungen im Weltrat *Theologie* getrieben wird, *welches Bild der Kirche* und ihres Auftrags dabei im Spiel ist. In wichtigen Teilbereichen wurden vor Vancouver allerdings *bemerkenswerte theologische Akzente* gesetzt: Durch das Dokument der Kommission für Weltmission und Evangelisation über Mission und Evangelisation wie durch die Konvergenzerklärungen zu Taufe, Eucharistie und Amt, die auf der Tagung von Faith and Order Anfang 1982 in Lima verabschiedet wurden (vgl. HK, März 1982, 115f.).

Mischung aus Synode und Sonntagsschule

Hält man sich an die Verfassung des ÖRK, sind die Aufgaben der Vollversammlung als des „obersten legislativen Organs" schnell aufgezählt: Wahl der Präsidenten und des Zentralausschusses; Delegierung bestimmter Aufgaben an den Zentralausschuß; Festlegung der Richtlinien des Weltrates sowie Überprüfung der Programme zur Ausführung der vorher angenommenen Richtlinien. Die Vollversammlungen waren allerdings immer mehr als nur überdimensionierte Synodaltagungen, auf denen Beschlüsse gefaßt und Berichte gebilligt wurden. Auch die achtzehn Tage von Vancouver vereinigten sehr verschiedene Elemente in sich. Viel Zeit nahm die *Vorstellung des Themas* „Jesus Christus – das Leben der Welt" und der vier Unterthemen („Leben, ein Geschenk Gottes", „Leben und Tod: Konfrontation und Überwindung", „Leben in seiner ganzen Fülle"; „Leben in Einheit") in Anspruch. Die ganzen Tage hindurch trafen sich die 930 Delegierten (unter den Delegierten waren knapp 30% Frauen und 13,5% Jugendliche; etwas über die Hälfte der Delegierten war ordiniert; insgesamt nahmen an der Vollversammlung etwa 5000 Menschen teil) in kleinen Gesprächsgruppen, die dem persönlichen Kennenlernen, der Beschäftigung mit dem Thema und der Bibelarbeit dienen sollten. Erst in der zweiten Woche nahmen dann die *acht Fachgruppen* ihre Arbeit auf (in Nairobi waren es fünf Sektionen), deren Berichte während der letzten Tage im Plenum diskutiert und gebilligt wurden (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 Überlebens begegnen; Für Gerechtigkeit und Menschenwürde kämpfen; Lernen in der Gemeinschaft; Glaubwürdige Kommunikation).
Integrierender Bestandteil der Vollversammlung waren schließlich die *Gottesdienste,* die nicht wie in Nairobi im Plenarsaal, sondern in einem eigens dafür aufgebauten Zelt gefeiert wurden. Dazu gehörten die allmorgendlichen Wortgottesdienste, bei denen die Vielfalt der im Weltrat vertretenen konfessionellen und kulturellen Traditionen besonders eindrucksvoll sichtbar wurde, wie als Höhepunkte ein großer Abendmahlsgottesdienst am 31. Juli und die „Nachtwache für Friede und Gerechtigkeit" am Abend des 5. August, dem Jahrestag des Atombombenabwurfs auf Hiroshima am entgegengesetzten Ufer des Pazifik.
Ansonsten hatte die Vollversammlung eigentlich wenig lokales oder regionales Kolorit. Bewußt waren allerdings die *indianischen Ureinwohner* Kanadas einbezogen: Während der Vollversammlung brannte auf dem Campus der University of British Columbia eine von Indianern entzündete „heilige Flamme"; ein riesiger Totempfahl wurde

aufgerichtet, der künftig vor dem Ökumenischen Zentrum in Genf seinen Platz finden wird. In Vancouver wurde schließlich auch eine eigene Resolution zu den Rechten der Urvölker Kanadas verabschiedet, in der sich die Vollversammlung mit den Rechtsansprüchen der Indianer solidarisch erklärte.

Die verschiedenen Dimensionen der Vollversammlung (ein EKD-Delegierter sprach von einer Mischung aus Kirchentag, Synode und Sonntagsschule) ließen sich nicht bruchlos miteinander verbinden. So wichtig die kleinen Gesprächsgruppen für das gegenseitige Kennenlernen der Delegierten waren (wie schon in Nairobi waren etwa 80% erstmals auf einer Vollversammlung), so wenig ergiebig erwiesen sie sich in sachlicher Hinsicht, was teilweise Lustlosigkeit und Frustration zur Folge hatte. Demgegenüber war angesichts der Fülle der zu behandelnden Berichte und Erklärungen die Zeit für die abschließenden Plenarsitzungen so knapp bemessen, daß die meisten Tagesordnungspunkte hektisch durchgepeitscht wurden. Das ging so weit, daß sogar nach dem Schlußgottesdienst nochmals eine Plenarsitzung einberufen werden mußte.

Es zeigte sich in Vancouver, daß das Bemühen, Delegierte mit völlig verschiedenem kulturellem Hintergrund und sehr unterschiedlichem Vorbereitungsstand zum Gespräch und Erfahrungsaustausch zusammenzuführen, fast unvermeidlich mit der Absicht in Konflikt geraten mußte, auf der Vollversammlung sachliche Ergebnisse zu erzielen. Die Struktur der Vollversammlung, die Grundanliegen des ÖRK entspricht, hatte jedenfalls ihren Preis: Sei es, daß sich Delegierte enttäuscht zeigten, wenn in den Fachgruppen die entscheidende Arbeit doch von Stabsmitgliedern oder Beratern über ihre Köpfe hinweg geleistet wurde, sei es, daß etliche Berichte ihre Themen zwar mit viel persönlichem Engagement, dafür aber sehr dilettantisch-amateurhaft behandeln.

Für Frieden und Gerechtigkeit

Sehr viel mehr auf *konkreten Zeugnissen* und *Erfahrungsberichten* als auf akademischer Reflexion lag auch das Schwergewicht bei der Vorstellung des Vollversammlungsthemas und der Unterthemen. Christen aus Afrika, Korea, Lateinamerika, aus dem Nahen Osten und aus dem Pazifischen Raum berichteten über politische und wirtschaftliche Unterdrückung in ihren Ländern und vom Einsatz der Kirche für Menschenrechte und kulturelle Identität. Auch eine rumänisch-orthodoxe Ordensschwester kam zu Wort, die von den Erfahrungen des klösterlichen Lebens erzählte, ebenso ein Vertreter der charismatischen Erneuerungsbewegung.

Das Thema „Jesus Christus – das Leben der Welt" wurde in Vancouver nur ansatzhaft *christologisch* vertieft (so im Referat des orthodoxen Theologen *Theodor Stylianopoulus,* der den Johannesprolog auslegte). Viel größere Aufmerksamkeit galt den *lebensbedrohenden Mächten und Strukturen:* Unterentwicklung, ungerechte Weltwirtschaftsordnung, Rassismus, Sexismus, Militarismus, kulturelle Überfremdung in der Dritten Welt, seelische Leere in den westlichen Industrieländern, Menschenrechtsverletzungen aller Art. Ein Teil dieser Stichworte tauchte oft schon litaneiartig ritualisiert auf, immer in einer wechselnden Mischung aus konkretem Zeugnis, globaler Anklage und direktem Bezug auf das Evangelium. Eindrucksvolle Formulierungen gelangen etwa dem Südafrikaner *Allan Boesak,* seit letztem Jahr Präsident des Reformierten Weltbundes: „Wir haben noch nicht begriffen, daß jeder unmenschliche Akt, jedes ungerechte Gesetz, jeder vorzeitige Tod, jeder Ausdruck des Vertrauens in die Massenvernichtungsmittel, jede Rechtfertigung von Gewalt und Unterdrückung ein Opfer ist, das auf dem Altar der Todesgötzen dargebracht wird; es ist eine Verleugnung des Herrn des Lebens."

Das Grundanliegen der Vollversammlung, die Kirchen dazu aufzurufen, in konkreter Solidarität mit den direkt Betroffenen gegen lebensbedrohende Mächte vorzugehen, fand seinen Niederschlag vor allem in den Schlußberichten der Fachgruppen 5 und 6 (Den Bedrohungen des Friedens und des Überlebens begegnen; Für Gerechtigkeit und Menschenwürde kämpfen) sowie in einer *Erklärung zu Frieden und Gerechtigkeit,* die wegen ihrer Absage an das Konzept der Abschreckung und wegen ihrer Verurteilung von Herstellung, Stationierung und Einsatz von Atomwaffen vor allem in der Bundesrepublik, aber nicht nur da, unter massiven Beschuß kam.

Zwei Dinge waren für die Beschäftigung der Vollversammlung mit diesen Themen charakteristisch: Es ist zunächst bemerkenswert, daß Friede *und* Gerechtigkeit immer zusammen genannt werden; auch wenn beide Anliegen oft mehr nebeneinandergestellt wurden. Dafür haben nicht zuletzt zahlreiche Interventionen von *Delegierten aus der Dritten Welt* gesorgt, die sich *gegen die europäische Fixierung auf die Gefahren eines Atomkriegs* mit dem Hinweis auf die für sie dringlicheren Nöte wandten. Der ÖRK, der schon in Nairobi die Kirchen aufforderte, sie sollten ihre Bereitschaft betonen, ohne Waffen zu leben, hat sich auf breiter Front der christlichen Friedensbewegung geöffnet und ihre Anliegen zu den seinen gemacht. Gleichzeitig ist man in Vancouver durch die Betonung des unauflöslichen Zusammenhangs von Frieden und Gerechtigkeit aber verbreiteten Verengungen entgegengetreten.

Problematisch war dagegen, daß für die Deutung der gegenwärtigen Lebensbedrohungen apokalyptisch getönte Bilder und Schemata vorherrschten. Im Schlußbericht 6 ist zu lesen: „Wie nie zuvor bilden Wirtschaftsinteressen, militärische Macht, technologisches Wissen und internationale Bündnisse eine Machtkonstellation, die sich gegen die Würde des Lebens der Welt verschworen hat: gegen Jesus Christus selbst!" Ebenso ist vom „Tier einheimischer und internationaler Mächte" die Rede. Solche Formeln mögen in einer konkreten Situation oder als verdichteter Appell ihren Sinn haben; sie verleiten jedoch dazu, sich die Analyse komplexer wirtschaftlicher und politischer Zusammenhänge zu ersparen und damit Strukturen generell zu verteufeln.

Als Gegengewicht zur „Macht der Mächtigen" nennt der Bericht die *„Macht des Volkes"*: „Wir sind aufgerufen, mit denen solidarisch zu sein, die für die Macht des Volkes kämpfen mit dem Ziel einer in höherem Maße partizipatorischen Gesellschaft." „Partizipation" war ein weiterer Leitbegriff der Vollversammlung, der gleichzeitig auf frühere Programme und Anliegen des ÖRK zurückverweist. In engem Zusammenhang damit standen in Vancouver die Stichworte „Teilen und Heilen" als Aufgaben der Kirche, denen eine eigene Fachgruppe gewidmet war.
Auch einschlägige Schlußberichte halten sich bei der theologischen Begründung ihrer Darlegungen nicht lange auf und problematisieren auch nicht die Leitbegriffe. Sie stellen dafür viele, meist sehr elementar, aus dem Blickwinkel der Dritten Welt formulierte *Forderungen an die Kirchen,* was das Teilen materieller und spiritueller Ressourcen und was die Beteiligung von Laien, Frauen, Kindern und Jugendlichen, am kirchlichen Leben anbelangt. Die Vollversammlung hat vor allem mit der *Beteiligung von Frauen* Ernst gemacht: Frauen waren nicht nur unter den Referenten zahlreich vertreten; sie meldeten sich auch im Plenum häufig und engagiert zu Wort und wirkten als Liturgen und Prediger bei vielen Gottesdiensten mit.

Schritte auf dem Weg zur Einheit

Der wichtigste Gottesdienst in Vancouver war der Abendmahlsgottesdienst am Sonntag, dem 31. Juli, der nach der *„Lima-Liturgie"* gefeiert wurde. Es handelt sich dabei um das Formular eines eucharistischen Gottesdienstes, das auf der Grundlage der Konvergenzerklärungen der Kommission für Glaube und Kirchenverfassung erarbeitet und zum Abschluß der Faith-and-Order-Tagung in Lima erstmals verwandt wurde. Dem Gottesdienst (bei dem im übrigen kein Teil des katholischen Ordo Missae fehlte!) standen in Vancouver der Erzbischof von Canterbury und Pfarrer aus allen protestantischen Denominationen vor; ein katholischer und ein orthodoxer Bischof beteiligten sich am Wortgottesdienst.
Es erwies sich für die Vollversammlung als ein Glücksfall, daß die *Konvergenzerklärungen zu Taufe, Eucharistie und Amt* (vgl. HK, August 1982, S. 376–379) vorlagen. Die in Vancouver meist unter dem Kürzel „BEM" (Baptism-Eucharist-Ministry) gehandelten Texte trugen entscheidend dazu bei, dem ökumenischen Grundanliegen Einheit der Kirche bei der Vollversammlung beträchtliches Gewicht zu verschaffen. Nachdem in Nairobi die Zielvorstellung der „konziliaren Gemeinschaft" als Modell künftiger Einheit entworfen worden war, stand in Vancouver mit den Lima-Erklärungen eine der entscheidenden Bedingungen für die Einheit im Vordergrund, die gegenseitige Anerkennung von Taufe, Eucharistie und Amt.
Empfehlungen zum Rezeptionsprozeß der Konvergenzerklärungen, die den Kirchen zur Stellungnahme vorliegen, nahmen auch im Bericht der Fachgruppe „Schritte auf dem Weg zur Einheit" den größten Raum ein. Die Lima-Texte seien eine „Einladung an unsere Kirchen, den Weg aus der Isolation ihrer Identität zu größerer Gemeinschaft zu gehen". Im übrigen empfahl der sorgfältig formulierte Bericht als weitere Schritte zur Einheit die Bemühung um ein gemeinsames Verständnis des apostolischen Glaubens, die Untersuchung der Beziehung zwischen Einheit der Kirche als eucharistischer Gemeinschaft der Gläubigen und Veränderung der menschlichen Gemeinschaft sowie das Streben nach Einigung über gemeinsame Formen der Entscheidungsfindung und des verbindlichen Lehrens.

Auch in den *Programmrichtlinien* für die Arbeit des ÖRK in den kommenden Jahren, die von der Vollversammlung gebilligt wurden und vom neuen Zentralausschuß auf seiner ersten Sitzung in konkrete Programme umgesetzt werden müssen, haben die *Anliegen von Faith and Order,* die in Vancouver immer wieder eindringlich artikuliert wurden, ihren Niederschlag gefunden: Als erster Arbeitsschwerpunkt wird die *Einheit* genannt (im vorläufigen Bericht des Ausschusses für Programmrichtlinien fehlte der Punkt noch ganz!): Die Suche nach konkreten Schritten auf dem Weg zur sichtbaren Einheit müsse in den kommenden Jahren ein Arbeitsschwerpunkt bleiben; der ÖRK werde dem Rezeptionsprozeß der Lima-Erklärungen besondere Aufmerksamkeit schenken müssen. Dem wird hinzugefügt: „Doch wird es bei allen diesen Bemühungen von größter Bedeutung sein, ob und inwieweit die Suche nach Einheit als entscheidender Bezugspunkt für alle Aktivitäten des ÖRK betrachtet wird."

Kontinuität und neue Akzente

Im Bericht „Schritte auf dem Weg zur Einheit" wird nach einem Hinweis auf die Spannung zwischen „denjenigen, denen es in erster Linie um die Einheit der Kirche geht, und denjenigen, denen es um die dringende Notwendigkeit von Gerechtigkeit, Frieden und Versöhnung in der menschlichen Gemeinschaft geht" festgehalten, es könne weder in der Kirche noch auf der Tagesordnung des ÖRK eine solche Trennung zwischen Einheit und Erneuerung der Menschheit geben.

Die Tagesordnung des ÖRK wird, das ist in Vancouver deutlich geworden, nach der sechsten Vollversammlung weitgehend von denselben Grundanliegen und Schwerpunkten bestimmt werden wie in den Jahren davor: An der Spitze der fünf Programmrichtlinien stehen „Wachsende Einheit" und „Mehr Gerechtigkeit und Frieden". Die beiden großen Gottesdienste, Lima-Liturgie und Nachtwache für Friede und Gerechtigkeit, haben diese Anliegen symbolisch verdichtet dargestellt und bekräftigt. Auch die *Botschaft der Vollversammlung* mit dem Titel „Leben in Gemeinschaft" spricht von der Erneuerung der Verpflichtung auf die ökumenische Hoffnung wie von der des Engagements für Gerechtigkeit und Frieden. Gleichzeitig hat die Vollversammlung einige *zusätzliche Akzente* gesetzt, die sich für die weitere Arbeit des Weltrates positiv auswirken können. Dazu gehört die Aufnahme der *Evangelisation* als eigenem Arbeitsschwerpunkt (Der Bericht der Fachgruppe „Zeugnis in einer gespaltenen Welt" war

vom Plenum nicht nach einer ersten Lesung gebilligt, sondern zur Überarbeitung zurückgegeben worden, weil er nach Meinung zahlreicher Delegierter die Aufgabe der Evangelisation gegenüber dem Dialog mit den Religionen zu wenig hervortreten ließ). Dazu gehört auch die Forderung nach der Entwicklung einer „lebendigen und kohärenten Theologie" im ÖRK, die zu einer „Interaktion zwischen den verschiedenen theologischen Ansichten" innerhalb des Rates beitragen soll.

Beachtung verdient außerdem, wie stark die Notwendigung des *ökumenischen Lernens* betont wird. Es war nicht nur die vielleicht wichtigste Funktion der Vollversammlung, Christen aus verschiedenen Kirchen und Kulturen miteinander in persönlichen Kontakt zu bringen; es ist für die Ökumenische Bewegung überhaupt entscheidend, daß sich die Kirchen für Erfahrungen und Probleme von Christen in anderen Erdteilen öffnen. Schließlich finden sich in den Berichten der Vollversammlung neue Anstöße für ein verbessertes *Verhältnis des ÖRK zu den Kirchen:* Von der Notwendigkeit der Förderung der ökumenischen Beziehungen zu und zwischen den Kirchen, Gemeinschaften, Gruppen und ökumenischen Organisationen auf allen Ebenen ist bei den Arbeitsschwerpunkten die Rede; dem ÖRK wird ans Herz gelegt, er solle sich in Zukunft bessere Möglichkeiten einfallen lassen, sich mit den Kirchen abzustimmen und mehr Zeit und Mittel darauf verwenden, mit ihnen gemeinsam neue Programme zu entwickeln.

Welche Programmvorhaben den ÖRK in den Jahren bis zur nächsten Vollversammlung beschäftigen werden, das wird sich erst nach der ersten Tagung des neugewählten Zentralausschusses Anfang 1984 sagen lassen. In jedem Fall wird der Zentralausschuß nicht an der Empfehlung der Vollversammlung vorbeikommen, daß angesichts der Tatsache, daß seit Nairobi viele Konferenzen und Konsultationen stattgefunden hätten, nur eine begrenzte Zahl von neuen Programmen in Angriff genommen werden sollten. Unsicherheiten über die künftige Programmgestaltung dürften sich auch dadurch ergeben, daß es im Genfer Stab in nächster Zeit sehr viel Wechsel geben wird. 1985 läuft überdies die Amtszeit von Generalsekretär *Philip Potter* ab; sein Bericht in Vancouver ließ seine Grundauffassungen zu Kirche und Ökumenischer Bewegung nochmals deutlich hervortreten.

Schon jetzt läßt sich absehen, daß es auch nach Vancouver an *Spannungsfeldern* nicht fehlen wird. Es bleibt beispielsweise die Frage, wie die von der Vollversammlung angeregte „Entwicklung einer lebendigen und kohärenten Theologie" in Zusammenarbeit aller Einheiten im ÖRK aussehen kann und welche Rolle dabei die aus Mitgliedern der Arbeitsgruppen und Kommissionen zusammengesetzte „theologische Beratungsgruppe" spielen wird. Davon dürfte gerade für die spezifischen Anliegen von Faith and Order einiges abhängen. Ein Zweites: Auch in Vancouver wurden die Grenzen sichtbar, die sich der Weltrat mit Rücksicht auf die russische Orthodoxie bei politischen Stellungnahmen auferlegen muß: Massiven und deutlich verurteilenden Erklärungen zu Mittelamerika und Südafrika stand eine trotz heftiger Proteste kurze und „ausgewogene" Erklärung zu Afghanistan gegenüber. Darüber hinaus wäre es gerade angesichts des Nachdrucks, mit dem auf der Vollversammlung der Einsatz für Friede und Gerechtigkeit und für das Wohl der Schöpfung mit dem Bekenntnis zu Jesus Christus als dem Leben der Welt verknüpft wurde, notwendig, daß im ÖRK (Vorarbeiten dazu gibt es) verstärkt grundsätzliche Überlegungen zu Fragen der *politischen Ethik* angestellt würden. Ein dritter kritischer Punkt: Die Spannungen, die sich zwischen ekklesiologischen Postulaten des ÖRK („volle Partizipation") und dem traditionellen Selbst- und vor allem Amtsverständnis einzelner Kirchen ergeben. Das beste und auch in Vancouver immer wieder thematisierte Beispiel dafür ist die *Frauenordination,* gegen die sich im ÖRK regelmäßig vehementer orthodoxer Widerstand artikuliert. Ansonsten konnte man auf der Vollversammlung allerdings den Eindruck gewinnen, daß sich die *Mitarbeit der orthodoxen Kirchen* im Weltrat ungeachtet bleibender Verstehensschwierigkeiten konsolidiert und intensiviert hat; gerade in theologischen Fragen im engeren Sinn ist sie von beträchtlicher Bedeutung. Die Orthodoxen stellen im übrigen im neuen Zentralausschuß erstmals die stärkste Gruppe.

Die Katholiken und der ÖRK

Die Vollversammlung war auch Anlaß, über den Stand der *Beziehungen zwischen dem ÖRK und der katholischen Kirche* Bilanz zu ziehen, die in Vancouver mit einer zwanzigköpfigen Beobachterdelegation vertreten war. Im Frühjahr hatte die Gemeinsame Arbeitsgruppe zwischen Rom und Genf ihren fünften Bericht vorgelegt (vgl. HK, Juni 1983, S. 286). In einem offiziellen Brief an Generalsekretär Potter teilte Kardinal *Willebrands* die katholische Zustimmung zu diesem Bericht mit und machte gleichzeitig einige grundsätzliche Anmerkungen zum Verhältnis der katholischen Kirche zum Weltrat. Er erinnerte an die vor zehn Jahren getroffene Entscheidung Roms, dem ÖRK nicht beizutreten sowie an die „unterschiedliche Natur dieser beiden Körperschaften", die ihre Beziehungen beeinflusse. Die gegenwärtige Beziehung der römisch-katholischen Kirche zum Weltrat bezeichnete Willebrands mit Worten Pauls VI. als eine Beziehung „brüderlicher Solidarität". In seinem Brief hob er die Bedeutung der katholischen Mitarbeit bei Faith and Order hervor und räumte ein, die Zusammenarbeit im sozialen Bereich sei ein Feld, „wo wir weiterhin nur langsam vorankommen". Das ist eine eher euphemistische Formulierung: Schließlich besteht seit dem Ende von Sodepax 1980 nur noch eine ad experimentum eingerichtete gemeinsame Beratungsgruppe für soziales Denken und Handeln. Es gibt nur recht vage Hoffnungen auf neue längerfristige Formen der Zusammenarbeit.

Von Schwierigkeiten im Bereich der sozialen Zusammenarbeit kam auch die Stellungnahme der Vollversammlung zu den Beziehungen zwischen Genf und Rom zu sprechen, in der der fünfte Bericht gebilligt wurde. Als

neue Perspektiven, die im Gespräch zwischen katholischer Kirche und ÖRK verfolgt werden müßten, nennt die Stellungnahme die Frage der Lehrautorität in der Kirche, Möglichkeiten des gemeinsamen Zeugnisses auf örtlicher und nationaler Ebene sowie die Bedeutung der bilateralen Gespräche zwischen katholischer Kirche und einzelnen Mitgliedskirchen für den ÖRK.

Eine *qualitative Veränderung* der Beziehungen zwischen ÖRK und katholischer Kirche ist jedenfalls für absehbare Zeit *nicht* zu erwarten. Dennoch besteht für die katholische Seite Grund genug, die weitere Entwicklung des ÖRK im Auge zu behalten, nicht nur was den Rezeptionsprozeß der Lima-Erklärungen und die weiteren Studienprojekte von Faith and Order anbelangt.

Schließlich stehen auch für die katholische Kirche alle die Themen auf der Tagesordnung, die das Gesicht der Vollversammlung in Vancouver geprägt haben und den Weltrat auch weiterhin beschäftigen werden: Sei es die Entwicklung eigenständiger theologischer Denkformen und Stile in der Dritten Welt oder das Verhältnis von Mission und Dialog (in Vancouver kamen bei einer Plenumsveranstaltung erstmals Vertreter aller großen Weltreligionen zu Wort), sei es die direkte Verbindung von Glaubensbekenntnis und Engagement für die Überlebensfragen der Menschheit oder auch die Suche nach neuen Gemeinschaftsformen und Strukturen in der Kirche. Daß im ÖRK das alles weit ungeschützter, direkter und auch einseitiger zum Vorschein kommt, hat vor allem damit zu tun, daß ihm die Gegengewichte und Steuerungsmechanismen fehlen, die in der katholischen Kirche durch die feste und einheitliche Amtsstruktur sowie durch ein verbindliches Lehrgebäude geschaffen werden, während in der katholischen Kirche solche Spezifika auch dazu beitragen, manche Entwicklungen zu verdrängen oder zu überspielen, die trotzdem bewältigt werden müssen.
In Vancouver hat sich vor allem eines gezeigt: Das gemeinsame christliche Bekenntnis, das sich während der Vollversammlung am dichtesten im Gottesdienst und im Gebet artikulierte, löst Spannungen und Meinungsverschiedenheiten zwischen konfessionellen Traditionen oder zwischen unterschiedlichen Auffassungen über den christlichen Weltauftrag nicht auf. Es ermutigt aber dazu, trotzdem beisammen zu bleiben. *Ulrich Ruh*

„Die katholische Kirche muß sich wandeln"

Ein Gespräch mit Jean-Marie Tillard über katholischen Ökumenismus

Auf der Vollversammlung des ÖRK in Vancouver trat die Frage nach Schritten zur Einheit der Kirche stark in den Vordergrund. Über die Rolle der katholischen Kirche in der Ökumenischen Bewegung mit ihren besonderen Chancen und Schwierigkeiten sprachen wir in Vancouver mit Professor Jean-Marie Tillard OP. Der französische Theologe, der in Ottawa und Fribourg lehrt, war Mitglied der katholischen Beobachterdelegation auf der Vollversammlung. Tillard ist vielfältig in der ökumenischen Arbeit engagiert: als Konsultor des Einheitssekretariats, als Vizepräsident der Kommission für Glaube und Kirchenverfassung wie als Mitglied der anglikanisch-katholischen Dialogkommission. Die Fragen stellte Ulrich Ruh.

HK: Herr Professor Tillard, in seiner Botschaft an die Vollversammlung in Vancouver nennt Johannes Paul II. das Bemühen um die Einheit der Christen eine „dringende Aufgabe", der noch immer „viele Schwierigkeiten" gegenüberstehen. Hat sich in den vergangenen Jahren nicht immer wieder gezeigt, daß zu diesen Schwierigkeiten nicht zuletzt die besondere Stellung der katholischen Kirche in der Ökumenischen Bewegung gehört, die wiederum mit ihrem Selbstverständnis zusammenhängt?

Tillard: Sie wissen, wie sehr die katholische Kirche bis zum Zweiten Vatikanum der Ökumenischen Bewegung und auch dem Weltrat der Kirchen ablehnend gegenüberstand. Man braucht nur an die entsprechenden Verlautbarungen Pius' XII. zu denken oder an die Weigerung, katholische Beobachter zu den ersten Vollversammlungen des Weltrates zu entsenden. Nach dem Konzil hat sie sich der Ökumenischen Bewegung geöffnet und dabei auch Formen der Zusammenarbeit mit dem Weltrat der Kirchen entwickelt. Sie hat sich allerdings mit dem festen Willen eingebracht, die eigene Identität zu wahren, und mit dem Bewußtsein, den anderen Kirchen etwas Einzigartiges geben zu können.

HK: Steckt nicht gerade in desem nachdrücklichen Beharren auf der eigenen Identität als Kirche das Grundproblem des katholischen Ökumenismus, das sich immer wieder zu Wort meldet? Die katholische Kirche hat offiziell den theologischen Dialog mit anderen christlichen Kirchen aufgenommen und sich auch sonst in vielfältiger Weise ökumenisch engagiert. Strebt sie aber nicht letztlich eine Form der Einheit an, die eine Rückkehr der getrennten Christen zur katholischen Fülle bedeutet?

Tillard: Ich möchte mit einem Bild antworten. Die katholische Kirche hat sich aus tiefster Überzeugung in den gewaltigen Schmelztiegel hineinbegeben, aus dem einmal die Einheit der getrennten Kirchen entstehen soll. Dazu gehört der ausdrückliche Wille zum Dialog, ebenso die Bereitschaft, von den anderen Kirchen vieles anzunehmen und zu lernen. Aber es gibt Elemente, die für unsere Kirche in diesem Verschmelzungs- und Gärungsprozeß auf keinen Fall zur Disposition stehen. Ich glaube nicht, daß dahinter die Vorstellung von einer Rückkehr der anderen Kirchen steht. Nehmen Sie als Beispiel die liturgische Bewegung: Durch sie haben wir Katholiken grundlegenden

Forderungen der Reformation Rechnung getragen; wir haben hier zweifellos vieles empfangen. Trotzdem könnte die katholische Kirche im Falle einer Einigung etwa mit den Anglikanern oder Lutheranern nicht einfach verlangen, daß diese die katholische Liturgie übernehmen müßten. Es geht also nicht um eine einfache Rückkehr. Vielmehr sind wir in einen Wandlungsprozeß eingetreten, in dem wir geben und nehmen. Das Entscheidende, das wir zu geben haben und auf das wir nicht verzichten dürfen, ist der Dienst des Bischofs von Rom. Davon ist die katholische Kirche durch den Ökumenismus nicht dispensiert. Allerdings muß man hinzufügen: Der Dialog muß sie zu der Entdeckung befähigen, daß dieser Dienst in einer wiedervereinigten Kirche anders ausgeübt werden muß, als es gegenwärtig in der katholischen Kirche geschieht.

„Die Kirche kann nie hinter das zurückgehen, was sie im Ersten und Zweiten Vatikanum über den Primat gesagt hat"

HK: Die Stellungnahme der Glaubenskongregation zum Schlußbericht der Anglikanisch-Katholischen Kommission spricht aber eine andere Sprache. Dort heißt es unter anderem, von einem „substantial agreement" könne deshalb nicht die Rede sein, weil die Anglikaner einige katholische Dogmen nicht oder nur teilweise akzeptierten. Damit wird doch die vollständige Übernahme der lehramtlich definierten katholischen Glaubenswahrheiten zur Bedingung für kirchliche Gemeinschaft gemacht ...

Tillard: Hier muß man differenzieren. Ich war selber Mitglied der Anglikanisch-Katholischen Kommission und gehöre auch der Folgekommission an, die in wenigen Wochen erstmals zusammentritt. Ich kenne die Probleme also sehr genau. Die Stellungnahme der Glaubenskongregation ist zum Teil unzureichend interpretiert worden. Natürlich entsteht beim ersten Lesen der Eindruck, hier sage die katholische Kirche schlicht und einfach nein. Man darf allerdings nicht außer acht lassen, daß vatikanische Texte in einem besonderen Stil abgefaßt sind, der auch die entsprechende Exegese verlangt. Bei genauerem Hinsehen fallen zwei Dinge auf: Es handelt sich bei der Stellungnahme der Glaubenskongregation nicht um eine endgültige Entscheidung, sondern um einen Beitrag zu einem Dialog, der weitergeführt wird. Im übrigen ist es ein Verdienst des Textes, mit aller Klarheit auf Punkte im Schlußbericht hinzuweisen, die vom katholischen Standpunkt aus noch Probleme aufwerfen. Zum zweiten ist diese Stellungnahme allen Bischofskonferenzen zugegangen. Ich weiß, daß die Antworten einiger Bischofskonferenzen auf den Schlußbericht sehr positiv ausfallen werden. Es bleibt dann natürlich immer noch die Frage, was in Rom mit diesen Antworten geschieht.

HK: Kann man sich wirklich vorstellen, daß eine endgültige römische Stellungnahme zu den Ergebnissen des anglikanisch-katholischen Dialogs positiver ausfallen könnte als die Bemerkungen der Glaubenskongregation?

Tillard: Das möchte ich keinesfalls ausschließen. Vergessen Sie nicht, daß es eine neue Kommission gibt, zu deren Aufgaben es auch gehört, sich mit den Einwänden der Glaubenskongregation auseinanderzusetzen. Kritische Stellungnahmen gab es übrigens ja auch auf anglikanischer Seite, nicht nur von Evangelikalen, sondern auch in Kreisen der High Church. Man hat vielfach den Prozeß der Arbeit der Anglikanisch-Katholischen Kommission nicht richtig verstanden: In der ersten Phase wurden die Dokumente erarbeitet, die zusammen mit der Stellungnahme der Glaubenskongregation jetzt von den Bischofskonferenzen bewertet werden. Die Rezeption ist also erst in Gang gekommen, auch auf anglikanischer Seite.

HK: Der weitere Rezeptionsprozeß dürfte an dem Sachproblem, das sich gerade an der römischen Stellungnahme deutlich gezeigt hat, nichts ändern. Dabei geht es um das katholische Verständnis von Dogma und Lehramt überhaupt, vor allem um die Glaubenswahrheiten, die erst nach der Trennung formell definiert wurden. Daran hat sich ja auch durch die Rede von einer „Hierarchie der Wahrheiten" auf dem Zweiten Vatikanum nichts geändert. Liegt hier nicht ein fast unüberwindbares Hindernis auf dem Weg zu einer sichtbaren Einheit?

Tillard: Ich muß Ihnen recht geben, nicht zuletzt auf Grund meiner Erfahrungen im theologischen Dialog mit Anglikanern und Orthodoxen. Daß die katholische Kirche nach der Trennung Dogmen definiert hat, denen die anderen Kirchen nicht zustimmen, stellt das ökumenische Gespräch vor äußerst schwierige Probleme. Unsere Kirche wird niemals sagen, daß etwa die beiden Mariendogmen oder das Infallibitätsdogma falsch seien. Sie kann nie hinter das zurückgehen, was sie im Ersten und auch im Zweiten Vatikanum über den Primat gesagt hat. Auf diese Glaubenswahrheiten kann sie nicht verzichten, muß aber verstehen, daß sie als verbindlich festgelegt wurden, ohne daß die Stimmen der anderen Kirchen gehört worden wären. Deshalb versucht die katholische Kirche aber im Gespräch mit den Anglikanern oder mit den Orthodoxen, ihre Definition des Primats durch das zu ergänzen, was die anderen Kirchen zu sagen haben. Die Anglikanisch-Katholische Kommission hat beispielsweise das Dogma des Ersten Vatikanums nicht in Zweifel gezogen; sie hat aber den Versuch unternommen, es im Licht einer anderen Tradition einer Relecture zu unterziehen. Im Dialog mit den anderen Kirchen muß sich die Art und Weise ändern, in der die katholische Kirche die eigenen Positionen versteht.

„Das eigentliche Problem ist weniger das Papstamt als die Kurie"

HK: Ist es realistisch, darauf zu hoffen, daß Rom eines Tages den Lehr- und Jurisdiktionsprimat des Papstes offiziell so neu interpretiert, daß damit den Einwänden der Orthodoxen, der Anglikaner oder der Lutheraner Rechnung getragen würde?

Tillard: Eines ist sicher: Sollte es zur vollen Kirchengemeinschaft mit der Orthodoxie kommen, wie sie ja dem offiziellen theologischen Dialog als Ziel gesetzt ist, dann müßte die katholische Kirche erklären, daß die Art und Weise der Primatsausübung, wie sie sich seit der Trennung entwickelt hat, auf das Patriarchat des Abendlandes beschränkt bleiben wird. Es ist klar, daß sich in den Jahrhunderten seit der Trennung spezifische Formen des Primats des Bischofs von Rom herausgebildet haben, die den anderen Kirchen nicht auferlegt werden können.

HK: Ist das nicht eine reichlich theoretische Konstruktion: ein Papst, der in der katholischen Teilkirche einer künftigen einen Kirche seine bisherigen Vollmachten in vollem Umfang beibehält, sie aber in den anderen Teilkirchen nicht ausübt?

Tillard: Dafür würden sich meiner Meinung nach durchaus Lösungen finden lassen. Warum sollte es nicht in Kirchen, die mit Rom in voller Gemeinschaft stehen, unterschiedliche Stile des kirchlichen Lebens geben? Manche Funktionen kommen dem Papst eben nur als Patriarchen des Abendlandes zu. Es könnte in einer wiedervereinigten Kirche ja ebenso Entscheidungen des Erzbischofs von Canterbury geben, die nur sein „anglikanisches Patriarchat" betreffen. Um zu einer vollen und sichtbaren Gemeinschaft mit den anderen Kirchen zu kommen, bräuchte es auf seiten der katholischen Kirche nicht so sehr Klärungen im Begriff der Unfehlbarkeit als vielmehr eine grundsätzliche Besinnung auf deren konkrete Ausübung.

HK: Paul VI. hat aber bei seinem Besuch beim Weltrat in Genf nicht umsonst gesagt, das Petrusamt sei das größte Hindernis für die Einheit der Kirchen ...

Tillard: Darüber habe ich oft und lange nachgedacht. Gerade auf Grund zahlreicher ökumenischer Gespräche und Begegnungen bin ich davon überzeugt, daß die eigentliche Schwierigkeit für die Einigung nicht beim Papstamt als solchem liegt. Das ist vor allem ein theologisches Problem, mit dem man in einem offenen und aufrichtigen Dialog zu Rande kommen kann. Die verschiedenen theologischen Gespräche haben dazu ja schon beachtliche Beiträge geliefert. Das eigentliche Problem ist doch die Kurie. Es ist für mich immer wieder frappierend, wie oft der Papst mit der Kurie identifiziert wird.

HK: Gerade in diesem Bereich wären aber strukturelle Veränderungen möglich, die die Identität der katholischen Kirche als Kirche und ihr Selbstverständnis nicht berühren, dennoch aber eine Zeichenfunktion gegenüber den anderen Kirchen haben könnten ...

Tillard: Solange es keine wirkliche Reform der Kurie gibt, hängt jeder theologische Dialog über die Rolle des Petrusamtes in der Kirche in der Luft und kann auch das wirkliche Gesicht des Papstamtes nicht zum Vorschein kommen. Man kann zwar manches an der Amtsführung Johannes Pauls II. kritisieren; dennoch hat seine persönliche Ausstrahlung viel zum Ansehen des Amtes beigetragen. Ich habe die Reise des Papstes in die USA mitgemacht, wo es doch sehr viele Widerstände und Ressentiments gab. Bei sehr vielen Nichtkatholiken hat das Papsttum durch diese Reise neue, sympathischere Züge angenommen. Auch Paul VI. hat auf seine Weise viel zu einem erneuerten Bild des Papstamts beigetragen, durch seine Einfachheit, seine Armut, auch durch das, was man seine Hamletnatur genannt hat. Ebenso hat Johannes Paul I. in den wenigen Wochen seines Pontifikats gezeigt, daß der Papst etwas anderes ist als der Chef einer großen, bürokratischen Organisation. Solche Veränderungen im Stil, bei der Ausübung des Papstamtes, haben ihre Bedeutung, müßten sich aber stärker im kurialen Apparat auswirken.

HK: Wird der Spielraum für weitere strukturelle Reformen in der katholischen Kirche, die ja nicht nur die Kurie betreffen würden, nicht durch das neue Kirchenrecht stark eingeengt, das zwar Grundimpulse des Konzils aufnimmt, gleichzeitig aber klare Grenzmarkierungen setzt? War es für den weiteren ökumenischen Weg des Katholizismus überhaupt dienlich, jetzt schon den neuen Kodex zu promulgieren, obwohl noch sehr viele Dinge im Fluß sind?

Tillard: Solange die Lex Fundamentalis nicht promulgiert wird, scheint mir das neue Kirchenrecht keine schwerwiegenden Probleme für den katholischen Ökumenismus aufzuwerfen. Es schreibt ja die positiven Veränderungen der Jahre seit dem Konzil etwa im Mischehenrecht fest. Sollte es aber zur Promulgation der Lex Fundamentalis kommen, wäre das für das ökumenische Engagement unserer Kirche tragisch. Ich kann mir allerdings nicht vorstellen, daß die Lex Fundamentalis verabschiedet wird.

„Der Ökumenismus hat nur Zukunft, wenn die einzelnen Ortskirchen initiativ werden"

HK: Gibt es Anzeichen dafür, daß man von der Promulgation einer Lex Fundamentalis gerade auch aus Rücksichtnahme auf die anderen christlichen Kirchen und auf die Ökumenische Bewegung abgekommen ist?

Tillard: Ich meine, daß einiges dafür spricht. Bei Gesprächen mit Vertretern anderer Kirchen werde ich oft gefragt, ob ökumenische Gesichtspunkte bei Entscheidungen innerhalb der katholischen Kirche überhaupt eine Rolle spielen. Man weist auf den beträchtlichen Einfluß der katholischen Kirche auf die Arbeit von Faith and Order hin und möchte wissen, ob es auch Einflußmöglichkeiten in der umgekehrten Richtung gibt. Für mich ist die Lex Fundamentalis hier ein positives Beispiel. Ohne ein beträchtliches Maß an ökumenischer Sensibilität auf katholischer Seite wäre sie wohl weit eher promulgiert worden.

HK: Hat sich hier die Meinung des Einheitssekretariates in der Kurie durchgesetzt?

Tillard: Das ist schwer zu sagen. Es ist nicht leicht zu durchschauen, wie der komplizierte Kurienapparat arbeitet. Es ist die Aufgabe des Einheitssekretariats, das ökumenische Anliegen innerhalb der Kurie zu vertreten. Soweit ich sehe, geschieht das auf eine sehr ehrliche und ernsthafte Weise.

HK: Welche Rolle kann das Einheitssekretariat denn in Zukunft spielen, wenn es nicht mehr so sehr um das Anknüpfen von Verbindungen und um den theologischen Dialog als solchen geht, sondern offizielle und verbindliche Entscheidungen bezüglich der Rezeption von Gesprächsergebnissen getroffen werden müssen? Hat dann nicht notwendigerweise die Glaubenskongregation das letzte, entscheidende Wort?

Tillard: Damit sprechen Sie einen schwierigen Sachverhalt an. Ich darf an das erinnern, was wir vorher besprochen haben. Natürlich hat die Glaubenskongregation die Aufgabe, gemäß ihren Kompetenzen zu ökumenischen Entwicklungen Stellung zu nehmen. Ich bin aber, um beim konkreten Fall zu bleiben, sicher, daß sie ihre Bemerkungen zum Schlußbericht der Anglikanisch-Katholischen Kommission als einen Beitrag zur Weiterführung des Gesprächs und nicht als endgültiges Urteil betrachtet. Das könnte ich Ihnen genau belegen.

HK: Die vatikanischen Dialogsekretariate scheinen generell an Gewicht innerhalb der Kurie zu verlieren. Betrifft das nicht das Einheitssekretariat in besonderer Weise?

Tillard: Hier kommen natürlich Grundprobleme der römischen Kurie ins Spiel, auf die ich nicht näher eingehen möchte. Zum Verhältnis von Einheitssekretariat und Glaubenskongregation nur soviel: In verschiedenen Dikasterien und Sekretariaten stellen sich Probleme, die die Lehre der Kirche betreffen. In solchen Fällen hat jeweils die Glaubenskongregation mitzureden, auch wenn es sich um Angelegenheiten anderer Dikasterien handelt. Ich kann bisher aber nicht erkennen, daß in ökumenischen Fragen der Glaubenskongregation das entscheidende Urteil eingeräumt würde.

HK: Wäre es nicht notwendig, in ökumenischen Fragen den einzelnen Bischofskonferenzen mehr Kompetenzen zu geben? Könnte man damit nicht besser der jeweiligen Situation und der unterschiedlich entwickelten ökumenischen Zusammenarbeit Rechnung tragen?

Tillard: Der Ökumenismus hat in der katholischen Kirche überhaupt nur Zukunft, wenn die einzelnen Ortskirchen initiativ werden. Aber um die gegenwärtige Situation realistisch einschätzen zu können, darf man eines nicht vergessen: Die katholische Kirche steht seit dem Zweiten Vatikanum vor einer ungeheuren Aufgabe. Sie muß von einer Ekklesiologie Abschied nehmen, wie sie etwa Bellarmin auf den Begriff gebracht hat. Der Zentralismus dieser Ekklesiologie hat bekanntlich die groteskesten Auswirkungen gehabt: bei jeder Kleinigkeit mußten die Bischöfe in Rom um Erlaubnis fragen. Wir sind jetzt dabei, örtliche Strukturen der Kollegialität aufzubauen, nicht zuletzt die Bischofskonferenzen. Man kann allerdings nicht in fünfzehn Jahren Gewohnheiten und Formen verändern, die sich in Jahrhunderten herausgebildet haben. Von daher lassen sich manche Schwierigkeiten verstehen.

„Es gibt eine Ungeduld, die auch prophetische Züge hat"

HK: Inwiefern ist davon gerade die ökumenische Arbeit betroffen?

Tillard: Der ökumenische Aufbruch fiel und fällt mit dem schwierigen Prozeß zusammen, in dem die Verantwortung der Ortskirchen vergrößert wurde. Es besteht kein Zweifel daran, daß den unterschiedlichen Situationen Rechnung getragen werden muß. So haben etwa die katholischen Bischöfe hier in Kanada, in den Vereinigten Staaten oder in England eine ganz andere Beziehung zum Leben der anglikanischen Kirche als die deutsche oder die italienische Bischofskonferenz. Eine deutlichere Verlagerung der Kompetenzen, die auch im ökumenischen Bereich Auswirkungen hat, braucht aber ihre Zeit.

HK: Sind gegenwärtig nicht wieder stärkere Tendenzen zum Zentralismus zu beobachten, wie sie sich nicht zuletzt in direkten Eingriffen des Papstes in die Belange einzelner Ortskirchen äußern?

Tillard: Solche Tendenzen sind nicht zu leugnen. Dennoch sehe ich eine Grundströmung zugunsten einer stärkeren Dezentralisierung in der Kirche. Dafür bietet auch das neue Kirchenrecht einige, wenn auch eher zaghafte Anhaltspunkte. Gäbe es diese Grundtendenz nicht, kämen die Anstöße des Zweiten Vatikanums nicht wirklich zum Ziel.

HK: Selbst wenn die Bischofskonferenzen bei der konkreten Zusammenarbeit mit den anderen Kirchen weitreichendere Kompetenzen hätten, bliebe eine weitere Schwierigkeit: nämlich, daß sich in Zukunft die ökumenischen Bemühungen auf den verschiedenen Ebenen stärker auseinanderentwickeln, weil die offizielle katholische Position, wie sie von Rom und von den Bischofskonferenzen vertreten wird, gerade von ökumenisch aktiven und interessierten Gruppen als unbeweglich und zu vorsichtig empfunden wird ...

Tillard: Diese Gefahr sehe ich durchaus. Es gibt eine Ungeduld, die manchmal auch prophetische Züge hat. Ich möchte nochmals auf die liturgische Bewegung als Beispiel zurückgreifen. Ihre prophetische Kraft wäre ohne mutige örtliche Initiativen nicht denkbar gewesen. Man muß allerdings vermeiden, daß der Graben zwischen solchen prophetischen Initiativen und den offiziellen Entscheidungen, die eher von Vorsicht geprägt sind, zu groß wird. Es braucht gerade auch auf dem ökumenischen Feld den Dialog zwischen den verschiedenen Ebenen.

HK: Während aber andere Kirchen bei der Rezeption ökumenischer Gesprächsergebnisse vor der Frage stehen,

wer bei ihnen überhaupt verbindlich sprechen kann, stellt sich das Problem katholischerseits umgekehrt ...

Tillard: In unserer katholischen Tradition besteht generell ein Defizit, was die Verarbeitung von nichtamtlichen Anstößen anbelangt. Mir als Dominikaner liegt das Beispiel der Orden besonders nahe. Gerade die Ordensgründungen waren vielfach prophetische Initiativen, die in der Kirche Dinge in Bewegung bringen wollten. Es war für die Orden immer schwer, sich in das hierarchische Gefüge einzuordnen. Das zeigt, wie schwer sich die katholische Kirche damit tut, die Beiträge einzelner Gruppen und Bewegungen ernst zu nehmen und aufzugreifen. Auch der Ökumenismus kann auf eine solche Dynamik zurückblikken. Auch hier gab es Propheten wie Portal, Halifax oder Baudouin. Sie hatten manches zu ertragen, ihr Einsatz hat aber Früchte getragen.

„Ohne Ämteranerkennung gibt es keinen wirklichen ökumenischen Fortschritt"

HK: Die größten Reibungen zwischen offizieller Position und dem faktischen Verhalten ökumenisch engagierter Katholiken bestehen heute zweifellos in der Frage der eucharistischen Gastfreundschaft, die wiederum eng mit der Ämteranerkennung zusammenhängt. Es sind im theologischen Dialog über Eucharistie und Amt weitreichende Konvergenzen erreicht worden, die auf Rezeption warten. Wie könnte aus katholischer Perspektive der weitere Weg aussehen?

Tillard: Solange es nicht zur Ämteranerkennung kommt, kann es keinen wirklichen ökumenischen Fortschritt geben. Mit der eucharistischen Gastfreundschaft ist es noch schwieriger: Wir erkennen ja das Amt in der orthodoxen Kirche an, haben mit ihr aber dennoch keine Interkommunion, außer in bestimmten Ausnahmefällen. Was die Kirchen der Reformation betrifft, hat mich gerade ein Gespräch, das ich hier mit amerikanischen Lutheranern geführt habe, darin bestärkt, daß eine vorschnelle Ermöglichung der Interkommunion eher schädlich wäre. Sollte es allerdings zu einer katholischen Anerkennung der Ämter in diesen Kirchen kommen, wäre eine großzügige eucharistische Gastfreundschaft möglich. Das würde aber nicht die volle Interkommunion bedeuten; sie setzt die wirkliche Einheit der Kirchen voraus.

HK: Was steht einer Anerkennung der Ämter in den reformatorischen Kirchen eigentlich noch im Wege?

Tillard: Bei der Ämteranerkennung scheint mir ein Durchbruch erst möglich, wenn alle Kirchen so etwas wie ein Bischofsamt eingeführt haben. Dabei geht es nicht um den Titel Bischof, sondern um die episkopale Funktion. Von den Kirchen, mit denen wir gegenwärtig einen offiziellen theologischen Dialog mit dem Ziel einer Wiederherstellung der vollen Gemeinschaft führen, haben Anglikaner und Orthodoxe eine bischöfliche Verfassung, so daß sich hier keine unlösbaren Probleme ergeben. Die Anglikaner haben im übrigen bei den Verhandlungen mit den Methodisten über den „Covenant" auf der Übernahme des Bischofsamtes bestanden. Die Methodisten haben dabei ihrerseits eingesehen, daß ohne Erfüllung dieser Bedingung kein Fortschritt auf dem Weg zur Einheit möglich war.

HK: Wichtige Aufschlüsse über die Position der verschiedenen Kirchen zu Eucharistie und Amt sind von den Reaktionen auf die Konvergenzerklärungen von Lima zu erwarten. Auch der katholischen Kirche sind die Texte mit der Bitte um eine Stellungnahme zugeleitet worden. Läßt sich schon absehen, wie die katholische Stellungnahme erarbeitet wird?

Tillard: Der Text der Lima-Erklärungen ist allen Bischofskonferenzen zum Studium zugegangen. Das Einheitssekretariat hat darauf bestanden, daß dieses Studium mindestens auf zwei Ebenen durchgeführt wird, die ihm komplementär erscheinen: auf der Ebene der theologischen Fakultäten und auf der der Gemeinden. Jetzt, nachdem die Texte verschickt worden sind, beginnt die schwierigste Etappe. Einerseits muß man sich darüber klar werden, wie sie konkret in den Gemeinden diskutiert werden sollen. Dieses Problem stellt sich natürlich auch für die anderen Kirchen; so bemühen sich die Anglikaner zur Zeit um eine „Pädagogik der Diskussion". Zum anderen ist auch zu klären, wie die ganzen Antworten gesammelt, beurteilt und miteinander verglichen werden sollen, um so zum „Roman catholic common mind" zu kommen. Das wird für uns schwieriger sein als für die anderen Kirchen, da unsere Autoritätsstruktur von der der anderen so verschieden ist.

„Die katholische Kirche soll ihren Beitrag in Bescheidenheit leisten"

HK: Wie könnte man diesen Schwierigkeiten am ehesten begegnen?

Tillard: Ich möchte auf zwei wichtige Punkte hinweisen. Zunächst muß man den Unterschied zwischen einer ersten Antwort (dieser Text harmonisiert mit unserer eigenen Tradition oder nicht, er stellt Fragen an unsere Tradition, er ermutigt uns) und der endgültigen Antwort unterscheiden. Letztere wird einige Zeit beanspruchen. Es wäre problematisch, sofort ein definitives Ja oder Nein sagen zu wollen. Wir Katholiken sind an Antworten, die in einzelnen Schritten vor sich gehen, nicht gewöhnt. Wir sind in der Versuchung, unmittelbar ein definitives Verdikt auszusprechen. Gerade deshalb ist es notwendig, daß die katholischen Gemeinden nicht nur das entdecken, was in den Lima-Erklärungen fehlt, sondern auch das, was die Texte an neuem Licht auf unsere eigene Tradition werfen.

HK: Wird sich die Zusammenarbeit der katholischen Kirche mit dem ÖRK nach dieser Vollversammlung noch stärker auf die Beteiligung an Faith and Order konzentrieren?

Tillard: Man darf nie den Unterschied zwischen der Rolle vergessen, die die katholische Kirche in der Ökumenischen Bewegung spielt und ihren Beziehungen zum Weltrat der Kirchen. Mir ist gerade hier in Vancouver öfters eine Vermischung dieser beiden Ebenen begegnet. Vom Engagement der katholischen Kirche in der Ökumenischen Bewegung zeugen die zahlreichen bilateralen Dialoge oder auch – auf einer ganz anderen Ebene – die Rolle, die Klöster für die Entstehung des Gebets für die Einheit der Christen gespielt haben. Die Zusammenarbeit zwischen katholischer Kirche und Weltrat der Kirchen ist vor allem in der Gemeinsamen Arbeitsgruppe institutionalisiert; es gibt eine katholische Mitwirkung an Programmen des Rates in den Bereichen Mission, Erziehung und Gesundheit. Aber es ist überdeutlich, daß die Zusammenarbeit ihre intensivste Form in Faith and Order annimmt, was gerade die Lima-Erklärungen in erfreulicher Weise belegen.

HK: Der intensiven katholischen Mitarbeit bei Faith and Order oder auch in den Fragen von Mission und Evangelisation stehen aber die bekannten Schwierigkeiten entgegen, bei gesellschaftlichen Problemen einen gemeinsamen Nenner zu finden ...

Tillard: Natürlich kann man nicht an der Tatsache vorbeigehen, daß das Mandat von Sodepax 1980 nicht mehr erneuert wurde. Das ist bedauerlich. Ich bin nicht sicher, ob man alles getan hat, um das Ende von Sodepax zu verhindern. Es ist aber durchaus möglich, daß die neuen Formen der Zusammenarbeit in gesellschaftlichen Fragen, die man jetzt versucht, in Zukunft Früchte tragen können. Im übrigen sollte man die Beziehungen zwischen katholischer Kirche und Ökumenischem Rat in einem größeren Kontext sehen. Schließlich ist die katholische Kirche in verschiedenen Ländern Mitglied des jeweiligen nationalen Christenrates. Es geht also nicht ausschließlich um das Verhältnis von Rom und Genf.

HK: Die Phase der großen ökumenischen Begeisterung ist überall vorbei. An ihre Stelle ist vielfach eine klarere Einschätzung der Schwierigkeiten und der Chancen auf dem Weg zu einer sichtbaren Einheit getreten. Welche Grundhaltung wäre für das weitere ökumenische Engagement der katholischen Kirche, das ja zweifellos fortgeführt werden wird, entscheidend?

Tillard: Gerade das ungemein große Echo, das die Lima-Texte hier auf der Vollversammlung gefunden haben, könnte für die katholische Kirche ein Zeichen dafür sein, daß sie in der Ökumenischen Bewegung etwas zu geben hat. Sie muß ihren Beitrag aber in Bescheidenheit und im Dialog mit den anderen leisten. Sie muß zum Wandel bereit sein. Zu der Überzeugung, etwas geben zu können, muß die Anerkennung dessen treten, was sie von den anderen Kirchen lernen kann. Wenn unsere Kirche im Bemühen um die Einheit der Christen nicht wirklich empfangen kann, kann sie auch nicht geben.

Die ökumenische Bewegung aus der Sicht des ÖRK

Aus dem Rechenschaftsbericht von Philip Potter in Vancouver

Zu Beginn der 6. Vollversammlung des ÖRK in Vancouver gab Generalsekretär Philip Potter den üblichen Rechenschaftsbericht. Seine grundsätzlichen Ausführungen, denen in der Aussprache vor allem in den Teilen über Amt und allgemeines Priestertum deutlich widersprochen wurde, konzentrierten sich vorwiegend auf die Darstellung der Grundelemente der Ökumene als einer Einheitsbewegung von Kirchen. Daß darin vor allem die aktuelle spezifische Sicht des ÖRK zum Ausdruck kam, die das Gesamtspektrum der ökumenischen Bewegung nur bedingt widerspiegelt, zeigt der Wortlaut des Berichts, den wir in leicht gekürzter Fassung und in einer überarbeiteten Übersetzung abdrucken. Zusammen mit dem Bericht über den gegenwärtigen Stand des ÖRK, wie er in Vancouver zum Ausdruck kam, und dem Interview mit Professor Tillard gibt er, wie wir meinen, realistischen Aufschluß über die größer gewordene Gemeinschaft zwischen den christlichen Kirchen wie über fortbestehende Spannungen und Diskrepanzen zwischen ihnen.

Die ökumenische Bewegung ist das Mittel, durch das die Kirchen, die das Haus (oikos) Gottes bilden, versuchen, vor allen Völkern so zu leben und Zeugnis abzulegen, daß die Umwandlung der ganzen oikumene in den oikos Gottes durch den gekreuzigten und auferstandenen Christus und kraft des lebensspendenden Geistes Wirklichkeit werde. Der Ökumenische Rat der Kirchen wurde 1948 gegründet, um eben dieses Mittel zu sein, um diesen Prozeß im ganzen Leben und Zeugnis der Kirchen als Antwort auf den ganzen Anspruch, den Gott auf das Leben der oikumene erhebt, zu ermöglichen. Was nun haben wir in diesen 35 Jahren unserer ökumenischen Reise über Wesen und Berufung der Kirchen gelernt, die sich zusammengeschlossen haben zu einer Gemeinschaft (koinonia) – ein anderer Ausdruck für das, was Petrus Haus (oikos) nennt, dieses Haus, das sich aus den in der ganzen Welt zerstreuten Kirchen zusammensetzt, die gemeinsam den Ökumenischen Rat der Kirchen bilden?

Gemeinschaft des Bekennens und Lernens

Erstens haben wir gelernt, eine *Gemeinschaft des Bekennens* zu sein. So lautet die Basis-Formel des ÖRK, daß er „eine Gemeinschaft von Kirchen ist, die den Herrn Jesus

Christus gemäß der Heiligen Schrift als Gott und Heiland bekennen und darum gemeinsam zu erfüllen trachten, wozu sie berufen sind, zur Ehre Gottes, des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes".
Die Kirchen sind nach Jahrhunderten der Trennung in einer koinonia bekennender Gemeinschaften, die „gemäß der Heiligen Schrift" leben, zusammengekommen. Durch die biblische Erneuerung der letzten fünf Jahrzehnte haben die Kirchen selbst Petrus' Worte befolgt: „Denn es ist Zeit, daß anfange das Gericht an dem Hause (oikos) Gottes" (1. Petr. 4,17). Das war die revolutionäre Entdekkung Martin Luthers, dessen 500. Geburtstag wir dieses Jahr feiern. Er stellte die Souveränität von Gottes richtendem und erlösendem Wort wieder in den Mittelpunkt des Lebens der Kirche, so daß sie reformiert und immer wieder reformiert werden möge, um so wirklich zu einem Haus lebendiger Steine zu werden.

Durch ihre Zugehörigkeit zum Ökumenischen Rat der Kirchen waren die Kirchen gezwungen, miteinander zu teilen, wie sie ihren Glauben bekennen, und sie sind sich dank gegenseitiger Korrekturen bewußt geworden, daß sie hier und da den Ansprüchen des Evangeliums nicht genügen. Die ökumenische Bewegung ist an erster Stelle ein Aufruf an die Kirchen zur Buße (metanoia), zur Umkehr und zur Hinwendung von Herz und Sinn zu Angebot und Forderung Christi, des lebendigen Steines, und zu einer größeren Offenheit für ein wagemutiges und freudiges gemeinsames Bekenntnis ihres Glaubens in den Stürmen des Lebens der Welt.

Ich möchte Ihnen an einem Beispiel zeigen, welchen Weg wir als Gemeinschaft von Bekennenden zurückgelegt haben. Als sich die orthodoxen Kirchen und die Kirchen der Reformation zum Ökumenischen Rat zusammenfanden, standen sie sich in großer Befangenheit gegenüber. Abgesehen davon, daß sie einander nicht als vollwertige Kirchen anerkannten, blickten sie auch auf eine lange Geschichte des Proselytismus zurück – Kirchen bekannten ihren Glauben in Konkurrenz zueinander und versuchten, Gläubige aus anderen Kirchen abzuwerben. Die Dritte Vollversammlung in Neu-Delhi im Jahre 1961, bei der der Internationale Missionsrat in den Ökumenischen Rat eingegliedert wurde, verabschiedete eine Erklärung über „Christliches Zeugnis, Proselytismus und Glaubensfreiheit". Die Kirchen wurden darin aufgerufen, sich jeder Form des Proselytismus zu enthalten und auf diese Weise ihr gemeinsames Zeugnis von Christus glaubwürdiger und überzeugender abzulegen. In demselben Sinne gab das Zweite Vatikanische Konzil 1965 eine „Erklärung über die Religionsfreiheit" heraus. 1970 verfaßte dann die Gemeinsame Arbeitsgruppe der römisch-katholischen Kirche und des Ökumenischen Rates der Kirchen ein Studiendokument mit dem Titel „Christliches Zeugnis und Proselytismus", in dem das Schwergewicht bereits stärker auf dem gemeinsamen Zeugnis lag. 1980 beschloß die Gemeinsame Arbeitsgruppe, eine Erklärung über „Gemeinsames Zeugnis" herauszugeben, in die viele Berichte über die Formen, in denen Kirchen ihren Glauben gemeinsam in Wort und Werk bezeugen, aufgenommen wurden. Auf diese Weise haben die Kirchen mit Hilfe des Ökumenischen Rates viele Hindernisse, die ihr gemeinsames Zeugnis – sei es als Kirchen, als Basisgemeinden oder als Aktionsgruppen – behinderten, aus dem Weg geräumt. Diese erstaunliche Tatsache ist allzuoft als selbstverständlich hingenommen worden.

Außerdem haben wir uns zu verstehen bemüht, was die Worte des Petrus in seinem Brief bedeuten: „Heiligt aber den Herrn Christus in euren Herzen. Seid allezeit bereit zur Verantwortung vor jedermann, der von euch Grund fordert der Hoffnung, die in euch ist, und das mit Sanftmut und Gottesfurcht" (1. Petr. 3,15). Ich möchte hier nicht auf die beachtliche theologische Arbeit eingehen, die in die Studie „Rechenschaft von der Hoffnung, die in uns ist" gesteckt wurde, sondern vielmehr auf die Art und Weise, in der die Kirchen dazu ermutigt worden sind, einen Dialog mit Menschen verschiedener Religionen und Ideologien und mit Nicht-Glaubenden zu führen. Petrus hat in seiner Beschreibung das Wesen des Dialogs erfaßt. So wie wir Christus verehren, sollen wir auch jenen, mit denen wir im Dialog stehen, Ehre erweisen. Im Grunde ist Christus an der Seite des anderen, der uns fordert, gegenwärtig. Deshalb müssen wir bereit sein, auf den anderen zu hören und ein Wort des Gerichts und der Verheißung von ihm gesagt zu bekommen, wobei unser Maßstab die Heilige Schrift ist; wir müssen dafür offen sein, in unserem Glauben erneuert zu werden, wenn wir darum bitten, daß Gottes Geist im anderen sein Werk vollbringt. In diesem Sinne werden die Kirchen und die Christen zu bekennenden Gemeinschaften erneuert und machen es auf diese Weise möglich, daß das „Haus der lebendigen Steine" errichtet wird.

Zweitens haben wir neu verstanden, daß die Kirchen eine *Gemeinschaft von Lernenden* sind. Dies war natürlich ein Kennzeichen der Kirchen von Anfang an. Petrus benutzt ein sehr bewegendes Bild, um zu beschreiben, was denen widerfährt, die getauft werden – die, wie in der alten Kirche, am Abend vor Ostern ihre Kleider ablegen und in das Taufwasser hinabsteigen, mit Christus gekreuzigt werden, in dem auferstandenen Christus aus dem Wasser auferstehen und neue Kleider anlegen. Unmittelbar bevor er das Bild von dem Haus der lebendigen Steine gebraucht, schreibt Petrus: „So leget nun ab alle Bosheit und allen Betrug und Heuchelei und Neid und alle üble Nachrede und seid begierig nach der vernünftigen lauteren Milch wie die neugeborenen Kindlein, auf daß ihr durch dieselbe zunehmet zu eurem Heil, wenn anders ihr geschmeckt habt, daß der Herr freundlich ist" (1. Petr. 2,1–3).
Christen sind wie neugeborene Kinder, die begierig an der Brust der Mutter nach der Nahrung suchen, die ihnen hilft, zu wachsen und ein eigenständiger Mensch zu werden. Lernen ist jener persönliche Prozeß, die Güte Gottes zu schmecken, all das, was er getan hat und was nach seinem Willen zu tun ist, damit die Welt wahrhaft zu einem Haus wird (oikos). Petrus zitiert im Grunde den 34. Psalm, in dem beschrieben wird, wie wir die Güte Got-

tes in der Mühsal unserer Existenz mit den anderen in der Welt erfahren.
In der Bibel ist Lernen ein Prozeß, in dem eine Beziehung zu Gott und seinem Weg der Wahrheit, der Gerechtigkeit und des Friedens entwickelt wird, damit die Menschen diesen Weg in ihrer Beziehung zueinander gehorsam befolgen und auf alle Völker ausdehnen. Mose sagte: „Der Herr sagte zu mir: Versammle mir das Volk, daß sie meine Worte hören und so mich fürchten lernen (amad) alle Tage ihres Lebens auf Erden und ihre Kinder lehren." ... „Und der Herr gebot mir zur selben Zeit, euch Gebote und Rechte zu lehren, daß ihr danach tun sollt in dem Lande, in das ihr zieht, es einzunehmen" (5. Mose 4,10.14). Der Prophet Jesaja betet zu Gott: „Von Herzen verlangt mich nach dir des Nachts, ja, mit meinem Geist suche ich dich am Morgen. Denn wenn deine Gerichte über die Erde gehen, so lernen die Bewohner des Erdkreises (griech.: „enoikuntes") Gerechtigkeit" (Jes. 26,9).

An dieser und an vielen anderen Stellen des Alten und Neuen Testaments stellen wir fest, daß Lernen nicht einfach bedeutet, Kenntnisse oder Fertigkeiten zu erwerben, intellektuell zugerüstet zu werden oder bestimmte Teile des Katechismus auswendig zu lernen. Vielmehr ist darunter zu verstehen, daß wir mit unserer ganzen Existenz und mit allen Menschen in eine Beziehung zu Gott treten durch seine Selbstoffenbarung, damit unser Blickfeld weiter und unser Wille gestärkt wird, in Worten und Werken es Gott und einander recht zu machen. Jesaja weist eindeutig auf die umfassende Motivation zum Lernen hin, indem er sagt, wenn es die Gläubigen nach Gott verlangt wie ein kleines Kind nach der Brust der Mutter, dann sei dies keine persönliche Angelegenheit oder Sache einer Gemeinde, sondern es gehöre in den großen Rahmen der oikumene und betreffe diejenigen, die in der oikumene stehen und deren Leben von Gerechtigkeit – nämlich von der richtigen Beziehung zu Gott und den anderen – bestimmt sein solle. Zum Lernen gehört umfassendes Wissen um Gottes Willen und Weg. Diese Vorstellung ist mit den derzeitigen Massenmedien und über die heutigen pädagogischen Strukturen und Programme unglaublich schwer zu vermitteln.

Es ist daher nicht überraschend, daß der Ökumenische Rat in den letzten Jahren dem ökumenischen Lernen große Beachtung geschenkt hat. Alle seine Programme und Konferenzen dienen dazu, Menschen zu befähigen, sich der Wirklichkeit des Wortes Gottes inmitten der rauhen Wirklichkeiten unserer Welt zu öffnen. Sie tun das, wenn sie sich einander öffnen und auch für das offen sind, was über ihr Denken und Handeln an ihrem jeweiligen Ort hinausgeht. Diese Vollversammlung ist ein lebendiges Beispiel dessen, was wir unter ökumenischem Lernen verstehen. Auch die vielen Teambesuche zwischen unseren Kirchen, die zur Vorbereitung dieser Vollversammlung beigetragen haben, veranschaulichen dies. Solches Lernen ist Vorbedingung für jedes wirksame Handeln im Dienste der Wahrheit, des Friedens, der Gerechtigkeit und für das Aufbauen einer wahrhaften Gemeinschaft. Allerdings müssen wir zugeben, daß diese Auffassung von Lernen noch nicht ausreichend in die Programme des Ökumenischen Rates eingegangen ist und daß die Kirchen selbst sich die Erkenntnisse und Perspektiven, die sie durch diesen Prozeß ökumenischen Lernens gewonnen haben, noch nicht hinreichend zu eigen gemacht haben. In dem Maße, in dem es uns nicht gelingt, mit solchem Lernen Ernst zu machen, gelingt es uns auch nicht, ein Haus lebendiger Steine zu werden.

Eines der größten Verdienste der Reformation

Ein Drittes: Es ist uns brennend deutlich geworden, daß die Kirchen zu einer *Gemeinschaft der Teilhabenden* werden müssen. In der Tat sind diese beiden Worte, „Gemeinschaft" und „Teilhabe", im Griechisch des Neuen Testaments dasselbe Wort, *„koinonia"*. Es bezeichnet eine Gemeinschaft, die in gegenseitiger Unterstützung, in Dienst und Miteinanderteilen zusammensteht. Petrus benutzt in seinem Bild von dem Haus der lebendigen Steine noch ein anderes Symbol für die „koinonia". Er spricht von einer „heiligen Priesterschaft, zu opfern geistliche Opfer, die Gott angenehm sind durch Jesus Christus" (2,5), und später beschreibt er die Gemeinschaft als „königliches Priestertum" (2,9).
Eines der größten Verdienste der Reformation, die Martin Luther auslöste, war die Entdeckung, die sich gerade auf dieses Wort des Petrus stützt, daß ein jeder – Mann wie Frau – vor Gott Priester ist, der ihm das Leben der Welt darbringt und sein Leben durch das eucharistische Opfer Christi für das Leben der Welt empfängt.
Aber es gehört zu den Eigentümlichkeiten unserer Geschichte als Kirchen, daß die Überzeugung, wir seien eine heilige, geweihte Priesterschaft, eine Priesterschaft, die dem König und Herrscher über unser aller Leben die Treue hält, zu einer Art individualistischer, pietistischer Religion degeneriert ist. Dies hat einerseits unseren Sinn für die wechselseitige Rechenschaftspflicht und unseren Zusammenhalt als das Haus der lebendigen Steine zerstört; andererseits hat es die Kirchen verschiedenen Formen hierarchischer und institutioneller Ausschließlichkeit ausgesetzt, die zu einer bürokratischen Machtkonzentration führten, die allem widerspricht, was Gott seinem alten Volk Israel verordnet und verheißen hatte – daß die ganze Erde sein sei und es ein Königreich von Priestern sein solle (2. Mose 19,6). Es war Gottes Wille, daß sein Volk als Priesterschaft des Königs und Herrschers der Erde diese Erde erhalten und für sie sorgen sollte, wie Gott für sein Volk sorgt. Statt dessen sind wir der Weise der irdischen Herrscher gefolgt und haben in den Kirchen Machtstrukturen geschaffen, die wie geologische Schichten versteinert sind. Damit haben wir uns unseres wahren Priestertums für die Welt und auch unserer Fähigkeit beraubt, lebendige, dynamische Steine zu sein, die in ein ständig wachsendes, für alle bewohnbares Haus eingefügt werden.
Hierin sieht die ökumenische Bewegung eine ihrer ständi-

gen Aufgaben. Wir haben einander daran erinnert, daß Kirche, wie Petrus sagt, das ganze Volk (laos) Gottes meint und nicht vorrangig die ordinierten Amtsträger, die zwar unentbehrlich sind, aber doch nur knapp ein Prozent des Hauses der lebendigen Steine ausmachen. Wir haben uns bemüht, die Kirchen zu der Einsicht zu bringen, daß die Jugend nicht die Kirche von morgen, sondern die von heute ist. In jüngster Zeit ringen wir mit größerer Beharrlichkeit darum, mit dem Faktum fertigzuwerden, daß das Haus der lebendigen Steine eine Gemeinschaft von Frauen und Männern ist, die ein gemeinsames Amt des Zeugnisses und des Dienstes an der Welt ausüben. Wir erinnern uns, daß im ersten uns bekannten Bericht über das Herrenmahl, das wir auch Heiliges Abendmahl nennen, Paulus die reichen, der Oberschicht angehörenden Glieder der Gemeinde in Korinth dafür tadelt, daß sie die ärmeren und gesellschaftlich verachteten Kirchenglieder davon ausschließen (1. Kor 11,17–34). Ebenso beginnen wir einzusehen, daß die Behinderten das Recht und das Vorrecht haben, als lebendige Glieder dem Leib Christi anzugehören.

Unsere Gemeinschaft in Leib und Blut Christi, unsere geistlichen Opfer, die Darbringung der Gabe des Geistes, den wir empfangen haben, verlangen, daß die Häresie obrigkeitlicher Autorität und Macht in der Kirche ausgetrieben wird und wir zu einer wahren Priesterschaft aller Gläubigen werden, die einander die Gaben und Aufgaben nicht aufoktroyieren, sondern sie wechselseitig anerkennen, seien wir Ordinierte oder Laien. An der Wurzel unserer Zerrissenheit liegt diese Unvereinbarkeit und diese Machtkonzentration im Leben der Kirchen, die unsere Glaubwürdigkeit in einer Welt voller Machtstreben und Individualismus schwächt. Darum besteht die Herausforderung an die Kirchen und an den Weltrat in der Frage, wie weit wir den Überzeugungen unseres Glaubens gehorsam sein wollen, um wirklich zur Priesterschaft des ganzen Hauses der lebendigen Steine zu werden, hingegeben an Gott und seine Königsherrschaft und seine Gaben miteinander teilend, indem wir sie der Welt darbieten. Darum geht es, wenn wir eine Gemeinschaft der Teilhabenden sein wollen und unsere priesterliche Aufgabe erfüllen, indem wir in Liebe mit und unter den Menschen leben.

Die einzige Abgrenzung: der dreieinige Gott

Viertens haben wir erfahren, welcher Segen darin liegt, daß die Kirchen eine *Gemeinschaft des Miteinanderteilens* bilden. Seit dem Ende des Zweiten Weltkrieges, als der Ökumenische Rat der Kirchen noch im Entstehen war, haben die Kirchen den klaren Willen zum Miteinanderteilen gezeigt, um deutlich zu machen, daß sie ein Haus der lebendigen Steine sind, daß sie die durch Krieg und politische Konflikte entstandenen trennenden Schranken überschreiten und überall menschlicher Not abhelfen, ohne ein anderes Motiv als das der sorgenden Liebe. Wir stehen jetzt in dem schwierigen Prozeß, innerhalb des Weltrates selbst Methoden zu entwickeln, die deutlich machen, daß es sich um eine Wechselbeziehung handelt, wenn wir unsere materiellen, technischen und vor allem geistlichen Ressourcen miteinander teilen.

Hier entwickelt Petrus sein Bild vom Haus der lebendigen Steine weiter, indem er die Kirchen der Zerstreuung auffordert: „Vor allen Dingen habt untereinander eine inbrünstige Liebe; denn die Liebe deckt auch der Sünden Menge. Seid gastfrei untereinander ohne Murren. Und dienet einander, ein jeglicher mit der Gabe (charisma), die er empfangen hat, als die guten Haushälter (oikonomoi) der mancherlei Gnade (charis) Gottes“ (1. Petr. 4,8–10).

Gottes Gnade, seine aufopfernde Liebe, ist in Christus offenbar geworden, der seinen Leib und sein Blut für uns und für die Welt gab. Wir, die ihn empfangen, haben teil an seiner Gnade durch seine Gaben (charismata). Diese Gaben dienen der guten Führung des Hauses (oikos). Darum werden wir Haushälter (oikonomoi), „Oekonomen“ genannt, deren Grundeinstellung zu allem Handeln die Liebe ist. Petrus ruft uns auch ins Gedächtnis, daß Christus unsere Sünden an seinem Leibe getragen hat, damit wir unserer eigensüchtigen Auflehnung gegen Gott absterben und „der Gerechtigkeit leben“ (2,24). Dieses Wort, das im Hebräischen, der Muttersprache des Petrus, sädäq heißt, bedeutete, die rechten Beziehungen zu Gott und damit untereinander zu haben – das Miteinanderteilen des uns von Gott geschenkten Lebens.

Es ist in Mode gekommen, dem Weltrat und einigen Kirchen vorzuwerfen, sie seien zu sehr in soziale und wirtschaftliche Belange verwickelt. Gerade dieser Vorwurf legt die Frage nahe, wie die Kirchen selbst sich untereinander und in ihren eigenen Gemeinschaften benehmen. Es gibt viel zuwenig echtes Teilen in und zwischen den Kirchen selbst – wobei nicht nur das Teilen materieller und technischer Ressourcen gemeint ist, das unser Denken so sehr beherrscht, sondern das Teilen aller Gnadengaben, die wir empfangen haben. In der ökumenischen Bewegung haben wir gelernt, daß unsere Uneinigkeit als Kirchen in hohem Maße auf unsere Unfähigkeit zurückgeht, dieses echte Teilen der Gaben in gegenseitiger Liebe zu entfalten. Wir neigen zu sehr zum Festhalten an den ererbten, eigensüchtigen Formen von Macht und Ansehen und vor allem an der lähmenden Gewohnheit der Selbstgenügsamkeit oder des unterwürfigen Bettelns.

Es gibt ein weiteres Element in dieser teilenden Gemeinschaft. Innerhalb der Kirchen und in ihrem Umfeld gibt es christliche Gruppen oder Gemeinschaften, die die Gaben des Geistes so zu nutzen suchen, daß sie alle erneuern und bereichern. Oft nehmen sie dabei Leiden und sogar den Tod in Kauf. Aber die Gaben dieser Gruppen werden unter ihnen selbst und auch mit den Kirchen des jeweiligen Landes nicht gut geteilt. Die Kirchen sind manchmal sehr überheblich gegenüber diesen Gruppen, und die Gruppen sind ebenso überheblich gegenüber den kirchlichen Behörden. Dies ist für den Weltrat ein besonders akutes Problem, da die meisten seiner Programme zusammen mit

aktiven Gruppen durchgeführt werden, die es wagen, ihre Gaben für das Leben der Welt in persönlichem und hingebungsvollem Einsatz zu nutzen. Dies hat oft zu Verärgerungen zwischen den Kirchen und dem Rat geführt. Wie kommen wir aus dieser Sackgasse heraus? Wie können wir miteinander eine teilende Gemeinschaft aufbauen, wobei wir bedenken müssen, daß Gemeinschaft und Teilen im Grunde ein und dieselbe Wirklichkeit sind – *koinonia,* Gemeinschaft im Leib Christi für das Leben der Welt? Dies ist eine der wichtigen Fragen, mit der sich diese Vollversammlung, so hoffe ich, beschäftigen wird.

Fünftens haben wir gelernt, daß die Kirchen berufen sind, eine *heilende Gemeinschaft* zu sein. Eine Reihe von Konsultationen rund um die Welt über „Gesundheit, Heilen und Ganzheit" haben dem Rat und den Kirchen sehr geholfen, dies zu verstehen. Nach neuerem Verständnis ist Gesundheit „... ein dynamischer Zustand des Wohlbefindens des Individuums und der Gesellschaft; ein körperliches, geistiges, spirituelles, wirtschaftliches, politisches und soziales Wohlbefinden; ein Zustand der Harmonie miteinander, mit der materiellen Umwelt und mit Gott". Diese ganzheitliche Auffassung von Gesundheit ist es, der wir unsere Aufmerksamkeit widmen und die im heilenden Amt Jesu ihren Ausdruck findet.

Wissenschaftler haben herausgefunden, daß Materie und insbesondere der Körper nicht ein mechanisches Phänomen ist, das man behandeln kann, wenn irgendeiner seiner Teile nicht ordentlich funktioniert. Der Körper ist vielmehr ein Organismus, in dem Leib und Geist, unsere soziale und natürliche Umwelt eine entscheidende Rolle spielen. Wir sollten die innere Verflochtenheit unseres Körperhaushalts in Analogie zum Naturhaushalt verstehen lernen. Wir müssen an dem Prozeß des Heilens teilhaben dürfen, indem wir die stärkeren Elemente zur Unterstützung der schwächeren mobilisieren. Vor allem ist unser gesamtes Sein in lebendiger Gemeinschaft mit Gott wesentlich für das Heilsein, selbst wenn der Körper stirbt. Es gibt eine heile und eine heillose Art zu sterben.

Dieses Gesundheitsverständnis stellt die Trennungen, die wir durch unsere gegenwärtige Art, die Welt zu betrachten, und durch unsere Denk- und Handlungsweise sowohl in Kirche wie Gesellschaft geschaffen haben, in Frage. Wir trennen die Seele vom Körper, den Geist von der Materie, das rationale Denken vom Fühlen. Dieser Dualismus hat sich verheerend für die Welt ausgewirkt, mehr noch aber für die Kirchen, die diesen Dualismus zu Dogmen, ethischen Normen und zu Einstellungen gegenüber Mensch und Gesellschaft entwickelt haben, die unseren biblischen und insbesondere unserem christlichen Erbe eher fremd sind. Petrus führt sein Bild vom Haus der lebendigen Steine weiter und, indem er Jesaja 53 zitiert, weist er gerade auf die Tatsache hin, daß wir durch die Wunden der Selbstaufopferung Christi geheilt werden, da er uns aufruft, in Gerechtigkeit, in rechter Beziehung zu Gott, zueinander und, so müssen wir hinzufügen, zu unserer Umwelt unser Leben zu führen.

Das Bild des aus lebendigen Steinen gebauten Hauses ist hier sehr bedeutsam, denn es ruft nach einem Verständnis unseres Lebens als Kirchen, das dieses Haus als ein aus lebendigen, zueinander passenden Steinen gebautes und als ein über die Grenzen unserer Existenz hinausgehendes Ganzes begreift. Die einzige Abgrenzung, die unser Glaube kennt, ist die Abgrenzung, die Heiligkeit (qadosch auf hebräisch), die unsere volle Ergebenheit und Ausrichtung auf den dreieinigen Gott bezeichnet, dessen inneres Leben und Offenbarung als Vater, Sohn und Heiliger Geist gegenseitiger Austausch, Koinhärenz (perichoresis in der griechisch-christlichen Gedankenwelt) im göttlichen Leben ist. Diese Koinhärenz in unserem Zusammenleben macht die Ganzheit und den Frieden aus, (Schalom) dieses ganzheitliche Wohlbefinden, das sogar den Tod überwindet.

Für die Kirchen und den Rat gibt es hier viel Arbeit, um die theologischen und ethischen Systeme, die Lebensweisen, die Gleichgültigkeit gegenüber der natürlichen Umwelt (Ökologie), die einer resignierenden Spiritualität entspringen, neu zu überdenken. Das Bild vom Haus der lebendigen Steine schließt die ganze oikumene ein, den ganzen Kosmos, in dem alle Menschen und alles Lebendige sein Dasein hat.

Versöhnung und Einheit

Sechstens sind wir uns des an uns als Kirchen und als Rat ergehenden Rufs bewußt geworden, eine *Gemeinschaft der Versöhnung* zu sein. Es wurde uns in der Tat das Amt der Versöhnung übertragen (2. Kor. 5, 18). Dies ist besonders dringlich in einer Zeit der hitzigen Konfrontation, der gegenseitigen Verdammung von Nationen und Völkern, besonders der mächtigen, und des ohnmächtigen Hintreibens zur apokalyptischen Auslöschung der ganzen oikumene. Die Kirchen – ermahnt uns Petrus – sind Gemeinden in der Zerstreuung, kaum geduldete Minderheiten, verkannt, verschmäht und verfolgt, sobald sie sich auf den Weg der Versöhnung begeben. Wenn daher Petrus diese verstreuten Gemeinden dazu aufruft, ein Haus aus lebendigen Steinen zu werden und das Leiden Christi für die Welt auf sich zu nehmen, ruft er zur mutigen Konfrontation mit den Mächten des Bösen und der Zerstörung in der Welt auf.

Petrus weicht der Tatsache nicht aus, daß Versöhnung nicht möglich ist, wenn die Gottes Heilsplan für die Schöpfung entgegenstehenden Dinge unter den Tisch gewischt anstatt ausgesprochen werden. In seinem Bild vom Eckstein zitiert er in der Tat aus Jesaja 8, 14–15 (2, 8)... Der Prophet Jesaja warnt das Haus Israel davor, sich von den Machtspielen der umliegenden Völker verführen zu lassen, sich zu verbünden oder sich aus Furcht der einen oder anderen Konfliktpartei zu unterwerfen. Sie sollten die Konflikte zwischen den Großmächten als Absage an den Bundeswillen Gottes entlarven, da solche Konflikte dahin führen, daß alle am Fels des Ärgernisses für den Willen und Heilsplan Gottes zerbrechen werden. Der Ökumenische Rat der Kirchen hat sich ständig der Aufgabe gewidmet, die der Ungerechtigkeit und dem Krieg

zugrundeliegenden Ursachen zu analysieren und offenzulegen und auf eine friedliche Konfliktlösung hinzuarbeiten. Der große frühe Pionier der Ökumene, *John R. Mott,* pflegte zu sagen: „Wir müssen unsere Steine des Anstoßes zu Treppenstufen zusammenfügen." ...

Siebtens haben wir versucht, aufmerksam auf das Gebet unseres Herrn zu hören, daß wir alle eine *Gemeinschaft in Einheit* bilden sollen. Ich erwähne diesen zentralen Ruf und diese zentrale Aufgabe der ökumenischen Bewegung und der Kirchen jetzt, weil viele nur zu gerne sagen, der Ökumenische Rat bleibe gleichgültig gegenüber seiner Hauptaufgabe, d.h. das zu werden, was wir in Gottes Werk in Christus sind, nämlich ein Haus lebendiger Steine, das das Opfer der Eucharistie als Ein Volk darbringt, dessen Glieder dazu bestimmt sind, ihr Leben für die Einheit der oikumene hinzugeben. Ich habe diesen grundlegenden Ruf der Kirchen jedoch gerade jetzt erwähnt, weil alles, was vorher gesagt wurde, mit dem Bekenntnis zur einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche zu tun hat.
Wir können bemerkenswerte Fortschritte auf dem Weg zur Einheit, besonders in den letzten 35 Jahren, für uns beanspruchen. Wir begannen zögernd und voller gegenseitigem Mißtrauen, indem wir einen Bund schlossen, um zusammenzubleiben. Zusammen versuchten wir, so offen und ehrlich wie möglich die wichtigsten lehrmäßigen Hindernisse auf dem Weg zur Einheit zu umschreiben. Wir gingen weiter und betrachteten unsere Einheit, die uns im unteilbaren Christus, dessen gekreuzigtes und erstandenes Leben wir teilen, gegeben ist, und nahmen diesen Christus zum Bürgen, daß er unter uns wirke, wenn wir versuchen, ihm gehorsam zu sein. Seither haben wir das Ziel der Einheit an jedem Ort, an allen Orten und zu jeder Zeit in der einen eucharistischen Gemeinschaft, die sich im Gottesdienst und im gemeinsamen Leben in Christus darstellt, zum Ausdruck gebracht, auf daß die Welt glaube. Wir sind einen Schritt weitergegangen und haben bilaterale und multilaterale Gespräche zwischen den verschiedenen Gemeinschaften begonnen, und der Rat hat dazu beigetragen, diese zu einem Forum zusammenzuführen, um abzuschätzen, wo wir stehen und wohin wir gehen. Wir können einen – wenn auch kleinen – Fortschritt auf dem Weg zu konziliarer Gemeinschaft, die sich auf verschiedene Art ausdrückt, nicht zuletzt auch im Ökumenischen Rat feststellen. Und wir haben die Kirchen eben jetzt darum ersucht, den Prozeß zu fördern, durch den die Gemeinden in die Rezeption der Konvergenzerklärungen über Taufe, Eucharistie und Amt einbezogen werden können.

Die bisher eingegangenen Reaktionen auf diese langwierigen Bemühungen um Einheit sind gemischt. Aber sie sind ganz zweifellos dadurch geprägt, daß die Kirchen noch nicht genügend Fortschritte auf ihrem Weg zu einer Gemeinschaft des Bekennens, des Lernens, der Teilhabe, des Teilens, des Heilens und der Versöhnung erzielt haben, um reif genug dafür zu sein, die Hindernisse zu überwinden, die tiefe Spaltungen zwischen ihnen hervorgerufen haben. Einheit bedeutet, daß die lebendigen Steine unaufhörlich in das Haus des lebendigen Gottes eingebaut werden; sie entsteht nicht aus einer Neuverteilung innerhalb statischer Strukturen. Einheit ist eine wechselseitige Beziehung, in die die Kirchen der Zertrennung eingetreten sind...

Welche Konsequenzen?

Aber was sagt uns dies alles über Wesen und Berufung der Kirchen und des Rates? Kurz nach der Gründung des Rates gab es 1950 in Toronto eine breite Debatte über die „ekklesiologische Bedeutung des Ökumenischen Rates der Kirchen". Es wurde anerkannt, daß der Rat „einen Versuch (darstellt), das Problem der zwischenkirchlichen Beziehungen in einer Weise anzupacken, die neu und ohne geschichtliches Vorbild ist" und „besteht, damit der tote Punkt in den Beziehungen der Kirchen zueinander überwunden wird". Mehr als dreißig Jahre später können wir sagen, daß gerade die Berufung der Kirchen zu einer Gemeinschaft der Bekennenden, der Lernenden, der Teilhabenden, der Teilenden, des Heilens, der Versöhnung, der Einheit und der Erwartung Anliegen und Aufgabe des Ökumenischen Rates war und ist. Welche Konsequenzen hat das für die Kirchen und für den Rat?
Können die Kirchen weiterhin so tun, als gehörte der Rat eher zu ihren äußeren als zu ihren inneren Angelegenheiten? Kann es sich der Rat leisten, ausgehend von Beschlüssen der Kirchenvertreter mit Programmen und Aktivitäten, die sich an Gruppen und andere richten, die jedoch nicht in Zusammenarbeit mit den Kirchen konzipiert, geplant, auf allen Ebenen bekanntgemacht und durchgeführt werden, seine eigenen Wege zu gehen? Können die Kirchen so tun, als wären sie voneinander und von der Gemeinschaft im Ökumenischen Rat isoliert, und ihre Programme und Aktivitäten ohne größere Kontakte zu den anderen Kirchen in aller Welt durchführen? Können wir weiterhin so handeln, als wären wir nutzlos herumliegende Steine, oder sollen wir es möglich machen, lebendige Steine zu sein, die zusammengetragen und zu dem Haus unseres dreieinigen Gottes zusammengefügt werden? Ganz gewiß erinnert uns Petrus mit seinem Bild vom Haus der lebendigen Steine an die unausweichliche Tatsache, daß die Kirchen nur dann, wenn sie sich als lebendige Steine verstehen, neue Erkenntnisse über ihre grundlegende Berufung, als Kirche Haus des dreieinigen Gottes zu sein, gewinnen können. Und diese gemeinsame Berufung verlangt nach der Gemeinschaft der Bekennenden, der Lernenden, der Teilhabenden, der Teilenden, des Heilens, der Versöhnung, der Einheit und der Erwartung, zur Ehre des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes. Die Aufgabe des Ökumenischen Rates der Kirchen und die der regionalen und lokalen Räte besteht darin, im Sinne dieser gemeinsamen Berufung zu handeln.
Auf der Vollversammlung von Nairobi sagte ich: „Die Vollversammlung wird ihr Ziel verfehlen, wenn wir nicht voranschreiten zu einem neuen Bund zwischen den Mit-

gliedskirchen auf allen Ebenen ihres Lebens und dem Ökumenischen Rat der Kirchen auf allen Ebenen seines Wirkens." Dieses Wort ist hier in Vancouver aktueller denn je, insbesondere in dieser Zeit, in der die Beziehungen zwischen einigen Mitgliedskirchen und dem Rat gespannt sind und der Rat wegen der Beschlüsse, die er auf Weisung der Vollversammlung und des Zentralausschusses gefaßt hat, von den Medien schwer unter Beschuß gekommen ist. Dennoch ist unsere Gemeinschaft tiefer und lebendiger geworden, weil wir die Konflikte offen und freimütig unter dem siegreichen Kreuz Christi ausgetragen haben.

Ohne Teilen gibt es kein Leben. Unser Thema, „Jesus Christus – das Leben der Welt" ist ein unmißverständlicher Aufruf, daß wir sein Leben unser Leben durchdringen lassen, da wir unseren Weg weitergehen in der Hoffnung und freudigen Zuversicht, lebendige Steine zu sein, die zu dem Haus (oikos) zusammengefügt werden, das auf Gottes oikumene hinweist, welche mit seinem Leben erfüllt ist.

Vielfalt einer religiösen Landschaft

Theologie und Kirche im (anglikanischen) England

Es ist beinahe unmöglich, die Vielgestaltigkeit der religiösen Landschaft in England angemessen in den Griff zu bekommen. Das hat zunächst damit zu tun, daß Religion zunehmend *in die Privatsphäre zurückgedrängt* wird. Trotz der beträchtlichen öffentlichen Aufmerksamkeit, die vor zwanzig Jahren Bischof Robinsons Buch „Gott ist anders" erregte, und trotz des gewaltigen Presseechos auf den Papstbesuch in Großbritannien können Historiker wie etwa *Arthur Mawick* (er ist zur Zeit Dekan der „Open University") Bücher über die englische Gegenwartsgesellschaft schreiben, ohne dabei Religion, Kirchen und Theologie überhaupt zu erwähnen. Obwohl die BBC den Erzbischof von Canterbury immer noch als eine Art jederzeit verfügbares nationales Orakel behandelt, wenn individual- oder sozialethische Fragen landesweit für Schlagzeilen sorgen oder wenn Universitätstheologen die traditionelle Lehre über Gott oder die Inkarnation in Zweifel ziehen, scheinen sowohl die Kirchen wie ihre offizielle Theologie im öffentlichen Leben *mehr und mehr bedeutungslos* zu werden. Hinter der Szene besteht allerdings ein wachsendes Interesse an „Religion", sogar am Christentum. Das kirchlich verfaßte Christentum jedoch ist definitiv im Rückgang begriffen.

Am ehesten läßt sich die englische Vielgestaltigkeit auf *drei verschiedenen Ebenen* darstellen: faktische religiöse Überzeugungen bei der Bevölkerung, kirchliche Lehraussagen und akademische Theologie. In einer sauberen und wohlgeordneten Welt gäbe es eine vollständige Übereinstimmung dieser drei Ebenen: die faktischen Glaubensüberzeugungen und die Universitätstheologie spiegelten die Lehre der Kirche wider. In der besten aller möglichen Welten gäbe es funktionierende „Rezeptionsprozesse" und eine einheitliche offizielle Theologie. Für England gilt weder das eine noch das andere. Das wird auch so bleiben, solange es keine religiöse Autorität gibt, die religiöse Uniformität erzwingen kann. Aber selbst wenn ein solches Wesen Gestalt annähme, würde man ihm fast überall Widerstand leisten.

Nicht weil die Menschen keine Glaubensüberzeugungen hätten, sondern weil diese so verschieden sind. Es ist in England gegenwärtig Zeitverschwendung, darüber zu lamentieren, daß es kein Bischofskollegium mit „Zähnen" gibt, solange die Mehrzahl der Gläubigen gar nicht „gebissen" werden will. Natürlich gibt es Ausnahmen: beispielsweise die Katholiken mit ihrem wesentlich anderen Verhältnis zu religiöser Autorität, die protestantischen Sekten, die Anhänger der sogenannten „neuen Religionen" und der östlichen Religionen. Aber das sind wirklich nur Ausnahmen.

Reste anglikanischer Volksreligion

Überall in der „westlichen" Welt ist eine wachsende Privatisierung der Religion zu beobachten. Das bedeutet nicht, daß die religiösen Überzeugungen in dem Maß verschwunden sind, wie es von Säkularisten und Marxisten behauptet wird: Etwa 80 bis 90 Prozent der englischen Eltern legen immer noch auf eine Art religiöser oder ethischer Erziehung ihrer Kinder Wert. Wenn irgendwo die Schließung von Kirchen oder ihr Verkauf an schwarze Pfingstler oder asiatische Einwanderer angekündigt wird, führt das meist zu heftigen Protesten. Die Zahl derjenigen, die beten, ist immer noch größer als derer, die angeben, an Gott zu glauben. Zyniker sagen mit einigem Recht, die Engländer glaubten zwar, daß es keinen Gott gäbe, daß es aber trotzdem gut sei, ab und an zu ihm zu beten und gelegentlich einen Gottesdienst zu besuchen.

Die Aussagen der Religionssoziologen über den *Schwund* bislang selbstverständlicher, allgemein anerkannter *religiöser Praxis,* die für viele Anglikaner den eisernen Bestand ausmacht, sind sicher richtig. Sie haben aber auch gezeigt, daß der Trend eher zu einer *selektiven Praxis* geht, als daß die Tradition ganz aufgegeben würde. Der Anglikanismus ist noch stark verwurzelt in einheitlich ländlichen Regionen wie z. B. Hereford, ebenso in den vom Mittelstand geprägten Vorstädten. Sowohl die Church of England wie die Freikirchen haben dagegen in den Industriestädten stark an Bedeutung eingebüßt, wo die religiöse Landschaft jetzt durch Katholiken vor allem irischer Herkunft, durch die schwarzen Pfingstkirchen,

die neuen evangelikalen Bewegungen und die Asiaten geprägt ist. Von daher erklärt sich auch die wachsende Bedeutung der nichtchristlichen Religionen in den Lehrplänen der Colleges of Education, der Polytechnics und der University Departements of Religious Studies. Der Zustrom asiatischer Einwanderer und die Vorliebe junger Schwarzer für den Rastafarianismus haben das religiöse Spektrum erweitert und für neue theologische Probleme gesorgt. Auf lokaler Ebene bemüht man sich stark um den *interreligiösen Dialog.*

Für die anglikanische „Volksreligion" haben die drei trationellen „rites de passage" (Taufe, Konfirmation, Eheschließung) immer noch viel von ihrer traditionellen Bedeutung beibehalten, obwohl die Zahl derer, die sie nicht mehr in Anspruch nimmt, im Steigen begriffen ist. Der Rückgang der Zahl der gelegentlichen Gottesdienstbesucher scheint sich in den letzten fünf Jahren allerdings nicht weiter fortgesetzt zu haben. Es wird auch immer deutlicher, daß Weihnachten zunehmend Ostern als den Hauptanlaß verdrängt, an dem gelegentlich Praktizierende sich in ihrer örtlichen Pfarrkirche einfinden. Diese wichtige Veränderung hat nicht zuletzt mit den häuslichen und kirchlichen Weihnachtsbräuchen zu tun. Über die aus Skandinavien oder Deutschland eingeführten Bräuche hinaus (der Christbaum kam durch den deutschen Prinzgemahl von Königin Victoria nach England) sorgen die traditionellen „Carols" für ein älteres und authentisch englisches Flair.

Seit der katholischen Erneuerung in der Church of England Mitte des 19. Jahrhunderts hat sich im übrigen das Schwergewicht in der anglikanischen Theologie von der Lehre von stellvertretender Genugtuung und der göttlichen Gnade zur Lehre von der Menschwerdung verlagert. So ist auch der Karfreitag vom Kalender der unregelmäßig Praktizierenden fast vollständig verschwunden. Mit Ausnahme der Sexualethik machen theologische Diskussion heutzutage nur noch Schlagzeilen, wenn sie, wie schon angedeutet, die Lehre von der Inkarnation betreffen (man denke an die Christologie von John Robinson und die öffentliche Aufregung über das Buch „The Myth of God Incarnate" [1977]).

Das Wort Dogma wird nicht gern gehört

Die faktischen Glaubensüberzeugungen der Bevölkerung werden im allgemeinen durch die Achtung der Privatsphäre und durch das örtliche Herkommen gestützt. Bis zu einem gewissen Grad ist ihnen auch das geheime Einverständnis des Klerus sicher: Viele Kleriker zögern aus verständlichen Gründen, ihre Mißerfolge bei der Vermittlung der offiziellen kirchlichen Lehre einzugestehen. Äußere Konformität ist für die meisten englischen Seelenhirten wie auch für viele Randsiedler ihrer Herde immer noch hinreichend. Daher kommt es, daß vieles an unserer herkömmlichen Volksreligiosität eher als anglikanische Orthopraxie denn als klar erkennbare christliche Orthodoxie bezeichnet werden kann.

Man kann nicht oft genug darauf hinweisen, daß außer bei Katholiken im englischen Sprachgebrauch das Wort „*Dogma*" fast immer einen pejorativen Beigeschmack hat. Engländer geben dem neutraleren Wort „*Lehren*" (doctrines) den Vorzug. Die Tatsache, daß Lehraussagen in der englischen Volksreligiosität eine eher untergeordnete Rolle spielen, bedeutet nicht, daß Anglikaner traditionellen christlichen Lehrinhalten gegenüber völlig abgeneigt seien. Aber was heißt überhaupt „offizielle Lehre" in einem anglikanischen Kontext?

Die Church of England kennt sehr wohl offizielle Lehraussagen. Aber seit der Reformation hat es die Staatskirche durchweg zu vermeiden versucht, ihre Lehre in Form eines normativen Bekenntnisdokuments zu kodifizieren. Dafür gibt es gute historische und soziologische Gründe: Die Church of England war nie ein einheitliches Gebilde. Man kann durchaus die Meinung vertreten, daß Heinrich VIII. ursprünglich eine Art *Nationalkirche* unter seiner alleinigen Leitung im englischen Teil der „res publica christiana" anstrebte. Schließlich wurde schon lange vor der englischen Reformation das Bestehen zweier gesetzgebender Gewalten (König und Parlament auf der einen, päpstlicher Hof auf der anderen Seite) als Problem empfunden. In den Jahren 1530–1532 wurden die historischen Rechte des Papsttums einfach dadurch abgeschafft, daß man schon länger bestehende Gesetze konsequent anwandte.

Zunächst stand die englische Reformation unter dem *Einfluß des deutschen Luthertums;* beispielsweise wurden einige der „Articles of Religion" aus der Confessio Augustana entnommen. Später wurde der calvinistische Einfluß stärker, obwohl sich sowohl Königin Elisabeth I. wie die Stuarts Versuchen zur Abschaffung der bischöflichen Kirchenverfassung widersetzten. Zwischen 1640 und 1660 triumphierte der reformierte Protestantismus: sowohl der Episkopat wie das Book of Common Prayer wurden abgeschafft. Nach der Restauration konnten sich weder das Luthertum noch der Calvinismus, noch die Gegenreformation als prägende Kraft durchsetzen. Die Church of England nach 1660 verdankt ihr Gesicht der Tatsache, daß weder Katholizismus noch Protestantismus in der Lage waren, ihren Gegner auszuschalten. Ihre Glaubenssätze wurden *bewußt inklusiv* formuliert; sie sollten eher die Grenzen als den Inhalt der offiziellen kirchlichen Lehre markieren. Diese Vielgestaltigkeit wurde später durch den Einfluß des Methodismus, der Erweckungsbewegung und des Anglokatholizismus des 19. Jahrhunderts noch vergrößert.

Ihren ursprünglichen Festlegungen entsprechend ist für die nachreformatorische Church of England das Glaubensgrundlage, was im allgemeinen auch von der Alten Kirche als verbindlich angesehen wurde: Die *Heilige Schrift und die Entscheidungen der Ökumenischen Konzilien bis Chalkedon.* Dazu kommen die Schriften der Lateinischen und Griechischen Kirchenväter, soweit sie mit der Schrift übereinstimmen. Deshalb wäre es die korrekte Antwort an die Kritiker vom Kontinent, die immer noch behaupten, die Church of England habe überhaupt keine

offizielle Lehrgrundlage, sie in eine gute theologische Bibliothek zu führen und ihnen einfach die Bibel, Mignes Patrologie, den Denzinger bis einschließlich Chalkedon, das „Book of Common Prayer" und die Schriften von typischen anglikanischen Gelehrten wie Hooker und Andrewes zu zeigen. Daher ist auch zu verstehen, warum in England Exegese und Patrologie traditionellerweise den Platz innehatten, der anderswo von der Systematischen Theologie bzw. der Dogmatik eingenommen wurde. Im klassischen anglikanischen Curriculum ist die systematische Theologie nichts anderes als *Geschichte der Lehrüberlieferung* in der alten Kirche und biblische Exegese.

In der anglikanischen Theorie gilt das immer noch. In der Praxis sieht die Sache jedoch anders aus, da die Church of England niemals willens oder in der Lage war, irgendeine verbindliche Auswahl aus diesem großen Korpus zu treffen oder auf einer offiziellen Interpretation zu insistieren. Es ist eine geschichtliche Tatsache von einigem Gewicht, daß die anglikanische Kirche Vertreter extrem evangelikaler, katholischer und liberaler Positionen nie ganz davon abhalten konnte, die offiziellen Grenzmarkierungen der Toleranz in Lehrfragen bis aufs Äußerste zu dehnen oder sogar zu durchbrechen. In der Praxis wird sowohl den Theologen wie dem Klerus ein erhebliches Maß an Freiheit eingeräumt. Und mit einer oder zwei geringfügigen Ausnahmen hat man auch nie die Geltung der offiziellen Kanones oder die „39 Artikel der Religion" (von 1571) für die Laien urgiert. Die kirchlichen Gerichtshöfe haben längst nicht mehr die Aufgabe, über die Erfüllung kirchlicher Minimalvorschriften zu wachen, beispielsweise über die Pflicht, mindestens dreimal im Jahre, davon einmal an Ostern, am Abendmahl teilzunehmen. Ketzerprozesse gehören endgültig der Vergangenheit an.

Es gibt Kalvinisten und auch Neuthomisten

Nicht nur Liberale und Radikale erproben die *traditionellen Grenzen anglikanischer Toleranz* auf ihre Belastbarkeit. In evangelikalen Kreisen ist die Erfahrung der „Bekehrung" allgemein zum „rite de passage" zwischen Unglauben und Glauben geworden. Sie wird oft verbunden mit spezifischen Glaubensaussagen über den Zeitpunkt für die Wiederkunft Christi, über die stellvertretende Genugtuung Christi und (in fundamentalistischen Kreisen) über die Verbalinspiration der Heiligen Schrift. Für manche evangelikal orientierten Mitglieder der Charismatischen Bewegung hat auch die Lehre von der sogenannten „besonderen Segnung", also das Zungenreden, kanonische Geltung.

Von den Anglokatholiken werden viele, wenn nicht die meisten offiziellen Lehraussagen der römisch-katholischen Kirche als verpflichtende Norm betrachtet, einschließlich des Dogmas über die Transsubstantiation und der beiden Mariendogmen von 1854 und 1950. Die Grenze markiert „Pastor Aeternus" von 1870: Wer das Dogma des Ersten Vatikanums annimmt, vollzieht den Übergang zur römischen Kirche. In der Church of England gibt es durchaus sowohl Kalvinisten wie Neothomisten, auch wenn es sich in beiden Fällen um kleine Gruppen handelt. Man stößt sehr viel eher auf „Liberale" und „Radikale", die die biblischen Wunder (einschließlich Jungfrauengeburt und Auferstehung) symbolisch oder allegorisch deuten, oder sie sogar als mythische Berichte verstehen, die entmythologisiert und existential interpretiert werden müssen. Trotz ihrer *grundverschiedenen Auffassungen* hinsichtlich der Sakramententheologie, der Wiedergeburt in der Taufe, des Gebets für die Toten und der Sakramentalität der Absolution haben sich Evangelikale und Anglokatholiken oft im Widerstand gegen nichtwörtliche Deutungen der Jungfrauengeburt und der Auferstehung Jesu Christi zusammengefunden. In den theologischen Colleges wie in den Pfarreien gibt es weiterhin Vertreter extremer Positionen von diesen beiden Außenflügeln des theologischen Spektrums, die ihre jeweiligen Lehraussagen propagieren. Auch die liberalen und radikalen Theologen an den Universitäten können ihren Studenten ungehindert ihre jeweilige Interpretation des christlichen Glaubens weitergeben.

So kann es kaum überraschen, daß die anglikanische Theologie der Gegenwart sowohl „klassisch" (d. h. an oben erwähnten traditionellen Lehrkorpus orientiert) wie neuthomistisch ausgerichtet sein (beispielsweise *Eric Mascall*) oder in Distanz zur Tradition stehen kann (beispielsweise *Maurice Wiles*, der kürzlich dafür plädierte, die Formeln von Nikaia und Chalkedon „neu zu formulieren").

Jenseits der anglikanischen Volksreligiosität scheint das Hauptproblem nicht darin zu bestehen, daß man zuwenig an Lehraussagen interessiert wäre oder eine Abneigung gegenüber der Theologie hätte. Problematisch ist vielmehr gerade die *Fülle von Aussagen*, die sowohl gelehrt wie geglaubt werden. Das erklärt auch, warum die Church of England eine so paradoxe (und höchst frustrierende!) Rolle in der Ökumenischen Bewegung spielt. Obwohl es in ihr nicht an Theologen fehlt, die ohne Schwierigkeiten gute Beziehungen entweder zu den nicht-episkopalen Kirchen wie zur römisch-katholischen oder Orthodoxen Kirche aufnehmen können, einfach weil ihre Glaubensüberzeugungen mit denen ihrer jeweiligen Partner praktisch übereinstimmen, ist es ebenso unmöglich, in der Generalsynode der Church of England die notwendige Zweidrittel- oder Dreiviertelmehrheit für den Plan einer Vereinigung mit anderen Kirchen zu bekommen. Auch wenn die Evangelikalen jetzt anfangen, „römische Katholiken im Herrn zu lieben", hat ihr Enthusiasmus für die sogenannte „größere bischöfliche Gemeinschaft" durch die Weigerung der Generalsynode, den Covenant mit Methodisten und Reformierten zu akzeptieren, einen gehörigen Dämpfer erhalten. Ebenso kann man sich nur schwer vorstellen, daß es in der Generalsynode zu einer Dreiviertelmehrheit für den Abschlußbericht der Internationalen Anglikanischen-Römisch-Katholischen Kommission (vgl. HK, Mai 1982, 226–232) kommen könnte.

Ein beträchtliches Mittelfeld zwischen katholischen und protestantischen Positionen

Trotzdem wäre es ein Mißverständnis, wenn der Eindruck entstünde, die Church of England würde von denjenigen dominiert, die eine Art Volksreligiosität praktizieren oder deren Lehraussagen den anglikanischen Konsens über seine schon sehr elastischen Grenzen hinaus belasten. Eine Stufe oberhalb der Volksreligiosität und zwischen den katholischen und protestantischen Positionen gibt es ein beträchtliches Mittelfeld. Es wurde in der Zeit unmittelbar vor und nach dem Zweiten Weltkrieg stark beeinflußt durch die liturgische Bewegung unter der Ägide von *Gabriel Hebert* und von dem, was man jetzt als „Biblical Theology Movement" bezeichnet. Man könnte mit Recht sagen, daß diese Bewegung in England eine ebenso große Rolle spielte wie die an Barth orientierte Neo-Orthodoxie.

Es war das grundlegende Anliegen der biblisch-theologischen Bewegung, die biblischen Texte in ihrem ursprünglichen Kontext zu untersuchen. Es handelte sich um eine international verbreitete Strömung, zu der die besten Gelehrten in den englischsprachigen Ländern ebenso beitrugen wie Wissenschaftler vom Kontinent. Ihr sind zuzurechnen die zahlreichen Standardwerke von Autoren wie Jeremias, Kümmel, von Rad, Eichrodt und Cullmann. Amerikanische Gelehrte wie Filson und Wright waren ebenfalls an dieser theologischen Richtung beteiligt. Als wichtigste britische Theologen, die hier einzuordnen sind, wären zu nennen: *C. H. Dodd, William Barclay* (aus Schottland), *Alan Richardson* (University of Nottingham), *Geoffrey Lampe* und last but not least, *J. A. T. Robinson,* der „Radikale" aus Cambridge, der bald darauf zum notorisch auffälligen Bischof von Woolwich wurde.
Bis zu diesem Zeitpunkt hatte sich die *Verbindung von biblischer Theologie und Geschichte der altkirchlichen Lehrentwicklung* als einheitlicher Kern von Glaubensüberzeugungen und Lehraussagen erwiesen, um den herum sich sowohl anglikanische wie freikirchliche Theologen mit ihren spezifischen theologischen Akzentsetzungen gruppieren konnten; beispielsweise Mascalls anglikanische Ausprägung des Neuthomismus, John Wesleys evangelikaler Arminianismus, die klassische reformierte Dogmatik und die Neo-Orthodoxie. Es gab eine gewisse Vielgestaltigkeit der Universitätstheologie, aber sie hatte eine gemeinsame Mitte. Genau diese gemeinsame Mitte geriet Ende der fünfziger Jahre ins Wanken.
Vor 1960 konnte sich im übrigen auch die *Ökumenische Bewegung* auf den genannten Konsens berufen. Tiefe Meinungsverschiedenheiten herrschten allerdings in der Lehre vom Amt, in der Frage der bischöflichen Kirchenordnung und beim Problem der Gültigkeit der in den anderen Kirchen gespendeten Sakramente. Innerhalb der Church of England war man sich – einige evangelikale Strömungen ausgenommen – über die grundlegende Position einig, wie sie in „The Apostolic Ministry" von *K. E. Kirk* (1946) dargestellt wurde, obwohl auch „orthodoxe" Anglikaner darüber stritten, ob der Episkopat zum „bene esse" oder zum „plene esse" der Kirche gehöre. Die liturgische Bewegung führte Anglikaner und Freikirchen im Verständnis der Sakramente stärker zusammen. Demgegenüber gab es wenig Kontakt zur römisch-katholischen Theologie, wenn man einmal von Mascalls Spielart der „new theology" absieht. Das Tridentinum und das Erste Vatikanum bildeten eine Schranke, über die man sich von keiner der beiden Seiten hinwegsetzen konnte.

Vor 1963 galt *John Robinson* bei seinen Kollegen in Cambridge im allgemeinen als Konservativer. So schlug „Honest to God" bei seinem Erscheinen im kalten Winter 1962/63 weithin wie eine Bombe ein. Zu diesem Zeitpunkt wies der Konsens der Jahre von 1960 allerdings schon beträchtliche Risse auf. Der „Schwanengesang" der biblischen Theologie in England war wahrscheinlich *Denys Whiteleys* kleines Buch über die Theologie des Apostels Paulus, das genau ein Jahr nach Robinsons Buch erschien. Zu jener Zeit hatte *James Barrs* methodischer Angriff auf die bisherige Exegese (The semantics of Bible Language, 1961; die deutsche Übersetzung erschien 1965 unter dem Titel „Bibelexegese und moderne Semantik") schon etliche seiner grundlegenden Positionen unterminiert. Whiteley (Ende der fünfziger Jahre mein Tutor in Oxford) war bestrebt, das paulinische Denken darzustellen, ohne daß er den Versuch unternahm, es auf die Fragen unserer Zeit zu beziehen, aus der Furcht, die paulinische Botschaft durch das Hineinlesen moderner Gedanken zu verfälschen.

Fragmentierung zwischen Theologie und Religionswissenschaften

Allerdings sollte man nicht vergessen, daß es einige „biblische Theologen" gab, die sich der Bedeutung des sogenannten „zweiten", des gegenwärtigen Kontexts bewußt waren. Zu nennen wäre hier der englische Neutestamentler *Reginald Fuller,* der später in den USA lehrte: er übersetzte schon 1953 die deutschen Diskussionsbeiträge über „Kerygma und Mythos" und schrieb 1963, Bultmanns Entmythologisierungsprogramm „ermöglicht es dem modernen Menschen, sich in einer echten Weise für oder gegen das Kerygma zu entscheiden, statt sich durch mythologische Bilder abspeisen zu lassen". Aber Fullers Buch „The New Testament in Current Study" blieb im Schatten von „Honest to God", das im selben Jahr erschien. Robinsons radikale Veröffentlichungen über Kirche und Theologie haben zweifellos historische Bedeutung, da sie eine Diskussion ans Licht der Öffentlichkeit brachten, die an den Universitäten Oxford und Cambridge schon länger brodelte. Robinson beging aber den grundlegenden Fehler, gleichzeitig die intellektuellen Probleme aufzugreifen, die etwa durch Bonhoeffer, Tillich und Bultmann aufgeworfen wurden und auf die Fragen des sprichwörtlichen Mannes auf der Straße eingehen zu wollen. Man kann bezweifeln, daß er für seine rudimentären theologischen Antworten auf Gegenwartsprobleme viel Zustimmung bei Intellektuellen fand; aller-

dings wurde er von manchen Akademikern unterstützt, die verhindern wollten, daß die akademische Diskussion vorschnell zugunsten traditioneller Antworten abgebrochen wurde.

Letztlich war es das Zusammentreffen von Barrs Kritik an den exegetischen Methoden mit dem Angriff der Oxforder Neopositivisten, die bestritten, daß es sinnvolle theologische und ethische Aussagen gebe, das der angelsächsischen biblischen Theologie das Rückgrat brach. Etwa zur gleichen Zeit eröffnete das Zweite Vatikanum auf katholischer Seite neue theologische und ökumenische Sichtweisen. Um zu verstehen, warum die meisten Theologen in England von den neuen Entwicklungen *unvorbereitet* getroffen wurden, müssen wir einen Blick darauf werfen, wie die Theologie an Universitäten wie Oxford, Cambridge oder etwa auch Nottingham gelehrt wurde.

Den Biographien wichtiger anglikanischer Persönlichkeiten, wie *George Bell* oder Erzbischof *Geoffrey Clayton* (Kapstadt), läßt sich entnehmen, daß die Studenten zu ihrer Zeit üblicherweise mit guten Grundkenntnissen in Latein, Griechisch und manchmal auch Hebräisch an die Universität kamen. Sie studierten zunächst drei oder vier Jahre die lateinischen und griechischen Klassiker und setzten dann das Studium für zwei oder drei Jahre an der Theologischen Fakultät fort. Dort vervollständigten sie ihre Ausbildung durch Exegese, Kirchengeschichte und Patrologie. Danach studierten sie Liturgie, Pastoraltheologie und die jeweiligen kirchlichen Lehraussagen an einem von ihnen ausgewählten theologischen College: es konnte methodistisch, baptistisch, reformiert, evangelikal-anglikanisch, klassisch-anglikanisch, liberal oder hochkirchlich orientiert sein.

Schon nach der Schul- und Universitätsreform von 1870/71 waren die Universitäten entkonfessionalisiert, also entanglikanisiert worden. Die Kirchen verloren den direkten Einfluß auf Ernennungen und Lehrpläne. In der Folgezeit steckten sowohl die Church of England wie die Katholische Kirche den größten Teil ihres Geldes in den Aufbau ihrer kirchlichen Schulen, Lehrerbildungsanstalten und theologischen Seminare. In den öffentlichen Schul- und Hochschuleinrichtungen dagegen wurden Religionsunterricht und Theologiestudium *entkonfessionalisiert,* wenn auch die Theologischen Fakultäten bis in die frühen sechziger Jahre hinein weiterhin biblische Theologie und Patrologie anboten; das traditionelle anglikanische Rückgrat und die Mitte, um die herum alle Kirchen außer der römisch-katholischen ihre eigenen Positionen ansiedeln konnten. Wo diese Grundlage nicht in den theologischen Colleges durch Neo-Orthodoxie, Neuthomismus oder klassische reformierte Theologie ergänzt wurde, führte ein solches Studium zu der sogenannten „safe Eden to Chalcedon"-Mentalität. Das war kein ausreichendes Fundament, auf der die neuen Probleme angegangen werden konnten, die von den radikalen Theologen und durch die Neuorientierung der Exegese aufgeworfen wurden.

Dazu kam, daß die Studenten aus finanziellen Gründen nicht mehr in der Lage waren, nacheinander klassische Philologie und Theologie zu studieren. Immer weniger brachten Griechisch und Latein an die Universität mit. Die traditionell starken Fächer Exegese und Patristik erlebten nicht zuletzt dadurch einen Niedergang. Das herkömmliche Fundament begann genau zu dem Zeitpunkt zu wanken, als in den Lehrplänen einer wirklichen Auseinandersetzung mit der jetzt sogenannten *„philosophischen Theologie"* und den verschiedenen Vertretern der Entmythologisierung, der Hermeneutik und des Neopositivismus Raum gegeben werden mußte. Die mehr philosophisch ausgerichteten Curricula der sechziger Jahre wurden bald noch stärker ausgeweitet, um die empirischen Religionswissenschaften aufnehmen zu können. Das alles sollte in einem dreijährigen theologischen Grundstudium Platz haben!

Die Ausweitung der Lehrpläne vergrößerte noch die schon bestehende Pluriformität, weil sich immer mehr Ansätze und Ausgangspunkte ergaben, von denen aus die gegenwärtigen Probleme der Religion im allgemeinen und der Theologie im besonderen angegangen werden konnten. Daraus entstand eine gewisse Fragmentarisierung, verbunden mit Rivalitäten zwischen der traditionellen Theologie und den neuen Religionswissenschaften. An manchen Universitäten traten letztere sogar an die Stelle des herkömmlichen theologischen Curriculums. Auch wenn die Inhalte teilweise dieselben blieben, zeigten sich doch Divergenzen in Mentalität und Methode.

Die neuere Entwicklung ist wenig übersichtlich

Auf diesem Hintergrund müssen die theologischen Entwicklungen der späten sechziger und der siebziger Jahre gesehen werden. Zu erwähnen ist dabei *Ian Ramsey,* der sich weit erfolgreicher als John Robinson mit der Kritik aus dem neopositivistischen Lager auseinandersetzte: Gegenüber der Forderung nach „Verifikation" oder „Falsifikation" theologischer und ethischer Aussagen betonte er, es komme darauf an, wie und wofür die Sprache gebraucht wird. Die Tatsache, daß die Menschen nach neuen individual- wie sozialethischen Grundsätzen Ausschau hielten, entkräftet zusehends die Behauptung, die Sprache der Ethik wäre „Unsinn", auch wenn Vertreter der herkömmlichen und der neuen sittlichen Wertvorstellungen miteinander im Streit lagen. Die *Kampflinie zwischen Konservativen und Progressiven* ging quer durch alle Kirchen, besonders nach „Humanae vitae" auch durch die katholische. Der Kampf ist zwar keinesfalls ausgestanden, man sucht aber nach einem neuen Konsens, der für die öffentliche Meinung wieder maßstabgebend sein könnte. Die Diskussion hat sich in gewisser Weise von der Frage der „Methaetik" zur Frage nach den Voraussetzungen und Bedingungen eines geglückten menschlichen Lebens verlagert. Größeres Gewicht haben auch die Auseinandersetzungen über konkrete ethische Problemfelder wie Homosexualität, die Grenzen technologischer Entwicklungen im Bereich von Medizin und Genetik oder auch Atomwaffen.

Die neueren Entwicklungen innerhalb der Theologie im engeren Sinn sind weniger klar zu übersehen; es ist auch nicht leicht, die maßgeblichen Theologen herauszufinden. An manchen Fakultäten ist eine Renaissance der biblischen Theologie zu beobachten; etwa in Sheffield, wo jetzt „evangelikale" Wissenschaftler wichtige Zeitschriften zur Erforschung des Alten und Neuen Testaments herausgaben (man sollte sich hier den Namen von *Bruce Chilton* merken). Ebenfalls in Sheffield hat *Anthony Thistleton* ein größeres Werk über die Geschichte der hermeneutischen Bewegung vorgelegt. Er konnte sogar die evangelikalen Anglikaner bei ihrem letzten Zehnjahrestreffen dazu bewegen, sich ernsthaft mit der Hermeneutik auseinanderzusetzen. In Nottingham erarbeitete *James Dunn* ein größeres Werk über Einheit und Vielfalt im frühen Christentum, das die von *Walter Bauer* eingeschlagene Forschungsrichtung fortsetzt.

Trotz dieser Wiederbelebung einer biblischen Theologie wird aber immer mehr deutlich, daß die früheren Annahmen hinsichtlich der Einheitlichkeit der biblischen und frühchristlichen Tradition, wie sie beispielsweise Turner in „The Pattern of Christian Truth" von 1954 formulierte, zu optimistisch waren. Damit stehen wir bei der in der neueren englischen Theologie stark ventilierten Frage nach der kirchlichen Lehrentwicklung, wie sie vor allem von *Nicholas Lash* und *Maurice Wiles* aufgegriffen wurde. Ersterer beschäftigte sich intensiv mit Newmans berühmtem Aufsatz über die Entwicklung der christlichen Lehre, Wiles stellte sich der umstrittenen Frage, inwieweit es unumgänglich sei, die christologischen Lehraussagen von Nikaia und Chalkedon neu zu formulieren. Beide Fragestellungen bedeuten eine unmittelbare Herausforderung für die klassische anglikanische Position, die sich auf die Schrift und auf die Lehre der sogenannten „ungeteilten Kirche" bis einschließlich Chalkedon stützt.

Es scheint dabei vor allem um zwei Probleme zu gehen. Zunächst um die Frage nach der *normativen Periode:* Ist es nur die Schrift (reformatorische Position)? Reicht sie bis Chalkedon (anglikanische Position)? Schließt sie auch Trient und die katholischen Dogmen von 1854 und 1870 ein (Newman)? Oder auch das Dogma von 1950 und das Zweite Vatikanum? (Diese Position vertritt die römische Glaubenskongregation nicht nur bei ihren Auseinandersetzungen mit Schillebeeckx und Küng, sondern auch bei ihrer Bewertung des Schlußberichts der anglikanisch-katholischen Kommission). Hier geht es demnach auch um ein ökumenisches Problem. Anglikanische Mitglieder der Kommission messen einer Argumentation, die sich auf eine legitime Lehrentwicklung im katholischen Sinn stützt, offensichtlich erhebliche Bedeutung bei. Das beunruhigt inzwischen einige anglikanische Universitätstheologen (z. B. Stephen Sykes in Durham), die Auseinandersetzungen zwischen einer eher dogmatischen und der traditionellen historischen Zugangsweise befürchten.

Die zweite wichtige Frage lautet: Kann man die *Formeln von Nikaia und Chalkedon* beiseite schieben? Oder, radikaler formuliert: Ist es heute notwendig, zu den Ursprüngen zurückzugehen und die biblische Christologie so zu übersetzen, daß Menschen der Gegenwart verstehen können, was behauptet und bekannt wird? (vgl. *Maurice Wiles,* The Remaking of Christian Doctrine). Kein anderes Thema wird in der englischen Theologie gegenwärtig so kontrovers diskutiert. Allerdings hat unlängst eine wichtige Veröffentlichung für neue Akzente in dieser Diskussion gesorgt: *Christopher Stead* hat in seinem Werk „Divine Substance" gezeigt, daß die klassischen christologischen Kontroversen des dritten bis fünften Jahrhunderts zu technisch sind, um sie Lesern nahezubringen, die keine Berufstheologen sind und daß der Begriff „homoousios" einerseits zu unbestimmt und andererseits zu elastisch sein könnte, um ihn zum Ausgangspunkt für die Kritik zu machen. Es ist nicht überraschend, daß Philosophen kritische Fragen hinsichtlich der Vermittelbarkeit von solchen Texten gestellt haben, während gewöhnliche Christen in zunehmendem Maß fragen, warum man zuerst Grieche oder Neuplatoniker sein müsse, um Christ zu sein. Dazu kommen die Fragen von Studenten aus der Dritten Welt, warum man sich so viel „fremde" und „kolonialistische" Geschichte und Theologie aneignen müsse. Als drittes wichtiges Problemfeld ist die Frage nach einer Theologie im Kontext der Weltreligionen zu nennen. In diesem Bereich wird der Ansatz von *John Hick,* die verschiedenen Religionen als Speichen eines Rads zu betrachten, dessen Zentrum der eine Gott bildet, weithin diskutiert.

Wichtige katholische Beiträge

Schließlich sollte nicht unerwähnt bleiben, daß katholische Gelehrte wie *John Coventry, Nicholas Lash* und *James Mackey* wichtige Beiträge zur gegenwärtigen theologischen Diskussion liefern. Wir haben es hier mit einer neuen Erscheinung zu tun, die sowohl von einer gewissen ökumenischen Öffnung der Universitätstheologie wie von der intellektuellen Emanzipation des englischen Katholizismus zeugt. Dieser Prozeß erlitt leidvolle Verzögerungen durch Faktoren wie die fehlgeschlagenen Pläne zur Errichtung einer katholischen Universität, das früher bestehende Verbot für Katholiken, in Oxford oder Cambridge zu studieren, das konservative (irische) Element im katholischen Episkopat und die eher vorsichtig-langsame Umsetzung des Zweiten Vatikanums. Die modernistische Krise drängte den für englische katholische Kreise (vgl. Lord Acton) typischen „historischen" Ansatz zurück und ließ manche Theologen auf weniger gefährliche Gebiete wie Liturgiegeschichte *(Edmund Bishop)* oder mittelalterliche Geschichte *(David Knowles)* ausweichen, ein Bereich, in dem es kaum Konkurrenz durch anglikanische oder freikirchliche Gelehrte gab. Heute gibt es unter englischen Universitätstheologen kaum noch antikatholische Vorurteile, wenn auch manche (wie etwa der Anglikaner *Sykes*) durch die Fälle Küng und Schillebeeckx nervös geworden sind und sich vom ökumenischen Dialog mit der Katholischen Kirche zurückziehen könnten. In jedem Fall tritt der innerkatholische Pluralismus jetzt zur schon bestehenden konfessionellen Vielfalt dazu. *Peter Staples*

Getrennt und vereint – wider Willen

Die katholische Kirche des slawischen Ritus in der West-Ukraine

„Wir, die ukrainischen Katholiken des byzantinischen Ritus, die innerhalb der Staatsgrenzen der UdSSR leben, werden für eine illegale Kirche gehalten. Wir existieren allein dank der Gnade Gottes und dank der großen und unaufhörlichen Treue und Opferbereitschaft unseres Volkes", so schrieben „gläubige Katholiken aus der ukrainischen Sowjetrepublik" in einem offenen Brief Ende 1980 an Johannes Paul II., und sie baten den Papst, „daß Du in Deinem Namen als Oberhaupt unserer Kirche und als Autorität im Namen unseres glaubenden Volkes den Vertretern des Sowjetstaates erklärst, daß das ukrainische Volk ein Recht hat, Freiheit für seine katholische Kirche des byzantinischen Ritus zu verlangen" (Zit. nach Glaube in der 2. Welt, 1982, S. 128, S. 130).

Warum im Untergrund?

Wer sind diese ukrainischen Katholiken, wie groß ist ihre Gemeinschaft und warum werden sie gezwungen, im Untergrund zu leben? In der westlichen kirchlichen Öffentlichkeit, deren Interesse an Osteuropa ohnehin begrenzt ist, kommen die ukrainischen unierten Katholiken nicht vor. Daran mag auch das Oberhaupt dieses Zweiges der mit Rom unierten kirchlichen Gemeinschaften, Erzbischof *Josyf Kardinal Slipyj*, mitverantwortlich sein, der die ukrainische Sache in den vergangenen zwanzig Jahren von Rom aus durch seinen Ukrainozentrismus, gepaart mit antirussischen und antiostkirchlichen Affekten nicht immer überzeugend vertreten hat. In den vergangenen Jahren haben sich die Gemeinden und einzelne Gläubige aus der Ukraine aber in verstärktem Maße selbst zu Wort gemeldet.

Die katholische ukrainische Kirche des byzantinischen Ritus verdankt ihre Existenz dem lange andauernden und oft erbittert ausgetragenen russisch-polnischen Gegensatz, der die Geschichte Osteuropas bis heute tief geprägt und das Ukrainertum für Jahrhunderte zwischen russischer und polnisch-litauischer Einflußsphäre hin und her gerissen hat.
Die anhaltenden Bemühungen um eine Vereinigung der orthodoxen Ostslawen mit Rom gipfelten in der *Union von Brest* 1596. Ein Teil der im polnisch-litauischen Staatsverband lebenden orthodoxen Ukrainer und Weißrussen unterstellte sich kirchenrechtlich dem römischen Papst. Die unierte Kirche behielt ihren slawischen Ritus, die Priesterehe und einen autonomen Status. Dennoch wurde die Union im katholisch bestimmten Staatswesen gegen den Widerstand eines erheblichen Teils des Klerus und der Gläubigen vollzogen. Mit dem Vordringen Rußlands nach Westen fielen, besonders durch die polnischen Teilungen am Ende des 18. Jahrhunderts, erhebliche Territorien mit unierter Bevölkerung an Rußland. Wiederum unter Zwang und gegen den Willen der Gläubigen wurde im 19. Jahrhundert Zug um Zug die Union mit Rom auf dem Territorium des russischen Kaiserreichs liquidiert und Kirchen und Geistlichkeit dem Moskauer Patriarchat unterstellt.

Den Schlußpunkt unter diese Entwicklung setzte die Sowjetmacht nach 1945. Mit *Ost-Galizien* (= West-Ukraine) und der *Karpatho-Ukraine* fielen Gebiete an die UdSSR, die niemals zuvor zum Moskauer russischen Staat gehört hatten. Zu den umfangreichen Sowjetisierungsmaßnahmen gehörte die *Auflösung der unierten Kirche* und die zwangsweise Unterstellung der ukrainischen Gemeinden und Priester unter die Jurisdiktion des Moskauer Patriarchats. Die katholische Kirche des slawischen Ritus wurde verboten, obwohl die Sowjetmacht bis heute keinen entsprechenden Rechtsakt publiziert hat. Eine kirchliche Gemeinschaft, die ihre Existenz staatlicher Raison verdankte, wurde wiederum aus Gründen der – diesmal sowjetischen – Staatsraison aufgelöst, wobei ein erheblicher Teil der Gläubigen jeweils auf der anderen Seite stand. Die Auflösung der Union erfolgte – auch kirchenrechtlich – auf unrechtmäßige Art und Weise. Zunächst wurden 1945 alle Bischöfe der unierten Kirche verhaftet und die Leitung der Kirche in der West-Ukraine durch Verordnung der Sowjetmacht einer „Initiativgruppe" von drei Geistlichen übertragen. Sie beriefen eine „Synode" nach Lemberg ein, an der von den 1270 Geistlichen der West-Ukraine 214 teilnahmen, die im März 1946 unter dem massiven Terror der Sowjetmacht die Unterstellung ihrer Kirche unter das Moskauer Patriarchat beschlossen. Damit wurde aus der Sicht Moskaus eine führende Institution des ukrainischen Nationalismus in der westlichen Ukraine zerschlagen, die durch geschichtliche Tradition und kanonisches Recht die Ukraine mit dem Westen verband (vgl. *B. Bociurkiw*, The Uniate Church in the Soviet Ukraine: A Case Study in Soviet Church Policy, in: Canadian Slavonic Papers VII, 1965, S. 83–113).

Registrierung bisher vergeblich gefordert

Viele Priester und Gemeinden fügten sich nur zum Schein, andere verschwanden in Stalins Lagern. Die russische orthodoxe Kirche ist bis heute Nutznießer der Zwangsvereinigung geblieben, denn nirgendwo in der UdSSR gibt es so viele geöffnete orthodoxe Kirchen wie in der westlichen Ukraine. Die Union lebt in unterschiedlichen Formen weiter. Ein Teil der Gläubigen und Priester verharrt auch heute in gespaltener Loyalität. Formal wird die Jurisdiktion des russischen Patriarchen anerkannt, tatsächlich aber blieb eine Bindung an die Union erhalten, die als ein Unterpfand der Zugehörigkeit zum Westen und zum nationalen Ukrainertum aufgefaßt wird. Die russische orthodoxe Kirche bemüht sich im übrigen, dem

Ukrainertum durch eine teilweise Ukrainisierung der orthodoxen Kirche in der Ukraine (Ukrainisches Exarchat, ukrainische Bischöfe, ukrainische Predigtsprache) entgegenzukommen.

Neben den Krypto-Unierten, die den Gottesdienst in den Kirchen des Moskauer Patriarchats halten, besteht in der West-Ukraine eine katholische *Katakomben-Kirche*, die neben den Reform-Baptisten (Initiativniki) die größte kirchliche Untergrundgemeinschaft in der UdSSR ist. Zwischen den Gemeinden des Moskauer Patriarchats und den Gemeinden und Priestern im Untergrund gibt es keine scharfe Trennungslinie. Manche Gläubige gehören zu beiden, und der Kirche im Untergrund fließen ständig Lebenskräfte aus den legal wirkenden Gemeinden zu. Ritus und gottesdienstliche Formen unterscheiden sich nur unwesentlich voneinander.
Zur Kirche im Untergrund gehören mindestens 300 bis 350 Priester und wenigstens drei geheim geweihte Bischöfe (vgl. *B. Bociurkiw*, The Catacomb Church: Ukrainian Greek Catholics in the USSR, in: Religion in Communist Lands V, 1977, S. 4–12). Sie betrachten Erzbischof Josyf Kardinal Slipyj als ihr Oberhaupt, der 1963 nach 18jähriger Haft die Sowjetunion verlassen durfte und seitdem im Vatikan lebt. Die Aktivität der Katakomben-Kirche hat in den siebziger Jahren zugenommen. Während des Prager Frühlings wurde 1968 die unierte Kirche in der benachbarten Slowakei, die nach dem Zweiten Weltkrieg ebenfalls aufgelöst worden war, wieder zugelassen. Das weckte Hoffnungen und Forderungen in der West-Ukraine. Auch die *Renaissance des ukrainischen kulturellen Nationalismus* hat zum gewachsenen Selbstbewußtsein der ukrainischen Kirche beigetragen.
An die Stelle der Priesterschaft aus vorsowjetischer Zeit, die den Terror des Stalinismus erlebt hat, sind zum Teil junge, *im Untergrund ausgebildete und geweihte Priester* getreten. Sie fordern ebenso wie viele Gemeinden ihre Registrierung, d. h. die legale Zulassung zur öffentlichen Wirksamkeit. Sie berufen sich darauf, daß es keinen publizierten staatlichen Rechtsakt in der Sowjetunion gibt, der die Existenz der unierten Kirche verbietet. Insofern unterscheidet sich die ukrainische Katakomben-Kirche wesentlich von den Reform-Baptisten, die wegen der damit verbundenen staatlichen Beschränkungen und Kontrollen eine Registrierung zumeist ablehnen.

Administration und juristische Repressalien verschärft

Die ukrainischen Katholiken des byzantinischen Ritus haben in den zahlreicher werdenden *Samizdat-Äußerungen* der letzten Jahre wiederholt betont, daß sie die sowjetische Gesellschaftsordnung nicht in Frage stellen. „Unser einziger sehnlicher Wunsch ist eine volle und konsequente Anwendung der sowjetischen Verfassungsartikel, die die Freiheit des Wortes, des Gewissens und des Glaubensbekenntnisses garantieren", heißt es in dem eingangs zitierten offenen Brief an den Papst aus dem Jahre 1980 (Glaube in der 2. Welt X, 1982, S. 130). Im vergangenen Jahrzehnt haben zahlreiche Gemeinden immer wieder den von den sowjetischen Staatskirchengesetzen vorgeschriebenen Weg eingeschlagen und Anträge auf Registrierung und damit *Legalisierung* bei den zuständigen Behörden gestellt. Ein Teil dieser Eingaben trug Hunderte und Tausende von Unterschriften. Von den Gläubigen des Dorfes Mšana, Rayon Horodok, Gebiet Lemberg, wurden in der zweiten Hälfte der siebziger Jahre „etwa 100 verschiedene Briefe, Gesuche und Dokumente verschickt, 11mal waren Delegationen beim Rat für Religiöse Angelegenheiten, bei den Behörden der Volkskontrolle, bei der Staatsanwaltschaft, im Innenministerium und an anderen kompetenten Stellen" (vgl. Samizdat-Dokument „Die Ukrainische Katholische Kirche" vom Januar 1980 [Archiv Samizdata Nr. 4625], deutsch in: Samizdat. Stimmen aus dem „anderen Rußland", 17, Bern 1983, S. 19). Bis heute ist jedoch keine einzige unierte ukrainische Gemeinde registriert worden.

Statt dessen wurden seit Ende der siebziger Jahre die *administrativen und juristischen Repressalien* verschärft, die nicht selten die Form von staatlich sanktioniertem Vandalismus annehmen. Die Unierten versammeln sich vielfach zu Gottesdiensten in den offiziell geschlossenen Kirchen, soweit sie nicht in Privathäusern oder im Freien zusammenkommen. In den vergangenen Jahren haben Polizei und Vertreter der örtlichen Behörden immer häufiger, besonders zu Ostern und Weihnachten, regelrechte Überfälle auf solche Kirchen organisiert, die Versammlungen gesprengt, gegen einzelne Gläubige Geldstrafen verhängt, die Kirchen verwüstet und unzugänglich gemacht. „Im Dorf Holobutiv, Rayon Stryj, Gebiet Lemberg, kamen [zu Ostern 1979] die Behörden-, Miliz- und KGB-Vertreter verkleidet zur Kirche, mit dem Ziel, den Geistlichen zu packen. Doch die Gläubigen erkannten die Ankömmlinge, drängten sie hinter die Umfriedung, während der Geistliche in Frauenkleidern fliehen und der Festnahme entkommen konnte" (Ebenda, S. 23). „Im Dorf Kolodynci, Rayon Kamjanka, Gebiet Lemberg, wurde die Kirche derart zerstört, daß sogar die Stromkabel aus der Wand herausgerissen wurden. Die Verwüster ließen auf dem Hauptaltar Exkremente zurück" (Ebenda, S. 21).

Einen neuen Höhepunkt erreichten die Repressalien 1981 zum 35. Jahrestag seit der Liquidierung der Union. 14 Dörfer des Gebiets Lemberg sind namentlich bekannt, in denen Kirchen zu Ostern 1981 von der Polizei überfallen und geschlossen wurden. Natürlich sind dies keine vollständigen Daten. „In Podgajčiki, Rayon Sambor, überfielen sie zweimal die Kirche. Das erste Mal war die Kirche voll von Gläubigen, deshalb wichen die Angreifer zurück und warteten, bis ein Teil der Menschen gegangen war. Abends überfielen sie die Kirche zum zweiten Mal, und diesmal gelang es ihnen: Sie entfernten die Ikonen aus der Kirche, hängten mitgebrachte Porträts auf, schlossen die Kirche und erklärten, dies sei jetzt ein Museum" (vgl. Chronik der litauischen katholischen Kirche Nr. 49, September 1981, russisch in: Religija i ateizm v SSSR 4/1983, S. 7).

Unsicherheit hinter starken Worten

Im Oktober 1981 verurteilte das Gebietsgericht Lemberg die beiden Priester *V. M. Kavaciv* (Geburtsjahrgang 1934) und *R. S. Esip* (Jahrgang 1951) zu je fünf Jahren Lagerhaft und drei Jahren Verbannung. Dieses auch für sowjetische Maßstäbe außerordentlich hohe Strafmaß begründete das Gericht nicht etwa wie sonst meist in derartigen Fällen mit „antisowjetischer Propaganda" und „Verleumdung der sowjetischen Wirklichkeit", sondern das Gericht sprach den Sachverhalt ganz unverblümt aus: „Von 1974 bis 1981 haben die Angeklagten entgegen den Verboten der Behörden unerlaubte religiöse Tätigkeit unter den unierten Ukrainern organisiert; sie haben in den Dörfern des Gebietes Lemberg zur Tages- und Nachtzeit, an Arbeits- und Feiertagen illegale Gottesdienste in nicht von den Behörden registrierten Gemeinden der Gläubigen abgehalten, ebenso auf Friedhöfen und in Wohnungen sowie in registrierten orthodoxen Kirchen ohne das Einverständnis der orthodoxen Gemeinden" (Zitat aus dem Urteil des Lemberger Gebietsgerichts für Strafsachen vom 28. Oktober 1981, Az. 2–71, in: Chronik der litauischen katholischen Kirche Nr. 55, 1. November 1982, zitiert nach der russischen Übersetzung in: Religija i ateizm v SSSR 4/1983, S. 10).

Es gehört zu den bedrückendsten Eindrücken von sowjetischer Wirklichkeit, daß im Jahr der verschärften Repressalien gegen unierte Gemeinden das Moskauer Patriarchat mit viel Pomp das 35. Jubiläum der Lemberger Synode feierlich beging. Im Sendschreiben von Patriarch *Pimen* war die Rede „von der Befreiung von der kirchlichen Gefangenschaft", vom „jahrhundertelangen Sehnen der Griechisch-Katholischen nach der verlorenen Einheit" und vom „heiligen Durst nach der Wiedervereinigung mit den blutsgleichen Brüdern und Schwestern". Die orthodoxen Bischöfe der Ukraine forderten in ihrem Antwortschreiben an den Patriarchen sogar, „daß die Union vom ökumenischen Leben prinzipiell ausgeschlossen werden sollte" (vgl. Sendschreiben des Patriarchen Pimen und Antwortschreiben der Bischöfe der Ukraine vom Mai 1981, in: Informationen aus der orthodoxen Kirche N. F. 10, 2/1981, S. 44–47).
Man gewinnt den Eindruck, das *Moskauer Patriarchat* möchte durch starke Worte die eigene Unsicherheit überspielen. Das Verbot der Union durch den weltlichen – sowjetischen – Arm hat stets das *Verhältnis zwischen der russischen orthodoxen Kirche und dem Vatikan* belastet. Während sich jedoch Rom in den siebziger Jahren – auch im Interesse einer „Entspannung" der Beziehungen zur Orthodoxie – zurückhielt, ist Johannes Paul II. – wahrscheinlich unter dem Eindruck der Lebensäußerungen aus der Untergrundkirche – nicht bereit, die Moskauer Sprachregelungen schweigend zu tolerieren. Die Abkühlung der Beziehungen zwischen dem Moskauer Patriarchat und dem Vatikan hat u. a. hierin seinen Grund.

Im Dezember 1982 wurde die sowjetische Polizei auch in der Karpatho-Ukraine aktiv. Hier wurde *Josyf Terelja* verhaftet, der zusammen mit vier anderen Unierten eine „Initiativgruppe zur Verteidigung der Rechte der Gläubigen und der Kirche" gegründet hatte (vgl. Ukrainian Catholic Activist Arrested, in: Radio Liberty Research 78/83, 14. Februar 1983). Der Versuch, eine wenn auch noch so bescheidene Organisation zu schaffen, um die *Glaubensfreiheit als Bürgerrecht* einzufordern, hat auch diesmal den KGB handeln lassen. Die Initiativgruppe ist in Anlehnung an eine entsprechende russisch-orthodoxe Gruppe in Moskau und eine katholische in Litauen entstanden.

Ein Willkürakt der Nachkriegszeit

Zusammenfassend läßt sich feststellen, daß 35 Jahre nach ihrer erzwungenen Auflösung die Union keineswegs aufgehört hat zu bestehen. Ein erheblicher Teil der Gläubigen in der westlichen Ukraine bringt seine Zugehörigkeit zur katholischen Kirche des byzantinischen Ritus versteckt oder offen zum Ausdruck. Unter dem Eindruck der ukrainischen Nationalbewegung, der Protestbewegung in der litauischen Kirche und wahrscheinlich auch der Emanzipationsbewegung in Polen hat die *Aktivität* der unierten Gemeinden und Priester in den vergangenen Jahren *zugenommen.* Verstärkte Repressalien der Sowjetmacht und ein breiter Strom von denunziatorischen und verleumderischen Angriffen der Medien in der Ukraine sind die Folge (vgl. Increasing Activity of the Ukrainian Catholic Church in the Western Ukraine, in: RL 119/83, 16. März 1983). Das Verbot der unierten Kirche muß als eine der schwersten Verletzungen der Religionsfreiheit in der Sowjetunion gewertet werden. Weder stellt diese Kirche die Sowjetmacht in Frage, noch unterscheidet sie sich in Lehre und Ritus wesentlich von anderen, zugelassenen Glaubensgemeinschaften. Ihr Verbot war ein Willkürakt der Nachkriegszeit, der die Eingliederung der neugewonnenen West-Ukraine in die Sowjetunion erleichtern sollte.

Gerhard Simon

Hilfstruppe für den SED-Sozialismus?

Die Rolle der „Berliner Konferenz" in der DDR

Wenn in letzter Zeit gelegentlich Nachrichten aus der Tschechoslowakei kamen, die besagen, die Bildung einer regierungsabhängigen „Nationalkirche" werde vom dortigen Regime nicht zuletzt im Zusammenhang mit der Auseinandersetzung um die Friedenspriesterbewegung „Pacem in terris" ernsthaft erwogen, so stellt sich die Frage, ob ähnliche Überlegungen, Wünsche oder Vorhaben, so „platonisch" sie sein mögen, auch in anderen Ostblockländern bestehen. Niemand zweifelt ja daran, daß die kommunistischen Staaten die Kirchen als Gegner betrach-

ten, die es aus dem kulturellen und gesellschaftlichen Leben zu eliminieren gilt, nachdem sie im politischen – abgesehen von Polen – jedenfalls als unabhängiger Faktor ohnehin keine Rolle mehr spielen. Die SED freilich hat es stets vermieden, eine auf Abschaffung oder vollständige Privatisierung der Kirchen gerichtete Politik zu betreiben. Statt dessen bemühte sie sich, ohne die Kirchen grundsätzlich in Frage zu stellen, deren öffentlichen Einfluß auf den Status quo zu beschränken bzw. das gesellschaftliche Leben vollständig zu säkularisieren. Bemühungen, die Kirchen von innen her – entsprechend dem nationalsozialistischen Experiment mit den „Deutschen Christen" – aufzurollen, blieben in den Anfängen stecken (vgl. DDR-Handbuch, Herausgegeben vom Bundesministerium für innerdeutsche Beziehungen, 1975, S. 717).

Ein Unternehmen regimefreundlicher Laien

Der 1958 mit Hilfe der Partei gegründete und von ihr geförderte „Bund evangelischer Pfarrer in der DDR", dessen Mitgliederzahl über 250 nie herausgekommen ist, löste sich 1974 selbst auf. Als zählebiger erwiesen sich bis heute die sogenannten Arbeitsgruppen „Christliche Kreise" innerhalb der „Nationalen Front" und die DDR-Regionalkonferenz der „Christlichen Friedenskonferenz" (CFK), die – neben der Ost-CDU – von der Propaganda der DDR zu Repräsentanten des politischen und kirchlichen Willens der evangelischen Kirchen in der DDR hochstilisiert wurden.

Gegenüber der katholischen Kirche trat die SED ungleich zurückhaltender auf. Die internationale Verflochtenheit der Kirche und ihre enge Bindung an Rom mögen ihr, abgesehen von einer auf weitgehender Unkenntnis beruhenden Unsicherheit, solche Zurückhaltung empfohlen haben. Dennoch ist jeder Versuch einzelner Katholiken oder kleiner Gruppierungen innerhalb der Kirche, die Katholiken in der DDR zum Grundkonsens mit dem sozialistischen Staat zu bewegen, von der Partei begierig aufgegriffen und dementsprechend gefördert worden. Daß solche Förderung keineswegs auf psychologische Schützenhilfe beschränkt blieb, sich vielmehr auch in beträchtlichen materiellen Zuwendungen niederschlug, ist offenes Geheimnis.

Als katholisches Pendant zur protestantisch geprägten CFK etablierte sich vor ca. 20 Jahren die „Berliner Konferenz Europäischer Katholiken" (BK), ein Zusammenschluß von Katholiken, dessen Führung überwiegend der Ost-CDU in führenden Positionen angehört und der über internationale Verbindungen sowohl im Ostblock als auch in mehreren westeuropäischen Staaten verfügt. Die Anfänge der BK reichen in das Jahr 1959. Im April jenes Jahres hatte das Präsidium der „Nationalen Front" „300 Bürger katholischen Glaubens aus allen Teilen der DDR" nach Bautzen eingeladen. Man wollte dort beraten, „wie man den Frieden erhalten und die Gefahr eines Atomkriegs abwenden kann". Kaum bekannte Namen tauchten in den Pressemitteilungen über die Veranstaltung auf: *Jürgen Eggerath* (SED), Staatssekretär für Kirchenfragen, *Luitpold Steidle,* Wehrmachtsoffizier und Mitbegründer des „Komitees Freies Deutschland", sowie *Gerhard Fischer,* als einziger katholischer Pfarrer aus der DDR. Fischers Aktivität in diesem Gremium und in der bald daraus sich entwickelnden „Berliner Konferenz katholischer Christen aus europäischen Staaten" trug wesentlich mit dazu bei, daß der damalige Berliner Bischof *Julius Döpfner* den nach ihm benannten, jedoch schon aus der Zeit des Kardinals von Preysing stammenden Erlaß, wonach sich kein Priester ohne Genehmigung seines Bischofs zu politischen Fragen unter Berufung auf sein Amt äußern darf, allen Geistlichen erneut ins Gedächtnis rief. Nicht zuletzt dieser Erlaß hat bewirkt, daß das Unternehmen bis heute eine Angelegenheit regimefreundlicher Laien geblieben ist.

Ähnliche Kundgebungen wiederholte man an anderen Orten, z. B. in Chorin und Erfurt. So sandten 100 Katholiken im Juni aus Chorin einen „Mahnruf" an die damals tagende Genfer Außenministerkonferenz. Ein von der SED Anfang Juli in Erfurt unternommener Versuch, wiederum 300 bis 400 Katholiken zu versammeln, scheiterte. Es kamen ganze 20 Personen.

Der SED-Ideologie dienstbar

Erst fünf Jahre später, im November 1964, machten die die Politik der SED unterstützenden Katholiken erneut von sich reden. „Neues Deutschland" meldete: „140 katholische Persönlichkeiten aus 12 Ländern warnen vor MLF", womit der damals in Westeuropa verfolgte Plan der Bildung einer multilateralen Atomstreitmacht gemeint war. Die Basis der BK war nun deutlich über den Bereich der DDR hinaus verbreitet. Die polnischen regimefreundlichen Bewegungen PAX und „Christlich-soziale Vereinigung", tschechische und ungarische Friedenspriester sowie Abgesandte des linkskatholischen Potentials aus einer Reihe westeuropäischer Länder, vor allem Frankreich, Italien, England, Österreich und der Bundesrepublik, verstärkten die relativ schwachen katholischen Oppositionskräfte aus der DDR und verschafften ihnen einen gewissen Rückhalt in den sich abzeichnenden Auseinandersetzungen mit der Kirchenführung.

Die Bischöfe in der DDR hielten sich bedeckt. Auf eine offene Auseinandersetzung mit der von der SED demonstrativ unterstützten Initiative konnten sie es nicht ankommen lassen, zumal ihnen die publizistischen Mittel zur Darstellung des eigenen Standpunktes fehlten, während Presse und Rundfunk sich lautstark hinter die Veranstaltung und ihre Initiatoren stellten. Sie mußten zudem zur Kenntnis nehmen, daß sich so namhafte Katholiken, wie der frühere Bürgermeister von Florenz, *Giorgio La Pira,* der Utrechter Friedensforscher, Professor *Adrian Manning,* und die Bonner Pazifistin *Klara-Maria Faßbinder* für die BK engagierten, und *Heinrich Böll* der Tagung herzliche Grüße sandte. Dem Vorsitzenden der Bischofskonferenz der DDR, Erzbischof *Alfred*

Bengsch, übersandte die Konferenz ein Grußtelegramm, das freilich nicht erwidert wurde. Das Ersuchen der Tagungsleitung, in der St. Hedwigskathedrale einen Gottesdienst zu feiern, lehnte das Ordinariat ab. Es stellte im übrigen in einer in West-Berlin veröffentlichten Erklärung fest, die Veranstaltung habe „eindeutig die Absicht verfolgt, päpstliche Äußerungen und Diskussionsbeiträge des Konzils einer bestimmten politischen Ideologie dienstbar zu machen". Kein Priester aus der DDR habe an der Tagung teilgenommen.
Die Motivation zu ihrem Einsatz für den Frieden entliehen sich die Referenten der Tagung, darunter ein aus Österreich stammender bekannter Generalmusikdirektor aus der DDR und ein suspendierter italienischer Priester, zugleich Stalin-Preisträger, aus Diskussionen und Papieren des Zweiten Vatikanischen Konzils wie auch besonders aus der kurz zuvor erschienenen Enzyklika Papst Johannes' XXIII. „Pacem in terris". „Wir katholischen Christen des 20. Jahrhunderts können dem Ansehen unserer Kirche keinen größeren Dienst erweisen, als daß wir mit Entschiedenheit eintreten für die Lösung der großen Aufgabe, den Frieden durch Vertrauen und Verträge unerschütterlich zu sichern", hieß es in einem Hauptreferat. Die Teilnehmer könnten sich „mit gutem Gewissen als Repräsentanten aller jener Katholiken ihrer Heimatländer" betrachten, die „mit gleichem Ernst die Sicherung eines dauerhaften Friedens durch Vertrauen und Verträge gemäß den Ratschlägen der Päpste erstreben", fügte der Referent hinzu.

Krise nach 1968

Als Spiritus rector der Berliner Konferenz kristallisierte sich Mitte der 60er Jahre immer stärker der Ost-Berliner Publizist *Otto Hartmut Fuchs* heraus. Der gebürtige Schwabe, Sohn eines Lehrers in Schwäbisch-Gmünd, lebte bis 1950 in der Bundesrepublik, ehe er unter nicht näher geklärten Umständen plötzlich in die DDR übersiedelte. Fuchs gehörte während seiner Schulzeit der katholischen Jugendbewegung an, wurde im Zweiten Weltkrieg wegen seiner antinazistischen Haltung inhaftiert und von den Sowjets in Wien befreit. Er stieg in den vergangenen Jahren in der Ost-CDU bis in das Parteipräsidium auf. Fuchs ist alles andere als ein Apparatschik. Er kennt sich in der Entwicklungsgeschichte der katholischen Kirche bis in die Gegenwart hinein hervorragend aus und verfügt über ein Vokabular, das den Bildungshorizont des Bürgersohnes nur schwer verleugnen kann.
Die 2. Vollversammlung im März 1966 mit ca. 220 Teilnehmern aus 18 Ländern in Ost-Berlin verdeutlichte das gewachsene Selbstvertrauen der BK. Der ehemalige Zentrumspolitiker *Gerhard Desczyk* meinte unter Hinweis auf die Konzilskonstitution über die Kirche und das Dekret über das Laienapostolat, Kleriker wie Laien seien dadurch legitimiert, aktiv in der Friedensbewegung mitzuarbeiten. Man gab in der Diskussion zu, daß die sogenannten „Delegierten" weit davon entfernt seien, ihre Glaubensbrüder in ihren Heimatländern zu vertreten. Westdeutsche Teilnehmer, ihnen voran Klara-Maria Faßbinder, forderten gar die Aufhebung des Schießbefehls an der Mauer. Sie konnte dies unangefochten tun, weil sich die BK-Versammlungen stets hermetisch gegen die Außenwelt und damit gegen ungebetene Zuhörer durch strenge Ausweiskontrollen an den Eingängen abschließen. Zudem erscheint nichts, was der politischen Führung der DDR nicht genehm ist, in der Presse. Offiziell ist höchstens von „freimütigem Meinungsaustausch" die Rede. Der Vatikan distanzierte sich in einem Artikel im „Osservatore Romano" nachdrücklich von der Versammlung, die trotzdem Paul VI. ein ehrerbietiges Grußtelegramm übersandte.

In einer zum Abschluß des Treffens veröffentlichten „Botschaft aus Berlin", die sich wiederum auf Äußerungen der letzten Päpste und des Konzils berief und in der man einen Beitrag der Katholiken Europas für Sicherheit und Solidarität forderte, fehlten bemerkenswerterweise Angriffe auf die Bundesrepublik. Sie waren nach heftigen Debatten auf Wunsch französischer, niederländischer und westdeutscher Teilnehmer aus dem – wie bei allen BK-Vollversammlungen vorfabrizierten – Papier eliminiert worden. Der kurz zuvor zwischen den deutschen und den polnischen Bischöfen ausgetauschte Briefwechsel, der die Versöhnung der beiden Völker zum Ziel hatte, schien den Initiatoren dagegen nicht diskussionswürdig.

In eine schwere Krise geriet die BK 1968 durch den Einmarsch der Truppen des Warschauer Pakts in die ČSSR. Ihre Glaubwürdigkeit als „europäisches Friedensforum", wie sie sich gern selbst bezeichnet, stand auf dem Spiel, nachdem die SED Zustimmung zu der Invasion von den Leitungsgremien erwartete und „Neues Deutschland" behauptete, diese sei auch gegeben worden. Es kam auf der Sitzung des „Internationalen Fortsetzungsausschusses" im Dezember in Ost-Berlin zu heftigen Auseinandersetzungen, die dazu führten, daß eine größere Anzahl regelmäßiger Teilnehmer an den BK-Veranstaltungen – fast ausschließlich solche aus westeuropäischen Ländern – auf Distanz gingen. Erst im Verlauf des Jahres 1969 begann man mit neuen Aktivitäten auf der unteren Ebene – Arbeitskreise, Studienkonferenzen etc. –, um die verbliebenen Kräfte zu sammeln. Dabei zeigte sich, daß die Mehrheit der bekannten und z.T. profilierten katholischen Persönlichkeiten aus dem Westen – unter ihnen holländische, französische und spanische Ordensgeistliche – zur Mitarbeit nicht mehr bereit waren.

Schwankendes Image selbst bei Gönnern

Erst im Mai 1970 gelang es, ein „Symposium" unter dem Thema „1945–1970, Lehren und Konsequenzen – für ein System der kollektiven Sicherheit in Europa" mit ca. 120 Teilnehmern zu organisieren. Als Hauptreferenten präsentierte man den damals 67jährigen, noch heute in der Bundesrepublik lebenden Vorsitzenden des kommunistisch gesteuerten „Verbandes der Verfolgten des Naziregimes" (VVN), *Joseph Rossaint,* der 1933 als Kaplan im

Ruhrgebiet wegen pazifistischer Aktivitäten von der NS-Justiz zu mehreren Jahren Gefängnis verurteilt worden war. In seiner Ansprache sparte er nicht mit Kritik an der Bundesrepublik, die er wie andere Redner zur Anerkennung der DDR aufforderte. Die Schlußresolution machte sich die damals von der DDR wiederholt an die Kirche gerichtete Forderung nach Anerkennung der Staatsgrenze als Grenze auch für die Jurisdiktionsbezirke zu eigen. Den katholischen Bischöfen in beiden Teilen Deutschlands wurde vorgeworfen, sie drückten sich um ihre Friedensverantwortung herum.
Zu einem grotesken Zwischenfall kam es bei einem Gottesdienst in St. Hedwig: Dort löste die Bemerkung eines Geistlichen in seiner Predigt, „der Gekreuzigte blicke nicht nur nach Vietnam, Laos und Kambodscha" (den damaligen Schauplätzen des Kriegs zwischen Vietnam und den USA), vielmehr „sehe er vor sich hin auf die Schächer, die mit ihm gekreuzigt wurden", heftigen Protest der anwesenden BK-Sympathisanten aus. Man beschloß einen entsprechenden Beschwerdebrief an Kardinal Bengsch.

Ein zweites Mal geriet das Image der BK selbst bei ihren Freunden und Gönnern ins Wanken, als die Veranstalter der VII. Tagung in Dresden 1980 nicht bereit waren, die sowjetische Okkupation Afghanistans klar zu verurteilen. Auch nach Ausrufung des Kriegsrechts in Polen konnte man sich nicht zu einer Parteinahme für „Solidarnosc" entschließen, zog sich vielmehr auf den fadenscheinigen Standpunkt der „Nichteinmischung", der gegenüber umstrittenen Aktionen im Westen, z. B. Vietnam, Chile, Neutronenbombe oder NATO-Nachrüstung, in der BK noch nie gegolten hatte, zurück. Diese Einäugigkeit des angeblichen katholischen Friedensforums hatten die Bischöfe in der DDR von Anfang an klar erkannt. Mehrmals bescheinigte daher Kardinal Bengsch den Initiatoren öffentlich, sie verträten keineswegs die Interessen der Kirche und der Katholiken zwischen Elbe und Oder. Solche Kritik wurde meist „zähneknirschend" hingenommen, weil man sich eine offene Auseinandersetzung mit der Amtskirche aus Gründen des Selbstverständnisses nicht leisten konnte.
Je kühler das Verhältnis zur Kirche in der DDR war, um so intensiver bemühten sich Fuchs und seine Freunde um Beachtung und Lob seitens des Vatikans und kirchlicher Stellen im Ausland. Man ließ kaum eine Gelegenheit aus, sich durch Briefe, Gruß- oder Glückwunschtelegramme, Übersendung von Resolutionen sowie durch Besuche – ob erwünscht oder unerwünscht – in Szene zu setzen. Dabei spekulierten die Absender zu Recht auf die Höflichkeit der Adressaten oder diplomatische Gepflogenheiten, die von kirchlichen Stellen besonders korrekt eingehalten zu werden pflegen. So vermochte man immer wieder mit päpstlichen oder irgendwelchen bischöflichen Dankes- oder Bestätigungsbriefen aufzuwarten.

Eine Besonderheit stellen die Bemühungen der BK dar, die Aufgaben der offiziellen kirchlichen Friedensbewegung Pax Christi für die DDR zu übernehmen. Trotz mehrfacher Anläufe sowohl bei der Internationalen Pax-Christi-Leitung in Belgien als auch beim deutschen Generalsekretariat in Frankfurt gelang es Otto Hartmut Fuchs bisher nicht, diese Rolle gegen den Willen der Berliner Bischofskonferenz zu übernehmen. Der Versuch, über eine regionale Pax-Christi-Gruppe im schwäbischen Raum durch Hineinnahme eines dortigen Mitglieds in den Führungsstab der BK einen Einstieg zu finden, blieb vorläufig ein Ausnahmefall.

Nutzen mit Kehrseite

Immer wieder ist von westlichen Teilnehmern an den Veranstaltungen der BK, die ihren Namen 1978 übrigens in „Berliner Konferenz europäischer Katholiken" änderte, gegen Kritik an ihrer Anwesenheit eingewandt worden, man müsse die Chance einer solchen Begegnungsplattform zwischen Katholiken aus Ost und West trotz der berechtigten Bedenken wahrnehmen. Zudem böten die Konferenzen für manchen Priester oder Laien aus Ungarn, der Tschechoslowakei oder Litauen die einzige Möglichkeit zu Kontakten mit Glaubensbrüdern aus dem Westen. Sie begegneten auf diese Weise westlich-freiheitlichen Vorstellungen. Gespräche mit einzelnen Teilnehmern östlicher Staaten unter vier oder sechs Augen scheinen dies zu bestätigen. Andererseits ist der politisch-propagandistische Effekt der BK-Aktivitäten, der seit zwei Jahrzehnten durchgehaltene Versuch, der Bevölkerung in der DDR einzureden, die Katholiken Europas stünden mit ihren hervorragendsten Exponenten auf seiten der eigenen Ideologie und der Politik der sozialistischen Staaten, nicht zu unterschätzen. Die dahinterstehende Unwahrhaftigkeit widerspricht christlicher Auffassung und katholisch-kirchlichem Selbstverständnis. An der Konstellation, daß die Bischöfe in der DDR der „Berliner Konferenz" ablehnend gegenüberstehen, dürfte sich daher in absehbarer Zeit kaum etwas ändern.

Ernst-Alfred Jauch

Aufregung über schlechten Geschmack

Bemerkungen zu Achternbuschs „42. Herrgott"

Daß Filme Furore machen, ist nichts Ungewohntes. Lärm gehört in dieser Kulturbranche zum Geschäft. Meist ist die Aufregung dann am größten, wenn sexuelle Tabus durchbrochen oder, um es in der Sprache des Filmförderungsgesetzes zu sagen, „religiöse Gefühle" verletzt werden. Die meisten waren die Aufregung nicht wert, auch die größte Erregung kann einem minderen Film kein Dauerrenommee garantieren. Einige, das „Schweigen" von *Ingmar Bergman* oder auch „Viridiana" des eben verstorbenen *Luis Buñuel,* haben auf diese Weise Filmgeschichte

gemacht. „Das Gespenst" des Münchner Schriftstellers und Filmmachers *Herbert Achternbusch* beschäftigt wenigstens die feuilletonistische Öffentlichkeit, seitdem sich unter Prüfnummer 53791 Ende März die Freiwillige Selbstkontrolle der Filmwirtschaft befaßte. Und wer weiß, wäre den bayerischen Ministerpräsidenten nicht rechtzeitig seine neue ost- und deutschlandpolitische Reiseleidenschaft überkommen, hätte Achternbuschs Produktion wohl auch noch das unvermeidliche Sommerloch mitausfüllen müssen.

Ein „Konflikt" nach Bilderbuchart

Sollte es Achternbusch auf die Bewahrheitung seiner eigenen Ankündigung angelegt haben – und nichts spricht dagegen –, der Film werde „Anstoß erregen", dann ging dieser Wunsch fast bilderbuchartig in Erfüllung: Die Filmselbstkontrolle gab mit dem Vermerk, die optische Art der Darstellung stehe in keinem Verhältnis zur beabsichtigten Grundaussage, der Suche nach einer besseren moralischen Lebensbasis, seine Attacken auf die Gegenwart der Kirche erzeugten „ein nur noch pessimistisches und nihilistisches Grundmuster der Welt", er könne dem „religiösen Empfinden" eines nach Millionen zahlenden Teils der Bevölkerung nicht zugemutet werden, den Film zunächst nicht frei, später aber dann doch. Die Filmbewertungsstelle verweigerte ihm ein Prädikat u. a. mit der Begründung, der Film werde seinem Thema nicht gerecht, spekuliere „massiv" auf Skandalträchtiges und lasse jede ideelle Struktur vermissen, die es möglich mache, die unkontrolliert auseinanderlaufende Handlung noch zu bewältigen. Bundesminister *Friedrich Zimmermann* ließ sich den Film in seinem Ministerium vorführen und sistierte zunächst den Filmförderungspreis von 300 000 DM (bzw. die noch fällige letzte Rate von 75 000 DM) für Achternbuschs früheren Film „Das letzte Loch", dessen Vergabe an die Produktion eines weiteren „guten" Films gekoppelt war.

Das führte nicht nur wie schon bei der Ablehnung der Freigabe durch die Filmselbstkontrolle zum *Protest der Arbeitsgemeinschaft der Filmjournalisten,* die darin eine unzumutbare „Bevormundung" künstlerischen Schaffens sah, sondern zu heftigen Reaktionen von Rezensenten wider den „Ungeist der Inquisition" (Frankfurter Rundschau). Und da das deutsche Medienbewußtsein seit dem 1. Oktober 1982 vollgeklebt ist mit „Wende"-Plakaten, waren auch gleich Vermutungen zur Hand, man habe in den oberen Rängen nicht nur speziell etwas gegen Achternbusch, der ärgere und ärgern wolle und der deshalb bayerischen Politikern schon lange ein Dorn im Auge sei (Süddeutsche Zeitung), sondern wolle grundsätzlich eine „Wende" in der öffentlichen Subventionierung des Filmwesens.

Aber während in München zu Sühneandachten marianischer Gebetsgemeinschaften und der katholischen Pfadfinderschaft aufgerufen wurde und eine hauptsächlich aus kirchlichem Milieu kommende Strafanzeigenkampagne gestartet wurde, trug nicht nur der „Spiegel" sein Scherflein zur Aufwertung Achternbuschs und seines Films bei, indem er ihn kurzerhand zu einem Bayerischen Buñuel erklärte, sondern tat auch die Jury der Evangelischen Filmarbeit das Ihrige, indem sie ihn nicht nur zum „Film des Monats" (April) proklamierte, sondern weil er „trotz aller unbestreitbaren Verstöße gegen die Regeln des bürgerlichen Geschmacks ... Antriebskräfte einer heilsamen Selbstbefragung in Gang setzen" könne, für Pfarrer-Rüstzeiten und ähnliche Anlässe empfahl. Das wiederum veranlaßte nicht nur den Informationsdienst der evangelischen Allianz zu der Frage, ob sich denn die Kirche von der Filmwirtschaft sagen lassen müsse, was Blasphemie sei, sondern rief auch den in dieser Sache sonst absichtsvoll schweigenden katholischen Episkopat in Gestalt des erzürnten Sekretärs seiner Medienkommission, Prälat *Wilhelm Schätzler,* auf den Plan mit der Bemerkung, nicht nur der Film sei unzumutbar und beleidigend, sondern die evangelische Jury belaste mit ihrem Urteil ernsthaft „die gute ökumenische Kooperation der beiden Kirchen in der Filmarbeit". Achternbusch also nicht nur als anstößiger Beförderer von Film-, sondern gar von Kirchengeschichte?

Trotz Anstößigkeit vergebliche Aufregung

Potentielle Besucher scheint der Film allerdings weder animiert noch sonderlich bewegt zu haben. An die 150 Besucher sollen es im Münchner „Türkendolch" über Wochen gewesen sein. In Freiburg, wo wenigstens bei den Söhnen und Töchtern eines breitgestreuten Bildungsbürgertums Anstößiges – in Grenzen – immer willkommen ist, begleiteten den Chronisten an einem sommerheißen Spätnachmittag ganze 8 Zuschauer durch das etwas zähe Leinwandgeschehen; ein anderes Mal sollen es gar nur 4 gewesen sein. Und als der Chronist gegen Ende der zweiten Woche den Film gewisser Merkposten wegen pflichtgemäß noch einmal sehen wollte, war er bereits vom Programm.

Also trotz Anstößigkeit vergebliche Aufregung? Auf jeden Fall ließe sich aus solchem Anlaß wieder einmal eine ganze Satire darüber schreiben, wie sehr veröffentlichte Aufregung einschließlich der noch aufgeregteren Reaktionen darauf und die Gleichgültigkeit des Publikums miteinander kontrastieren. Es ist nicht verwunderlich, aber doch erstaunlich, wie sehr Cineasten, Produzenten, Rezensenten und Jury-Mitglieder samt ihrer publizistischen Begleitmusik unter sich sind, wie sie Meinung machen und dabei fast nur Selbstbeschäftigungstherapie betreiben: Ein noch relativ junger Stückeschreiber, Drehbuchautor, Regisseur und Schauspieler in einem hat seine mehr oder weniger film-, literatur- und kunstsinnige Gemeinde. Ein paar Rezensenten und kulturelle Interessenten, denen die Richtung als die ihrige und deswegen als die richtige erscheint, hängen sich dran, tragen den Anstoß in eine nicht näher interessierte und informierte Öf-

fentlichkeit. Leute, die sich oder das, was sie vertreten, davon betroffen fühlen, wehren sich. Politiker kommen dafür oder dagegen über das Förderungswesen ins Spiel, und schon gibt es so etwas wie einen öffentlichen Skandal – mit angeblich Zensierten, gar Verfolgten und der ewig bedrohten Freiheit der Kunst.

Aber auch etwas anderes läßt sich an dem Vorgang ablesen: Kritik an der Kirche oder am Christentum *allein*, wie plump, eindringlich oder raffiniert sie auch vorgetragen wird, ist kein Kassenschlager mehr. Das große Publikum hat nichts dagegen, wenn Vertreter der Kirchen, religiös bestimmte Milieueigenschaften oder frömmigkeitliche Sitten und Gebräuche verfremdet und verballhornt werden. Aber das reißt sie nicht vom Stuhl. Man kann damit auf Dauer die wenigsten fesseln. Und die meisten haben, auch wenn sie der Kirche fernstehen, durchaus ein *Gespür für das Eigengewicht und die Würde von Glaubenssymbolen* und das, was sie aussagen über Gott, Welt und Mensch, mit einem Wort: über die Wirklichkeit. Sie haben nicht viel dagegen, wenn Bischöfe oder auch ihr eigenes Verhalten karikiert werden, sie spielen aber nicht ohne weiteres mit, wenn christliche Grundsymbole ins Halbseriöse verdreht werden. Die in ihrer esoterischen Welt lebenden Cineasten und Redakteure, denen man wohl etwas zu leichtfertig eine besondere Antenne für Zeitströmungen nachsagt, haben das offenbar nur noch nicht gemerkt.

Ein jeder nimmt sich, was er braucht, zu seinen Zwecken

Aber damit, daß der Film vom Publikum kaum angenommen wurde, ist der Fall Achternbusch nicht erledigt. Man kann ihm auch nicht mit der simplen Entlastung aus dem Weg gehen, religiöses Gefühl, so etwas gebe es gar nicht oder wenn schon, dann in so subjektiver Form, daß daraus nie ein objektiver Maßstab gar für die Förderungswürdigkeit eines Films werden kann. Und natürlich ist das Problem auch nicht dadurch behoben, daß man Glaubenssymbole zum Schutz eigenen verkorksten Verhaltens mißbraucht. Ob eine gespielte Handlung blasphemisch ist und ob ein Film seinem Stoff gerecht wird, die Frage muß wenigstens gestellt werden können.
Wenn – so der Beginn des Films – eine sich offenbar nach Selbstverwirklichung sehnende Ordensfrau („Oberin") sich vor dem Kruzifix mit dem Klagegebet einführt, sie habe sich an ihren Christus gehalten, aber er lasse sie mit ihren Problemen doch allein und sei im Grunde genommen wenig brauchbar, „nicht einmal im Bett", und wenn der Kruzifixus dann das Gebet der Nonne auf seine Weise erhörend sich in deren Bett wiederfindet zunächst als Schlange, dann leibhaftig, dann kann man das sicher als eine burleske Folge mehr oder weniger schlecht montierter Einfälle darstellen, muß es aber auch – als Gläubiger wie als Ungläubiger und nach rationalen Kriterien – als eine *gewollte Verspottung des Kerns des christlichen Glaubens* empfinden.

Wenn in den zur bitterbösen Polizeipersiflage sich verselbständigenden Sch...szenen (drei Minuten vor Dienstschluß haben die beiden Polizisten noch immer nichts von dem offenbar besonders menschlichen Stoff im Schnapsglas, und als endgültig nichts daraus wird, erschießen sie sich gegenseitig) der Kruzifixus als „Ober" der Klosterbar auf dem Münchner Viktualienmarkt für die beiden Polizisten um menschliche Exkremente bittet (so viel hat der Naive und Hilflose immerhin begriffen, daß man die Stelle verliert, wenn man sich nicht duckt und nicht beschafft, was die Kunden wünschen), dann kann man das als derbe Verballhornung oder (bestenfalls) Entlarvung menschlicher (sozialer) Folgen frommer Unterwürfigkeit ansehen. Aber wer meint, hier werde *Christentum schlechthin lächerlich gemacht*, hat auch seine guten Gründe dafür.

Freilich bei *Blasphemieprozessen* ist noch nie viel herausgekommen. Daß Glaubenslehren und Glaubenssymbole als Kultur- und Wissensgut längst kein ausschließlicher Besitz der Kirche mehr sind und daß jeder für seine Zwecke das daraus nimmt, was und wie es ihm brauchbar für seine „Kunst" erscheint, gehört zu unseren Zivilisationsbedingungen: Das Wort Gottes fällt eben nicht nur unter Schwer- und Leichtgläubige, sondern auch unter seine Verächter. Christen tun also gut daran, dabei ruhig Blut zu bewahren. Und Gott bedarf unserer Blasphemieprozesse ohnehin nicht. Eher gilt da 2. Psalm, Vers 2: „Er, der im Himmel thront ... spottet ihrer." Freilich, so wenig selbstbewußt sollten Christen auch wieder nicht sein, daß sie ihre Betroffenheit nicht zu sagen wagen und sich statt dessen in den schwülsten Tiefsinn flüchten, um auch noch den skurrilsten Einfall als Hinterfragung der eigenen Glaubenspraxis gelten zu lassen. Das wäre ja gerade die von Achternbusch entlarvte, zur Verkümmerung treibende Demutsreligion.

Mit viel Klamauk zuviel auf einmal gewollt

Eine andere Frage ist, ob Achternbusch nach Stoff und Form seinem „Thema" gerecht geworden ist: Es gibt in dem Schwarz-Weiß-Film durchaus einnehmende Bilder und Szenen. Es ist auch nicht so, daß der von Achternbusch selbst gespielte Christus in seiner unbeholfenen Eintönigkeit nirgends fesselt. Manche tiefere Bedeutung ist mit Einfühlung eingestreut, die Grundfrage nach Erlösung freilich in banale Aufklärung verkehrt („für mich eine Bitte ... für euch eine Frage"). Aber insgesamt leidet die Handlung an Zusammenhanglosigkeit.

Achternbusch will mit seinen *durchmischten Absichten* zu vieles zugleich: die Kirche und ihre Christen an deren Stifter messen; die Gesellschaft als eine darstellen, die mit dem Christus, wie er wirklich ist, nichts anfangen kann bzw. nichts anzufangen weiß (die Ordensschwester zu ihm: „Du bist wie ein Gespenst"); zugleich Sympathie spüren lassend für seinen „Helden", eine Art Dennoch-Identifizierung mit der Figur des „42. Herrgotts" (vermutlich gerade, weil der „nicht sehr bedeutend" ist); das

Christentum als kirchlich institutionalisierten Zauber entlarven; und schließlich das alles durch einen hymnischen Lobpreis des Lebens überwinden, der aus der „Oberin" (bevor sie als Greifvogel mit dem von der Riesenschlange zur Blindschleiche verkümmerten „Herrgott" in die Lüfte entschwindet) zunächst in Ansätzen und dann so urgewaltig hervorbricht, daß man nicht recht weiß, woher das alles so plötzlich kommt. Und weil er so vieles will, und dazu alles in einen Wust infantil-pubertärer Triebbewältigung verpackt (die „Novizinnen" geben beim Anblick des Christus im Bett der Oberin in einem teilweise unverständlichen Gekicher Sätze von sich wie „Besser ein solcher Mann als gar keiner im Bett"; die Oberin „beichtet" dem Bischof, sich mit dem Gespenst geschlechtlich eingelassen und dabei die überdimensional bandagierten Wundmale erhalten zu haben), stimmt so gut wie nichts zusammen.

Wenn zutrifft, daß *Rudolf Stefen* – er hat es dem Chronisten bestätigt – nach der Beschau des Films im Bundesinnenministerium Friedrich Zimmermann den Rat gegeben hat, er solle Achternbusch die noch ausstehende Rate „als Mitleidsprämie" überweisen, damit dieser „die Finger von einem Stoff läßt, den er nicht bewältigt", dann hat der sonst an schärferen Tobak gewohnte Vorsitzende der Bundesprüfstelle für jugendgefährdende Schriften künstlerisch, pädagogisch und politisch den richtigen Rat gegeben. Immerhin könnte aus dem Jungen doch noch etwas werden.

Ein Kapitel für sich

Ein Kapitel für sich ist allerdings das *Urteil der evangelischen Film-Jury.* Sie hat sich in ihrer ersten Begründung auf den „Großinquisitor" berufen (auch dieser sei ärgerlich für viele) und in einer zweiten nachgereichten Stellungnahme nicht nur die Kritiker ihres Vorgehens – einschließlich der Offiziellen aus dem EKD-Bereich – der Intoleranz beschuldigt, sondern Achternbusch die Absicht bestätigt, „Impuls und Person Jesu neu und unmittelbar und nicht durch kultisch festgelegte Sprache und Rituale zu begegnen". An den Großinquisitor erinnert allein die Bischofsszene, in der Regisseur-Kollege *Werner Schrötter* den Bischof in einer so hölzernen Weise spielt (man hat den Eindruck, er rede nur, wenn ihm ein eingebauter Automat seinen Unterkiefer bewegt), daß man ihm seine bedeutungsschweren Halbsätze über die Gefährlichkeit der Liebe, der gegenüber die Kirche für Ordnung zu sorgen habe, weder als Ernst noch als Spaß abnimmt. Thematisch und „figürlich" erinnert manches eher an den „Idioten". Ein Fürst Myschkin auf bayerisch, daraus hätte bei etwas weniger Klamauk und etwas mehr religiösem Empfinden etwas werden können. Ansätze dazu waren im „gespenstischen" Verhalten des achternbuschschen Christus durchaus vorhanden.

Aber wie immer dem sei, Karl Barth, auf dessen „antireligionistischen" Glaubensbegriff („Religion ist Unglaube") sich die Jury reichlich beruft, dürfte sich noch in seinem Basler Grab umdrehen, sollte er von solcher Zeugenschaft hören. (Wer sagt denn, daß es bei Achternbuschs Thema nur um Religion und nicht um Glaube, nur um das Kreuz als Symbol und nicht um seinen Inhalt – siehe Stichwort „Erlösung" – geht?) Konsequenterweise kommt dann in der gleichen Erklärung auch der abrupte Umschwung in den schönsten Kulturprotestantismus: mit dem Vermerk zur Schlußszene („Auch der Schuß Poesie mit seinem Aufruf für eine humane Welt ... sollte nicht gering geachtet werden").

Angesichts des Schlusses mit dem in die Lüfte entschwebenden Greifvogel mit dem geschrumpften 42. Herrgott „im Griff", der wohl ein nietzschesches Symbol der Überwindung des Christentums als Demutsreligion sein sollte, fielen dem Chronisten andere Zusammenhänge ein als „Vorübungen zur Auferstehung", die ein der Jury theologisch verpflichteter Beitrag dem achternbuschschen „Gespenst" attestiert. Er dachte eher an die ebenso selbstquälerische wie penetrante Dominanz, mit der die Oberin als Dienstherrin, Spaziergängerin und religionsphilosophische und sexualpraktische Fragestellerin das „Gespenst" traktierte. Am Schluß war er dann froh, wenigstens von solcher Theologie nichts verstehen zu müssen.

D. A. Seeber

Kurzinformationen

Der Bischof von Regensburg (früher Weihbischof in Augsburg), Manfred Müller, hat in seiner Diözese den Pastoral-(Seelsorge-rat abgeschafft. Der Vorgang ist von einiger Bedeutung, nicht nur weil er für eine deutsche Diözese einmalig ist sondern weil darin eine wenigstens lokale Rücknahme nachkonziliarer Entwicklungen zum Ausdruck kommt, die Symptom einer nicht nur in einer einzelnen Diözese feststellbaren innerkirchlichen Reklerikalisierung ist. Bischof Müller hat die Abschaffung des Pastoralrates, der bereits in den letzten Amtsjahren seines Vorgängers *Rudolf Graber* nicht mehr einberufen wurde, u. a. damit begründet, daß er den Priesterrat als seinen eigentlichen Rat betrachte und daß er durch die Maßnahme eine „sinnvolle Reduzierung" diözesaner Gremien erreichen, unnötige Wiederholungen verhindern und eine direkte Mitwirkung der Verantwortlichen bei bestimmten Entscheidungen ermöglichen wolle. Der *Priesterrat* soll künftig „sachkundige Vertreter" des Pastoralrates nach Bedarf bei seinen Beratungen hinzuziehen. Die Entscheidung Bischof Müllers ist nicht im formalen Gegensatz zum neuen Kirchenrecht, das in Can 495 § 1 die Errichtung eines Priesterrats vorschreibt (constituatur), während es in Can 511 zum Pastoralrat einschränkend heißt, er solle errichtet werden (constituatur), „quatenus pastoralia adiuncata id suadeant", soweit es die seelsorglichen Umstände (Verhältnisse) nahelegen. Die Abschaffung des Pastroralrates ist aber sicher nicht im Sinne

des Konzils und wohl auch kaum hilfreich für eine ausgewogene Führung einer Diözese, da gerade der Pastoralrat im Unterschied zum Priester- und zum Laien- (Diözesan-)rat für den Bischof die Möglichkeit schafft, wichtige Angelegenheiten der Diözese in einem gemischten Gremium, in dem Priester, Ordensleute und Laien gleichberechtigt vertreten sind, zu beraten. Das Konzil schreibt zwar den Pastoralrat auch nicht zwingend vor, stellt aber im Bischofsdekret (Christus Dominus, Nr. 27) fest, es sei sehr zu wünschen (valde optandum est), daß in jeder Diözese ein besonderer Seelsorgsrat eingerichtet wird, dem der Bischof selbst vorsitzt. Und es sieht als Aufgabe des Rates vor, „alles, was die Seelsorgsarbeit betrifft, zu untersuchen, zu beraten und daraus praktische Folgerungen abzuleiten". Vom Priesterrat heißt es demgegenüber im Priesterdekret (Presbyterorum Ordinis, Nr. 7) schlicht: es soll „ein Kreis oder Rat von Priestern gebildet werden", damit der Bischof mit ihnen besprechen kann, „was die Seelsorge erfordert und dem Wohl des Bistums dient". Ein vom Konzil selbst zu verantwortender Parallelismus der Funktionen der beiden Räte hat in der Nachkonzilszeit (vorgezeichnet bereits durch „Ecclesiae sanctae", Nr. 15) zu einer *erkennbaren Bevorzugung des Priesterrats* und zu einer Unterbewertung des Pastoralrats geführt, wozu in Deutschland auch die Schaffung eines eigenen Diözesanlaienrats beitrug.

Die diesjährigen Salzburger Hochschulwochen fanden vom 25. Juli bis 6. August statt. Ihr Thema war „Gerechtigkeit – Freiheit – Frieden". Obwohl versucht wurde, in den Vorlesungen und Seminarveranstaltungen allen drei Stichworten in ihrer Eigenständigkeit wie in ihrem Zusammenhang gerecht zu werden, wurde doch die *Friedensfrage* angesichts ihrer besonderen Aktualität vom Beginn an zum beherrschenden Thema. Sie erklärt auch die im Vergleich zu den Vorjahren relativ hohe Besucherzahl: bis zu 800 folgten den großen Vorlesungen, und auch die Seminarveranstaltungen waren meist überfüllt. Beträchtliches Aufsehen erregte der bekannte Heidelberger Politikwissenschaftler *Dolf Sternberger,* der in seiner Rede im Rahmen des traditionellen Festaktes am 31. Juli sehr bewußt auf Gegenkurs zu einigen, vielfach auch im kirchlichen Raum vertretenen Grundthesen der *Friedensbewegung* ging. Insbesondere wandte sich Sternberger gegen einen Punkt, der, wie er meinte, innerhalb der westlichen Friedensbewegung mit „nahezu völliger Übereinstimmung" vertreten werde, daß nämlich dem endgültigen und wirklichen Frieden gleichsam einzig und allein *die Politiker* entgegenstünden. Nach Sternberger zeigten große Teile der heutigen Friedensbewegung einen manichäischen Charakter, da viele ihrer Anhänger von der eigenen Reinheit und Gerechtigkeit erfüllt seien und alle Schuld für die Unfriedlichkeit des Daseins bei den Politikern suchten. Demgegenüber gelte es die Vorstellung zu überwinden, Völker seien gut, Monarchen (Politiker) seien schlecht. Sehr nachdrücklich warnte Sternberger vor einer übermäßigen Theologisierung des Friedensthemas. Seine These: Nicht Erlösung und Bekehrung schafften Frieden, sondern allein Verhandlungen zwischen politischen Mächten. Wer das übersehe, verkenne das Wesen des Politischen – Großes Interesse fand auch die Bergpredigt-Vorlesung des Würzburger Neutestamentlers *Rudolf Schnakkenburg.* Schnackenburg stellte der These des Journalisten *Franz Alt,* die Bergpredigt bedürfe keiner Exegese, sondern sei wörtlich zu nehmen, eine sehr differenzierte Auslegung gegenüber, in der er einräumte, die Bergpredigt habe die Christenheit über alle Jahrhunderte „beunruhigt, umgetrieben, gequält, ja zerrissen", und sie sei im Grund bis heute unbewältigt. Auch für den Neutestamentler war klar, daß die Bergpredigt den Charakter einer wachrüttelnden Mahnrede hat, die entgegen der Meinung mancher Politiker *sowohl für den individuellen wie für den sozialen Bereich* gelte, daß aber daraus keine unmittelbaren politischen Entscheidungshilfen abgeleitet werden können. Im Gegensatz zu Sternberger zog Schnackenburg aber die Grenzen zwischen Glaube und Politik weniger scharf, sondern beließ es bei der Feststellung, daß Christen „aus demselben Geist der Bergpredigt und demselben ernsthaften Friedenswillen" zu unterschiedlichen praktischen politischen Entscheidungen gelangen können.

Die Bischöfe Belgiens, Irlands und Japans haben Erklärungen zu Friede und Abrüstung herausgegeben. Unter dem Titel „Abrüsten, um Frieden zu schaffen" veröffentlichten die *Belgischen Bischöfe* ihre Erklärung zum belgischen Nationalfeiertag am 21. Juli. Ausführlich gehen sie darin auf die Frage ein, inwieweit sie als Bischöfe *kompetent* seien, zur Friedensfrage Stellung zu beziehen. Sie könnten dazu nicht schweigen. Ein Schweigen würde ihnen als ein resigniertes Geschehenlassen ausgelegt werden und damit bereits als Stellungnahme. Aber es stünde ihnen nicht zu, diese mit dem Gewicht der Autorität zu vertreten, die ihnen in anderem Zusammenhang zukomme. Die Bischöfe stellen die wesentlichen Positionen dar, die sich im Streit um Atomrüstung, Abrüstung und Stationierung weiterer Atomwaffen gegenüberstehen, halten sich aber mit einer konkreten Stellungnahme zurück. Sie erinnern an die Haltung des Evangeliums, die Lehre der Kirche, fragen sich auch, ob die Kirche in der Vergangenheit und heute stärker ein *Zeugnis der Gewaltlosigkeit* hätte ablegen sollen. Zur gegenwärtigen Abschreckungsstrategie geben die Bischöfe zu bedenken, daß diese nicht als ein „sicherer Weg zu einem stabilen und echten Frieden" angesehen werden könne. Allenfalls könne sie „ein geringeres Übel" darstellen, eine „Lösung aus Hilflosigkeit, ganz und gar provisorisch und aufrechtzuerhalten innerhalb engster Grenzen". Die Bischöfe sprechen sich dafür aus, daß gerade die kleinen und mittleren Mächte ihre Rolle wahrnehmen und unablässig um die Fortsetzung des Dialogs bemüht sein sollten. Dieses Vorgehen sei jedoch nur in dem Maße erfolgversprechend, wie gegenseitiges Vertrauen bestehe. Dies wiederum sei nur zu erreichen über „eindeutige Zeichen und Gesten beider Seiten, über die Absage an jede Form von Imperialismus, sei er ökonomischer oder ideologischer Art". Die *Irischen Bischöfe* weisen in ihrer Erklärung unter dem Titel „Der Sturm, der uns bedroht" darauf hin, daß in der Kirche die Ansicht zunehme, daß moralische Bedingungen für einen gerechten Krieg im Fall der Anwendung von Atomwaffen schwieriger denn je zu erfüllen seien. Wenn der Schaden, der dadurch entstehe, daß man von seinem legitimen Recht auf Verteidigung Gebrauch macht, in keinem Verhältnis stehe zu den Werten, die dadurch verteidigt würden, so sei es „besser, Ungerechtigkeit zu erdulden, als sich zu verteidigen mit den Mitteln, die in einem solchen Verteidigungsfall zur Anwendung kämen". Das Recht auf Verteidigung sei kein absolutes Recht. Die *Katholischen Bischöfe Japans* gaben am 9. Juli eine Erklärung zur Friedensfrage heraus, in der sie der allgemeinen „Sehnsucht nach Frieden" Ausdruck geben. Als Bürger der einzigen Nation, die Erfahrungen mit Atombomben am eigenen Leib gemacht haben, fordern sie einen Stopp aller Experimente, von Herstellung und Entwicklung von Atomwaffen, die Vernichtung aller vorhandenen Atomwaffen und die Errichtung von atomwaffenfreien Zonen in Ostasien sowie in anderen Teilen der Welt.

Auf Unverständnis ist in der spanischen Presse die Verwendung von restlichen 800 000 DM aus einer Papstkollekte gestoßen. Den Betrag erhielt der private katholische Verlag *„Editorial Católica",*

der die unter Auflagenschwund leidende rechtskatholische Madrider Tageszeitung „*Ya*", einige kleinere Provinzblätter sowie die, wie es heißt, von Papst Johannes Paul II. sehr geschätzte Buchreihe „*Bibliothek Christlicher Autoren*" (BAC) herausgibt. Die spanischen Katholiken waren vor dem Papstbesuch gebeten worden, mit einer großzügigen Spende die Papstreise zu finanzieren und darüber hinaus einen Beitrag zur Linderung der „drängendsten Probleme der katholischen Kirche in der Welt" zu leisten. Die Kollekte belief sich nach Angaben der Bischofskonferenz auf 440 Millionen Peseten, von denen 380 Millionen für die Kosten des Papstbesuchs verwendet worden seien. Da die verlagseigene Zeitung „Ya", in der regelmäßig Kommentare aus der Feder bekannter rechtsgerichteter Journalisten des Franco-Regimes erscheinen, als Aushängeschild des in finanzielle Schwierigkeiten geratenen Verlages gilt, ist die Schenkung in der spanischen Öffentlichkeit als Unterstützung erzkonservativer Kräfte durch die Bischöfe gedeutet worden. Vermutlich trifft die Tageszeitung „Diario 16" mit ihrem Vorwurf, die Bischöfe hätten die Pflicht gehabt, den Papst über den ursprünglichen Zweck der Kollekte zu informieren, den bisher ungeklärten Tatbestand ziemlich genau. Ohne polemischen Unterton schreibt die spanische Priesterzeitschrift „*Vida Nueva*" zu dem Vorgang, dem Kirchenvolk sei diese Verwendung der Kollektengelder nur schwer verständlich zu machen. Sie zeuge jedoch von der Sensibilität der Bischöfe gegenüber der Bedeutung der Massenmedien für die Kirche.

Seit dem Amtsantritt Jurij Andropows sind die Christen in der Sowjetunion wieder verstärkten Repressalien ausgesetzt. Dies geht aus einem im Juni 1983 im sowjetischen Untergrund veröffentlichten Dokument hervor. Die neuerliche antichristliche Kampagne richtet sich vor allem gegen *Baptisten* und Gläubige der *Pfingstkirchen*, doch sind auch *Katholiken* und *Orthodoxe* betroffen. Die Behörden gehen insbesondere gegen private religiöse Zusammenkünfte vor, wobei sie bei *zahlreichen Hausdurchsuchungen und Verhaftungen* auch religiöse Literatur im weitesten Sinne beschlagnahmten, darunter etwa Hans Küngs „Christ sein" in einer russischen Übersetzung. Sowjetische Häftlinge, die sich in einem offenen Brief an Papst *Johannes Paul II.* wandten (Kontinent 2/1983), berichten zudem von einem z. T. brutalen Vorgehen der Gefängnis- und Lagerverwaltungen gegen religiöse Aktivitäten. Die Maßnahmen sind von Veröffentlichungen in der sowjetischen Presse begleitet, in denen etwa die Tätigkeit der schwedischen „Slawenmission" (einer Gesellschaft, die rein religiöse Literatur in die UdSSR verschickt, unter Umgehung des Einfuhrverbots für derartige Werke) in grober Weise verzerrt dargestellt wird. Dem sowjetischen Leser präsentiert man hierdurch die Christen gleichsam als *potentielle „westliche Spione"*. Sogar legal in der Sowjetunion erschienene Publikationen, in denen die Rolle der orthodoxen Kirche in der russischen Geschichte in auch nur halbwegs positivem Licht erscheint, sind zunehmend schärferer Kritik unterworfen. Die maßgeblich vom KGB gesteuerte Kampagne beruht augenscheinlich auf internen Parteidirektiven. Demnach dürften nicht nur die entsprechenden Artikel des Strafgesetzbuches, die jegliche religiöse Betätigung außerhalb eng gesteckter Grenzen verbieten, wieder verschärft Anwendung finden – aus Parteikreisen der unteren Ebene verlautete sogar, in den 80er Jahren solle eines der Hauptaugenmerke dem Kampf gegen die Religionsgemeinschaften gelten. Dies könnte bald auch die *Muslime* treffen, denn angeblich ist die Parteiführung zu einem verstärkten Vorgehen gegen den Islam entschlossen, um ein weiteres Übergreifen fundamentalistischer Tendenzen auf die Sowjetunion zu verhindern.

Bücher

HEINRICH FRIES/KARL RAHNER. **Einigung der Kirchen – reale Möglichkeit.** Quaestiones disputatae Bd. 100. Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1983. 156 S. 26,80 DM.

Der Vorstoß, den Heinrich Fries und Karl Rahner mit ihrer Quaestio in Sachen Einigung der Kirchen unternehmen, kommt zur rechten Zeit. Die ökumenische Situation ist in den letzten Jahren komplexer und damit auch schwieriger geworden: Zwar sind im theologischen Gespräch erhebliche Durchbrüche erzielt worden (Lima-Erklärungen, Schlußbericht der anglikanisch-katholischen Kommission), gleichzeitig sind aber kaum Entwicklungen hin zu mehr verbindlicher kirchlicher Gemeinschaft zu erkennen. Auf diesem Hintergrund ist es sinnvoll und notwendig, sich über Gehalt und Bedingungen einer Einheit der Kirchen Gedanken zu machen. Fries und Rahner tun dies in Form von acht griffigen Thesen, die jeweils von einem der beiden Theologen näher erläutert werden. Ihnen schwebt eine Gestalt der Einheit vor, in der die bisher getrennten Kirchen in Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft miteinander stehen, Schrift und altkirchliche Bekenntnisse als Glaubensfundament anerkennen, eine bischöfliche Verfassung haben und einen Petrusdienst des römischen Papstes als „konkreten Garanten der Einheit der Kirche in Wahrheit und Liebe" anerkennen. Die Teilkirchen der einen Kirche sollen nicht miteinander verschmelzen, sondern in „versöhnter Verschiedenheit" und in wechselseitigem Austausch miteinander leben.
Rahner und Fries sprechen im Blick auf ihre Thesen von „realen und jetzt schon erfüllbaren" Bedingungen für die Einheit der Kirchen und begründen das zu Recht mit den Ergebnissen der theologischen Gespräche zwischen den Kirchen über Amt, Eucharistie und Papsttum, mit der Eigenart der modernen geistesgeschichtlichen Situation wie mit möglichen, wenn auch noch längst nicht verwirklichten Strukturveränderungen der am ökumenischen Prozeß beteiligten Kirchen. Allerdings läßt sich die gegenwärtige Erfüllbarkeit der Bedingungen für die Einheit nur postulieren, weil Rahner und Fries in ihrem Buch weitgehend von der konkreten Situation der betroffenen Kirchen abstrahieren und dabei konfessionell, soziologisch und geographisch bedingte Differenzen außer acht lassen. (So ist etwa immer nur von „den Kirchen der Reformation" die Rede). Diese Abstraktion ist sinnvoll, um das angestrebte Ziel der Einheit nicht vor lauter Differenzierungen und Schwierigkeiten aus dem Blick zu verlieren; das konkrete ökumenische Geschäft ist aber auch bei klaren Zielvorstellungen mühsamer, als es manche Formulierungen des Buchs vermuten lassen. *U. R.*

KARL HUTTEN, **Seher, Grübler, Enthusiasten.** Das Buch der traditionellen Sekten und religiösen Sonderbewegungen. Quell Verlag, Stuttgart, 12. Auflage: vollständig revidierte und wesentlich erweiterte Neuausgabe 1982. 896 S. 78,– DM.

Der „Hutten", ein bereits klassisch zu nennendes Nachschlagewerk im Bereich der Sekten und anderer religiöser Bewegungen,

liegt in einer Neuausgabe vor. Nach dem Tod des Autors im Jahre 1979 übernahm die Evangelische Zentralstelle für Weltanschauungsfragen in Stuttgart die redaktionelle Bearbeitung des Buches. Es handelt sich hierbei nicht um ein eigentlich theologisches Buch. Ein Handbuch für den praktischen Gebrauch ist es, in dem jedoch gerade auch die theologischen Zusammenhänge ausführlich dargestellt werden. Gliederungsprinzip des Buches sind zentrale religiöse Motive, die diese Bewegungen kennzeichnen. Diese Art der Präsentation kann nur ein erstes Unterscheidungsmerkmal darstellen, Schwerpunkte benennen. Keine dieser Gruppen läßt sich schließlich mit Hilfe eines Motivs vollständig bezeichnen. Dennoch ist diese vorläufige Klassifizierung nach Motivfeldern in der Lage, das sonst ausgesprochen unübersichtliche Feld von Sekten etwas zu ordnen: *Apokalyptische Gemeinschaft* (Katholisch-apostolische Gemeinden, Siebenten-Tags-Adventisten, Jehovas Zeugen u. a.), *Streben nach Vollkommenheit* (Evangelischer Brüderverein, Gemeinde Gottes, Pfingstbewegung u. a.), *Ruf nach Heilung des Lebens* (Christliche Wissenschaft, Mazdaznan-Bewegung u. a.), Sehnsucht nach einem vollmächtigen Amt (Mormonen, Neuapostolische Kirche), *fleischgewordene Gottheiten* (Johannische Kirche, Gralsbewegung u. a.), *übersinnliche Erkenntnisse und himmlische Neuoffenbarungen* (Emanuel Swedenborg und die Neue Kirche, Christengemeinschaft, Spiritismus u. a.). Die Einstellung, mit der der Autor den von ihm beschriebenen Gruppen gegenübertritt, ist an einer Bemerkung aus dem Vorwort zur achten Auflage von 1962 abzulesen: „Die Gegensätze im Bereich der Wahrheitsfrage sollen stehenbleiben und ausgetragen werden, aber sie sollen nicht auf das Gebiet der menschlichen Beziehungen und Werturteile übergreifen. ... Wer einem Sektengläubigen unsachlich und feindlich begegnet, ist kein Zeuge der Wahrheit, sondern diskreditiert sie. In dem Groll, den die Sekten gegen die Kirche hegen, hallen Anklagen über eine Schuld nach, die sich durch Jahrhunderte angehäuft hat und die bis heute noch nicht bereinigt ist." *K. N.*

Zeitschriften

Theologie und Religion

GRAINGER, ROGER. **The Language of Ritual.** In: New Blackfriars Vol. 64 No. 757 (July/August 1983), S. 325–330.

Aus linguistischer und kommunikationstheoretischer Sicht unternimmt der Autor eine nähere Kennzeichnung von rituellem Handeln. Das Rituelle bezeichnet er als ein „Handeln aus religiöser Wahrnehmung heraus, das selbst diese Wahrnehmung darstellt, da der Ritus selbst ein Teil der Mitteilung ist, die er weitergibt". In Rückgriff auf McLuhans Satz „Das Medium ist die Botschaft" formuliert Grainger: Der Ritus konfrontiere „nicht mit den Zeichen einer Gegenwart, sondern mit der Gegenwart selbst, und zwar der Gegenwart einer Gemeinschaft mit der Ur-Wahrheit unseres Seins. Das ist die Grundlage, die der Ritus für unsere Begegnung mit dem Göttlichen schafft". Der Ritus stelle eine besondere Sprache dar, die dazu bestimmt sei, eine eigene Art von „message" mitzuteilen. Das Rituelle als „Muttersprache religiöser Wahrnehmung", die durch ihre Handlungen und nicht ihre Worte spreche, hält der Autor für ungeeignet, soziale Diskontinuitäten oder Zusammenbrüche in der Struktur persönlicher Beziehungen in einer direkten instrumentellen Weise zu korrigieren. Es könne allenfalls ein gewisses Gegengewicht schaffen zu sozialen Wunden oder organisatorischen Schwächen durch die für es eigentümlichen Verweismöglichkeiten auf eine spirituelle Wirklichkeit.

SCHOENBORN, ULRICH. **Solidarität der Gekreuzigten, Ekklesiogenesis und kontextuelle Wahrhaftigkeit.** In: Pastoraltheologie Jhg. 72 Heft 7 (Juli 1983) S. 298–312.

Das Selbstverständnis der Kirche in Lateinamerika wurde durch die Lage, in der die Menschen leben, entscheidend verändert, zunächst in der Katholischen Kirche, dann aber auch im Protestantismus. Der Autor beschreibt die Auswirkungen der „Konszientisierung" auf die Ekklesiologie am Beispiel der Evangelischen Kirche lutherischen Bekenntnisses von Brasilien (IECLB). Biblischer Ausgangspunkt für die Lateinamerikaner sei Jesu „für-andere-Sein": „In den unzähligen Kreuzen und dem anonymen Leiden des lateinamerikanischen Volkes ist der Gekreuzigte gegenwärtig." Die Veränderungen, die Verkündigung und Theologie in Lateinamerika durchgemacht haben, werden als ein Hinweis darauf gelesen, wie wenig kontextneutral beide sind. Ein Ortswechsel hin zu den Armen führe zu einer „pastoral da convivência" z. B. im Bereich der Armenvorstädte, der indianischen Urbevölkerung und der Landnutzung. Ausrichtung am Gekreuzigten, Kirche von den Armen her zu denken, das bedeute für die Ekklesiologie eine Konfliktorientierung. In Lateinamerika werde eine verdrängte Tendenz im deutschen Luthertum geweckt, nämlich Kirche zu verstehen als „Unterwegssein in Dienst und Nachfolge des Gekreuzigten".

Kultur und Gesellschaft

OFFE, CLAUS. **Perspektiven auf die Zukunft des Arbeitsmarktes.** In: Merkur Jhg. 37 Heft 5 (Juli 1983) S. 489–504.

Offe ist als politischer Nationalökonom der Meinung, daß weder die sog. „Orthodoxen", die generell auf Wachstum bzw. auf Stärkung des Angebots und/oder der Nachfrageseite setzen, noch die von ihm sog. „Realisten", die für eine Abkoppelung bzw. Ausgliederung von Arbeitskräften vom Arbeitsmarkt (Ältere, Hausfrauen, Jugendliche) plädieren, keine langfristige Perspektive für die Bewältigung des Beschäftigungsproblems bieten können. Erstere nicht, weil Investitionen nur noch begrenzt auf den Bedarf treffen, den sie voraussetzen, und weil wachstumsträchtige Zweige hauptsächlich nur noch dort zu findensind, wo nicht der Verbraucher, sondern die staatliche Politik für ihn die Entscheidung trifft. Und letztere u. a. deswegen nicht, weil es illusorisch sei, durch „Wegpensionierung" eines Teils, für Beschäftigung für den Rest sorgen zu wollen. Auf der Suche nach „dritten Wegen" kristallisiert sich für Offe vor allem einer heraus: die Abkoppelung des Lebensunterhalts von der Erwerbsarbeit. Der Lebensunterhalt der Nichterwerbstätigen sollte in Form eines Garantieeinkommens durch einen lohnsummenunabhängigen, aber ertragsabhängigen Fonds aufgebracht werden.

PLASSERAUD, YVES. **La nouvelle droite fait son chemin.** in: Esprit no. 79 (juillet 1983) S. 51–67.

Die sogenannte Neue Rechte beeinflußt seit 15 Jahren die politische Kultur Frankreichs mit wachsendem Erfolg, wie es den Anschein hat. Auf dem Höhepunkt der 68er Protestbewegung entstand sie. Inzwischen gehört sie zum intellektuellen Rückgrat der Opposition im sozialistisch regierten Nachbarland. Daß Intellektuelle durchaus nicht zur Linken gehören müssen, war für viele eine neue Erfahrung. Der Autor skizziert, wie die Neue Rechte sich nach und nach in Politik und Kultur Positionen eroberte, sich Kommunikationsforen schuf, auch Mittel und Wege gefunden hat, das große Publikum zu erreichen. Er arbeitet die Themen dieses „philosophischen, politischen, weltanschaulichen Aufbruchs" heraus wie die Ablehnung des Egalitarismus, die Suche nach der herausragenden Persönlichkeit u. a. Die Überlegenheit des weißen Menschen, Eurozentrismus, Verehrung von Stärke und Lebenswillen, vor allem auch ein nur schwer zu entschlüsseln-

des Dickicht aus Mythologie und Ethnozentrismus – dieses seien Elemente eines vielschichtigen Phänomens.

Kirche und Ökumene

DUMONT, C. J. **Le dialogue théologique entre Orthodoxes et Catholiques.** In: Istina XXVIII No. 3 (juillet-septembre 1983) S. 245–266.

Der Beitrag gibt einen Einblick in den augenblicklichen Stand der Beziehungen zwischen der Orthodoxie und der römisch-katholischen Kirche. Zunächst unterscheidet der Autor das Verhältnis von Orthodoxie und Katholizismus von dem zwischen Protestantismus und Katholizismus. Das erste sei theologisch von völlig anderer Natur als das zweite, auch wenn diese Tatsache verschiedentlich verdunkelt worden sei. Historischer Befund, beiderseitige Erklärungen sowie Gesten der Verbundenheit weisen nach Ansicht des Autors für den katholisch-orthodoxen Dialog in besonderer Weise zwei Charakteristika auf: seine existentielle Ausprägung sowie die dominierende Rolle, die das kirchliche Amt dabei spielt. Zu den Ergebnissen der historischen und theologischen Forschung gehört aus katholischer Sicht die Zielbestimmung, wie sie die katholische Vorbereitungskommission vorgeschlagen hat: „Die Absicht des Dialoges ist nicht, alle Probleme zu lösen, die zwischen Theologen und theologischen Denkschulen diskutiert werden, sondern nur die Punkte, die als Hindernisse auf dem Weg zur vollen Gemeinschaft angesehen werden." Eine Schwierigkeit dabei liege auch in der Uneinigkeit zwischen den orthodoxen Kirchen. In einem weiteren Schritt erläutert der Autor, wie sich der katholisch-orthodoxe Dialog verhält zu anderen bilateralen Dialogen, in denen beide Gesprächspartner stehen.

Personen

Am 14./15. August besuchte *Johannes Paul II.* den Marienwallfahrtsort *Lourdes.* Mit dieser Reise, die außer einem längeren Gespräch mit dem französischen Staatspräsidenten *Mitterrand* rein religiösen Charakter hatte, holte der Papst eine Pilgerfahrt nach, die ursprünglich aus Anlaß des Eucharistischen Weltkongresses in Lourdes (16.–23. 7. 1981) stattfinden sollte, aber durch das Attentat vom 13. Mai 1981 verhindert wurde. Schwerpunkte seiner dortigen Ansprachen waren vor allem drei Themen: Frieden, Menschenrechte (Religionsfreiheit), Marienverehrung. Besondere Schwerpunkte seines Lourdesaufenthaltes waren seine Begegnung mit den aus diesem Anlaß besonders zahlreich nach Lourdes gepilgerten Kranken und Behinderten und ein „Dialoggebet" mit Jugendlichen.

Während seines Urlaubs in Südtirol verstarb an einem Herzinfarkt *Adolph Exeler* (57), Professor für Pastoraltheologie in Münster. Exeler, der zu den bekanntesten Pastoraltheologen des deutschen Sprachraums gehörte, war bis zum Katechetischen Kongreß in Freiburg (vgl. HK, Juli 1983, S. 298–301) Vorsitzender des Deutschen Katechetenvereins, Mitglied des der Kleruskongregation in Rom angeschlossenen Internationalen Katechetischen Rates und leitete den Fachausschuß für praktische Theologie in der Deutschen Forschungsgemeinschaft.

Von den bei der Polizeiaktion vom Palmsonntag gegen Franziskanerhäuser in der Slowakei verhafteten Katholiken wurden Ende Juli die letzten drei (*Jaroslav Brazda* aus Kaschau, *Peter Rucka* und *Anton Smid* aus Preßburg) überraschenderweise freigelassen und voll rehabilitiert. Zu ihrer Verhaftung hatte der Vorwurf geführt, sie gehörten insgeheim dem Franziskanerorden an. Im tschechischen Teil wurden kurz vorher zwei ebenfalls bei der Palmsonntagspolizeiaktion verhaftete Franziskaner (*Jozef Mazanec* und *Frantisek Pometlo,* beide Pilsen) zu acht bzw. sechs Monaten Haft verurteilt. Ein weiterer tschechischer Franziskaner, *Miroslav Jachim* aus Budweis, ist noch in Untersuchungshaft.

Kardinal *Joseph Höffner* konnte am 1. August auf Einladung des ungarischen Primas, Kardinal *László Lékai* in Leanyfalu in der Nähe von Budapest das erste Exerzitienhaus in Ungarn seit der kommunistischen Machtergreifung eröffnen. Das Exerzitienhaus wird von Jesuiten geleitet. Der ungarische Primas bezeichnete die Eröffnung des Hauses als eine „wichtige Etappe auf dem Weg der kleinen Schritte ... zur Normalisierung des religiösen Lebens" in Ungarn.

Bedeutend gestärkt wurde die Präsenz deutschsprachiger Mitglieder in den Führungsgremien des ökumenischen Rates (ÖRK) der Kirchen auf der 6. Vollversammlung in Vancouver: der sächsische Landesbischof *Johannes Hempel* wurde zu einem der sieben Präsidenten des ÖRK gewählt. Zweites deutschsprachiges Präsidiumsmitglied wurde die Schweizerin *Marga Bührig. Heinz Joachim Held,* der Leiter des Außenamtes der EKD, wurde Vorsitzender des neugewählten Zentralausschusses und Prof. *Günther Gaßmann* (zuletzt Leiter der Studienabteilung beim Lutherischen Weltbund in Genf) ist neuer Direktor der Kommission für Glaube und Kirchenverfassung. *Konrad Raiser,* zeitweise als neuer Generalsekretär im Gespräch, bleibt bis zur Neuwahl des Generalsekretärs stellvertretender Generalsekretär.

Der amerikanische maronitische Bischof *Francis Zayek* (Brooklin) trat auf einem Maronitentreffen in St. Paul/Minneapolis, nachdrücklich für die Erhaltung des nationalen Gewichts der (überwiegend maronitischen) Christen im Libanon ein. Bisher hätten Christen und Muslime dort in Frieden leben und beten können und es habe Religionsfreiheit geherrscht, während in vielen arabisch-islamischen Ländern des Nahen Ostens Christen Bürger zweiter Klasse seien. Es gelte, das Übergreifen islamischer Gesetzgebung auf den Libanon abzuwehren.

Der Katholikos der Mar-Thomas-Kirche (Thomaschristen), *Basil Mattheus,* hat Mitte Juli zum erstenmal den Papst in Rom besucht. Die zu den sog. vorcalcedonensischen Kirchen zählende indische kirchliche Gemeinschaft gehört mit ca. 1,6 Millionen Gläubigen zu den kleinsten orthodoxen Gemeinschaften. Der Katholikos hob in seiner Ansprache an den Papst die vielen Gemeinsamkeiten (Bibel, Amt, Sakramente) mit der römisch-katholischen Kirche hervor. *Johannes Paul II.* versicherte, von katholischer Seite werde alles getan werden, um zu einer möglichst engen Zusammenarbeit in Theologie und Seelsorge zu kommen.

Der 53jährige bisherige Erzbischof von Lusaka (Sambia) *Emmanuel Milingo,* wegen seiner auf afrikanischer Tradition basierenden magischen Heilpraktiken in Konflikt mit Rom und den Mitbischöfen seines Landes geraten, hat nach ca. 16monatigem „Zwangsaufenthalt" in Rom unter Druck des Vatikans auf sein Amt verzichtet und wurde von Johannes Paul II. zum „Sonderdelegaten" der Päpstlichen Kommission für Wanderung und Tourismus ernannt.

Dreizehn Katholiken, davon 5 Jesuiten, wurden in Saigon (Ho-Chi-Minh-Stadt) von einem vietnamesischen Volksgerichtshof verurteilt. Die Strafen reichten von einer bloßen „Verwarnung" bis zu 15 Jahren Haftstrafe. Der Jesuit *Nguyen Van Hien* erhielt lebenslänglich. Die übrigen vier, darunter ein enger Mitarbeiter und Berater des Erzbischofs von Saigon, erhielten Haftstrafen von fünf Jahren. Die Angeklagten wurden beschuldigt, unerlaubt eine religiöse Zeitschrift herausgegeben und Kontakte zu „ausländischen reaktionären Organisationen" unterhalten zu haben. Dem Hauptangeklagten Hien warf die Anklage vor, „Agent der CIA und Haupt einer konterrevolutionären Gruppe" zu sein. Er habe das Haus seines Ordens in Dac Loc in ein „Zentrum der Subversion" verwandelt.

Herder Korrespondenz

Heft 10
37. Jahrgang
Oktober 1983

Ethik ist nicht primär eine Sache des Gefühls. Sie will mit der Vernunft vernommen und mit dem Verstand begriffen werden.

Manfred Hättich

Gebündelte Ängste

Keine militärpolitische Maßnahme der Nachkriegszeit, nicht einmal die Wiederbewaffnung in der Bundesrepublik in den fünfziger Jahren, hat eine so intensive, heftige und breitgestreute Auseinandersetzung über die Friedensfrage ausgelöst wie der Nato-Doppelbeschluß vom Dezember 1979. Diese beschränkt sich keineswegs auf Gruppen, die den *aktiven Widerstand* gegen die Durchführung einer wahrscheinlich gewordenen Nachrüstung in die Öffentlichkeit tragen, von ihr zeigen sich *große Teile der Gesamtbevölkerung* betroffen. Die Demoskopie produziert dazu zwar eine Menge widersprüchlicher Daten. Aber wie immer diese einzuordnen sind, zweifelsfrei ist sowohl, daß die Sympathien und Wirkungen der Friedensbewegung über diese selbst weit hinausreichen und daß Verständnis und Neigung in dieser Frage vom sonstigen politischen Standort der Betreffenden weitgehend unabhängig sind. Hinzu kommt, daß in der Bundesrepublik härter gestritten wird als anderswo. Dennoch ist die Friedensbewegung weder ein speziell deutsches Phänomen noch sind es die gegen die Nato-Nachrüstung in Europa gerichteten Proteste und Widerstandsformen. Auch *Amerika* als westliche Führungsmacht und hauptverantwortlicher Nato-Akteur bekommt nicht nur Antipathien in Ländern seiner Nato-Partner zu spüren, es muß sich – wie in der Endphase des Vietnamkrieges – mit dem Widerstand in der eigenen Bevölkerung auseinandersetzen.

Ein Beweis – für das, was in Bewegung gekommen ist, sind nicht nur die jetzt gestarteten Gegenaktionen der Unionsparteien, sondern die Tatsache, daß in dieser Zeit die *Kirchen,* vor allem die in solcherart politischen Fragen eher zurückhaltende katholische Kirche, ihre Grundsätze über Krieg und Frieden noch einmal von Grund auf neu formulieren mußten. Wann hat es das schon gegeben, daß innerhalb eines knappen Jahres die katholischen Episkopate von Skandinavien bis Italien, von USA bis Japan sich je eigens zu ein und derselben Sache zu Wort gemeldet haben. Und nur die aufgeheizte Atmosphäre erklärt das sehr weittragende politische Echo darauf. Wie viele und wie eindringliche kirchliche Friedensappelle wurden seit Pius XII. – und früher schon – veröffentlicht, ohne daß davon viel Aufhebens gemacht wurde.

In den späten siebziger Jahren waren es noch die Reaktoren

Versucht man mitten in den hochgehenden Emotionen die Dinge wenigstens zeitlich etwas zu ordnen, so stößt man allerdings auf etwas Seltsames. Noch in den späten siebziger Jahren war von Friedensbewegung weitum nichts zu spüren, auch öffentliche Angst über den atomaren Ernstfall war nicht sonderlich verbreitet. Viel eher schien damals alles Unheil von der *friedlichen Nutzung der Kernenergie* erwartet zu werden. Daß der atomare Rüstungswettlauf die eigentliche Menschheitskatastrophe wahrscheinlicher machen würde, war auch damals bekannt und vor allem eine gängige These der Friedensforscher. Schließlich stammen die „Fünf Thesen zum Dritten Weltkrieg" C. F. von Weizsäckers von 1976. Aber aus dem öffentlichen Bewußtsein war erstaunlich lange verdrängt, daß nicht Reaktoren und Endlager, sondern Bomben und Raketen und die ihrer Produktion und Aufstellung *zugrundeliegenden und sie begleitenden Konflikte* unser eigentliches Zukunftsproblem sind. Wer aus Sorge ob einer derartigen Verkennung zukünftiger Lebensbedingungen auf diesen Widerspruch hinwies, fand kein großes Gehör.

Für diesen raschen, wenn auch nicht plötzlichen und vollständigen, aber eigentlich späten *Themenwechsel* gibt es Gründe, komplizierte und einfache. Doch jeder Versuch, sie aufzulisten, setzt sich fast von selbst dem Verdacht aus, verniedlichen zu wollen. Eine Verniedlichung wäre es sicher, sich einfach darauf zu berufen, daß öffentliches Bewußtsein sich in Wellenbewegungen vollzieht und daß je nach Anlaß einmal dieses, einmal jenes Problem hochgeschwemmt wird.

Zutreffender wäre es schon, nach *politischen* Gründen zu suchen, die zu dem Themenwechsel geführt haben. Die späten siebziger Jahre standen noch ganz im Zeichen eines sich verschärfenden Umweltbewußtseins, die zeitlich

mit einem forcierten Ausbau der Kernenergie (als Antwort auch auf die Ölkrise) und den noch weitgehend ungelösten Entsorgungsproblemen zusammenfiel. Zugleich wirkten die Vorstellungen einer auf Dauer angelegten *Entspannungspolitik* nach. Jeder an der Weltlage oder auch nur am Ost-West-Konflikt Interessierte wußte, daß selbst bei fortdauernder Entspannung zwischen Ost und West, das *atomare Dilemma* ungelöst blieb. Auch war damals schon bekannt, daß die sowjetische Seite – was aus deren Sicht nachvollziehbar ist – gerade die Phase der Ost-West-Entspannung zu forcierter Aufrüstung nutzte. Aber der Entspannungsgedanke hielt noch stand, und westliche Auf- oder Nachrüstungsmaßnahmen wurden vorerst hauptsächlich auf den obersten politischen Ebenen ventiliert. Auch der Nato-Doppelbeschluß selbst konnte noch ohne störende Turbulenzen gefaßt werden. Zunächst galt ja das Verhandlungsangebot, nachgerüstet sollte erst werden, wenn ein annehmbares Verhandlungsergebnis nicht zu erreichen war. Ist es von daher nicht natürlich, daß sich erst jetzt, wo es um die strategische Entscheidung geht, aller Widerspruch auf die Nachrüstung konzentriert?

Dies erklärt den Umschwung der letzten zwei Jahre sicher zu einem Teil, macht aber kaum die Heftigkeit und Breitenwirkung der gegenwärtigen Auseinandersetzung verständlich. Die Aufstellung von Mittelstreckenraketen in Westeuropa würde zwar zu einem weiteren Beweis dafür, daß selbst in einem Teilbereich Bemühungen um einen Rüstungsstopp wieder einmal zu nichts geführt haben. Aber sie verändern nicht die Gesamtsituation, auch nicht das *Ausmaß der Gefährdung*, es sei denn, man sehe die Aufstellung von neuen Marschflugkörpern und Pershing II-Raketen in Westeuropa als Weg zur Erleichterung eines begrenzten Atomkrieges an, wogegen aber die dadurch enger werdende atomare Verzahnung von Amerika und Europa spricht.

Obwohl sich zusätzliche Reizfaktoren anführen lassen – eine amerikanische Führung, die sich verhält wie ein Wild-West-Sheriff, den es plötzlich in die Weltpolitik verschlagen hat; der Umschlag von Entspannungsenttäuschungen in innenpolitische Aggressivität –, macht die *veränderte Situation* für sich allein nicht einsichtig, wieso aus einer Kampagne gegen eine Teilnachrüstung in so kurzer Zeit eine radikal-pazifistische Bewegung von solchen Ausmaßen und von solcher Militanz geworden ist.

In der Friedensbewegung trifft vieles zusammen

Vermutlich läßt sich die Friedensbewegung besser verstehen, wenn man sich die *gesamte Bewußtseinslage der mit Zukunftssicherung beschäftigten Bewegungen* während der letzten acht bis zehn Jahre vergegenwärtigt. Ihre Entwicklung zeichnet sich international am deutlichsten in den Schriften des *Club of Rome* ab. Dieser hat zunächst zwar allein beim Ressourcen- und Umweltthema angesetzt und auch in späteren Publikationen (z. B. „Das menschliche Dilemma") die nukleare Bedrohung nur als eines von mehreren Globalthemen behandelt. Aber die Art und Weise, wie der Club seine Überlebensstrategien und neuen Lerntheorien moralisch grundierte, läßt vieles von dem erkennen, was sich nach und nach in allen zeitgenössischen Protestbewegungen wiederfindet: ein ebenso enthusiastisches wie vages, auf „visionäre" und „kreative" Fähigkeiten der Menschen setzendes Ethos, das auf die moralische Kraft des einzelnen setzt, diese aber mit der Reform von Institutionen nur undeutlich zu verbinden weiß.

Parallel dazu gibt es gerade in der Bundesrepublik zeitlich wie sachlich *gleitende Übergänge* von der Antikernkraft-, der Umwelt-, teilweise auch der Dritte-Weltbewegung zur Friedensbewegung. Bekannte Leitfiguren von *Erich Fromm* über *Robert Jungk* bis *Erhard Eppler* bestimmten diesen Weg. Die „Grünen" sind als politische Organisation trotz interner Spannungen zu einer der wichtigsten in die Breite wirkenden Stützen der Friedensbewegung geworden. Wichtig ist dabei, daß alle diese Strömungen von den Ideen und den Demonstrationsformen der aufblühenden Bürgerinitiativen gelernt haben. So treffen sich in der Friedensbewegung nicht nur unterschiedliche, einander überschneidende Protestbewegungen, sondern sie alle haben außer identischen Leitfiguren gemeinsame Wurzeln. Sie nähren sich aus dem gleichen Zeitgefühl, aus der gleichen Art, die der Menschheit drohenden Gefahren und damit deren Zukunftschancen zu sehen – und sie verbindet ein und dasselbe *Politikverständnis*. Ihr *Zeitgefühl* ist bestimmt von einer elementaren Bedrohung menschlicher Existenz, die nicht als fern und abstrakt, sondern als unmittelbar, konkret und total empfunden wird. Gründe für die Bedrohung gibt es viele: vom Ressourcenverbrauch über die vermutete radioaktive Verseuchung bis zum atomaren Holocaust. Aber es sind nicht nur diese Menschheitsprobleme, die als lebensbedrohend empfunden werden, sondern dazu zählen auch Großtechniken insgesamt und auch Großorganisationen (staatliche und gesellschaftliche Bürokratien): alles, was den Menschen beherrscht und was er umgekehrt scheinbar oder wirklich nicht zu beherrschen vermag. Diese Bedrohungen sind mehr oder weniger auf je eigene Weise real und werden auch von der Allgemeinheit als solche empfunden. Ihr Schwergewicht bei der Friedensbewegung erhalten sie nicht aus dem Charakter atomarer Vernichtungswaffen allein, sondern aus einer *Bündelung von Ängsten* angesichts der verschiedenen, als vital verstandenen Bedrohungen: Jede für sich bedroht die Existenzgrundlagen, alle zusammen aber machen Leben schlechthin unmöglich. Auf diese Weise wird das *Überleben* zur beherrschenden Parole, das Leben selbst zum allein bestimmenden Wert, mit dem kein anderer sich messen kann.

Schillers Zweizeiler aus der „Braut von Messina" „Das Leben ist der Güter höchstes nicht, der Übel größtes aber ist die Schuld", älteren Pennälern noch von ihren Deutschstunden her geläufig, ist da nicht nur deswegen nicht mehr nachvollziehbar, weil Kantsche Pflichtethik nicht praktizierbar erscheint, sondern weil Schuld und Vergehen gegen das Leben zusammenfallen.

Hinter den Evidenz-Gefühlen verbirgt sich ein ganz bestimmtes Politikverständnis

Diese Subsumierung geballter Bedrohungen unter die Friedensfrage macht diese erst zum eigentlichen Kampfthema. Weil Krieg die realste, Atomkrieg die vollständigste Vernichtung von Leben, die in der Tat lebensfeindlichste Veranstaltung ist und alle Bedrohung des Lebens etwas Tötendes, Kriegsähnliches hat, wird Krieg nicht mehr einfach verstanden als bewaffnete Auseinandersetzung zwischen politischen Mächten, sondern wird sehr unspezifisch ausgedehnt auf vieles andere. Nicht untypisch für diese Vermischung gleichsam aller Übel in einem ist die Feststellung von *Dorothee Sölle*, wir lebten bereits jetzt in einem „Krieg der Reichen gegen die Armen" und täglich stürben Tausende in diesem Krieg. Im Rahmen solcher *Begriffsmischung* ist auch die Behauptung verständlich, daß nicht nur der Einsatz von Waffen gegen einen militärischen Gegner, sondern Rüstung selbst Krieg ist. Aus dem alles bedrohenden Krieg wird alles, was bedrohlich ist, zum Krieg. Krieg gegen die Umwelt, Krieg gegen die Armen, Krieg der Politiker gegen die Völker. An die Stelle einer klaren Analyse der politischen und psychologischen Zusammenhänge und der dafür notwendigen Unterscheidungen treten „Evidenz-Gefühle" *(Hermann Rudolph)*.

Solche von Bedrohungsängsten bestimmte emotionale Handlungsantriebe sind für alle gegenwärtigen politisch-ethischen Protestbewegungen bezeichnend. Sie alle verbindet mehr oder weniger abgestuft ein tiefsitzender Zweifel nicht nur an unserer Fähigkeit, uns vor kriegerischer Selbstzerstörung *politisch*, d. h. durch Verhandlungen und mit den Methoden einer repräsentativen Demokratie zu schützen, sondern daran, ob wir überhaupt in der Lage sind, die Gegenwartswelt als Produkt technischer Rationalität zu bewältigen. Deswegen der Umschlag von der Argumentation in den Protest.

Und in das Mißtrauen gegen ihre Produkte mischt sich das *Mißtrauen gegen die Vernunft selbst.* Oder, wo man sich nicht generell gegen die Ratio, sondern nur gegen die technisch-institutionell „isolierte Vernunft" wendet, wird diese Wendung verknüpft mit einer vorrangigen Option für das Gefühl, für die „Rückgewinnung der Emotionen" gegen die Lebensfeindlichkeit zeugende funktionalistische Vernünftigkeit und sei es auch nur, weil man Gefühle für „wahrhaftiger" hält. Und weil offenbar die Politiker für die schlechthinnigen Repräsentanten einer todbringenden Vernunft gehalten werden, kann sich jemand auch zu einem Satz versteigen wie dem: „Die heutige Politik plant das Ende allen Lebens, das schiere Nichts" *(Franz Alt)*. Daß zwischen „Planen" und Eingehen eines Risikos nicht nur ein gedanklicher, sondern realer Unterschied ist, wird angesichts der Anhäufung von teilweise nicht mehr kalkulierbaren Risiken offenbar nicht mehr realisiert. Aus dem Risiko wird gleich die Planung des Untergangs.

Dennoch dürften solche Querschlüsse noch nicht das eigentliche Problem sein, sondern ein jedenfalls die militanten Teile der Friedensbewegung wie alle ihr verwandten Protestbewegungen bestimmender *ethischer Fundamentalismus:* Hinter die Evidenz-Gefühle gibt es kein Zurückfragen mehr. Es genügt das Bekennen der Gefühle. Und dieser Fundamentalismus verbindet sich seinerseits mit einem *Politikverständnis*, das Politik vor allem als Gefühl und Erleben wahrnimmt, „das auf die unmittelbare Einlösung des Verlangens nach Identität und Lebenswelt gerichtet ist" *(Hermann Rudolph)*.

Wenn mit der Friedensbewegung im Streit liegende Politikwissenschaftler ihren Anhängern „pharisäische" *(Manfred Hättich)* oder gar „manichäische Züge" *(Dolf Sternberger)* anlasten, dann liefert deren Bindung an ein solches Politikverständnis dazu den Hintergrund. Wer ein *Lebensgefühl*, wie immer das im einelnen beschaffen ist, zu einem *Hauptkriterium von Politik* macht, wird dabei notwendig der persönlichen und Gruppenatmosphäre verhaftet bleiben und schwer einen problemgerechten Zugang zu den auf Großorganisation beruhenden Staatsaufgaben finden, schon gar nicht in Fragen militärischer Sicherheit und politischer Bündnisse. Die „guten Menschen" auf der einen und die „bösen Politiker" auf der anderen Seite sind dann fast ebenso unvermeidliche Rationalisierungen wie die „gute Gesinnung" und die „und die „todbringende Politik". Die plebiszitäre Lösung von Sicherheitsfragen wird damit selbstverständlich.

Nicht nur handeln, sondern die Gründe des Handelns vermitteln

Darum gilt es im Umgang mit der Friedens- und den ihr verwandten Bewegungen zweierlei zu beachten. Zunächst die den Ängsten zugrundeliegenden Fakten: die atomare Überrüstung ebenso wie der bisher nirgends wirklich erfolgreiche Versuch, sie zu begrenzen; den Umstand, daß das Gleichgewicht gegenseitiger Abschreckung nicht die sich von selbst verstehende Methode der Kriegsverhütung ist ebenso wie das gleichermaßen militärische wie ethische Dilemma, daß keine Strategie der Kriegsverhütung eine auch nur einigermaßen dauerhafte Garantie gegen den Ausbruch der Katastrophe bietet, sondern nur eine *vergleichsweise größere Wahrscheinlichkeit*, daß der Ernstfall vermieden werden kann.

Aber zu diesen unbestreitbaren Fakten muß die Einsicht kommen, daß bestimmte *geschichtliche Entwicklungen* nicht einfach aufgehoben oder rückgängig gemacht werden können. Niemand muß Determinist sein, um zu wissen, daß wir nicht hinter das Atomzeitalter zurück können, daß wir unter seinen Bedingungen leben müssen. So gesehen kann der Satz C. F. von Weizsäckers, daß „der Frieden zu den Lebensbedingungen des Atomzeitalters gehört", auch als eine *Chance* begriffen werden: unter atomaren Verhältnissen bleibt gar nichts anderes übrig als Frieden zu halten, so schwierig eine solche Politik auch ist. Sie setzt auf jeden Fall voraus, daß die tatsächlichen geschichtlichen Lebensbedingungen akzeptiert und innerhalb dieser Bedingungen eine Lösung gesucht wird. Dazu

gehört auch, daß Friedensstrategien nur stufenweise und unter Rückschlägen wirksam werden können. Wer alles auf einmal will, den „absoluten" Frieden durch einseitige oder gar totale Abrüstung, handelt sich notwendig Enttäuschungen ein, deren politische und existentielle Bewältigung nicht weniger schwierig sein wird als eine rationale Bewältigung der Bedingungen des Atomzeitalters selbst.

Deswegen genügt es nicht, daß Staatsmänner sicherheitspolitische Gefahren kalkulieren und selbst so handeln, wie es die Abwägung aller erkennbaren Bedingungen und möglichen Folgen erlaubt, sie müssen dieses ihr Handeln der Bevölkerung auch verständlich machen können. Dafür ist unsere oft von Primitivkommunikation bestimmte politische Kultur schlecht gerüstet. Aber schließlich können Politiker gerade in Phasen höchster öffentlicher Anspannung nicht darauf verzichten, überzeugen zu wollen. Dazu gehört, daß sie als Politiker der Öffentlichkeit vermitteln, *daß Gesinnung,* sosehr sie den einzelnen auszeichnen mag, *von Politikern wie von jedem konkret zu verantworten ist,* daß Gesinnung nicht etwas ist, was mir Gewißheiten über sittlich richtiges Handeln eingibt, sondern daß ich die Kriterien des Handelns in der jeweils konkreten Situation erst finden muß.
Aber vielleicht ist neben diesem gewiß nicht einfachen Problem das andere noch entscheidender: klarzumachen, daß Weltpolitik nicht nach Erlebniskriterien von Gruppenbeziehungen gestaltet werden kann, sondern Völker auf politische Repräsentation angewiesen, daß plebiszitäre Verteidigungspolitik um so unmöglicher ist, je schwieriger sich die Situation darstellt.

Wenn im Blick auf die gegenwärtige Nachrüstungsauseinandersetzung etwas zum geistigen Führungsauftrag des Politikers gehört, dann sind es diese *beiden Punkte.* Gelänge das nicht, und zwar nachhaltig und auf Dauer nicht, müßte man sich nicht nur über die Friedensbewegung und ihre mehr oder weniger gewaltfreien Aktionen Sorgen machen, es entstünden schlechte Aussichten für den inneren Frieden und das demokratische Miteinanderauskommen auch in anderen Bereichen. Deswegen gehört zur „geistigen" Führung durch Politiker in dieser Situation wohl auch, daß sie über rational begründete Ängste nicht einfach hinweggehen, sondern sie ernst nehmen, aber dabei klarmachen, daß sie die grundlegenden Voraussetzungen unserer atomar bedrohten Existenz nicht aufheben können: die sittlich gebrochene menschliche Existenz, und daß diese Gebrochenheit der Rahmen ist, in dem Friedenspolitik stattfindet.

Wo die Kirchen helfen könnten

In diesem Punkt könnten auch die Kirchen behilflich sein: weniger durch prinzipienethische Erklärungen, die in der konkreten Entscheidungssituation immer nur von recht teilweiser Wahrheit sind, sondern indem sie – nach allen Seiten, also möglichst unparteiisch – sagen, was sie aus ihren Glaubenslehren und ihrer eigenen Geschichte über den Menschen und seine Fehlbarkeit wissen. Prediger und Pastoren könnten wieder etwas öfter darüber nachdenken, daß es über das menschliche Leben keine Gewißheiten gibt, auch nicht über das Leben und die Geschichte selbst und daß uns *Zukunft* um so eher verlorengeht, je weniger wir bereit sind, in *Ungewißheiten* zu leben. Sie könnten, wenn sie sich im Streit zwischen öffentlicher Gewalt und gesellschaftlichem Protest als Geistliche zu schaffen machen, auch wieder öfter öffentlich über die Erbsünde als menschliche Befindlichkeit nachdenken, und zwar auch darüber, daß die Wirkungen der Erbsünde sich zwar knüppeldick in den von Menschen geschaffenen Institutionen niederschlagen, daß die primären Träger der Erbsünde aber wir selbst sind. Präsumierte Unschuld, bei sich selbst oder gegenüber dem politischen und militärischen Gegner, wäre das letzte, was unter dem Atomschirm ein Gefühl der Sicherheit gäbe. *D. A. Seeber*

Amtsdiskussion: Klarstellungen der Glaubenskongregation

Es ist etwas mehr als zehn Jahre her, daß die römische Glaubenskongregation ihre „Mysterium ecclesiae" betitelte „Erklärung zur katholischen Lehre über die Kirche und ihre Verteidigung gegen einige Irrtümer von heute" vorlegte (vgl. den Text in HK, August 1973, 416–421). Die Erklärung, die damals innerkatholisch wie ökumenisch einiges Aufsehen erregte und sehr kontrovers aufgenommen wurde, handelte im letzten Abschnitt von der Verbindung der Kirche mit dem Priestertum Christi. Dabei bekräftigte sie die Lehre der römisch-katholischen Kirche über den wesenhaften Unterschied zwischen dem allgemeinen Priestertum aller Gläubigen und dem Amtspriestertum sowie über den durch die Weihe verliehenen „character sacramentalis".
Mit ihrem am 8. September veröffentlichten „Schreiben an die Bischöfe der katholischen Kirche über einige Fragen bezüglich des Dieners der Eucharistie" (vgl. Osservatore Romano, 9. 9. 83) hat die Glaubenskongregation wiederum zu diesem Thema Stellung genommen. Sie hat sich dabei *auf einen Punkt konzentriert,* der in „Mysterium ecclesiae" nur knapp angesprochen worden war: Das Schreiben weist mit Nachdruck die Auffassung zurück, „die Vollmacht, das Sakrament der Eucharistie zu vollziehen, sei nicht notwendigerweise mit dem Weihesakrament verbunden".

„Irrige Meinungen"

Das Schreiben zählt in vier Punkten *„irrige Meinungen* auf", die nach Meinung der Glaubenskongregation in die von ihr zurückgewiesene Schlußfolgerung einmünden. Es handelt sich um

Positionen zur Deutung der Apostolizität der Kirche, zum Verhältnis von Amt und Gemeinde und zum Verständnis der Eucharistie. So werde behauptet, daß jede christliche Gemeinde schon aufgrund der Tatsache, daß sie sich im Namen Christi versammle, mit allen Vollmachten ausgestattet sei, die der Herr seiner Kirche zuteilen wollte. Es werde erklärt, alle Gläubigen hätten durch ihre Taufe, die Eingliederung in die Kirche und ihre Teilnahme am königlichen, prophetischen und priesterlichen Amt Christi „auch als wirkliche Nachfolger der Apostel zu gelten".

Als irrige Position führt die Kongregation für die Glaubenslehre auch die Auffassung an, die Aufgabe der Gemeindeleitung sei nichts anderes als eine Beauftragung, um die rechte Ordnung in der Gemeinde aufrechtzuerhalten. Sie füge „keine neue und im eigentlichen Sinn ‚priesterliche' Fähigkeit" hinzu. Aus der Apostolizität der einzelnen Ortsgemeinden werde das Recht für jede noch so kleine Gemeinde abgeleitet, sich dann, wenn sie längere Zeit auf die Eucharistie verzichten müßte, „ihren eigenen Vorsteher und Leiter zu ernennen" und ihm auch den Vorsitz bei der Eucharistiefeier zu übertragen. Das Schreiben fügt hinzu, die Eucharistie werde oft lediglich als Akt der Ortsgemeinde und als „brüderliches Mahl" verstanden und dabei ihr Opfercharakter vernachlässigt. Schließlich hätten irrige Ansichten über die Notwendigkeit geweihter Priester bei der Eucharistie in manchen Gegenden „einige dazu verleitet, im Rahmen der Glaubensverkündigung die Sakramente der Eucharistie und Priesterweihe in ihrem Wert mehr und mehr zu schmälern".

Den ohne namentliche Nennung einzelner Theologen und ohne wörtliche Zitate angeführten „irrigen Meinungen" stellt die Glaubenskongregation die *Lehre der Kirche* gegenüber (es werden vor allem Belege aus „Lumen gentium" angeführt). Dabei wird ausgeführt, daß die Apostolizität der Kirche dadurch zum Ausdruck komme, „daß ihr Lehramt in Übereinstimmung mit der Glaubenslehre der Apostel steht und daß darüber hinaus eine wirkliche Fortführung des Auftrags der Apostel in der Struktur der Nachfolge zur Geltung kommt, kraft derer die den Aposteln übertragene Sendung bis ans Ende der Zeiten fortdauern soll". Das Schreiben betont, die Kirche habe stets ihre apostolische Struktur bewahrt. Es bekräftigt, daß unter den Aufgaben, die Christus ausschließlich den Aposteln und ihren Nachfolgern übertragen habe, in besonderer Weise die Vollmacht zur Feier der Eucharistie herausrage. Christus bezeichne die zum Bischofs- oder Priesteramt Berufenen „kraft des Weihesakraments mit einem besonderen Zeichen", das auch in den feierlichen Dokumenten des Lehramts „Charakter" genannt werde. Die Glaubenskongregation fordert die Bischöfe auf, darüber zu wachen, „daß die genannten Irrtümer nicht weiter in Katechese und theologischer Lehre um sich greifen oder gar in den Alltag des christlichen Lebens übertragen werden".

Wer ist gemeint?

Daß sich die Glaubenskongregation gerade zu diesem Thema zu Wort meldet, überrascht nicht. Seit einigen Jahren hat die ohnehin nicht erledigte nachkonziliare Amtsdiskussion einen *neuen Akzent* bekommen, für den die Kurzformeln „Recht der Gemeinde auf Eucharistie" und „Recht der Gemeinde auf einen Priester" stehen. Konkreter Hintergrund ist vor allem der wachsende Priestermangel, der zu immer neuen Behelfs- und Notlösungen führt. In der Zuordnung von Priesteramt, neuen haupt- und ehrenamtlichen Diensten und Gemeinden ist zumindest, was die Praxis anbelangt, noch etliches in der Schwebe. Dazu kommen die grundsätzlichen theologischen Fragen, welcher Platz dem Amt in der Kirche zukommt, was das Spezifikum des Priesteramtes ausmacht und welche Kriterien für die konkrete Ausgestaltung des kirchlichen Amtes eigentlich maßgebend sind.

Es war in den letzten Jahren vor allem *Edward Schillebeeckx*, der mit seinem Buch „Das kirchliche Amt" (Düsseldorf 1981) die theologischen, historischen und praktisch-pastoralen Anfragen gegenüber der offiziellen kirchlichen Position in der Amtsfrage artikulierte. Schillebeeckx spricht darin vom apostolischen Recht der Gemeinde auf Amtsträger und auf die Feier der Eucharistie und formuliert gegen Schluß seines Buchs: „Daß außerdem in extremen Situationen – etwa bei dem völligen Mangel an Amtsträgern – eine apostolische Gemeinde aus Mitchristen einen Amtsträger berufen kann, der ihr vorstehen soll, scheint mir neutestamentlich einfach selbstverständlich" (200). Letztes Jahr sah sich Kardinal *Willebrands* veranlaßt, in einem Hirtenbrief unter Bezugnahme auf das Buch von Schillebeeckx die Lehre des Konzils über das kirchliche Amt zu bekräftigen (vgl. HK, August 1982, 371–373).

Es ist kein Wunder, daß in den meisten Kommentaren zum Schreiben der Glaubenskongregation der Name Schillebeeckx genannt wurde. Es gab schon seit geraumer Zeit Vermutungen, in Rom laufe wegen des Amtsbuchs ein neues Lehrbeanstandungsverfahren gegen den inzwischen emeritierten Theologen. Beim jetzt vorgelegten Dokument handelt es sich allerdings, wie auch Kardinal *Joseph Ratzinger* bei der Vorstellung vor der Presse ausdrücklich hervorhob, nicht um eine Stellungnahme zu den Thesen eines einzelnen Autors, sondern um eine *allgemeine Positionsbestimmung.*

Die Notwendigkeit einer solchen grundsätzlichen Klärung wird in dem Schreiben letztlich damit begründet, daß die Auffassung, in bestimmten Fällen könne eine Gemeinde auch ohne einen geweihten Priester Eucharistie feiern, die „gesamte apostolische Struktur der Kirche" verletze und die Heilsökonomie der Sakramente zerstöre. Zwar ist die Praxis von Eucharistiefeiern ohne geweihte Priester, vor der das Schreiben warnt, allem Anschein nach *auf einzelne Gruppen beschränkt* (im Heft 3 des Jahrgangs 1980 von „Concilium" finden sich entsprechende Erfahrungsberichte von Basisgemeinden in Italien und in den Niederlanden). Aber es ist klar, daß solche Experimente mit Grundprinzipien katholischen Kirchen- und Amtsverständnisses in Konflikt geraten. Deshalb ist es verständlich, wenn die

Glaubenskongregation einige Essentials der geltenden kirchlichen Lehre in Erinnerung ruft und damit *klare Grenzmarkierungen* setzt. Im übrigen hat auch die theologische Diskussion gerade im Anschluß an das Buch von Schillebeeckx (vgl. jetzt vor allem *Pierre Grelot,* Église et ministères. Pour un dialogue critique avec Edward Schillebeeckx, Paris 1983) gezeigt, daß es gewichtige historische wie systematische Argumente gibt, die einen *vorsichtigen Umgang* mit Formeln wie „Recht der Gemeinde auf Amtsträger" nahelegen (die wichtigste Frage dürfte wohl sein, was in diesem Zusammenhang jeweils mit „Gemeinde" gemeint ist).

Offene Fragen

Dennoch bleiben im Blick auf das Schreiben der Glaubenskongregation einige Fragen. Sie haben mit Theologie ebenso zu tun wie mit den praktischen Problemen, denen die neuere Amtsdiskussion letztlich ihre Virulenz verdankt. Nicht alle Aussagen und Begriffe, die das Schreiben unter „irrige Meinungen" subsumiert, lassen sich auf die gleiche Stufe stellen. Nicht jeder, der sich um ein weniger „ontologisches" Verständnis des in der Priesterweihe verliehenen sakramentalen Charakters bemüht oder gegenüber der nachtridentinischen Verengung auf den Opfercharakter der Eucharistie sie stärker als Mahl versteht, muß daraus auch schon die Konsequenz ziehen, daß die Vollmacht zur Feier der Eucharistie nicht notwendig mit dem Weihesakrament verbunden sei oder die hierarchische Struktur der Kirche in Frage stellen.

Im übrigen geht es denen, die das Recht der Gemeinden auf einen Priester bekräftigen, meist gar nicht um die Bestreitung des Zusammenhangs von Eucharistiefeier und Weihesakrament. Sie leiten aus diesem Recht vielmehr die Folgerung ab, die Kirche müsse angesichts des Priestermangels die *Zulassungsbedingungen für das Priesteramt* überdenken, bei denen sie nicht durch göttliches Recht gebunden ist. Auch wer mit guten Gründen der Meinung ist, eine Engführung auf die Frage des Pflichtzölibats sei verfehlt (vgl. dazu die Kontroverse zwischen *Hans Küng* und Bischof *Georg Moser,* HK, April 1983, 152–154), wird sich mit den Ausführungen der Glaubenskongregation zu diesem Punkt kaum zufriedengeben können: Das Schreiben beläßt es bei der Mahnung zum Gebet für geistliche Berufe und erinnert an die Verpflichtung, „sich mit allen Kräften dafür einzusetzen, daß der einladende Ruf des Herrn zum priesterlichen Dienst in Demut und Großmut des Herzens gehört und angenommen werde". Im übrigen verweist das Schreiben Gläubige oder Gemeinden, die aufgrund von Verfolgungen oder Priestermangel über kürzere oder längere Zeit die Eucharistie entbehren müßten darauf, daß sie im *Wunsch nach dem Sakrament* mit der Kirche vereint seien und die Früchte des Sakraments empfangen würden.

Bei der Vorstellung des Dokuments betonte Kardinal Ratzinger ausdrücklich seine *ökumenische Bedeutung:* Gegenüber den orthodoxen Kirchen stelle es klar, daß die katholische Kirche nicht von der Tradition abgewichen sei; es sei aber auch für die Kirchen der Reformation wichtig, in denen es in der Amtsfrage verschiedene Tendenzen gebe. Tatsächlich berührt das Schreiben mit seinen Ausführungen zur Apostolizität der Kirche und zum Verständnis von Priesteramt und Eucharistie entscheidende Themen des ökumenischen Dialogs. Daß hier auch in den reformatorischen Kirchen einiges in Bewegung gekommen ist, zeigen etwa die einschlägigen Aussagen in den Lima-Erklärungen über Eucharistie und Amt. So heißt es im Kommentar zu Nr. 14 des Eucharistiedokuments zur Leitung der Eucharistie: „Wenn das ordinierte Amt einen Bezugspunkt für die Einheit des Lebens und Zeugnisses der Kirche sein soll, ist es angemessen, daß einem ordinierten Amtsträger diese Aufgabe übertragen werden sollte." Es ist für das weitere ökumenische Gespräch sicher hilfreich, wenn das katholische Lehramt seine Position deutlich herausstellt. Gleichzeitig kann man wohl aber davon ausgehen: Die innerkatholische Diskussion über Amt und Kirche wird auf jeden Fall weitergehen. *U. R.*

Medienpolitik: Überlegt es sich die Kirche anders?

Die medienpolitische Diskussion in der Bundesrepublik ist nach wie vor für Überraschungen gut. Im Vergleich zu den zahlreichen Positionsverschiebungen im politischen Bereich und zu den Kontroversen und wechselnden Erklärungen in der evangelischen Kirche war die offizielle katholische Position bisher relativ konstant: sowohl seitens der Bischofskonferenz wie seitens des Zentralkomitees der deutschen Katholiken nahm man moderat positiv zu den neuen Medien Stellung und sprach sich für ihre – angesichts möglicher Gefährdungen für den Menschen – *vorsichtige* Nutzung aus. Eine Festlegung auf ein bestimmtes Modell der rechtlichen und ordnungspolitischen Regelung neuer Medien vermied man, ließ aber eine gewisse Offenheit gegenüber einer Konkurrenz zu den öffentlich-rechtlichen Anstalten durch ‚sonstige Anbieter' (d. h. private Unternehmen, aber auch gesellschaftliche Gruppen und Verbände, nicht zuletzt die Kirchen selbst) erkennen.

Kurskorrektur im Südwesten

Von dieser Position scheinen nun zumindest die baden-württembergischen Bischöfe abgerückt zu sein. Jedenfalls läßt dies eine Erklärung vermuten, die der Bischof von Freiburg, *Oskar Saier,* und der Bischof von Rottenburg–Stuttgart, *Georg Moser,* publizieren ließen. In der Erklärung mit dem Titel *„Ansätze und Leitlinien einer medienpolitischen Position"* werden „Anmerkungen zu den Grundsätzen" des Entwurfs eines baden-württembergischen Landesmediengesetzes gemacht. Der Gesetzentwurf war von der baden-württembergischen Landesregierung

bereits vor geraumer Zeit *der Öffentlichkeit übergeben* worden, noch bevor er förmlich in den Landtag eingebracht wurde. Dadurch sollte eine breite Diskussion im Vorfeld der parlamentarischen Beratungen eröffnet und zugleich die Möglichkeit sondiert werden, unter den Bundesländern doch noch zu einer konsensfähigen Medienpolitik zu kommen.

Hatte früher der baden-württembergische Ministerpräsident *Lothar Späth* als Tempo-Macher auf dem Weg in eine durch zusätzliche Angebote und durch Konkurrenz zwischen öffentlich-rechtlichen und sonstigen Anbietern bestimmte Medienzukunft gegolten, so enttäuschte er mit dem Gesetzentwurf seiner Regierung die Befürworter einer möglichst raschen und forschen Herbeiführung eines neuen Medienzeitalters erheblich. Der Gesetzentwurf legt die Hürden für die Anbieter zusätzlicher Fernsehangebote so hoch, daß er von Kritikern als Gesetz zur Verhinderung statt zur Einführung neuer Medien bezeichnet wurde. Das gilt nicht nur für den zeitlichen Rahmen (erst wenn 50% aller baden-württembergischen Haushalte verkabelt sind, soll eine Zulassung zusätzlicher Programme möglich sein), sondern auch für die inhaltlichen Bestimmungen (Zahl der Anbieter im Sinn der Gewährleistung von Pluralität, Restriktionen für die Werbung, Auflagen zur Wahrung der Grundrechte, insbesondere zum Schutz von Jugend und Familie).

Hauptsächlicher Anlaß für die Stellungnahme der beiden Bischöfe ist das vom Gesetzentwurf vorgesehene ordnungspolitische Modell für das zusätzliche Medienangebot. Der Entwurf spricht sich für eine sogenannte *außenplurale* Lösung aus, das heißt Pluralität und ‚Ausgewogenheit' sollen durch die Vielfalt des Angebots gesichert werden, wobei selbstverständlich alle Anbieter auf die Bestimmungen des Gesetzes verpflichtet sind. Die Programme sollen sich – nach diesem Konzept – gewissermaßen gegenseitig „kontrollieren". Darüber hinaus soll ein vom Landtag gewähltes Gremium lediglich die Einhaltung der gesetzlichen Vorschriften kontrollieren und vor allem über Lizenzvergabe und Lizenzentzug entscheiden. Die *binnenplurale* Lösung dagegen sieht vor, daß – in Analogie zu den öffentlich-rechtlichen Rundfunkanstalten und ihren Rundfunkräten – alle gesellschaftlich relevanten Kräfte und Gruppierungen an der Programmgestaltung und Programmkontrolle beteiligt werden.

Absage an das außenplurale Modell

Die beiden Bischöfe erteilem dem außenpluralen Modell eine deutliche Absage und erklären sich für eine *binnenplurale* Lösung. Ihre Anfragen an das außenplurale Modell haben durchaus Gewicht: ob die bloße Addition der Programme „der Vielfalt und Bedeutung der Meinungen in unserer Gesellschaft gerecht wird", ob Chancengleichheit für alle wichtigen Gruppen und Meinungen gewährleistet werden kann, ob nicht – durch das vorgesehene Kontrollorgan – das Prinzip der Staatsfreiheit des Rundfunks verletzt wird. Ähnliche Fragen stellte auch die evangelische Landeskirche Baden in einer Stellungnahme, die ebenfalls zur Befürwortung des binnenpluralen Modells kam (während die Synode der württembergischen Landeskirche – entgegen einem ihr vorliegenden Beschlußvorschlag – für das außenplurale Modell votierte). Daß auch das binnenplurale Modell seine fundamentalen Tücken hat, scheint hier wie dort kaum berücksichtigt geschweige denn ausdiskutiert worden zu sein. Statt dessen wird die Formel von der Beteiligung der „gesellschaftlich relevanten Gruppen" so extensiv und einschränkungslos positiv verwendet, daß sich Assoziationen an sehr „formierte", um nicht zu sagen „ständische" Gesellschaftsverständnisse aufdrängen.

Der Unterschied zwischen der Stellungnahme der badischen Landeskirche und der Erklärung der katholischen Bischöfe scheint vor allem in ihrer *Haltung zu den öffentlich-rechtlichen Anstalten* zu bestehen. Das evangelische Votum für die Binnenpluralität soll – nach einer Interpretation des medienpolitischen Sprechers der Landeskirche, Oberkirchenrat *Hans-Dieter Wolfinger* (‚Mitteilungen' 5/1983, S. 28) – kein Votum für die Eingliederung zusätzlicher Medienangebote in die öffentlich-rechtlichen Rundfunkanstalten sein. Vielmehr sollen diese Anstalten als ordnungs-politisches Modell für die Organisationsform der neuen Medien dienen. Demgegenüber läuft die katholische Erklärung auf die Verabschiedung des Gedankens einer Konkurrenz für die bestehenden Anstalten hinaus; ihnen wird nicht nur – mit den aus früheren kirchlichen Stellungnahmen bekannten Einschränkungen – bestätigt, daß sie sich „im Prinzip bewährt" hätten, sondern „die Reform, allenfalls eine konsequente Weiterentwicklung der bestehenden Systeme" soll auch in Zukunft „Schwerpunkt der Bemühungen" sein. Daß das katholische Votum für Binnenpluralität ein Votum für die öffentlich-rechtlichen Anstalten als alleinigen Träger der Medienzukunft ist, wird vollends deutlich, wenn es im Abschnitt über die Weiterentwicklung des binnenpluralen Systems im lokalen Bereich unvermittelt heißt, die Sendungen hätten „selbstverständlich ... unter der Letztverantwortung des Intendanten" zu stehen.

Zweifellos ist dies eine vertretbare medienpolitische Position der Kirche. Die kirchlichen Wirkungsmöglichkeiten in den öffentlich-rechtlichen Medien sind besser als ihr Ruf; Skepsis gegenüber dem – ohnehin wegen Satellit, Video (vgl. ds. Heft, S. 485) und Bildplatten unaufhaltsamen – Medienüberfluß der Zukunft ist angebracht; die Anfragen an das außenplurale Modell sprechen Probleme an, die in der Tat weiterer Klärung bedürfen. Problematischer als ihre „Einseitigkeit" ist die mehrfache Berufung der Erklärung auf ihre Kontinuität zu früheren Stellungnahmen. Diese Kontinuität ist zwar in den allgemeinen und grundsätzlichen Passagen weithin gegeben, in der eigentlichen Pointe des Textes – dem Votum für Binnenpluralität unter dem Dach der bestehenden Anstalten – aber keineswegs. So hatten sowohl die Erklärung der Kommission „Publizistik" des Zentralkomitees der deutschen Katholiken vom Januar 1982 wie die Stellungnahme der bischöflichen Zentralstelle Medien vom August

1982 die Möglichkeit einer außenpluralen Rundfunkstruktur offengelassen, für ihre eventuelle Realisierung aber – völlig zu Recht – die Wahrung der vom Bundesverfassungsgericht formulierten Prinzipien angemahnt (vgl. Materialien zur Medienpolitik, hrsg. von der Zentralstelle Medien der Deutschen Bischofskonferenz, Heft 4, S. 14f., 55). In der bis jetzt als maßgeblich geltenden Erklärung der Publizistischen Kommission der Deutschen Bischofskonferenz vom Juni 1979 war noch die Rede von „neuen Mediengesellschaften" und ihren Aufsichtsgremien und sogar vom Einsatz staatlicher Finanzmittel für „Grundinvestitionen zur Gewährleistung notwendiger Kommunikationswege" (während etwa die Stuttgarter Landesregierung – gedrängt von der CDU-Mehrheitsfraktion – beschlossen hat, auf keinen Fall die Ausweitung der Medienlandschaft durch Steuermittel zu fördern); und vor allem hieß es dort, daß „eine vorschnelle Einordnung dieser neuen Medien in bestehende Strukturen vermieden werden (muß), damit deren Entwicklung nicht unnötig gehemmt und behindert wird und damit ausreichende Erfahrungen über Trägerschaft, Programminhalte, Darbietungsformen und dergleichen gesammelt werden können".

Die „Beteiligung aller gesellschaftlich relevanten Gruppen in *jeglicher Rechtsform*" wurde auch damals gefordert. Die Frage, ob dies in einem Nebeneinander von öffentlich-rechtlichen Anstalten (für die die politisch Verantwortlichen jeder Couleur Bestandsgarantien gegeben haben) und von außenplural organisierten zusätzlichen Angeboten möglich sein kann, wird in der neuen Erklärung kaum gestellt, aber eindeutig negativ entschieden. Die Erklärung beruft sich dabei auf die Forderung der Pastoralinstruktion „Communio et Progressio", „die Freiheit der Kommunikation und das Recht auf Information durch Gesetze zu schützen und gegen jeden wirtschaftlichen, politischen und ideologischen Druck ausreichend abzusichern'. An dieser Stelle müßte eine – in erster Linie juristische – Argumentation ansetzen, ob dieser Forderung nicht in unterschiedlichen Modellen entsprochen werden kann. Nicht von ungefähr hat das Bundesverfassungsgericht – bis jetzt – nur festgelegt, *daß* das „Grundrecht auf vielfältige und wahrheitsgemäße Information" eine Ausgestaltung der Rundfunkfreiheit durch den Gesetzgeber verlange, nicht aber, *in welcher Form* – das heißt in welcher Rundfunkorganisation – dies zu geschehen habe.

Gibt es einen plausiblen Grund?

In der Debatte darüber kann und muß die Kirche mit Nachdruck – keineswegs bloß im eigenen, sondern im allgemeinen Interesse – an die Postulate nicht nur der *Informationsfreiheit*, sondern auch der *Kommunikationsgerechtigkeit* erinnern. Es ist aber fraglich, ob angesichts der Schwierigkeit und Strittigkeit der hier anstehenden Fragen eine kirchenamtliche Festlegung wie die in der Erklärung der baden-württembergischen Bischöfe nicht verfrüht ist. Wurde der offiziellen katholischen Medienpolitik früher bisweilen nachgesagt, mit Rücksicht auf eigene Interessen und Erwartungen einer Neustrukturierung des Mediensektors zu unkritisch gegenüberzustehen, so könnte sie jetzt plötzlich in den – sicherlich überraschenden – Verdacht geraten, zum Interessenvertreter der öffentlich-rechtlichen Anstalten zu werden. Die jetzige Erklärung leistet einem solchen Verdacht jedenfalls kräftig Vorschub, wenn sie zur Begründung ihres Votums u. a. das wenig aussagekräftige Argument bemüht: „Die Vorzüge einer binnenpluralen Organisationsform beruhen in erster Linie auf der grundsätzlichen Angemessenheit dieser so geregelten Kommunikation im Hinblick auf die Bildung und Entwicklung der Gesellschaft."

Wenn man nach einem plausiblen Grund für die bischöfliche Kurskorrektur in der Medienpolitik sucht, könnte man ihn darin finden, daß die Bischöfe in dem Gesetzentwurf kirchliche Vorstellungen zu wenig berücksichtigt und die Festlegung auf das außenplurale Modell zu vorschnell fanden und deshalb eine eindeutige Gegenposition für nötig hielten. Die Erklärung der baden-württembergischen Bischöfe könnte dann freilich nicht das letzte Wort der katholischen Medienpolitik sein – genausowenig wie die jetzige Gestalt des Gesetzentwurfs das letzte Wort der politisch Verantwortlichen sein dürfte. *H. G. K.*

Funkkolleg Religion: ein Experiment weckt Erwartungen

Am 10. Oktober beginnt je nach Rundfunkanstalt zeitversetzt ein die Kirche höchst interessierendes Medienexperiment, dem eine ungewöhnlich lange Vorbereitungszeit von fast sechs Jahren vorausgegangen ist: das vom Süddeutschen Rundfunk, vom Südwestfunk, vom Hessischen und Saarländischen Rundfunk, vom Westdeutschen Rundfunk und von Radio Bremen ausgestrahlte *Funkkolleg Religion.*

Es folgt zu einem, wenn man's näher bedenkt, recht späten Zeitpunkt nach 15 anderen Kollegs, die von der Mathematik über Geschichte bis zur Ethik reichen. Lange war das Interesse an einem Funkkolleg Religion gering und der Widerstand gegen jene, die den Versuch machen wollten, beträchtlich. Erst als zu Beginn der achtziger Jahre in den periodischen Umfragen bei Funk-Kollegiaten der Wunsch nach einem Kolleg Religion sprunghaft anstieg, wurden auch die Aussichten für das Projekt besser.

Die im Medienverbund (in Abstimmung mit den Kultusministerien und in Zusammenarbeit mit den verschiedenen Einrichtungen der Erwachsenenbildung und den Hochschulen) veranstalteten Kollegs waren noch bei jeder Disziplin für Studenten, für die berufliche und allgemeine Fortbildung und für sonstige Interessierte jeweils eine hilfreiche Veranstaltung. Das

sollte beim Thema Religion trotz Religionsunterricht, theologischer Erwachsenenbildung, religionswissenschaftlicher Institute und theologischer Fakultäten nicht anders sein. Freilich wurde schon in der frühen Vorbereitungsphase klar, daß die Schwierigkeiten in diesem Falle größer als bei jedem anderen Fach sein würden.

Religionskunde mit theologischem Gehalt

Didaktisch ist das Funkkolleg Religion konzipiert wie alle bisherigen Kollegs, als eine Art *einjähriger über zwei Semester laufender Intensivkurs,* der im Oktober 1983 beginnt und im Juni 1984 mit der Ausstellung eines Zertifikats nach Ablieferung einer Hausarbeit und der Absolvierung einer Klausur pro Semester endet.

Im Sinne des Intensivkurses beschränkt sich das Kolleg nicht auf die insgesamt 30 einstündigen Sendungen, sondern ergänzt diese durch *Studienbegleitbriefe* und *Studienbegleitzirkel.* Letztere werden im Rahmen der verschiedenen Träger der Erwachsenenbildung der Volkshochschulen und/oder der evangelischen und katholischen Bildungswerke gebildet, die auch deren Leiter benennen. Die Studienbegleitbriefe bestehen aus *drei Texten:* dem Vortext, dem sog. Währendtext und dem nach der Kollegstunde zu bearbeitenden Nachtext. Der erste bietet jeweils eine allgemeine Einführung in das Thema der Stunde und nennt die Lernziele der betreffenden Studieneinheit. Der zweite soll für das Hören benutzt werden. Er soll das Mithören der Sendung erleichtern, die er noch einmal in einer gekürzten Fassung wiedergibt, angereichert mit Quellentexten und tabellarischem Material, das die Inhalte der Sendung veranschaulichen soll. Der Nachtext greift die wichtigsten Inhalte nochmals schwerpunktmäßig auf, gibt eine weiterführende Darstellung der jeweiligen Sachverhalte und verbindet diese mit Übungsaufgaben, die eine selbständige Kontrolle des Lernfortschritts des Teilnehmers erreichen soll.

Die Studienbegleitzirkel sollen das Kolleg durch *soziale Lernvorgänge* ergänzen, die Möglichkeit zu einem lokkeren Gedankenaustausch unter den Teilnehmern bieten und so das Lernen wesentlich erleichtern. Im Gegensatz zu den Studienbegleitbriefen sind die Begleitzirkel nicht Voraussetzung für die Teilnahme an Hausarbeiten und Klausuren.

Die Einzelsendungen werden in der Regel von *einem* Theologen bestritten, nur in wenigen Ausnahmen sind zwei Autoren vorgesehen. Ein neunköpfiges Theologenteam, das für das Gesamtkonzept verantwortlich ist, prüft jeweils jede einzelne Sendung, so daß jede Sendung wie das ganze Kolleg auf einer engen *Zusammenarbeit zwischen Einzelautor und wissenschaftlichem Team* aufbaut.

Inhaltlich gesehen bietet das Kolleg keine Theologie im eigentlichen Sinne, sondern versteht sich als *religionskundliches Unternehmen.* Es geht bei dem Kolleg weder um theologische Propädeutik noch um ein Glaubenskolleg, auch nicht um Christentumskunde, sondern wie es der verantwortliche Redakteur des federführenden Süddeutschen Rundfunks, *Reinfried Hörl,* formuliert, um „ein religionswissenschaftliches Kolleg mit existentiellen Aussagen", in dem die Weltreligionen insoweit behandelt werden, als sie für unseren Kulturkreis Bedeutung haben. Entsprechend der Bedeutung des Christentums für unseren Lebensbereich erhält dieses ein eindeutiges Übergewicht, auch wenn nicht alle christlichen Glaubensaussagen, Lebensregeln und Glaubensformen umfassend oder gar erschöpfend behandelt werden können. Wie groß auch in der Gesamtstruktur des Unternehmens das Übergewicht des Christlichen ist, zeigt sich schon darin, daß alle allgemein religionskundlichen Sendungen und mit Ausnahme des Judentums *(Ernst Ludwig Ehrlich)* auch die nichtchristlichen Religionen von christlichen Theologen behandelt werden.

Natürlich wollten und konnten die Initiatoren und Verantwortlichen des Kollegs keine getrennten Kollegs oder Teilkollegs von und für Katholiken, von und für Protestanten schaffen und auch nicht ein und dasselbe Thema jeweils getrennt von einem evangelischen und katholischen Theologen behandeln lassen; das hätte die didaktischen wie die inhaltlichen Möglichkeiten gesprengt. Als allein gangbarer Weg erwies sich ein „offenes konfessionell-kooperatives Modell". D. h., jede Sendung bzw. jede Studieneinheit wird von einem evangelischen *oder* einem katholischen Theologen bestritten, der aber jeweils Gesichtspunkte der anderen Konfession mit zu berücksichtigen hat, wobei die Texte, wie schon erwähnt, mit dem konfessionell gemischten *wissenschaftlichen Team* abzustimmen sind.

Das Programm kann sich sehen lassen

Sieht man sich den inhaltlichen Aufbau des Kollegs an, wie er nun vorliegt, so läßt sich, akzeptiert man das kooperativ-konfessionelle Modell grundsätzlich, gegen die Gesamtkonzeption wenig einwenden. Das gesamte Kolleg ist in vier Themenblocks gegliedert: Grundelemente der Religiosität (Studieneinheit 1–5), die nichtchristlichen Religionen in ihrer Bedeutung für unseren Lebensbereich (6–10), Christentum (11–24), Zukunft der Religion – Zukunft der Menschheit (25–30).

Der erste Block beginnt mit Fragen nach der *Religion als Alltagswirklichkeit,* behandelt im wesentlichen nach phänomenologischer Methode die verschiedenen religiösen Ausdrucksformen, Orte, Zeiten, Symbole und Augenblicke, in denen Religion als menschliche Erfahrung aufscheint. Zwei Studieneinheiten sind der Gottesfrage gewidmet („Die Frage nach Gott als Frage des Menschen", „Die Frage nach Gott und die Erfahrung des Leidens"). Der Abschnitt schließt mit einer kritischen Rückfrage nach dem Wahrheitsanspruch von Religion und erläutert den Stellenwert von Bekenntnis und Dogma.

Wie der erste ist auch der zweite Block bei aller wissenschaftlichen Fragestellung aktualitätsbezogen: Die Entwicklung des Volkes Israel bis zur heutigen Judenheit, das Verhältnis von Judentum und Christentum geschichtlich und heute, der Islam als Einheit von

Religion, Kultur und Politik, die Muslime in unserer (europäischen) Gesellschaft (vgl. ds. Heft, S. 449ff.) und: Hinduismus und Buddhismus als Herausforderung des Westens, wobei in diesem Abschnitt nicht so sehr das Aufbrechen sog. neuer, von den östlichen Religionen herkommender Religiosität, sondern der *asiatische Ursprungsbereich* von Hinduismus und Buddhismus dargestellt werden.
Der größte Block, der über das *Christentum,* ist kombiniert aus einer Mischung von systematischen, historischen und praktischen Fragestellungen (das Christentum in seiner Geschichte und seinen Konfessionen, Schöpfung und Offenbarung, Gottesdienst und Sakrament, aber auch „Gemeinde" und „Kirche und Gesellschaft"). Auch hier soll versucht werden, Religion als christliche Religion nicht isoliert als Kult und religiöse Innerlichkeit, sondern als lebensprägende, auf Person und Gesellschaft einwirkende *Glaubenswelt* zu verstehen und deren gesellschaftliche Wirkungen zu diskutieren.

Auch für Theologie und Kirche eine Chance

Der vielleicht schwierigste ist der vierte Block. Hier werden in enger Beziehung auf das Christentum *typische Gegenwartsentwicklungen von Religion* dargestellt und nach ihrer Bedeutung für die nähere Zukunft befragt. Es sind durchwegs Themen, die man, sei es aus der Tagesaktualität, sei es aus der theologischen und religionswissenschaftlichen Gegenwartsliteratur kennt: Gefragt wird nach dem Spannungsverhältnis von weiterlebender Volkskirche und neuen religiösen Bewegungen (einschließlich der Jugendreligionen), nach neuen Formen christlicher Spiritualität, nach der Entwicklung der christlichen Ökumene und des Verhältnisses zwischen den Weltreligionen (Mission und Dialog). Eine eigene Studieneinheit ist dem Verhältnis Christentum–Marxismus gewidmet. Es ist geplant, das Kolleg mit einer Diskussion unter Vertretern der großen Religionen abzuschließen. Ihr Kern dürfte die Frage nach der Herausforderung der Religionen durch die moderne Säkularität und deren mögliche Antworten darauf sein.

Das Programm kann sich insgesamt sehen lassen. Es ist keine theologische oder religionskundliche Bildungsveranstaltung bekannt, die den großen Themenrahmen Glaube und Religion vergleichbar konzentriert angeht. Es läßt sich streiten über diesen oder jenen Punkt, z. B. darüber, ob dem von Rudolf Otto u. Gustav Mensching herkommenden, sehr weitgefaßten *Religionsbegriff* („erlebnishafte Begegnung mit dem Heiligen und antwortendes Handeln des vom Heiligen bestimmten Menschen") nicht ein enger gefaßter, direkter auf Gott und das Göttliche bezogenes Religionsverständnis vorzuziehen wäre. Man kann auch fragen, ob, wenn ein evangelischer Theologe *(Wilfried Härle)* über *Rechtfertigung* spricht, die Studieneinheit Gottesdienst und Sakramente *(Werner Jetter)* wegen des Spannungsverhältnisses in der Gnadenproblematik nicht lieber einem katholischen Theologen anvertraut werden sollte. Durch die enge Verzahnung von Einzelautorschaft und Teamarbeit aber werden solche Fragen relativ unwichtig.

Wenn es neben einzelnen Ländern und Rundfunkanstalten (Desinteresse am Thema; Bedenken, den Kirchen in die Quere zu kommen) lange Zeit vor allem von katholischer Seite *Widerstand* gab, so hat das weniger mit Einzelthemen und deren Einordnung, sondern mit dem *konfessionell-kooperativen Modell* zu tun. Man hätte sich in der Bonner Kaiserstraße und in mancher bischöflichen Kanzlei doch lieber ein konfessionell bestimmtes *theologisches* Kolleg gewünscht. Zudem sah man Schwierigkeiten wegen der Zertifikate (im Falle der Anrechnung als Fortbildungsveranstaltung für Religionslehrer zum Beispiel).
Nachdem aber entschieden ist, daß über die Verwendung der Zertifikate für ihren Bereich *die Kirchen selbst* entscheiden, dürften ernsthafte Bedenken gegen das Kolleg nicht mehr bestehen. Im Gegenteil: das Kolleg könnte gerade im Blick auf Kirche und Theologie interessant werden. Denn erstens unternimmt es den innerhalb der Universitätstheologie kaum einmal gelungenen oder gar nicht unternommenen Versuch einer grundlegenden Einführung in den Fragenkreis Religion, Offenbarung und das aus der Offenbarung bestimmte menschliche Handeln (wie armselig es methodisch und sachlich um die vom Konzil gewünschte propädeutische Einführung „in mysterium Christi" bestellt ist, dürfte bekannt sein). Zweitens kann das Kolleg einen wichtigen Beitrag zum Abbau des religionswissenschaftlichen Defizits in der christlichen Theologie leisten. Drittens hat es die Möglichkeit beim Hörer das Interesse für religiöse Fragen neu zu wecken und den „Lebenssinn von Religion" wieder verständlicher zu machen und religiöse Unwissenheit bei Gebildeten zu mindern. Und viertens deutet sich darin auch der Versuch an, Theologie als Bildungsvorgang auf eine neue Weise (nicht gleichsam innerdogmatisch, sondern als Sinnerhellung von Existenz) zu betreiben. Davon könnten sogar theologische Fakultäten, vor allem ihre fundamentaltheologischen Lehrstühle etwas lernen. Daß dies in der Eigenverantwortung von Rundfunkanstalten geschieht, müßte die Kirche nicht schrecken, weil gerade so Menschen mit Religion und Christentum konfrontiert werden, die sie über ihre eigene Verkündigung nur schwer oder gar nicht erreicht. *D. S.*

Union: Bevölkerungs- oder Familienpolitik?

Als in den Koalitionsparteien Ende August im Zusammenhang mit dem Etat 1984 besonders lebhaft über die Höhe des *Mutterschaftsgeldes* gestritten wurde, brachte die „Welt" einen Kommentar mit dem Bild einer ihr Baby „fütternden" Mutter und der Frage „Ja zum Leben wegen 150 Mark mehr?" Dabei hatte die sonst koalitionsfreundliche Zeitung noch übertrieben.

Denn zum Schluß sollte ja nicht die Kürzung von 750 auf 600 DM zurückgenommen, sondern nach öffentlich bekundeten Bauchschmerzen fast aller Unions-Ministerpräsidenten lediglich die *gekürzte Summe* von 600 DM wieder von drei auf vier Monate *gestreckt* werden. Als ob der Staat einem jungen Ehepaar nicht selbst überlassen könnte, wie es sich die Verwendung eines ihm zur Verfügung gestellten Betrags einteilt und es dazu eines eigenen Beschlusses von Kabinett und Parlament bedürfte!

Aber das ganze war wohl mehr Ausdruck der familienpolitischen Verlegenheiten, die insbesondere die Unionsparteien am laufenden Band produzieren, seitdem sie wieder an der Regierung sind, als daß es sich dabei um eine Frage von Rang gehandelt hatte. Das Gerangel um das Mutterschaftsgeld ist überdies keineswegs der einzige oder gar wichtigste Hinweis darauf, wie die Union familienpolitisch immer wieder an ihren eigenen Intentionen scheitert.

Sehr viel aussagekräftiger sind schon die abwechslungsweise einander widersprechenden Äußerungen des Familienministers *Heiner Geißler:* Einmal war von ihm zu hören, die von der Union geführte Regierung werde den Familienlastenausgleich wieder möglichst ganz *auf die Steuerseite verlegen* bzw. zu den Finanzämtern, dann hieß es, man solle „entschieden" am dualen System (Steuerfreibeträge plus Kindergeld) festhalten. Und noch nach Regierungsantritt konnte man hören, das *Familiensplittung* werde bereits für 1984 eingeführt. Inzwischen heißt es bescheidener „noch in dieser Legislaturperiode". Aber noch weiß so gut wie niemand etwas über die (mögliche) *Ausgestaltung des Splittings* und daß das Vorhaben bis 1987 realisiert werden kann, dürften nicht einmal enge Parteigänger des Bundesfamilienministers glauben. Der einzige sichere familienpolitische Ertrag der neuen Bundesregierung ist die Zusage, daß 1984 am Kindergeld nicht noch einmal gekürzt wird. Ergänzt wird diese Zusage durch das Versprechen, 1987 – nach erfolgter Etatsanierung – das Mutterschaftsgeld (in der bisherigen Höhe?), auf das seit seiner Einführung durch die sozialliberale Koalition 1978 nur berufstätige Mütter Anspruch haben, an alle Mütter zu zahlen.

Strauß als „familienpolitischer Vorreiter"

Daß zwar dauernd Vorhaben verkündet und nach verschiedenen Varianten abgewandelt werden, aber dabei wenig Realisierbares herauskommt, wird von Unionspolitikern unisono damit entschuldigt, daß zwar der Familienpolitik absolute Priorität einzuräumen sei, aber „leider" und „schweren Herzens" auch in diesem Bereich zunächst einmal gespart werden müsse.

Vermutlich sind aber gar nicht einmal die Sparzwänge das eigentliche Problem, sondern einfach der Umstand, daß man kein Konzept hat und sich schon als Partei, geschweige denn als Koalition nicht zu einem durchringen kann.

Wenige Wochen vorher, um Mitte Juli auf dem Parteitag in München, hatte freilich der Ministerpräsident von Bayern einen ganz eigenen Anlauf versucht. Nachdem *Franz Josef Strauß* in den Wochen vorher als erster und am heftigsten der Kürzung des Mutterschaftsgeldes widersprochen hatte, ohne sich später im Bundesrat damit durchzusetzen, machte er dieses gleich zum *Ausgangspunkt einer „familienpolitischen Neukonzeption"*, um der der früheren Bundesregierung zur Last gelegten „systematischen finanziellen Auszehrung der jungen Familie" entgegenzuwirken. Seine Konzeption: *Sofortige Einführung eines Mutterschaftsgeldes für alle Mütter* in der Höhe von 670 DM (in etwa die Höhe des doppelten Sozialhilfesatzes) zu zahlen bei Erstkindern für ein Jahr, bei Zweitkindern für zwei Jahre, bei Drittkindern (und weiteren) für drei Jahre (plus das gegenwärtig für Drittkinder gezahlte Kindergeld von monatlich 220 DM bis zum 16. Lebensjahr). Bei Erst- und Zweitkindern träte das Mutterschaftsgeld an die Stelle des gegenwärtig bezahlten Kindergeldes. Kindergeld- plus Mutterschaftsleistungen ergäben nach den gegenwärtigen Sätzen pro Jahr einen Aufwand von 13,8 Milliarden DM. Das Strauß-Konzept erweitertes Mutterschaftsgeld für Erst- und Zweitkinder (anstelle des Kindergeldes) und für Dritt- und weitere Kinder (plus Kindergeld) käme nach CSU-Berechnungen nach einer Anlaufzeit von zwei Jahren auf einen Gesamtaufwand von 8,2 Milliarden DM. Das ergäbe einen Differenzbeitrag „zur weiteren Disposition" von 5,6 Milliarden.

Strauß hütet sich zwar, sich darauf festzulegen, welchem Etatposten diese *„Manövriermasse"* jeweils zugeschlagen werden soll. Aber gehen wir einmal davon aus, der Differenzbetrag würde nicht als Sparbetrag anderswo verrechnet, sondern für weitere familienwirksame Leistungen verwendet – Strauß sprach ja davon, daß mit dem Mutterschaftsgeld auch Kindergeld, Wohngeld, Bafög etc. harmonisiert und zu „einem flexiblen Baukasten für die Familie zusammengesetzt" werden müßten –, kann dann das Straußsche Konzept *Grundlage eines familiengerechteren Lastenausgleichs* sein?

Was mit diesem Konzept erreicht werden soll, wurde von Strauß selbst unzweideutig klargestellt: Gesellschaftspolitik soll nicht mehr wie zur Zeit der sozialliberalen Koalition hauptsächlich „Vergangenheit finanzieren", sondern *Zukunftsinvestitionen* bereitstellen. Strauß wörtlich: „Ich möchte das Kapital, d. h. das Kindergeld, das für die geburtenstarken Jahrgänge benötigt wurde und jetzt jährlich wegfällt, für den *Aufbau* einer gesunden *Bevölkerungspyramide* benutzt sehen."

Entlastung der jungen zu Lasten der mittleren Generation?

Es ist sinnvoll und logisch, die durch die geburtenschwächeren Jahrgänge anfallenden Einsparungen beim Kindergeld für andere familienpolitische Zwecke einzusetzen. Geißler verlangt das gleiche, und so soll es auch geschehen. Allerdings erlaubt der sehr pauschal errechnete Betrag von 600 Millionen DM keine großen Sprünge. Und ob eine Investition im Bereich Mutterschaftsleistungen besonders familienfördernd ist, müßte sich erst zeigen.

Aber davon abgesehen: Waren *Kindergeldleistungen* bisher Vergangenheitsinvestitionen? Anreize für junge Familien gut und recht, aber wird das in München entwickelte Konzept den Kindern erziehenden Familien gerecht? Die Aufwendungen – jedenfalls für Zweit- und Drittkinder – sind kaum in den ersten zwei bis drei Jahren am größten. Die „Kursbuch"-Autoren haben doch wohl recht, wenn sie in ihrer jüngsten, den „neuen Kindern" gewidmeten Juni-Nummer (72) dieses Jahres feststellen, Kinder hätten es so an sich, daß sie um so mehr kosten, je größer sie werden. Dagegen läßt sich das von der „Welt" andernorts zugunsten des Straußschen Konzepts angeführte Argument vorbringen, junge Leute verfügten halt über weniger Einkommen als die Älteren. Und wer behauptet, hier werde auf Kosten der erziehenden Familien der mittleren Generation umgepolt, dem ließe sich mit Strauß entgegenhalten: Was kümmert's mich, wenn die ohnehin durch Bafög-Einzug und andere familienpolitische Unfreundlichkeiten belasteten Familien mit heranwachsenden Kindern Schwierigkeiten haben; mir geht es nicht um deren höheres oder geringeres Einkommen, sondern um die *Korrektur der Bevölkerungspyramide.*

Aber gegen das erste Argument läßt sich u. a. einwenden: *Nicht alle* Jungverheirateten sind von ihrem Einkommen her auf *Transferleistungen* angewiesen: der junge Hilfsarbeiter, dessen Frau sich als Putzfrau ein Zubrot verdient ja, der gut etablierte Facharbeiter mit der (berufstätigen) Sekretärin schon weniger, der Studienrat mit der gut verdienenden akademischen Kollegin überhaupt nicht, und zwar weitgehend unabhängig davon, ob nur ein oder beide Ehepartner berufstätig sind. Und zum zweiten Argument: man kann Zuwendungen zu Lasten der mittleren auf die junge Generation verschieben, eine Benachteiligung der ersteren zugunsten der letzteren in Kauf nehmen, aber dann sollte man auch gleich sagen, daß man nicht die Familienpolitik konsolidieren, sondern schlicht (und zwar auf recht krude Weise) *Bevölkerungspolitik* betreiben will.

Darüber müßte dann gesondert gesprochen werden: Ist z. B. der materielle Anreiz (dort, wo er nur um ein Einkommen und Auskommen und nicht um die Behebung von Notfällen oder um den Ausgleich akuter Ungerechtigkeiten geht) der entscheidende Beförderer von mehr Geburtenfreudigkeit? Oder hängt das generative Verhalten (abgesehen davon, daß ein langsameres Sinken der Geburtenrate, als wir es in der Bundesrepublik gegenwärtig erleben, weder ein politisches noch ein moralisches Unglück sein müßte) nicht von vielen *anderen Faktoren* ab: von Moden, die sich mehr oder weniger rasch auch wieder ändern? Von zeitweisen Verschiebungen in der sozialen Wertskala? Wie viele von denen, die sich emanzipatorisch oder rein sachlich für einen Beruf entschieden haben, würden diesen wegen Mutterschaftsleistungen zugunsten einer Schwangerschaft aufgeben? Und umgekehrt: Deutet unsere gesamte Arbeits- und Beschäftigungslage nicht ohnehin darauf hin, daß Erwerbsarbeit an Attraktivität wieder verlieren wird?

Weg vom Gießkannenprinzip?

Doch um zur familienpolitischen Seite zurückzukehren: Kann *Eltern, die für Kinder über 16 Jahre aufzukommen* haben, zugemutet werden, sie auf den Bafög zu verweisen, wenn dieser für Schüler bekanntermaßen abgeschafft bzw. auf ganz bestimmte Ausnahmefälle beschränkt und für Studenten voll auf Darlehen umgestellt ist? Können Unionspolitiker einfach übersehen, daß diese Generation nicht nur durch Bafögkürzungen, sondern durch die *verlängerten Schul- und Studienzeiten* und durch das arbeitsmarktbedingte „Parkieren" vieler Jugendlicher ohnehin *als Familie* zusätzlich belastet ist? Und wird bei der jungen Elterngeneration ein Teil der finanziellen Lasten nicht auch schon dadurch geringer, daß viele später heiraten als früher?

Strauß versichert, vom Gießkannenprinzip wegkommen zu wollen. Aber auch sein Mutterschaftsgeldplan sieht ganz nach Gießkannenprinzip aus, weil seine Segnungen zu bevölkerungspolitischen Zwecken *massiert und unterschiedslos* allen jungen Familien zugute kommen sollen, unabhängig davon, ob *sozial* ein Bedarf besteht oder nicht.

Ministerpräsident *Lothar Späth* wollte eine soziale Komponente bei der jetzt beschlossenen Mutterschaftsgeldkürzung. Er kam dabei nicht weit. Ein Durchkommen wäre hier wohl erst, wenn das Mutterschaftsgeld möglichst im Zusammenhang mit dem Umbau von Familienleistungen insgesamt (mit Ausnahme des Wohngeldes) neu durchdacht würde: Wenn z. B. nach dem *Prinzip Bedürftigkeit* verfahren würde, erübrigte sich der Streit: Leistungen an alle oder nur an Berufstätige. Mittelfristig würde sich vermutlich eine Umschichtung deutlich zugunsten der Nichtberufstätigen ergeben. Aber die noch richtigere und einfachere Lösung wäre wohl die volle *Umleitung* der familienpolitischen Transferleistungen auf *den Steuerweg:* An Stelle des Familiensplittings und der Fortführung des Kindergeldes und des Mutterschaftsgeldes der Kinderzahl entsprechend gestaffelten *Steuerfreibeträge,* wobei dem, der wegen des niederen Einkommens keine oder nur geringfügige Steuern bezahlt, ein entsprechender Negativsteuerbetrag auszuzahlen wäre (vgl. dazu: *Alois Oberhauser* in: Herder-Korrespondenz, Oktober 1981, 509).

Aber Familienpolitik ist unabhängig davon, nach welchen Grundsätzen und „Techniken" der Lastenausgleich bewerkstelligt wird, nie allein ein Geld-, sondern ein *Werteproblem.* Wer das Erziehen von und Mitleben mit Kindern als einen *mit materiellen Gütern konkurrierenden Wert* akzeptiert, wird Kinder auch ohne vollen oder auch nur ungefähren Lastenausgleich bejahen. Rein materiell ist selbst dem Bevölkerungsproblem nicht beizukommen. Darf man erwarten, daß künftig wenigstens kirchliche Gremien stärker auf diesen Punkt setzen? Die jüngsten familienpolitischen Mahnungen des Zentralkomitees der deutschen Katholiken zeigen zwar Ansätze in dieser Richtung, sieht die Familie aber auch noch überwiegend als Zuschußobjekt des Staates. *D. S.*

Gänzlich neue Fragen

Zur Situation der Muslime in Europa

Zur „Umma", d. h. zur islamischen Gemeinschaft, bekennen sich heute 800 Millionen Menschen in der Welt. Verglichen damit fallen die sechs Millionen Muslime, die in den westeuropäischen Ländern leben, kaum in die Waagschale. Sie kamen als Arbeiter, Studenten und Flüchtlinge aus den Maghrebstaaten, der Türkei, dem Vorderen Orient, Pakistan, Indien, Indonesien und Afrika. Obwohl vor etwa zehn Jahren fast alle europäischen Länder einen Anwerbestop für ausländische Arbeitnehmer erließen, stieg die Zahl der Muslime weiter an. Durch den Anwerbestop wurden sie geradezu zum Bleiben animiert und ließen ihre Familien nachkommen (vgl. dazu HK, Mai 1982, 254–255).
Dieser *„eingewanderte"* Islam entwickelt sich nun mehr und mehr zu einem Islam, der sich etabliert. So leben z. B. 30 000 Muslime französischer Herkunft in Frankreich, neben 450 000 islamischen ehemaligen Soldaten aus Nordafrika und ihren Familien, die die französische Staatsangehörigkeit besitzen. Auch die meisten Muslime in Großbritannien haben einen britischen Paß – eine Möglichkeit, die das Commonwealth schuf. Die einen können aus politischen Gründen nicht mehr in ihre Heimat zurückkehren. Die anderen wollen aus wirtschaftlichen Gründen nicht. Es häufen sich die Zeichen, daß mit einem Verbleiben der muslimischen Immigranten in ihren jeweiligen Gastländern zu rechnen ist. Dabei haben wir uns an türkische Metzgereien, tunesische Restaurants, algerische Lebensmittelgeschäfte, iranische Teppichhändler und pakistanische Zeitungsverkäufer längst gewöhnt. Sie sind fester Bestandteil des wirtschaftlichen Lebens und des Straßenbildes geworden. Außerdem braucht der Muslim einen Teil dieser Einrichtungen, weil der Islam genau vorschreibt, was man essen darf und was nicht. Der Kaufmannsberuf ist ohnehin der Idealberuf. Schließlich war Muḥammad, Vorbild aller Muslime, ebenfalls als Kaufmann tätig.

Mit muslimischer Präsenz von Dauer ist zu rechnen

Nun gibt es aber noch weitere Anzeichen dafür, daß Muslime in ihren Gastländern zu bleiben gedenken: immer mehr Gemeinden neigen dazu, sich zu organisieren. Sie orientieren sich dabei stark an ihrer nationalen und sprachlichen Herkunft oder an der inhaltlichen Auslegung der islamischen Tradition – Kriterien also für die zahlreichen Zusammenschlüsse. Ins Bild gehört auch, daß man regional oder international korrespondiert und zusammenarbeitet, wie z. B. im Frühjahr 1983, als sich die Imame Europas in Brüssel zu einer ersten Tagung trafen.

Ein weiteres Indiz: Bisher haben die kleinen Ortsverbände und Ortsgruppen Gebäude, die als *Gebetsräume* benutzt wurden, angemietet. Nun gehen sie dazu über, diese Gebäude zu kaufen. Die Kaufsummen stammen aus Spendenaufkommen, aus Einnahmen des zakât (Almosensteuer), eine der fünf Säulen des Islam, sowie von arabischen Staaten und islamischen Weltorganisationen, wie z. B. der Weltmuslimliga, die in Paris ihre Zentrale für Westeuropa hat. Sie alle stellen bedeutende Beträge zur Verfügung. Die Gebäude werden jetzt zu islamischen Kulturzentren umfunktioniert. Es finden in ihnen Gebetsversammlungen und Korankurse statt. Außerdem dienen sie als Schulungsstätten für Erwachsenenbildung und als Kantinen.

Natürlich haben die Muslime in den letzten Jahren auch ihr *eigenes Pressewesen* aufgebaut. Neben der Tages- und Wochenzeitung aus der Heimat verfügen sie über eigene Zeitungen, Zeitschriften, Publikationen und Bücher, die in eigenen Verlagen verlegt und vertrieben werden. Doch zeigt sich hier, daß sie weit davon entfernt sind, eine einheitliche Sicht des Islam und ihrer eigenen Existenz in der Diaspora zu verbreiten. Während Zeitschriften wie „Islam und der Westen" und „Islam en Occident: Aujourd'hui-Demain" einen reformierten Islam vertreten, der auch dem einzelnen in einer nichtislamischen Welt auf Sinnfragen Antwort geben kann, gehen Zeitschriften wie „al-Islam" (München), „Qiblah" (Den Haag) einen anderen Weg. Sie vertreten einen sehr fundamentalistischen Islam, der keiner Änderung unterliegt, und betrachten sich als dessen Missionare.
Die Letztgenannten erstreben ein *eigenes islamisches Schulsystem,* in dem ein Unterricht und eine Erziehung vermittelt werden, die auf dem islamischen Menschenbild aufbauen. Es ist ihr Wunsch, daß auch die folgenden Generationen in der islamischen Tradition verwurzelt bleiben, was letztlich heißt, daß sich die Erziehung an einem ganz bestimmten Typ von Menschen orientiert. Eine solche Schule hat in München und Bradford (GB) bereits ihre Arbeit aufgenommen. In Paris ist man gerade dabei, eine islamische Schule zu gründen.

Auch von staatlichen, politischen und kirchlichen Einrichtungen in Europa werden neuerdings *Signale* gesetzt, die darauf hinweisen, daß man mit einer „islamischen Präsenz auf Dauer" rechnet.
So wird es z. B. in Deutschland und Holland von staatlichen Stellen mehr und mehr toleriert, daß im muttersprachlichen Unterricht, den türkische, marokkanische, tunesische, algerische, afghanische und iranische Lehrer erteilen, gleichzeitig auch islamischer Religionsunterricht gegeben wird. Über die Lehrinhalte entscheiden allein die Lehrer. Ihr Unterricht liegt schon deshalb außerhalb jeder staatlichen Kontrolle, weil die Schulleiter aus sprachlichen Gründen diesen Unterricht nicht beaufsichtigen können.
In Belgien, wo sich fast 70% der Schulen in katholischer Trägerschaft befinden, gibt es in manchen Städten inzwischen mehr muslimische als christliche Kinder. Die Gene-

ralvikare einiger Diözesen haben sich bereit erklärt, in manchen Fällen einen muslimischen Lehrer anzustellen, der islamischen Religionsunterricht erteilt. Auch deutsche Gefängnisdirektoren greifen der rechtlichen Entwicklung voraus: sie geben Imamen die Möglichkeit, ihre muslimischen Brüder, die sich im Strafvollzug befinden, zu besuchen, was bisher nur katholischen und evangelischen Seelsorgern zugestanden wurde. Man verspricht sich davon ein besseres „Betriebsklima".

Diasporasituation ohne geschichtliches Beispiel

Neben den genannten Entwicklungen wären noch andere anzuführen, die deutlich machen, daß Europäer und Muslime von einer dauerhaften islamischen Präsenz ausgehen. Wenn Muslime dennoch von einer Rückkehr sprechen, hat das eher taktische Gründe: europäischen „Scharfmachern" wird gewissermaßen der Wind aus den Segeln genommen.

Auf jeden Fall stellt die neue Situation Europäer, die aus einer christlichen Tradition kommen, und auch Muslime vor *gänzlich neue Fragen.* Die ersteren erfahren, daß ihre demokratische, pluralistische, freiheitliche und säkularisierte Gesellschaft eben doch nicht so universal ist, wie sie gerne meinen, und sie erleben außerdem, daß die Muslime diese Begriffe mit völlig anderen Inhalten füllen, vorausgesetzt, sie erkennen sie überhaupt als Werte an. Darüber hinaus müssen Europäer feststellen, daß bestimmte rechtliche und soziale Einrichtungen, wie z. B. die „Körperschaft Öffentlichen Rechts" und der Religionsunterricht, Produkte einer langen Zusammenarbeit bzw. Auseinandersetzung zwischen den christlichen Kirchen und dem Staat sind. Als solche lassen sie sich dann auch nicht einfach auf andere Religionsgemeinschaften übertragen, die an diesem Prozeß nicht mitgewirkt haben.
Für Muslime entstehen die größten Schwierigkeiten aus der *Diasporasituation.* Bei der Suche nach Lösungen für ihre daraus entstehenden Probleme finden sie in der Geschichte keine Modelle. Zwar gab es seit Beginn der islamischen Geschichte muslimische Minderheiten in Asien und Afrika, aber sie lebten nie in so festorganisierten Staaten und Nationen wie derzeit in Westeuropa. Sie hatten die Möglichkeit, sich gruppen-intern zu organisieren und das islamische Recht, besonders das Familienrecht und Erbrecht, für sich anzuwenden. Das gab ihnen die Gewißheit, sich im „Haus des Islam" aufzuhalten. Diese Sicherheit fehlt im pluralistisch säkularisierten Westeuropa. Die Muslime fürchten deshalb für sich und noch mehr für die folgenden Generationen, daß sie sich der westeuropäischen Gesellschaft anpassen könnten. Wie schwer sie sich mit der Diasporasituation tun, zeigt u. a. das Programm einer Akademietagung, in dem sich ein muslimischer Referent als Islamologe führen ließ, obwohl in der arabischen Welt Islamologen als „Handlanger des Kolonialismus" abgestempelt werden.

Trotz allem steht fest: Die Muslime werden sich etablieren, und der Islam wird in Zukunft als *dritte Religion* das politische, gesellschaftliche und rechtliche Leben Westeuropas mitbestimmen. Dessen ist man sich in muslimischen Kreisen bewußt. Alle Bestrebungen gehen deshalb dahin, die Gemeinden rechtlich abzusichern, wobei immer die christlichen Kirchen als Norm und Modell herangezogen werden. Welches ist nun die rechtliche Stellung des Islam in den verschiedenen westeuropäischen Staaten?

Die rechtliche Stellung in den verschiedenen Ländern

In *Frankreich* war es am einfachsten, die zwei Millionen Muslime rechtlich einzugliedern, da Frankreich das einzige Land Europas ist, wo der Laizismus seit 1901 die Innenpolitik prägt. Religion wurde zur Privatsache erklärt und für die Kirchen blieb als Rechtsform nur die Assoziation, die dem e. V. vergleichbar ist. Das Eigentum der Kirchen wurde verstaatlicht, doch erlaubte man den Christen, Kirchen und andere Gebäude gegen Miete mit symbolischem Charakter weiter zu benützen. Eine Ausnahmesituation besteht lediglich in Elsaß-Lothringen, das 1901 zum Deutschen Reich gehörte. Deshalb ist in den beiden dortigen Departements noch das unter dem Deutschen Reich geschlossene Konkordat gültig.
Abgewichen ist der französische Staat nur einmal von seiner laizistischen Religionspolitik: nach dem Ersten Weltkrieg erbaute er in Paris eine Moschee (heute Islamisches Kulturzentrum) für die im Ersten Weltkrieg gefallenen Muslime aus Nordafrika und übernahm die Folgekosten. Heute schließen sich die Muslime in Frankreich zu Assoziationen zusammen, wobei sie allerdings als Ausländer bis 1981 größeren Restriktionen unterlagen. Die erste Erleichterung trat 1976 ein, als die Regierung ihre Ausländerpolitik neu definierte und auch Muslimen die Möglichkeit gab, staatliche Unterstützung für den Bau von Moscheen und kulturellen Zentren zu beantragen. Im Oktober 1981 schließlich wurde ein neues Vereinsrecht promulgiert, indem nicht mehr zwischen nationalen und ausländischen Vereinen unterschieden wird. Kirchen und islamische Verbände werden heute gleich behandelt.

Belgien hat den 250 000 Muslimen in einem Eilverfahren die gleichen rechtlichen Möglichkeiten gegeben wie den Katholiken, Juden und Protestanten. Am 14. Juli 1974 wurde ein Gesetz verabschiedet, das zwar nicht die Religion anerkennt, jedoch die Zusammenarbeit zwischen dem belgischen Staat und den islamischen Organen, die sozusagen als Sachwalter der Religionsgemeinschaft auftreten, regelt. Dieses Gesetz sieht vor, daß der belgische Staat auch den Imamen ein Gehalt zahlt, sowie beim Bau und bei dem Unterhalt der religiösen Gebäude und Wohnungen der islamischen Kultdiener eine Unterstützung gewährt, falls die Gemeinden selbst für die Unkosten nicht aufkommen können. Während für die Christen und Juden die politischen Gemeinden die Partner sind, sind für Muslime die Provinzbehörden Anlaufstellen. Da jedoch der Staat einen zentralen Ansprechpartner auf islamischer Seite fordert, die Muslime aber nicht in der Lage

sind, sich überregional zu organisieren, sind die „Geschäftsbeziehungen" bisher gleich Null. An eine Änderung dieses Zustandes ist kaum zu denken, weil die islamische Tradition jede Idee der Hierarchie radikal ablehnt. Der belgische Staat zog darauf Konsequenzen und ernannte den Imam der Moschee von Brüssel, der von den muslimischen Botschaftern in Belgien unterstützt wird, zum Hauptimam von Belgien. Folgerichtig wurde zu Beginn dieses Jahres der Verein „Islamische Kultur und Religion", in dem sich die Gegner des Hauptimams zusammengeschlossen hatten, vom Staat aufgelöst. Seitdem ist der Imam von Brüssel für alle islamischen Belange, wie etwa die Ernennung von Religionslehrern an staatlichen Schulen und die Einsetzung von Imamen, zuständig.

In *Großbritannien* leben heute etwa 1,5 Millionen Muslime. Viele besitzen einen britischen Paß, sind jedoch mit dem britischen Staat nicht gerade zufrieden. Denn immerhin ist in Großbritannien die anglikanische Hochkirche Staatskirche. Der katholischen Kirche, den Freikirchen und dem Judentum wurden einige Privilegien eingeräumt, ohne daß jedoch eine rechtliche Struktur für alle Religionsgemeinschaften erarbeitet würde.
Da die meisten Muslime Briten sind, haben sie alle zivilen und politischen Rechte, wozu auch die Glaubens- und Kultfreiheit gehört. Schwierigkeiten treten allerdings auf, wenn es um typisch islamische Angelegenheiten geht, wie z. B. das Schächten und den islamischen Religionsunterricht. Auch wurde das Anliegen britischer Muslime, für sich das islamische Eherecht anwenden zu dürfen, von britischen Gerichten kategorisch abgelehnt.

Auch die *Niederlande* kennen eine Trennung von Religion und Politik. Der Rechtsstatus der Kirche wurde 1853 festgelegt. Theoretisch könnten sich die 300000 Muslime ebenfalls als Religionsgemeinschaft unter diesem Gesetz einschreiben, doch haben sie sich bis heute geweigert, weil nach ihrer Meinung die Moschee nicht mit der Kirche verglichen werden kann und weil ferner der Islam die Trennung von Religion und Politik nicht akzeptiert. Auch hier macht sich das Fehlen einer Hierarchie negativ bemerkbar. Bisher haben es die Muslime vorgezogen, sich als soziale und kulturelle Vereinigungen einzuschreiben, damit sie auch von der Möglichkeit der staatlichen Unterstützungen Gebrauch machen können.

Die besondere Situation in Deutschland

In Deutschland ist die Situation bzgl. des Rechtsstatus einer Religionsgemeinschaft differenzierter als in den andern europäischen Staaten, da nicht die Bundesregierung, sondern die Bundesländer zuständig sind. Außerdem können die 1,8 Mill. Muslime zwischen verschiedenen Möglichkeiten wählen. Bis heute haben die islamischen Gemeinden nur von der rechtlichen Möglichkeit des „eingetragenen Vereins" (e. V.) Gebrauch gemacht. Gewünscht wird allerdings der Status der *„Körperschaft des Öffentlichen Rechts" (KÖR)*, wobei auf Österreich verwiesen wird, wo der Islam öffentlich-rechtlich anerkannt ist, auch wenn dieselbe Rechtsfigur in beiden Ländern nicht völlig vergleichbar ist.
Der erste Antrag auf Anerkennung als KÖR stellte die „Islamische Gemeinde Deutschlands" mit Sitz in Schwetzingen im Jahre 1977. Der zuständige Kultusminister von Baden-Württemberg lehnte ihn mit der Begründung ab, die Gruppe sei nicht repräsentativ und es herrsche Ungewißheit darüber, ob die anderen Muslime des Landes sich der Gemeinschaft anschließen würden. Ein zweiter Antrag wurde im März 1979 vom „Islamischen Kulturzentrum Köln" beim Kultusminister in Düsseldorf gestellt. Bis heute liegt keine Antwort vor.
Die Diskussion um die KÖR hat in den letzten Jahren auf deutscher und islamischer Seite stark nachgelassen. Vermutlich haben die Muslime erst in der Diskussion gelernt, was die Körperschaft wirklich ist und welche Bedingungen auf muslimischer Seite erfüllt werden müßten. Als größtes Handicap zeigt sich auch hier das Fehlen einer strukturierten Hierarchie im Islam. Und genau das verlangt der Staat. Deshalb versucht die türkische Botschaft einen dritten Weg in Nordrhein-Westfalen (NRW) zu gehen. Sie stellte den Antrag zur Gründung einer *Stiftung*. Aber auch hier bestehen eine Reihe von Problemen, die die Juristen noch nicht gelöst haben.
Es gibt allerdings auch Muslime, nach deren Meinung der Muslim zu einem ständigen „aggiornamento" verpflichtet sei. Er könnte dann, so sagen sie, auf alle Fragen, die die Europäer stellen, positiv antworten. Allerdings verfügt diese Gruppe bisher über keine nennenswerte Gefolgschaft.

Heute erhitzen sich die Gemüter am *„islamischen Religionsunterricht"*. Die Debatte begann, als Politiker aus Nordrhein-Westfalen, Niedersachsen und Berlin für einen islamischen Religionsunterricht plädierten, weil sie sich davon eine Hilfe zur Integration ausländischer Jugendlicher erhofften. Gleichzeitig glaubte man, durch die Einführung des islamischen Religionsunterrichts den Korankursen das Wasser abgraben zu können. Doch genau das erscheint mehr als fraglich, zumal die Erfahrungen in der Türkei das Gegenteil beweisen. Als dort nämlich der Religionsunterricht eingeführt wurde, schossen die offiziellen und „wilden" Korankurse wie Pilze aus dem Boden. Grund: der Korankurs gehört zur islamischen Tradition der Religionsunterweisung, den man der Moschee und nicht dem „Staat" anvertraut.
Inzwischen sind die Politiker zurückhaltender geworden. Sie haben begriffen, daß das geschichtlich gewachsene Recht doch erhebliche Probleme aufwirft. Darum hat die Kultusministerkonferenz eine *Arbeitsgruppe* beauftragt, diese Frage zu studieren, um im nächsten Frühjahr den Ministern eine Entscheidungs-Hilfe anbieten zu können.

Die praktische Erprobung des islamischen Religionsunterrichts ist in *NRW* am weitesten gediehen. Hier wurde von einer Arbeitsgruppe, bestehend aus deutschen Wissenschaftlern und türkischen Lehrern, bereits ein Curriculum für die ersten vier Jahre erarbeitet und in

ausgesuchten Klassen durch ausgesuchte Lehrer erprobt. Dem Curriculum liegt ein „Islam christlichen Zuschnitts" zugrunde, in dem sich nicht sehr viele Muslime z. Z. wiederfinden können. Die Reaktion ging denn auch vom Lob für die Initiative, verbunden mit leichter Kritik an den Inhalten, bis hin zu einer generellen Ablehnung. Auffällig an der Initiative ist, daß ein Curriculum erarbeitet wurde, obwohl man keinen autorisierten Gesprächspartner auf islamischer Seite hatte. Beim christlichen Religionsunterricht haben die Kirchen bzgl. der Inhalte Mitspracherecht. Es ist fragwürdig, ob der deutsche Staat einen „Islam" anbieten darf, der in unser demokratisches System „paßt", und ob er den Religionsunterricht sozusagen als Zwangsjacke bemühen darf, in der langsam aber sicher alle Muslime zur Räson kommen.

Außer in NRW ist auch in *Hamburg* eine Arbeitsgruppe tätig, die ein Curriculum zu schaffen versucht. Sie will allerdings einen anderen Weg gehen, denn sie orientiert sich stark am türkischen Islam und der Unterricht soll auch in türkischer Sprache gegeben werden. Man setzt eben voraus, daß die meisten Muslime in Deutschland Türken sind oder aus der türkischen Tradition stammen. Was geschieht aber dann mit den deutschen, arabischen und pakistanischen Muslimen, und wie soll der Schulleiter die Schulaufsicht vollziehen? Keine leichte Frage.

Auch die Kirchen vor neuen Problemen

Die Muslime stellen sodann auch die christlichen Kirchen Westeuropas vor neue Probleme in der Pastoral und in der Glaubenserziehung. In allen Ländern registriert man eine wachsende Zahl *christlich-islamischer Ehen.* Noch wirken die kulturellen Unterschiede der beiden Ehepartner wie eine Bremse. In Zukunft wird diese Bremswirkung vermutlich aber nachlassen. Bemerkenswert ist, daß bei den europäisch-christlichen Partnern die religiöse Dimension solcher Ehen kaum Beachtung findet. Ein Zeichen zunehmender Säkularisierung? Dagegen ist der muslimische Partner viel stärker in seiner Tradition verwurzelt, so daß sich generell der europäische Partner eher der islamischen Tradition anpaßt als umgekehrt. Die Kinder aus diesen Ehen werden wie selbstverständlich dem Islam zugeführt. Die Möglichkeit, daß sich die Kinder später selbst für eine der beiden Religionsgemeinschaften entscheiden, wird im allgemeinen ausgeschlossen.

Darüber hinaus wird vom Christen, der ein muslimisches Mädchen heiraten will, verlangt, daß er zum Islam übertritt, da der Islam die Heirat einer Muslimin mit einem Nichtmuslim verbietet. Wie soll sich nun ein Seelsorger verhalten, wenn der christliche Ehepartner weiter am christlichen Gemeindeleben teilnehmen möchte, aber vor zwei muslimischen Zeugen die schahâda (Glaubensbekenntnis) ausgesprochen hat, um wenigstens seiner „administrativen Bekehrung" Ausdruck zu verleihen? Darf und kann er ihn noch zu den Sakramenten zulassen? Auch wenn der Islam eine radikale Haltung einnimmt, die mit unserer westeuropäischen Vorstellung von Religionsfreiheit nur schwer zu vereinbaren ist, darf doch nicht leichtfertig, d. h. pro forma, mit dem Glauben anderer umgegangen werden. Die Muslime sehen die Schwachstelle und verlangen vom Neophyten mehr und mehr, daß er einige Stunden islamischen Religionsunterricht in einer Moschee belegt, bevor ihm die Bestätigung der Bekehrung ausgehändigt wird.

Während die deutschen, belgischen und holländischen Kirchen vorerst nur christlich tolerant reagieren müssen, wenn muslimische Kinder in christliche Kindergärten und Schulen aufgenommen werden möchten (vgl. HK, September 1982, 420–421), haben sich Christen in Frankreich und Großbritannien bereits damit auseinanderzusetzen, daß Muslime um Aufnahme in christliche Familienkreise und Verbände bitten. So erregte es in Frankreich Aufsehen, als dieses Frühjahr ein Muslim zum Vorsitzenden eines Ortsverbandes der Christlichen Arbeiterjugend (JOC) gewählt wurde. Muslime werden, so sagt man, von der Atmosphäre, die in den christlichen Verbänden herrscht, angezogen. Von islamischer Seite gibt es ohnehin keine Angebote dieser Art.

Naheliegend ist schließlich auch, daß in der *Glaubensunterweisung* die Präsenz der Muslime berücksichtigt werden muß. Muslime leben heute mit Christen in Europa zusammen, und der Christ muß lernen, auch mit einem Muslim über seinen Glauben zu reden. Dies ist um so notwendiger, da der Muslim sein Wissen über das Christentum lediglich aus dem Koran und der islamischen Tradition bezieht und über das Selbstverständnis der Christen nur ungenügend unterrichtet ist.

Bisher mußten in Europa nur die christlichen Kirchen und der Staat ein Auskommen miteinander suchen. In Zukunft werden wir uns aber damit abfinden müssen, daß die Muslime ihren Platz in der Gesellschaft einfordern. Sie werden sich dabei auf eine über tausendjährige Tradition stützen, die sich zwar außerhalb Europas entwickelt hat, aber mit der europäischen Geistesgeschichte immer in Kontakt war. Für die christlichen Kirchen, den Islam und den Staat beginnt ein Lernprozeß, dessen Ende und Folgen heute noch nicht abzusehen sind. *Hans Vöcking*

Der „Pinochetismo" scheitert

Chile vor einem neuen Umbruch

Bis auf den General selbst, der es nicht wahrhaben will, spricht ganz Chile davon: Die Ära Pinochet geht zu Ende. Als die Armee unter ihrem neuernannten Oberbefehlshaber am 11. September 1973 die dem wirtschaftlichen Chaos zutreibende Volksfrontregierung Salvador Allendes stürzte, ahnte niemand, daß diese „nationale Ret-

tungsaktion" sich über zehn Jahre erstrecken würde. Erst auf dem Hintergrund eines rapiden wirtschaftlichen Abstiegs spitzte sich die politische Lage in den letzten Monaten merklich zu. Sie gipfelte in den landesweiten nationalen „Protesttagen", die über die sich formierende Opposition der Politiker hinaus den breiten Dissens der Bevölkerung offenbarten. General Augusto Pinochet reagierte zunächst mit allen Mitteln repressiver Gewalt und schließlich – entgegen seinen vorherigen Äußerungen – mit einer Reihe politischer Zugeständnisse.

Pinochets „Demokratie ohne Laster"

Eben diese *Zugeständnisse* (Ankündigung der Zulassung einiger nicht-linksgerichteter Parteien, Einreiseerlaubnis für mehr als 1000 Exilierte, Aufhebung des – inzwischen aber wieder eingeführten – Ausnahmezustands, Verhandlungsbereitschaft mit der Opposition) markieren das Ende des Pinochet-Regimes und das Scheitern des „Pinochetismo". Am Anfang seiner Herrschaft stand der *programmatische Wille,* Ruhe, Ordnung und Sauberkeit in Chile wiederherzustellen. Die Säuberung des Landes (vom Marxismus, aber auch von moralischem Verfall und von Müllbergen) sollte die ersten Jahre der Militärdiktatur legitimieren, und in den Augen vieler Chilenen tat sie es auch. Der erbarmungslose Kampf gegen Mitglieder, Anhänger und Sympathisanten der „Unidad Popular", aber auch der Christdemokratischen Partei Eduardo Freis, ließ Ende 1976 nach. Die Zahl der Opfer war unter den Bedingungen des Kriegszustands nicht feststellbar, etwa 30 000 Chilenen waren ins Exil geflüchtet. Die politischen Aktivitäten Pinochets in dieser Zeit dienten ebenfalls dem übergeordneten Ziel, die Spuren des „chilenischen Experiments" zu beseitigen; die meisten waren restriktiver und repressiver Natur: Ausrufung des Kriegszustandes, Versammlungsverbot, Zensur, Verbot aller politischen Parteien, Errichtung und Ausbau des gefürchteten Geheimdienstes DINA usw. Die unter Allende vorgenommenen Verstaatlichungen wurden größtenteils rückgängig gemacht.

Politisches Profil zeigte Pinochet erst in der zweiten Phase der *Konsolidierung* seines Regimes. Seine bisher vornehmlich reaktive Politik nahm die Konturen einer *auf ihn persönlich zugeschnittenen autoritären Staatsform* an. Der Personalisierung des Regimes diente die Selbstbeförderung Pinochets vom Chef der Militärjunta zum Staatsoberhaupt mit dem Titel Präsident, die Machtbeschneidung der Junta auf „gewisse legislative Aufgaben", die Unterordnung von Luftwaffe und Marine unter „seine" Teilstreitkraft, das Heer, sowie die Entlassung von Generalen der ersten Stunde und die Vereinigung von militärischem Oberkommando und politischer Führung in einer, seiner Hand. Mit dieser Machtfülle ging General Pinochet an die Konzipierung seiner „neuen Demokratie".

Bereits im März 1974, ein halbes Jahr nach dem Militärputsch, hatte Pinochet seine *„Declaración de Pricipios"* abgegeben, aus der klar lediglich hervorging, daß sein Regime mehr sein würde als eine Übergangsregierung. Vage ließ er erkennen, daß es sich dabei um eine neue Staatsform mit korporativen Zügen „auf christlicher Basis" handeln werde, jedenfalls eine „Demokratie ohne Laster". Kontinuität mit der fast 150jährigen demokratischen Tradition schien bereits damals nicht angestrebt.

1976 setzte Pinochet den „Institutionalisierungsprozeß" in Gang, der das Verbleiben der Militärs an der Macht legitimieren und vor allem sichern sollte. Zu diesem Zeitpunkt änderten die *Sicherheitsorgane* ihre Methoden: die ebenso ungenierten wie brutalen „Vergeltungsmaßnahmen" an der politischen Linken, oder was man dafür hielt, ließen allmählich nach. Statt Mord, Entführung und systematischer Folter entwickelte die DINA diskretere Methoden, sogenannte subversive Elemente auszuschalten; die Verbannungen ins Ausland oder in den Norden des Landes nahmen zu. 1977 löste Pinochet unter dem Druck des Auslands die DINA auf und ersetze sie durch den nationalen Sicherheitsdienst CNI.

Auf dem Hintergrund nachlassender Repression etablierte Pinochet sein politisches System: Im September 1976 werden erste „konstitutionelle Akte" verkündet – der Versuch, dem Regime einen vorläufigen verfassungsmäßigen Rahmen zu geben. In den Reden des Präsidenten ist die *Ideologie der Nationalen Sicherheit* das vorherrschende Thema, die das Land allein vor der marxistischen Aggression schützen könne. Wie in anderen Ländern Lateinamerikas, vor allem in Brasilien, propagieren die Militärs unermüdlich den „totalen Krieg gegen den äußeren und inneren Feind". Der Garantie der nationalen Sicherheit ordnet der Staat alle gesellschaftlichen Interessen und Bürgerrechte unter. Für Pinochet stellte die *Doktrin der nationalen Sicherheit* eine willkommene Konkretisierung seines Antikommunismus dar, der einzigen Ideologie, der der machtbewußte Pragmatiker zuneigte, und wohl eher eine Anti-Haltung als eine begründete Überzeugung.

Diktatur ohne ideologisches Fundament

1977 richtete Pinochet eine Kommission ein, die „mit großer Langsamkeit", wie die Opposition es zu charakterisieren pflegte, an einem Entwurf zur Vorbereitung einer neuen Verfassung arbeitete. Eine demagogische Glanzleistung des Generals war das *Referendum* vom 4. Januar, bei dem drei von vier Chilenen für Pinochet als den „Verteidiger der Würde Chiles" stimmten. Indem er die massive Verurteilung Chiles durch die Vereinten Nationen propagandistisch aufwertete, schürte er die Empörung in der Bevölkerung. Der Text des Referendums war so abgefaßt, daß, wer patriotisch wählen wollte, Pinochet wählen mußte; die Stimmabgabe war obligatorisch. Der Chef der Normenkontrollbehörde, der öffentlich Bedenken äußerte, wurde rechtzeitig abgelöst.
Zur weiteren Institutionalisierung des Regimes werden im März 1977 die „im Rezeß" befindlichen *Parteien,* darunter auch die Christdemokraten per Dekret endgültig aufgelöst, jegliche parteipolitische Tätigkeit *verboten.* Die Pres-

sefreiheit wird noch mehr eingeschränkt, Druck, Vertrieb oder Import von Publikationen müssen zuvor genehmigt werden. Dem Sender der Christdemokraten „Radio Balmaceda" wird endgültig die Sendeerlaubnis entzogen. Der seit 1974 statt des Kriegszustands herrschende Ausnahmezustand gilt bis 1983 ohne Unterbrechung.

In dem 1979 veröffentlichten Verfassungsentwurf nimmt die künftige Staatsform einer „geschützten und autoritären Demokratie" („democracia protegida y autoritaria") Gestalt an: Zur „Selbstverteidigung" dieser Demokratie schreibt der Entwurf dauerhafte Einschränkungen der Grundrechte und die *Entpolitisierung der gesellschaftlichen Gruppen* vor. Der Präsident erhält zusätzliche gesetzgeberische Befugnisse. Nachdem Pinochet die Verabschiedung der Verfassung sowie Zusagen über den Zeitpunkt der Machtübergabe an eine zivile Regierung über ein Jahr lang hinausgezögert hatte, entstand Unruhe unter der Bevölkerung, vor allem an den Universitäten. Pinochet reagierte mit einem eilig anberaumten Plebiszit, in dem alle wahlberechtigten Chilenen mit einem einzigen Ja oder Nein über dreierlei abstimmen mußten: einen (überarbeiteten) Verfassungsentwurf, das Verbleiben Pinochets an der Spitze des Staates und über ein Paket von restriktiven Übergangsbestimmungen bis zum Inkrafttreten der Verfassung im Jahre 1989(!). In dem Referendum vom 11. September stimmten 67 Prozent mit Ja, 30 Prozent mit Nein. Dieses Ergebnis diente Pinochet in allen folgenden Krisensituationen als Legitimation seiner Herrschaft durch die Mehrheit des Volkes. Die Wiederherstellung demokratischer Verhältnisse war auf frühestens 1989, im Falle einer (vorgesehenen) Verlängerung der Amtszeit Pinochets auf 1997 hinausgeschoben. Er denke nicht daran, die politischen Parteien wiederzuzulassen, erklärte Pinochet wiederholt; er werde ihre Führer „in die Löcher zurücktreiben", sagte er noch im Juli dieses Jahres. Einige Wochen später fanden die ersten Gespräche seines Innenministers Sergio Jarpa Reyes mit der – noch illegalen – Opposition statt.

Mit den Jahren seiner Herrschaft ließ Pinochet erkennen, daß sein Politik- und Staatsverständnis *ohne eigentliche ideologische Fundamente* auskommt. Sie dienen ihm gelegentlich wohl als propagandistische Abschreckung („die Kommunisten") oder als Legitimierungshilfe zur eigenen Machtausdehnung („autoritäre Demokratie auf der Grundlage christlicher Prinzpien"). Als eine Art Ideologie-Ersatz stellte sich sein reaktionäres Staatsverständnis, sein Begriff von Herrschaft und Volk heraus. Die Reden und politischen Taten Pinochets während seiner zehnjährigen Amtszeit lassen keinen Zweifel daran, daß er das Volk lediglich als Objekt seiner Politik versteht. Man mag sich fragen, ob er das Volk aus pragmatischen Gründen der Machtsicherung von den politischen Entscheidungsprozessen fernhält oder ob die paternalistische Attitüde, für das Volk mitzudenken und zu handeln, zu seinem Amtsverständnis gehört. Jedenfalls zählt die „Entpolitisierung" der Bevölkerung seit dem Staatsstreich bis in die achtziger Jahre zu den Grundpfeilern der politischen Strategie des Generals. In diesem Bemühen um Entpolitisierung haben sich neben der Zerschlagung politischer Gruppierungen und der strengen Kontrolle gesellschaftlicher Institutionen durch den Sicherheitsdienst auch die jahrelangen staatlichen Propaganda-Versprechen zur Steigerung des Lebensstandards („jedem Chilenen sein Huhn im Topf") bewährt. Daß nicht erst materieller Überfluß, sondern auch bereits die Konsumwünsche die Menschen vom politischen Geschehen abzulenken imstande sind, war in Chile Ende der siebziger Jahre dem gesellschaftlichen Klima anzumerken (und wurde z. B. von der katholischen Kirche mit Sorge registriert).

Das soziale Ungleichgewicht verschärft

In die Geschichte Chiles wird Pinochet sicher nicht mit der Errichtung einer nach wie vor nebulösen „neuen Demokratie" eingehen, sondern mit seinem in mehr als einer Hinsicht *kostspieligen Wirtschaftsexperiment,* dessen Scheitern seinen politischen Abstieg einleitete. Daß ein ansehnliches Wirtschaftswachstum das Regime nach innen und außen zu stabilisieren und in den Augen vieler auch zu legitimieren vermag, zeigten die Jahre 1979–81 in Chile. Die Militärs führten das ultraliberale monetaristische Wirtschaftsmodell des Chicagoer Wirtschaftswissenschaftlers *Milton Friedman* und seiner Schüler ein. Unter dem Motto „liberalisieren, entstaatlichen, privatisieren" zog sich der Staat aus allen Bereichen der Wirtschaft fast vollständig zurück. Die staatlichen Unternehmen wurden – bis auf 12 – privatisiert, die Privatbanken kontrollierten Ende 1982 85 Prozent des Geldvolumens in Landeswährung (gegenüber 48 Prozent vor der Wahl Allendes 1970). Auch das Sozialversicherungssystem ging in private Hände über; die Versicherungsfonds wurden von einigen Unternehmergruppen kontrolliert. Die Zollschranken fielen innerhalb kurzer Zeit, von 90 Prozent auf 10 Prozent sanken die Zölle für fast alle Importgüter.

Die Öffnung des chilenischen Marktes führte in den Jahren 1978 bis 81 zu einem Ansteigen des Bruttosozialprodukts um durchschnittlich 7,3 Prozent. In dieser Euphorie über einen von Importartikeln überschwemmten Markt plazierte General Pinochet sein *zweites Plebiszit.* Dem enormen ausländischen Geldzufluß standen minimale Investititionen der chilenischen Wirtschaft gegenüber. Die Auslandsverschuldung stieg von 1973–81 um das Dreieinhalbfache; die Pro-Kopf-Verschuldung Chiles gehört zu den höchsten der Welt. Im Vertrauen auf den Selbstregelungsmechanismus des monetaristischen Systems sah das Regime der Rezession zunächst tatenlos zu. Ab 1982 wurde dann der Kapitalzufluß gestoppt, die chilenische Unternehmerschaft wurde zahlungsunfähig, die lange Reihe der Konkurse reißt seitdem nicht ab.

Mit dem für 1983 erwarteten Nullwachstum sinkt das reale Pro-Kopf-Einkommen. Die Bilanz des dogmatisch angewandten wirtschaftlichen Experiments ist also eine reale Verarmung der Mittel- und Unterschicht; auch die Oberschicht hat Verluste erlitten, lediglich einige Großunternehmen haben sich durch geschickte Finanzmanipulationen bereichert (zur wirtschaftlichen Situation vgl.

Ricardo French-Davis „L'expérience monétariste au Chili", Problèmes d'Amérique Latine, Nr. 66, Paris).
Dieser wirtschaftspolitische Exkurs hat Chile *verheerende soziale Folgen* beschert, nicht nur durch die Kosten seines Scheiterns, sondern durch die dem Monetarismus eigene Vernachlässigung der Sozialpolitik. Weil fiskalische Eingriffe auf ein Minimum beschränkt blieben, wurde in diesen Jahren in den sozialen Bereich kaum investiert.

Heute liegt die *Arbeitslosigkeit* nach offiziellen Angaben bei 19 Prozent, tatsächlich hat sie 30 Prozent überschritten. Beide Zahlen schließen die Beschäftigten der Mindestarbeitsbeschaffungsprogramme „PEM" und „POJH" (für Familienväter) ein, das sind 500 000 der insgesamt 1,2 Millionen Arbeitslosen. Sie verdienen ein bzw. zwei Drittel des staatlichen Mindestlohns, der gegenwärtig bei 69 US-Dollar liegt. Ohne Sicherheit des Arbeitsplatzes und ohne Sozialversicherung stellt diese Gruppe eine Art staatlicher unterbezahlter Tagelöhner dar. Um die *Lohnkosten* zu senken, wurden der gesetzliche Mindestlohn niedrig gehalten und die Sozialabgaben der Unternehmer reduziert. Die Reallöhne sanken in der Zeit von 1974 bis1981 um durchschnittlich 22,4 Prozent, verglichen mit den Stand von 1970, d.h. ohne Berücksichtigung der hohen Lohnsteigerungen unter der Regierung Allende. Aus Angaben des staatlichen Statistikinstituts geht hervor, daß das soziale Ungleichgewicht in den Jahren der Militärdiktatur zugenommen hat. So lag der Konsum beim ärmsten Fünftel der Bevölkerung 1978 um 31 Prozent niedriger als 1968, die mittleren Fünftel verbrauchten zwischen 20 und 12 Prozent weniger, nur die Einkommensspitze erreichte positive Werte. Als soziale Errungenschaft des Pinochet-Regimes ist lediglich die beachtliche Senkung der Kindersterblichkeit zu nennen.

Wiederherstellung demokratischer Grundrechte

Wie von einem Militärregime, das angetreten ist, um für Ruhe und Ordnung im Land zu sorgen, kaum anders zu erwarten, vernachlässigte Pinochet die Kultur- und Bildungspolitik so konsequent, daß Ende der siebziger Jahre unter der gewaltsam verordneten Ruhe das *kulturelle Leben* zu erlahmen drohte. Das Wort vom kulturellen Niedergang kursierte unter den Exilchilenen, die nach der Zerschlagung der politischen Kultur mit Sorge und Empörung auf die Ergebnisse restriktiver Bildungspolitik blickten. Das Grundschulsystem wurde den (ernannten) Bürgermeistern unterstellt, die höheren Schulen weitgehend privatisiert, die Universitäten erhielten militärische „delegierte Rektoren", politisch unliebsame oder auch ältere Professoren mit hohen Bezügen wurden „aus Rationalisierungsgründen" entlassen. Die jährlichen Neuerscheinungen auf dem Büchermarkt verringerten sich auf etwa 500 Titel (1965 waren es 1500), der Import von Büchern und Zeitschriften sank auf ein Viertel (Vergleichsjahr 1970). Durch die hohe Besteuerung von Druckerzeugnissen kostete ein Buch dreimal so viel wie in den USA.

General Pinochet wollte patriotische, aber unpolitische Chilenen, Untertanen der Staatsräson, die er repräsentierte. Diesem politischen Grundverständnis widersetzte sich über die Jahre hin die katholische Kirche als einzige gesellschaftliche Kraft, die sich in der Öffentlichkeit kritisch artikulieren konnte. Bereits ein Jahr nach der militärischen Machtübernahme beschwor Kardinal *Raúl Silva Henríquez,* bis zu seinem Rücktritt im Juni dieses Jahres Wortführer des Episkopats, die „chilenische Seele", der atheistische, sozialistische Ideologien ebenso fremd seien wie Unterdrückung, Willkür oder ein zügelloser Liberalismus. Voraussetzungen für die Rückkehr zur „chilenischen Identität" seien Freiheit, Rechtssicherheit und die Wahrung des Glaubens (HK, November 1974, 562f.). In zahlreichen späteren Verlautbarungen fordern die Bischöfe die Wiederherstellung demokratischer Grundrechte. Der *praktische Einsatz der Kirche* für die von der Diktatur Verfolgten hat immer wieder zu staatlichen Übergriffen geführt und der Kirche *Verleumdungskampagnen* eingebracht, die auch in europäischen Kirchen zuweilen ein offenes Ohr fanden. Mit dieser Kirche konnte Pinochet nicht gedeihlich zusammenarbeiten. Sie erwies sich als widerstandsfähiger und konsequenter Störfaktor, dem aus internationalen Rücksichten mit repressiven Methoden nicht beizukommen war. Die Kirche lieh dem Volk ihre Stimme, bis der wirtschaftliche Kollaps das Regime so schwächte, daß die *politische Opposition* das Machtvakuum nutzen konnte. Erst die gärende Unruhe in der breiten Bevölkerung konnte aber die Kräfte der in zehn Jahren annähernd atomisierten Opposition wecken.
Es ist fast wie eine Ironie des Schicksals, daß in dem Augenblick, wo die politische Herrschaft Pinochets dem Ende entgegengeht, Kardinal Silva als dessen unerschrokkenster Opponent, wenn es um Menschenrechte und politische Freiheiten ging, aus Altersgründen sein Amt niederlegen mußte. Und auch das ist merkwürdig: daß der Apostolische Stuhl in Erzbischof *Juan Francisco Fresno Larrain* einen Nachfolger ernannt hat, der, jedenfalls bisher, gegenüber den Militärs sehr viel weniger Vorbehalte hatte als sein Vorgänger. Es zeigt sich aber, daß der personelle Wechsel an der Spitze an der grundsätzlichen Ausrichtung des chilenischen Episkopats wenig geändert hat. Er wird als Vermittler in einer jetzt beginnenden Phase des Übergangs noch dringend gebraucht werden.
Mitte September haben sich die Machtkonstellationen so verschoben, daß eine dauerhafte Rückkehr zum „Pinochetismo" unmöglich scheint. Die gegenwärtige politische Präsenz der Opposition ist für das autoritäre Regime bereits untragbar geworden. Das blutige Niederschlagen der Demonstrationen, zu denen Pinochet im August und im September 18 000 Soldaten auf die Straße schickte, hat auch den Militärs den Ernst der Lage vor Augen geführt.
Bereits angekündigte oder noch kommende Zugeständnisse des Regimes sind bestenfalls geeignet, den gewaltlosen Übergang zu einer neuen Regierung einzuleiten. Wenn damit ein Bürgerkrieg verhindert würde, wäre das eine verdienstvolle Leistung des Generals.

Gabriele Burchardt

Der „Geist von München" und die Friedensbewegung

Ein Gespräch mit Henri Ménudier

Die Auseinandersetzungen um den im Dezember 1979 von der NATO gefaßten Beschluß, amerikanische Mittelstreckenraketen in Mitteleuropa für den Fall aufzustellen, daß es in Verhandlungen mit der Sowjetunion nicht gelingen sollte, diese zum Abbau ihrer Mittelstreckenraketen vom Typ SS-20 zu bewegen, machen einen frappanten Unterschied deutlich: Während in der Bundesrepublik heftig gegen die Aufstellung von Raketen demonstriert wird, gibt es in Frankreich weder eine der deutschen Friedensbewegung vergleichbare Protestbewegung noch eine ähnlich geführte Diskussion. Woran liegt das? Klaus Nientiedt befragte dazu den Politikwissenschaftler Henri Ménudier, Professor am Institut d'Etudes Politiques de Paris.

HK: Herr Professor Ménudier, die Franzosen galten lange Zeit innerhalb der NATO eher als unsichere Kantonisten. Im Zusammenhang mit dem Doppelbeschluß der NATO und dessen Durchführung sind sie dagegen fast zu den Musterschülern der USA geworden, eine Bezeichnung, die sonst eher für die Bundesrepublik gebraucht wird. Hat sich die französische Verteidigungspolitik gewandelt?

Ménudier: Änderungen in der offiziellen französischen Verteidigungspolitik gab es vor allem mit dem Austritt Frankreichs aus der militärischen Organisation der NATO. Wobei – und dies ist oft nicht genug wahrgenommen worden – Frankreich zwar die militärische Organisation der NATO verlassen hat, in der Atlantischen Allianz aber geblieben ist. Aber gerade in einer Zeit, in der man in der Bundesrepublik nur auf die Atlantische Allianz und die NATO schwor, sah man es ungern, daß Frankreich praktisch einen anderen Weg ging. Daher die Vorwürfe gegen Frankreich, ein unsicherer Kantonist zu sein. Nach 1945 war es der Wunsch Frankreichs, einen eigenen Weg zwischen Ost und West zu gehen. Das war die politische Vorstellung von de Gaulle. Gelingen konnte das aber nicht, da Frankreich nach 1945 nicht mächtig genug war, um einen solchen Weg einzuschlagen. Deshalb machten wir gleich 1949 bei der NATO und der Atlantischen Allianz mit. Nachher versuchte de Gaulle, eine Art Triumvirat, eine Führungsgruppe zu dritt, bestehend aus den USA, Großbritannien und Frankreich, zustande zu bringen.

HK: Als dies abgelehnt wurde, wollte de Gaulle aber die NATO verlassen ...

Ménudier: Er suchte einen eigenen Weg, aber er war nicht so dumm anzunehmen, Frankreich oder gar ganz Europa könnten sich allein verteidigen. Er wußte sehr genau, daß wir die Amerikaner dafür brauchten. Verwirrung gab es nachher beim Aufbau der französischen Atommacht, der „force de frappe", eine Verwirrung, die im Grunde bis heute nicht ganz überwunden ist. Und zwar stellte sich die Frage: Was wollen wir eigentlich verteidigen? Nur unser Land, oder sind wir auch bereit, noch weiter zu gehen? Unter de Gaulle hieß es, daß wir nur das Sanctuarium, das Vaterland, verteidigen würden. Inzwischen hat sich unser Verteidigungskonzept erweitert. Wir sind bereit, in Europa unseren Beitrag an der Gesamtverteidigung zu leisten, besonders in bezug auf die Bundesrepublik. Deswegen gelten wir jetzt als Musterknaben.

„Wir sind ein unabhängiges Land"

HK: Wenn Frankreich mit seiner Atommacht auch über das eigene Territorium hinaus Verantwortung übernehmen will, ist dann nicht die Forderung der Sowjetunion – eine Forderung, die auch in der deutschen Friedensbewegung unterstützt wird – verständlich, die französischen (neben den britischen) Raketen in den Genfer Verhandlungen mitzählen zu wollen?

Ménudier: Wir haben gute Gründe, unsere Raketen nicht mitzählen zu lassen. Die französische Atommacht kann man nicht mit der sowjetischen vergleichen. Wenn Sie bei den Sowjets etwas wegnehmen, dann bleibt nach wie vor ein sehr großes Rüstungspotential. Wenn Sie bei uns einige Atomwaffen wegnehmen, bleibt kaum mehr etwas übrig. Unsere Atommacht hat gerade eine gewisse Glaubwürdigkeitsschwelle erreicht. Im übrigen verhandeln Sowjets und Amerikaner in Genf. Wieso sollen Sowjets und Amerikaner über französische und britische Waffen entscheiden können? Unsere Waffen stellen eine souveräne Entscheidung des französischen Volkes, der französischen Regierung dar. Wir sehen natürlich schon den Versuch der Sowjetunion, hier Schwierigkeiten zwischen Frankreich und den anderen westlichen Verbündeten zu schaffen, indem man uns den Schwarzen Peter zuschiebt. Man darf die Probleme nicht verkehren: Das Problem sind nicht unsere Atomwaffen. Das eigentliche Problem in dieser Nachrüstungsdiskussion ist, daß die Sowjetunion ein Ungleichgewicht geschaffen hat mit dem Aufbau der SS-20. Und da gibt es nur zwei Möglichkeiten: Entweder die Sowjets rüsten ab, was sie wahrscheinlich nicht tun werden. Wenn sie nicht abrüsten wollen, dann muß das Gleichgewicht wiederhergestellt werden, d. h., es muß die Pershing kommen.

HK: Frankreich ist nicht Mitglied der militärischen Organisation der NATO. Zugleich aber unterstützt es besonders deutlich den Doppelbeschluß. Sowohl zur NATO als auch zur Friedensbewegung bleibt Frankreich auf Distanz. Wie läßt sich das miteinander vereinbaren?

Ménudier: Die sozialistische Regierung hat immer wieder darauf hingewiesen, daß wir ein treuer Verbündeter sind, daß wir bereit sind, unseren Verpflichtungen nachzukommen. Und ich glaube, dieses Engagement wird von François Mitterrand besonders stark unterstrichen, weil er Kommunisten in seiner Regierung hat. Mitterrand will deutlich machen, daß er nicht bereit ist, dem Druck der Kommunisten nachzugeben.

HK: Also demonstrative Standfestigkeit, um das Mitregieren der Kommunisten möglichst herunterzuspielen?

Ménudier: Das wäre zu kurz gegriffen. Es gibt hier eine Kontinuität der französischen Politik: Immer dann – und das hat gerade auch de Gaulle unter Beweis gestellt –, wenn das Atlantische Bündnis in Schwierigkeiten geriet, wenn es starkem Druck aus dem Osten ausgesetzt war, hat Frankreich gezeigt, daß es auf der Seite der westlichen Verbündeten stand. Denken Sie an die Krisen um Berlin und Kuba. Das ist, wenn Sie so wollen, das Doppelspiel Frankreichs: Wir sind nicht Teil der militärischen Integration, stehen aber zur Allianz. Und immer wieder erinnern wir daran, daß wir ein unabhängiges Land sind. Gerade weil dies von den Kommunisten angezweifelt wird, hat Mitterrand es noch am 14. Juli deutlich gesagt: Die Zuständigkeit für die französische Verteidigungspolitik liege nirgendwo anders als in Frankreich. Alles, was die nationale Unabhängigkeit angehe, werde weder in Washington, noch in Moskau, noch auch in Genf, sondern in Paris entschieden.

HK: Frankreich betreibt seine Außen- und Verteidigungspolitik mit einer deutlich nationalen Akzentsetzung, versucht Moskau und Washington gegenüber international so etwas wie eine dritte Kraft darzustellen, in Dritte-Welt-Fragen tritt man vielfach – zumindest rhetorisch – als Interessenvertreter der Entwicklungsländer auf ... All das müßte Frankreich zu einem idealen Partner der Friedensbewegung machen. Die Friedensbewegung ihrerseits weist ausdrücklich auf die Verwandtschaft der politischen Ziele hin. Dennoch gehört Frankreich zu den Ländern, in denen sie vergleichsweise wenig Rückhalt hat. Warum ist das so?

Ménudier: Die Friedensbewegung beunruhigt die Franzosen außerordentlich. Denn wir können diesen unabhängigen Kurs nur weiterverfolgen, wenn wir imstande sind, uns selbst zu verteidigen. Alles, was diese Verteidigungsanstrengungen in Frage stellt oder schwächt, gilt daher als gefährlich.

„Wir waren zu feige, uns Hitler entgegenzustellen"

HK: Dies ist ein politisch-taktischer Grund, aber wo sehen Sie die eigentlichen Wurzeln für dieses Verhalten?

Ménudier: Eine große Rolle spielt das Argument Vergangenheit. Die Friedensbewegung und der Pazifismus haben sich bei uns in Frankreich mehr oder weniger diskreditiert. Sie sind unglaubwürdig geworden. Der Pazifismusgedanke war schon im 19. Jahrhundert bei uns sehr stark. 1870 erlitt er einen deutlichen Rückschlag. Es ist interessant zu sehen, daß eine pazifistische Gegenbewegung gerade zu Zeiten großer Bedrohungen entsteht. Wir haben sie 1914 gehabt, ebenso 1938/39, und wir haben sie heute. Im Ersten Weltkrieg gab es auch innerhalb der französischen Armee eine pazifistische Bewegung, weil die Soldaten mit den Greueln der Massenvernichtung, dem Grabenkrieg nicht einverstanden waren. Sie fragten sich, warum sie eigentlich noch kämpfen und sterben sollten. Dann kam die Erfahrung von 1938 ...

HK: Ist das der wirkliche Unterschied?

Ménudier: Ja, der Bezugspunkt für die pazifistische Diskussion ist in Frankreich das Jahr 1938, in der Bundesrepublik 1945. Die schlimme Erfahrung der Deutschen ist der Zusammenbruch des Dritten Reiches. Sie wollen keinen Krieg mehr führen. Die schlimme Erfahrung der Franzosen ist das eigene Versagen 1938: Wir hatten Angst. Wir waren zu feige, uns Hitler entgegenzustellen. 1938 gab es den Anschluß Österreichs und das Münchner Abkommen. Viele Franzosen sagen: Schon 1936 waren wir zu feige, als das linke Rheinufer wieder militarisiert wurde. Hätten wir da doch frühzeitig eingegriffen. Damals war die Wehrmacht noch schwach. Wir hätten Hitler stoppen und somit den Zweiten Weltkrieg verhindern können. Diese Reaktion gegen den „Geist von München" läßt sich verfolgen bis hinein in die Diskussion um das Engagement im Tschad. In den Zeitungen fragt man sich, ob wir früh genug eingegriffen haben. Frankreich will nicht wieder den Fehler begehen wie 1938. Das ist eine Art Trauma in der französischen öffentlichen Meinung. Man will nicht wieder so schwach sein und nachgeben.

HK: Sie sagten, die Friedensbewegung beunruhige Frankreich außerordentlich. Meinten Sie damit in erster Linie die Friedensbewegung in der Bundesrepublik?

Ménudier: Eindeutig ja, denn es herrscht in Frankreich die alte Furcht, die Bundesrepublik könne sich irgendwie aus dem westlichen Lager entfernen und eine Verständigung mit dem Osten suchen mit dem Ziel einer späteren Wiedervereinigung in der Neutralität. Man sieht hier wieder Kontinuitäten der Geschichte. Einen Rapallo-Komplex könnte man dies nennen.

HK: Bleiben wir einmal beim Stichwort Neutralität. Mehr vielleicht als in der Bundesrepublik selbst sieht man im Ausland, gerade auch in Frankreich, das Gespenst eines wiedererwachten Neutralismus und eine nur ungern gesehene Belebung des Wiedervereinigungsgedankens heraufziehen. Daß der Osten es nicht gerne sieht, wenn in der Bundesrepublik von Wiedervereinigung die Rede ist, daran haben sich die Bundesdeutschen gewöhnt. Daß es im Westen darum nicht viel besser bestellt zu sein scheint, leuchtet nicht allen ein. Wenn Deutsche nun fordern, was Franzosen seit Jahren praktizieren, nämlich eine Außen- und Sicherheitspolitik, die vor allem dem eigenen nationalen Interesse dient, dann finden auch Franzosen dies

außerordentlich bedrohlich. Wird hier mit zweierlei Maß gemessen?

Ménudier: Das ist ein Punkt, an dem wir etwas schwach sind in der Diskussion, und wo wir auf unsere Widersprüche hingewiesen werden. Zwei Bemerkungen dazu: Erstens ist die geographische Lage Deutschlands von der Frankreichs sehr verschieden. Frankreich ist kein Frontstaat wie Deutschland. Die Deutschen leben nicht an der Stelle Frankreichs, Italiens oder Spaniens. Sie leben mitten in Europa. Und es ist verständlich, daß sie sich besonders bedroht fühlen. Zweitens besteht zwischen Frankreich und der Bundesrepublik ein wesentlicher Unterschied in bezug auf ihren internationalen Status. Frankreich ist ein unabhängiges und souveränes Land. Die Bundesrepublik verfügt dagegen eigentlich nur über eine begrenzte Souveränität.

HK: Die Bundesrepublik ist Vollmitglied der NATO, aber begrenzte Souveränität?

Ménudier: Ja schon, sie kann über vieles selbst entscheiden, aber über die wichtigsten Dinge kann sie im Grunde nicht entscheiden, z. B. in der Frage der Wiedervereinigung, was Berlin angeht und die deutschen Grenzen, aber auch in Fragen der Verteidigungspolitik. Die Bundeswehr ist stark in die NATO integriert, sie darf keine Atomwaffen besitzen. Die Schwierigkeit besteht heute darin, daß die Deutschen dies plötzlich entdeckt haben. Wobei zu fragen wäre: Warum regen sich die Deutschen mit einem Mal so auf? Das ist keine neue Situation. Das ist die Situation seit 1955. Dasselbe gilt für die atomare Bedrohung. Auch sie ist keineswegs neu. Entweder haben die Leute geschlafen, oder sie fanden es gut, wie es war.

„Wir konnten uns vom Druck Amerikas befreien"

HK: Bei der Diskussion über die Friedensbewegung ist in Frankreich vom wiedererwachten Isolationismus in den USA zu lesen, von Neutralismus und Wiedervereinigungseuphorie in der Bundesrepublik. Weniger liest man über die Gefahr, deretwegen man in Deutschland und in anderen Teilen der Welt auf die Straße geht: die atomare Bedrohung, die Überrüstung, der Rüstungswettlauf. Haben die Franzosen keine Angst?

Ménudier: Die Franzosen haben ein anderes Verhältnis zur Kernkraft als die Deutschen. Beim Vergleich Deutschland – Frankreich darf man nicht vergessen, daß die beiden Länder sehr unterschiedlich besiedelt sind: Frankreich hat 98 Einwohner pro Quadratkilometer, die Bundesrepublik 248. Schon auf Grund der Bevölkerungsdichte ist der Bundesbürger viel stärker sensibilisiert für diese Fragen. Die Bevölkerungsdichte erklärt sehr viel. Sie erklärt z. B. auch, warum die Friedensbewegung in den Niederlanden so stark vertreten ist, dem am dichtesten besiedelten Land innerhalb der Europäischen Gemeinschaft.

HK: Steht dahinter auch eine unterschiedliche Einschätzung der Technik?

Ménudier: Das ist schwer zu entscheiden. Auf jeden Fall haben die Franzosen die Kernkraft von vorneherein als einen Fortschritt betrachtet, die neue Möglichkeiten erschließt. Mit ihr leben wir schon seit langem und sind ziemlich gut damit gefahren. Es gibt keine nennenswerte Ablehnung der Atomkraftwerke. Fragt man Bürgermeister und Anwohner an den Standorten der AKW's, so hört man viel Positives. Die Kraftwerke bringen lokale und regionale Investitionen. Da werden Arbeitsplätze geschaffen. Die Gemeinden können gut damit leben. Warum sollten sie sie ablehnen? Natürlich kann es Unfälle geben. Aber Unfälle gibt es überall. Und bis jetzt hat es schlimme Unfälle nicht gegeben. Das Verhältnis zur militärisch genutzten Kernkraft ist gleichfalls positiv. Die Franzosen haben gesehen, daß sie durch den Aufbau der „force de frappe" ein unabhängiges Land geworden sind. Wir konnten uns etwas vom Druck Amerikas befreien. Und die Franzosen haben gesehen, daß wir mit Hilfe dieser Nuklearpolitik Ruhe gehabt haben in Europa. Seit 1945 hat es keinen Krieg mehr gegeben. Das ist zum Teil auch damit zu erklären, daß wir die „force de frappe" und die amerikanischen Waffen in Europa gehabt haben.

„Ein Hang zu Romantik und Selbstvernichtung"

HK: Noch einmal zur Technikfrage: Wie können Sie sich erklären, daß die Gefahren des technischen Fortschritts in der Bundesrepublik offenbar stärker wahrgenommen werden als im südwestlichen Nachbarland?

Ménudier: Hängt das nicht mit der Mentalität insgesamt zusammen? Mit Sentimentalität, einem bestimmten Hang zu Romantik und Selbstvernichtung bei den Deutschen, die gerne in alle möglichen Richtungen übertreiben?

HK: Übertreiben hier die Deutschen, oder verharmlosen die Franzosen? Sind die Deutschen vielleicht einfach sensibler für die Nachteile, die wir uns mit dem eingehandelt haben, was wir Zivilisation nennen? Nachteile, die auch Frankreich zu spüren bekommt, wenn auch u. U. etwas später?

Ménudier: Die Bundesrepublik geht durch eine schwierige Periode der Infragestellung dessen, was sie erreicht hat. Das erklärt sich wahrscheinlich auch mit der Geschichte dieses Landes. Nach dem Zusammenbruch war es das wichtigste Ziel der Deutschen, wieder aufzubauen, so daß man einigermaßen angenehm leben konnte. Dieser Wiederaufbau hat ungefähr zwanzig Jahre gedauert. In dieser Zeit dachte man sehr wenig über Grundwerte, über Grundprobleme der Gesellschaft nach. Dann kam eine Generation von Jungen, die nach dem Krieg geboren wurde, und hat angefangen, kritische und unbequeme Fragen zu stellen. Diese Diskussion dauert nun seit fast zwanzig Jahren. Schwierig ist es deswegen in der Bundes-

republik geworden, weil diejenigen, die mit dieser Diskussion begonnen haben, heute etwas über vierzig Jahre alt sind und Positionen innerhalb von Staatsapparat und Kulturleben innehaben. Diese Leute sind nicht bereit, das Erbe so zu übernehmen, wie es ihnen von den Eltern übergeben wurde.

HK: Nun gab es diese Infragestellung ja auch in Frankreich. Die 68er Studentenunruhen haben weit über die Grenzen Ihres Landes hinaus ihre Wirkung gezeigt. Warum erfolgt ihre Fortsetzung in der Friedens- und Ökologiebewegung, und dieser Zusammenhang wird gerade auch in Frankreich immer wieder unterstrichen, offenbar in Ihrem Land nicht ähnlich stark wie in der Bundesrepublick?

Ménudier: Wahrscheinlich hängt dies mit dem politischen Aufbau der beiden Länder zusammen. Weil wir Zentralisten sind, wird bei uns vieles in Paris entschieden. Der Staat braucht praktisch keine Rücksicht zu nehmen auf die Regionen. In der Bundesrepublik gibt es dagegen die ständige Diskussion zwischen Bund und Ländern. Hier gab es für die Protestbewegungen eine Möglichkeit einzusteigen. Wenn Sie die Friedensbewegung, vor allem die Ökologiebewegung betrachten, dann sehen Sie, daß sie von unten ausgegangen ist, von der lokalen und regionalen Basis. Da besaß sie ihre ersten Einflußmöglichkeiten. Bei uns hat sie die kaum. In der Bundesrepublik kam diese Bewegung von den Gemeinden, den Bürgerinitiativen, wurde dann in die Landtage gewählt und schließlich auch in den Bundestag. Diese Schritte von unten nach oben sind bei uns nur schwer zu vollziehen.

HK: Das erklärt einiges, aber sicher nicht alles ...

Ménudier: Damit haben Sie recht. Der Grund liegt vermutlich darin, daß Frankreich keine eigentliche Identitätskrise kennt wie die Bundesrepublik. Das hängt damit zusammen, daß wir eine lange Geschichte haben, daß wir seit vielen Jahrhunderten eine Einheit bilden. Und es besteht ein Grundkonsens in Fragen von Nation und Staat. Es gibt zwar kleinere Grüppchen, die hier gegensteuern. Aber sie sind kaum in der Lage, sich Gehör zu verschaffen. Auch Verteidigungspolitik und „force de frappe" werden nicht in Frage gestellt. In Grundfragen kennt Frankreich eine Übereinstimmung, wie sie in der Bundesrepublik nicht besteht. Die Bundesbürger müssen dagegen mit ihrer Vergangenheit fertig werden, mit der Zeit von 1933 bis 1945 und der Zeit vorher. Sie müssen sich Fragen stellen, die wir Franzosen uns nicht zu stellen haben: Was sind wir? Was sollen wir? Wohin wollen wir? Und obendrein können sie darin nicht weiterkommen. Das offizielle Ziel muß die Wiedervereinigung sein. Man weiß aber, daß das nur schwer zu erreichen sein wird. Und die Wiedervereinigung selbst ist nicht einmal Sache der Deutschen, sondern der Alliierten. Die müßten ja sagen, bevor sich da etwas bewegt. Also stößt man sich an den Alliierten und am politischen Status der Bundesrepublik.

„Die Friedensbewegung stellt eine Minderheit dar"

HK: Beunruhigt Sie eigentlich die Lage in der Bundesrepublik?

Ménudier: Es ist sehr schwer, über die Lage in der Bundesrepublik ein klares Urteil zu haben. Einerseits muß man von bestimmten Tatsachen ausgehen. Die Bundestagswahlen ergaben eine deutliche Mehrheit für die Koalition aus CDU/CSU und FDP. Wahrscheinlich war die Wahl auch eine Abstimmung über die Verteidigungspolitik. Die Regierung bejaht die Zusammenarbeit mit den USA, das Atlantische Bündnis, den Doppelbeschluß der NATO, die Aufrüstung, sofern sie nötig ist. Dafür dürfte es nach wie vor eine Mehrheit geben. Anderseits ist die Bedeutung der Friedensbewegung schwer einzuschätzen. Man würde es sich zu leicht machen, wenn man sie mit der Bemerkung abtun wollte, das seien alles nur linke Leute. Die Friedensbewegung greift bis in die Regierungsparteien hinein. Auch liberale und konservative Bürger stellen sich diese Fragen. Trotz allem meine ich, daß die Friedensbewegung eine Minderheit darstellt. Die Gefahr besteht natürlich, daß die Extremisten in den militanten Gruppen am meisten von sich reden machen. Als Beobachter von außen steht man vor der Frage, was nun das Wichtigere ist, die Regierung, der Staatsapparat, die Institutionen, die Parteien, die im Bundestag vertreten sind, oder die sozialen Bewegungen. Von außen sieht man oft nur die Friedensbewegung, so als sei sie eine Riesensache, als würde die Bundesrepublik von ihr erdrückt. Ist das aber wirklich so?

HK: Nicht wenige Bundesbürger sind der Ansicht, nicht alles, was legal sei, was nach demokratischen Spielregeln einwandfrei von den dazu ermächtigten Instanzen beschlossen werde, habe damit auch als legitim zu gelten. Man erlebt es inzwischen häufiger, daß der formale Weg der Konsensbildung eingehalten wurde, das Volk bzw. Teile des Volkes aber nicht gewillt sind, bestimmte Entscheidungen anzunehmen. Man reklamiert sogar ein Recht auf Widerstand gegen diese Entscheidungen. Andere wiederum sehen in dieser Einstellung eine ernste Gefahr für die Erhaltung des demokratischen Systems. Teilen Sie solche Befürchtungen?

Ménudier: Die Auseinandersetzung um Legalität und Legitimität ist nicht neu. Viele Demokratien haben sie schon durchgemacht. Das ist eine Frage, die sich immer wieder unter anderen Perspektiven stellt. Das Parlament ist gewählt, aber die soziale Wirklichkeit kann sich inzwischen geändert haben. Das haben wir auch in Frankreich mehrfach erlebt. Das ist eine ganz normale Sache. Man sollte das auf keinen Fall dramatisieren. Man muß natürlich wissen, daß bestimmte Entscheidungen von bestimmten Instanzen getroffen werden. So sind Außen- und Verteidigungspolitik beispielsweise Sache von Parlament und Regierung. Beim Stichwort ‚Widerstand' werden wir in Frankreich natürlich hellhörig. Ich frage mich manchmal,

ob es nicht einer Perversion des Vokabulars gleichkommt, hier von ‚Widerstand' zu sprechen. ‚Résistance' stellt für uns einen Begriff von besonderer Bedeutung dar ...

HK: ... einen Mythos ...

Ménudier: ... auch einen Mythos. Das hängt mit der Zeit zwischen 1940 und 1945 zusammen. Die Bundesrepublik ist eine Demokratie. Man kann sich da frei ausdrücken. Ich finde es ganz normal, wenn Bürger die Richtigkeit, die Zweckmäßigkeit von Entscheidungen des Staates, der Regierung, der Parlamente anzweifeln. In solchen Fällen muß es eine demokratische Auseinandersetzung geben.

„Inwieweit übernimmt Amerika seine Schutzgarantie?"

HK: Eine der Triebfedern der Friedensbewegung im Westen ist auch der Zweifel an der Glaubwürdigkeit des eigenen westlichen Modells, der Zweifel an der Glaubwürdigkeit der westlichen Führungsmacht USA. Wird dieser Zweifel in Frankreich ähnlich empfunden wie in der Bundesrepublik?

Ménudier: Auch bei uns gibt es einen starken Antiamerikanismus, eine Ablehnung des amerikanischen Modells, besonders im kulturellen Bereich. Die Franzosen meinen, sie seien die einzigen, die kultiviert seien ... Eine deutliche Kritik gab es am Krieg in Vietnam und gibt es an der Politik Ronald Reagans in Zentralamerika. Aber das hat nicht direkt zu tun mit dem Problem, vor dem wir stehen. In Westeuropa sind wir heute mit der Frage konfrontiert, inwieweit die Amerikaner bereit sind, ihre Schutzgarantie wirklich zu übernehmen. Die traurige Realität ist, und das sieht man vielleicht in der deutschen Friedensbewegung zu wenig, daß Westeuropa nicht in der Lage ist, sich selber zu verteidigen. Europa braucht die Schutzgarantie der Amerikaner. Natürlich ist das für Europa unangenehm. Es wäre schöner, wenn wir das nicht bräuchten. Aber das gehört nun einmal zu den Ergebnissen des Zweiten Weltkriegs. Der Friedensbewegung ist vorzuhalten, daß sie sich mit dem Erbe der Vergangenheit nicht genügend beschäftigt. Warum ist Deutschland gespalten? Warum stehen die Amerikaner in Deutschland? Weil es Hitler gegeben hat ...

HK: Wie schätzen Sie den kirchlich-religiösen Einfluß auf die Friedensbewegung ein?

Ménudier: Zunächst konnte man den Eindruck haben, die Friedensbewegung sei in erster Linie eine Sache des nördlichen Europas. Wahrscheinlich gibt es hierfür zwei Erklärungen, eine religiöse und eine politische. Zu letzteren nur so viel: Die Friedensbewegung ist stark in Ländern, in denen die Sozialdemokratie mehr oder weniger lange an der Macht war. Das sind Länder, in denen man es gewohnt ist, mehr über soziale Probleme und Bedürfnisse zu sprechen als über militärische. In Ländern mit einer starken sozialdemokratischen Tradition besteht die Versuchung, die sozialen vor die militärischen Bedürfnisse zu stellen. In den Niederlanden kommt außerdem eine Neutralitätstradition hinzu, die andere Länder so nicht kennen. Zu den Einflüssen von Religion und Kirche: Gerade weil die protestantische Kirche in Deutschland trotz des mutigen Einsatzes der Bekennenden Kirche insgesamt wenig gegen Hitler unternommen hat, weil sie sich angepaßt hat, umgefallen ist, hat sie ein schlechtes Gewissen. Und dabei übertreibt sie es diesmal in einer anderen Richtung. Man mischt sich in Dinge, in die man sich nicht unbedingt einmischen sollte. Letzten Endes haben Bischöfe nicht über die Verteidigungspolitik zu entscheiden.

HK: Sie nennen es „schlechtes Gewissen". In der Friedensbewegung sagt man, man wolle aus Fehlern lernen und seine Stimme dann erheben, wenn es noch nicht zu spät ist.

Ménudier: Natürlich haben sie aus ihren Fehlern gelernt. Allerdings läuft man Gefahr, über das Ziel hinauszuschießen. Alfred Grosser hat beim Evangelischen Kirchentag in Hannover von einem neuen Klerikalismus der Evangelischen Kirche gesprochen. Er stieß damit auf eine starke Ablehnung. Aber ich glaube, daß was Wahres dran ist.

HK: Gibt es für Sie so etwas wie eine „prophetische Aufgabe", die die Kirche legitimerweise, gelegen oder ungelegen, wahrzunehmen hat? Vielleicht auch gerade die besondere Aufgabe der deutschen Kirchen, sensibler als andere in diesen Fragen zu sein?

Ménudier: Dies ist zweifellos eine Aufgabe der Kirche. Ich bin nicht dagegen, daß die Kirche sie wahrnimmt. Nur müssen immer bestimmte Grenzen beachtet werden. Die Kirche soll nicht immer nur Amen sagen zu dem, was der Staat tut. Die Kirche ist dazu da, daß sie vieles in Frage stellt, uns vor allem auf ethische Fragen hinweist. Die Probleme dürfen nicht nur unter der parteipolitischen Perspektive gesehen werden wie in den Schaukämpfen, die von den Parteien in den Medien ausgetragen werden. Das Problem ist nur, daß man die Diskussion um die Verteidigung beispielsweise nicht nur unter einer ethischen Perspektive führen kann oder nur unter einer technischen. Beides muß zusammengebracht werden.

„Ist das moralisch vertretbar?"

HK: Wie Frankreich insgesamt hält sich auch Frankreichs Kirche in der Rüstungsfrage sehr zurück. Warum?

Ménudier: Es ist interessant – wobei ich nicht weiß, wo das hinführen wird –, daß es eine Diskussion innerhalb der Kirche gibt, in der danach gefragt wird, wie moralisch die französische Verteidigungsstrategie eigentlich ist. Dabei wird nicht so sehr die „force de frappe" als solche in Frage gestellt als vielmehr die „anticité"-Strategie. Diese Strategie besagt, daß unsere Waffen nicht die Absicht verfolgen, die Waffen des Gegners zu zerstören, sondern die Zivilbevölkerung anzugreifen. Unsere Waffen sind nicht in der Lage, viel zu zerstören. Wenn wir sie allerdings auf die Bevölkerung richten, stellen sie natürlich eine enorme

Bedrohung dar. Und die Kirche hat meiner Ansicht nach sehr richtig die Frage gestellt: Ist das moralisch vertretbar? Sie hat geantwortet: Nein, das ist moralisch nicht in Ordnung. Das ist noch nicht der Standpunkt der gesamten katholischen Kirche bei uns. Vieles bewegt sich aber in diese Richtung. Ich finde es richtig, daß die Kirche eine solche Diskussion vorantreibt. Vor allem dann, wenn der Konsens unter den politischen Parteien groß ist.

HK: Welche Auswirkungen wird die unterschiedliche Haltung zur Nachrüstungsfrage in Frankreich und der Bundesrepublik voraussichtlich auf die deutsch-französischen Beziehungen haben?

Ménudier: Eine Belastung der beiderseitigen Beziehungen wird wahrscheinlich unvermeidlich sein. Hier in Paris hat man Angst, Bonn könnte unter dem Druck der Straße weich werden. Man befürchtet, daß einiges von dem in Frage gestellt werden könnte, was bislang als sicher galt. Viel Vertrauen können wir allem Anschein nach nicht haben. Hinzu kommt – und auch das belastet die Beziehungen zur Zeit erheblich – die negative Handelsbilanz Frankreichs der Bundesrepublik gegenüber. Die Deutschen exportieren mehr Waren nach Frankreich, als sie aus Frankreich importieren. Alles in allem nehme ich an, daß zutreffen könnte, was François Mitterrand in seiner Rede vor dem Deutschen Bundestag meinte: daß 1983 ein schicksalhaftes Jahr für die deutsch-französischen Beziehungen werden könnte.

Wie steht es um die kirchliche Bußpraxis?

Versuch einer Zwischenbilanz

Die Bußpraxis in der katholischen Kirche ist seit geraumer Zeit im *Umbruch* begriffen. Sichtbarster Ausdruck dafür ist die weithin gewandelte Einstellung zum Bußsakrament, wie sie zumindest in den westeuropäischen und nordamerikanischen Ortskirchen zu beobachten ist. Die Phase des Umbruchs, der schon in den Jahren vor dem Zweiten Vatikanum begann, ist *noch längst nicht abgeschlossen,* weder was die theologische Theorie noch was die Praxis anbelangt. Allerdings hat sich die Situation in den letzten Jahren in mancher Hinsicht verändert: Die Diskussion über die Krise des Bußsakraments und über neue Formen der Bußpraxis wird nicht mehr mit derselben Intensität geführt wie Anfang der siebziger Jahre; auch die Zahl der einschlägigen Veröffentlichungen ist zurückgegangen (eine umfassende Zusammenstellung von nach 1975 erschienenen Büchern und Aufsätzen bietet: *Alfredo Marranzini,* La riconciliazione e la pentitenza nella missione della Chiesa, In: Rassegna di teologia, Heft 4, 1983, 337–360). Inzwischen hat man auch Erfahrungen mit den neuen Wegen der Bußpastoral in den verschiedenen Ortskirchen und Gemeinden gesammelt, auf Grund derer begründetere Aussagen etwa über den Sinn von Bußgottesdiensten möglich sind.

Viele Erfahrungen, die in den letzten zwanzig Jahren in den einzelnen Ländern mit Veränderungen der Bußpraxis gemacht wurden, und vieles von dem, was in diesem Zusammenhang diskutiert wurde, wird auf der *sechsten Vollversammlung der Bischofssynode* zur Sprache kommen, die in diesen Tagen ihre Arbeit beginnt. Ob sie die Herausforderungen, die das Thema „Versöhnung und Buße im Sendungsauftrag der Kirche" enthält, auch wirklich annimmt, wird sich in den kommenden Wochen zeigen; in jedem Fall regt das Thema dieser Vollversammlung dazu an, eine Zwischenbilanz der theologischen und pastoralen Bemühungen um eine Erneuerung der kirchlichen Bußpraxis zu versuchen.

Der „Ordo Paenitentiae" und seine Umsetzung in den Ortskirchen

Einen Einschnitt für die intensive Diskussion der Jahre nach dem Konzil (vgl. den Überblick zum deutschen Sprachraum in HK, März 1973, 137–143) brachte der neue „*Ordo Paenitentiae*" vom 2. Dezember 1973 (vgl. HK, März 1974, 159). Ihm waren die Normen der Glaubenskongregation über die Erteilung der sakramentalen Generalabsolution vom 16. Juni 1972 vorausgegangen (vgl. HK, August 1972, 391–393). Darin wurde zugestanden, daß eine „schwerwiegende Notwendigkeit", die die Erteilung der sakramentalen Generalabsolution rechtfertige, dann vorliege, „wenn angesichts der Zahl der Pönitenten die notwendige Anzahl von Beichtvätern nicht zur Verfügung stehe, um innerhalb einer angemessenen Zeit die Beichte der einzelnen Gläubigen in gebührender Weise zu hören".

Nicht nur die Glaubenskongregation wies in ihren Richtlinien darauf hin, man müsse an der Lehre des Trienter Konzils über das Bußsakrament festhalten und sie in der Praxis treu durchführen; auch der „Ordo Paenitentiae" bekräftigte die tridentinischen Lehraussagen: so wurde festgehalten, daß der Gläubige, um der „heilbringenden Wirkung des Bußsakraments" teilhaft zu werden, alle schweren Sünden dem Priester einzeln bekennen müsse. Gleichzeitig nahm der neue „Ordo Paenitentiae" aber *Anliegen* auf, die in Theologie und Pastoral im Interesse einer erneuerten Bußpraxis artikuliert wurden. In den „Praenotanda" wird das Bußsakrament in den Gesamtzusammenhang der Versöhnung als Lebensvollzug der Kirche gestellt; der Gemeinschaftsbezug von Buße wird dadurch berücksichtigt, daß neben der herkömmlichen Form der Beichte und der Generalabsolution auch eine „Gemeinschaftliche Feier der Versöhnung mit Bekenntnis und Lossprechung der einzelnen" angeboten und der

Wert der Bußgottesdienste betont wird; die Absolutionsformel wird erweitert und theologisch angereichert.
In Nummer 38 des „Ordo Paenitentiae" wurde den *Bischofskonferenzen* das Recht eingeräumt, „diese Ordnung der Feier der Buße bei der Erstellung der Ritualien den Erfordernissen ihrer Gebiete anzupassen". Diese Möglichkeit nahmen etwa die französischen Bischöfe in Anspruch, die sich bei der Umsetzung des „Ordo Paenitentiae" Zeit ließen. Erst 1978 wurde die französische Adaptation der neuen Bußordnung mit dem Titel „Célébrer la pénitence et la réconciliation" vorgelegt. Nach Nr. 39 ist es außerdem Sache des Diözesanbischofs, „nach Beratung mit anderen Mitgliedern der Bischofskonferenz" (der neue Codex formuliert in can 961 § 2: „attentis criteriis cum ceteris membris Episcoporum conferentiae concordatis"), darüber zu entscheiden, wenn die sakramentale Generalabsolution erteilt werden darf.
Bekanntlich haben sich die europäischen Bischofskonferenzen in dieser Frage *nicht einheitlich* entschieden. Während die Deutsche Bischofskonferenz feststellte, daß für die Bundesrepublik der schwerwiegende Notfall für die Erteilung der Generalabsolution im Sinn der Glaubenskongregation nicht gegeben sei und diese Entscheidung 1976 nach der Würzburger Synode nochmals bekräftigte, erlaubten die einschlägigen Regelungen der Schweizer, französischen und niederländischen Bischöfe die Spendung der sakramentalen Generalabsolution in bestimmten, jeweils mehr oder weniger genau umschriebenen Fällen. Die *Schweizer Bischöfe* stellten in ihren Weisungen über die Buße vom 7. November 1974 fest, daß die Situation der „schwerwiegenden Notwendigkeit" zur Erteilung der Generalabsolution in ihren Diözesen beispielsweise in der Vorbereitungszeit auf Weihnachten und Ostern eintreten könne, es sei Sache der Pfarrer, zu beurteilen, ob eine Notwendigkeit vorliege. Sie sollten ihrer Verantwortung bewußt mit Klugheit und im Einverständnis mit dem Ordinarius vorgehen.

Das Bußverhalten ist pluriform geworden

Nicht nur in der Spendung der Generalabsolution hat sich die Bußpraxis in der Kirche diversifiziert. Beim Versuch, ein Bild davon zu gewinnen, wie es mit der konkreten Bußpraxis zehn Jahre nach der Veröffentlichung des neuen „Ordo Paenitentiae" bestellt ist, zeigt sich eine *beträchtliche Vielfalt.* Sie hat zunächst mit den unterschiedlichen pastoralen Akzentsetzungen und Erfahrungen in den einzelnen Ortskirchen zu tun. So ergibt etwa ein Bericht von Jakob Baumgartner über Erfahrungen mit der neuen Bußordnung in der *Schweiz* (Diakonia, März 1977, S. 120–125), daß etwa 80% der Pfarreien in der Deutschschweiz die Bußfeier mit sakramentaler Generalabsolution kennen, die in den meisten Gemeinden zwei- bis dreimal jährlich angeboten werden. Der rapide Rückgang der Einzelbeichte sei in allen Teilen des Landes zu beobachten. „Nach einer Periode starker Stagnation melden immerhin einige Pfarreien eine gewisse Stagnation, außerdem vermerken einzelne Geistliche eine qualifizierte Verbesserung der Situation" (S. 121). Baumgartner stellt fest, es drohe heute die „Gefahr einer unguten Verengung auf die Bußfeiern", wie früher die Beichte das Monopol der Vollwertigkeit beansprucht habe.
Ein sehr viel anderes Bild zeigt eine neuere großangelegte Untersuchung zum Stand der liturgischen Erneuerung in der *italienischen Kirche* (vgl. il regno, 15.5.82, S. 241–251), bei der auch die Bußpraxis einbezogen wurde: Fast 80% der Befragten (ein repräsentativer Querschnitt durch die italienische Bevölkerung) sprachen sich für die Einzelbeichte aus; in den allermeisten Pfarreien wird in der herkömmlichen Weise während, vor oder nach der Messe Beichte gehört. Die bei der Umfrage befragten Experten ziehen den Schluß, daß der neue Ordo Paenitentiae kaum aufgenommen worden sei; die traditionelle Beichtpraxis habe sich weitgehend durchgehalten.

Wie groß inzwischen die Bandbreite bei der individuellen Bußpraxis geworden ist, läßt sich der (allerdings nicht repräsentativen) Umfrage entnehmen, die *Konrad Baumgartner* durchgeführt und ausgewertet hat (Erfahrungen mit dem Bußsakrament, Band 1: Berichte – Analysen – Probleme, München 1978). Befragt wurden dabei nur Gottesdienstteilnehmer. Bei fast allen Befragten zeigte sich ein *Bruch mit der herkömmlichen Beichtpraxis.* Er führte bei einem Teil der Gläubigen zur völligen Aufgabe der von der Kirche angebotenen Bußformen, bei anderen zu einer Bevorzugung des Bußgottesdienstes gegenüber der Einzelbeichte. In wieder anderen Fällen kam es zu einer neuen Wertschätzung der Einzelbeichte, sei es in der stärker ritualisierten Form, sei es in der Form des Beichtgesprächs. Baumgartner spricht vom Übergang zu einem pluriformen Bußverhalten, das als „zwischen Unsicherheit und Mündig-sein-Wollen" charakterisiert werden könne (204).

Bei einer unlängst durchgeführten Umfrage zur Beichtpraxis in ländlichen und großstädtischen Pfarreien im südostbayerischen Raum (vgl. Konrad Baumgartner, Krise-Umbruch-Erneuerung der Bußpraxis, in: Diakonia, März 1983, 107–112) gaben etwa 20% der befragten Kirchgänger aus Großstadtgemeinden an, jährlich einmal zu beichten: „Zugleich ist dort die Zahl derer, die seit einem, seit zwei oder mehr Jahren nicht bei der Beichte waren, die ‚zur Zeit nicht' gehen oder ‚nicht mehr gehen', auf ein Drittel, mancherorts bis zur Hälfte der Dominikanten angewachsen" (198). Über die Hälfte der Befragten gaben den Wunsch nach Bußfeiern zu Protokoll.

Die theologischen Akzente werden verschieden gesetzt

Die auf diese Weise sichtbar werdende Umstrukturierung der Bußpraxis wirft eine ganze Reihe von Fragen auf: Wie tragfähig sind die Fundamente, von denen die offiziellen kirchlichen Vorgaben zur Bußpraxis ausgehen? Welche Zielvorstellung soll man den pastoralen und theologischen Bemühungen um eine weitere Erneuerung und Vertiefung zugrunde legen? Wie sind die bisherigen

Erfahrungen mit neuen Formen zu bewerten? Sind in der bisherigen Diskussion wichtige Gesichtspunkte vernachlässigt worden?

Überblickt man die einschlägigen Veröffentlichungen der vergangenen Jahre, fällt zweierlei auf. 1. Die Diskussion über Buße und Beichte tritt praktisch auf der Stelle. Es begegnen einem gegenwärtig kaum Argumente und Fragen, die nicht schon vor zehn oder fünfzehn Jahren im Umlauf gewesen wären. Das zeigen auch die meisten Beiträge zum Thema, die in den Monaten vor der Bischofssynode veröffentlicht worden sind. 2. Inhaltlich werden die Akzente nach wie vor unterschiedlich gesetzt. Den einen geht es primär um die *Aufwertung* und *Neubelebung der Einzelbeichte,* ohne daß dabei der Sinn anderer Bußvollzüge bestritten würde. Die anderen betonen stärker die *verschiedenen Wege,* auf denen Umkehr und Vergebung in der Kirche Gestalt gewinnen können, und versuchen dabei die Einzelbeichte neu einzuordnen, ohne sie verdrängen zu wollen. Dabei handelt es sich gewöhnlich nicht um streng entgegengesetzte Positionen, wohl aber um unterschiedliche Ansätze und Gewichtungen.

Wo für den Vorrang und besonderen Wert der Einzelbeichte plädiert wird, geschieht dies vor allem unter Berufung auf die Lehraussagen des Tridentinums über das Bußsakrament, die sich in den Richtlinien der Glaubenskongregation über die Generalabsolution wiederfinden. Im „Instrumentum laboris" zur Bischofssynode (vgl. HK, Juni 1983, 244–245) wird nochmals wiederholt, das persönliche und vollständige Bekenntnis und die Lossprechung seien der einzige ordentliche sakramentale Weg, auf dem die Gläubigen sich mit Gott und mit sich selbst versöhnten.

Um eine klare theologische Abgrenzung der sakramentalen Einzelbeichte gegenüber anderen Bußformen bemüht sich etwa *Anton Ziegenaus* (Umkehr – Versöhnung – Friede, Freiburg 1975). Er sieht die Sonderstellung des Bußsakraments in seinem Gerichtscharakter begründet, wobei er die Linie vom biblischen „Binden und Lösen" über die altkirchliche Exkommunikationsbuße bis zum Tridentinum durchzieht, das die Absolution einen „actus iudicialis" nennt. Daraus folgt für ihn, daß der Bußgottesdienst theologisch nicht als Sakrament anerkannt werden könne: „Die Absolution wurde in der Geschichte nie auf ein allgemeines Bekenntnis hin erteilt, das Bußsakrament bezog sich immer auf konkrete, der persönlichen Verantwortung unterliegende Sünden" (316).

Welchen Spielraum lassen die Lehraussagen?

Die Frage, welchen *Spielraum* die Lehraussagen von Trient der Kirche bei der konkreten Ausgestaltung ihrer Bußpraxis unter heutigen gesellschaftlichen und kulturellen Bedingungen lassen, ist unter Dogmatikern nach wie vor *umstritten,* wobei natürlich grundlegende Probleme der Dogmenhermeneutik und des Lehramtsverständnisses mit ins Spiel kommen (etwa auch die Problematik des Begriffs „ius divinum"). Hier sei nur auf die gründliche neuere Arbeit von *Hans-Peter Arendt* hingewiesen (Bußsakrament und Einzelbeichte. Die tridentinischen Lehraussagen über das Sündenbekenntnis und ihre Verbindlichkeit für die Reform des Bußsakraments, Freiburg 1981). Arendt kommt in seinem sehr vorsichtig formuliertem Schlußkapitel nach Abwägen der verschiedenen Argumente zu dem Ergebnis: „Den Wünschen, die Erteilung sakramentaler Generalabsolutionen auch außerhalb der bisher anerkannten Notlagen zu erlauben, stehen die tridentinischen Aussagen über das sakramentale Sündenbekenntnis nicht als unüberwindliches Hindernis im Weg" (S. 321).

Allen jenen Autoren, die nicht von vornherein die Einzelbeichte in den Mittelpunkt rücken, stellt sich damit das Problem einer *neuen Zuordnung und Qualifizierung* der verschiedenen Bußformen. Für ihre Ansätze ist charakteristisch, daß sie nicht so sehr von der sakramental-kirchlichen Vermittlung von Buße und Vergebung ausgehen als vielmehr von der menschlichen Erfahrung von Schuld und Umkehr; gleichzeitig werden Sinn und Angemessenheit der konkreten Bußformen vor allem von der jeweiligen Situation der Gläubigen her beurteilt.

Hier sind etwa die Überlegungen von *Josef Bommer* zu einer vielfältigen Buß- und Beichtpraxis zu nennen (Befreiung von Schuld, Einsiedeln 1976): Er behandelt zunächst die „Beichte vor Gott" und die Beichte vor dem Bruder" und geht erst im dritten Schritt zur „Beichte vor der Kirche" über, wo dann Bußgottesdienst wie Einzelbeichte ihren Platz finden. Auch *Paul-Michael Zulehner* (Umkehr: Prinzip und Verwirklichung, Frankfurt 1979) legt das Schwergewicht auf die „Vielfalt der Wege" und behandelt dabei persönliche und gemeindliche Bußformen, zu denen auch die liturgisch-sakramentalen gehören. Er stellt aber die Grundregel auf, jede, wenn auch unvollkommene Bußform bleibe in sich wertvoll und die unvollkommenen Bußformen sollten für eine Optimierung offen bleiben: „Auf welcher Erfahrungsebene Buße und Umkehr zur Darstellung kommen, ist zweitrangig, solange sie überhaupt lebensmäßig geschieht" (195).

Als *Zielvorstellung* für die Zuordnung von Bußgottesdienst und Einzelbeichte begegnet öfters der Gedanke einer Komplementarität zweier verschiedener sakramentaler Bußformen, von denen erstere stärker gemeinschaftsbezogen, die zweite auf das Individuum zentriert ist. So formuliert *Michael Seybold* (in: Konrad Baumgartner [Hrsg.], Erfahrungen mit dem Bußsakrament, Band 2, München 1979): „Statt in ein ausschließendes Konkurrenzverhältnis können dann beide Sakramentsgestalten als einander rufende und ergänzende sakramentale Objektivationen der personalen Bußgesinnung verstanden und gesucht werden, je nach der unterschiedlichen Bewußtseinslage der verschiedenen Gläubigen, aber auch im Leben und Geschick ein und desselben Christen" (S. 154). Ein klares und gut begründetes Plädoyer in dieser Richtung findet sich in einem Beitrag des belgischen Theologen *Paul De Clerck* (Célébrer la pénitance, ou la réconciliation? In: Revue théologique de Louvain, 13,

1982, 387–424). Aufgrund seiner Deutung des Bußsakraments als Sakrament der Versöhnung spricht er sich für das gleichberechtigte Nebeneinander der individuellen wie der gemeinschaftsbezogenen Form aus; der soziokulturelle Kontext und die persönlichen Umstände könnten sowohl den Rückgriff auf die eine wie auf die andere Form nahelegen; beide hätten ihre Vor- und Nachteile.

Die Frage nach Sünde und Schuld im Hintergrund

Bei der Diskussion über Bußformen und ihre Bedeutung für das Leben des Christen und der Kirche steht nicht nur die Frage im Hintergrund, welche Elemente der konkreten Bußpraxis im Blick auf die Geschichte des Bußsakraments in der Kirche unverzichtbar sind und welche aufgrund einer neuen Situation umgestaltet werden können. Der Umbruch in der Bußpraxis hängt ja nach übereinstimmendem Urteil vor allem mit tiefgreifenden Veränderungen im Verständnis von *Sünde und Schuld* zusammen. Nicht umsonst enthält das „Instrumentum laboris" zur Bischofssynode längere Passagen über den Menschen als sittlich Handelnden und über Wesen und Formen der Sünde.

In der wachsenden Distanz zur herkömmlichen Form der Einzelbeichte äußerte sich das verständliche Unbehagen gegenüber einem einseitigen Legalismus und Rigorismus. Insofern wurde die größere Freiheit gegenüber dem Bußsakrament teilweise auch als Befreiung erfahren. Gleichzeitig traten gegenüber der Verengung auf den privaten Bereich die soziale und kirchliche Dimension von Sünde stärker in den Vordergrund.
Auch in der *Theologie* hat sich das Sprechen über Sünde weithin verändert (vgl. vor allem *Michael Sievernich*, Schuld und Sünde in der Theologie der Gegenwart, Frankfurt 1982). Als *gemeinsame Tendenzen und Perspektiven* der untersuchten theologischen Ansätze nennt Sievernich: Stärker als auf die Möglichkeit und Wirklichkeit des Schuldigwerdens vor Gott beziehe man sich auf die massiven Erfahrungen des Elends und des Bösen in der Geschichte, denen sich der einzelne Mensch ausgeliefert sehe. Anstelle eines primär moralischen Sündenverständnisses trete ein theologisches Sündenverständnis, das eher an „personologischen Kategorien des Vollzugs und ‚soziologischen' Kategorien des Bezugs kreatürlicher Freiheit vor Gott" (S. 295) orientiert sei. Die verschiedenen Entwürfe seien sich auch darin einig, daß es keine neutrale Rede von Unheil und Schuld geben könne, die von der Erlösungswirklichkeit absehe. Schließlich notiert Sievernich die Tendenz, die Bedeutung des menschlichen Handelns hervorzuheben und dabei „nicht nur die Selbstverwirklichung (vor Gott) in den Blick zu nehmen, sondern auch die Aufgabe der Weltgestaltung und Sinnstiftung in der Geschichte" (300).

Die Krise des legalistischen Sündenverständnisses und die theologische Neubesinnung auf Sünde und Schuld waren unvermeidlich, sowohl was die Kritik an Verengungen wie die positiven Neuansätze betrifft. Inzwischen ist aber deutlich geworden, daß es darüber hinaus wieder eine grundlegende Verständigung darüber braucht, was sittliches Handeln heißt und welche Bedeutung dabei Schuld, Sünde, Umkehr und Vergebung zukommen.

Die gegenwärtige ethische Praxis erweise sich als fundamental und radikal *provisorisch*, so das Fazit einer Analyse, die auf einer theologischen Tagung zum Thema Bußsakrament Anfang dieses Jahres in Mailand vorgetragen wurde (*Gianni Ambrosio*, Fra rito e senso del peccato: la distanza incolmata, In: il regno, 15.5.1983, 239–247). Der Religionssoziologe Ambrosio verweist in diesem Zusammenhang etwa auf die paradoxe Spannung zwischen der Betonung der Autonomie des Einzelnen und der Suche nach möglichst vollständiger individueller und sozialer Absicherung. Das in seiner absoluten Autonomie bestätigte Individuum inmitten einer komplexen und widersprüchlichen kollektiven Situation drohe das moralische Bewußtsein zu zerstören. Es gebe eine Flucht vor der Verantwortung. Die zu beobachtende größere Sensibilität für das Böse und für die Sünde dagegen sei zu allgemein und zu global. Tatsächlich fehlt es gegenwärtig nicht an Beispielen dafür, wie Sünde in überpersönlichen Größen festgemacht werden kann, sei es der Rüstungswettlauf oder die Umweltzerstörung.

Walter Kasper schreibt in der „Theologischen Quartalschrift" (Heft 2, 1983, 102): „Die Erneuerung der anthropologischen Voraussetzungen der Buße muß darum einsetzen mit der Erneuerung des Verständnisses des Menschen als religiös-sittliche verantwortliche Person." Kasper versucht so eine *anthropologische Neubegründung* der Buße mit dem Hinweis auf den unlösbaren Zusammenhang von Fehlbarkeit und Würde des Menschen; wer die Möglichkeit und Wirklichkeit personal verantworteter Schuld bestreite, stelle letztlich die Würde des Menschen in Frage. Da dies so ist, stellt sich um so dringlicher die Frage, welche Wege die Kirche beim Aufruf zu Umkehr und Buße und in ihrer Moralverkündigung konkret einschlagen soll.

Es gibt keine glatten Lösungen

Dazu gibt es gegenwärtig theologisch wie praktisch keine glatten Lösungen, es lassen sich dazu aber einige Perspektiven aufzeigen, die die Wegrichtung angeben. Zunächst kann festgehalten werden, daß man sich über das *eigentliche Ziel weithin einig* ist: Es geht letztlich um eine Neubesinnung darauf, daß Umkehr, Buße und Versöhnung unabdingbar zum christlichen Lebensvollzug gehören. Ebenso besteht Einigkeit darüber, daß dabei das Bußsakrament im Kontext der vielfältigen Formen gesehen werden muß, in denen sich individuell und gemeinschaftlich, liturgisch und nichtliturgisch Umkehr und Vergebung konkretisieren kann.
Ein zweiter Punkt: Die geltende kirchenamtliche Position in Sachen Buße und Beichte kann schwerlich das letzte Wort sein. Schon in vielen Beiträgen zum „Ordo Paeni-

tentiae" wurde auf die *Spannungen* zwischen den beiden verschiedenen theologischen Sprachspielen aufmerksam gemacht, die darin anzutreffen sind. Diese Spannungen zwischen einem umfassenden, biblisch und anthropologisch begründeten Ansatz und dem Rekurs auf die Festlegungen des Tridentinums finden sich auch wieder im „Instrumentum laboris". Darüber hinaus lassen sich einige kritische Punkte namhaft machen: So ist es auf die Dauer schwer vertretbar, wenn in manchen Ortskirchen ein Sakrament (sakramentale Generalabsolution) gespendet wird, das es vielleicht nur wenige Kilometer weiter jenseits der Grenze offiziell „nicht gibt". Ebenso Spannung zwischen dem Insistieren auf der Notwendigkeit von individuellem Bekenntnis und Lossprechung zur Vergebung schwerer Schuld und der gleichzeitigen Empfehlung der häufigen Andachtsbeichte: Zumindest bräuchte es eine neue Verhältnisbestimmung angesichts der unterschiedlichen Funktionen, die das Bußsakrament jeweils erfüllt. Schließlich werden mit der Unterscheidung zwischen schweren und läßlichen Sünden und der Forderung nach einem „vollständigen" Bekenntnis der schweren Sünden Kategorien weitergetragen, die ihre Selbstverständlichkeit im Bewußtsein der Gläubigen eingebüßt haben und auch theologisch-anthropologisch differenziert werden müssen.

Jedenfalls läßt sich die Umbruchsituation in der Bußpraxis nicht einfach dadurch in den Griff bekommen, daß man die Gläubigen dringlich auffordert, wieder mehr zu beichten und dieser Aufforderung mit einer restriktiveren Handhabung der Möglichkeiten für die sakramentale Generalabsolution Nachdruck verleiht. Man liefe dabei Gefahr, viele Gläubige gar nicht mehr zu erreichen. Im übrigen wäre damit eine Entwicklung *vorschnell blockiert*, die gegenwärtig noch im Fluß ist. Allerdings wäre auch eine – kaum zu erwartende – Ausweitung der sakramentalen Generalabsolution über die bisher erlaubten Notfälle hinaus nicht unproblematisch: Der französische Theologe *F. Deniau* nennt neben der Gefahr einer einseitigen Überbetonung des Bekenntnisses bei der Einzelbeichte ebenso die eines formalistisch-magischen Mißverständnisses der Absolution bei gemeinsamen Bußfeiern (*L. M. Chauvet/ M. Balleydier/F. Deniau*, L'aveu et le pardon, Paris 1979, 109).

Patentrezepte, an denen sich die Kirche bei den weiteren Bemühungen um die Bußpraxis orientieren könnte, *gibt es keine* (auch die Formel von der Gleichstellung und Gleichberechtigung von Bußfeier und Einzelbeichte ist nicht der Weisheit letzter Schluß). Es bräuchte deshalb eine *offene* und gleichzeitig *differenzierte Bußpastoral*, ebenso sind weitere theologische Klärungen notwendig (etwa: Was ist das „Sakramentale" am Bußsakrament, und wie verhält es sich zu den übrigen Konkretionen von Buße und Umkehr). In beiden Fällen ist es unumgänglich, den „sensus fidelium", d.h. die positiven und negativen Erfahrungen mit den verschiedenen Bußformen aus den vergangenen Jahren und Jahrzehnten miteinzubeziehen. Und schließlich wäre wohl auch zu beachten, was *Gianni Ambrosio* in seinem „regno-Beitrag" schreibt: „Die Neuqualifizierung der christlichen Buße kann sich nicht nur auf der Ebene des Sakraments vollziehen, dem sonst ein Gewicht und eine Aufgabe zugewiesen würde, die es überlasten."

Ulrich Ruh

Neue Zeichen der Zeit

Der 14. Österreichische Katholikentag in Wien

Der Österreichische Katholikentag und der Besuch Johannes Pauls II. in Wien und Mariazell war während der vergangenen Wochen das wohl markanteste kirchliche Ereignis, dessen Ausstrahlung über Österreich zweifellos hinausreicht. Wegen der Fülle von Veranstaltungen, Reden und Vorführungen, die mit diesem Doppelereignis verbunden waren, entschieden wir uns anders als bei deutschen Katholikentagen für eine Berichterstattung mit verteilten Rollen. Fritz Csoklich (Graz) berichtet über den Katholikentag und dessen Vorfeld, Leonore Rambosek (Wien) faßt die wichtigsten Etappen und Ereignisse des Papstbesuches zusammen. David Seeber (Freiburg) glossiert das österreichische Doppelfest aus der Perspektive des österreichnahen auswärtigen Besuchers mit gelegentlichen Seitenblicken auf Deutschland und Rom. Die Berichterstattung schließt mit einigen markanten Texten aus Ansprachen des Papstes. Kleine Überschneidungen waren unvermeidlich.

So grämlich, skeptisch, auch gehässig einzelne kritische Stimmen vor dem Katholikentag und Papstbesuch in Österreich gewesen waren, so positiv bis euphorisch entwickelte sich die Stimmung nachher. Hatte sich vor diesen Ereignissen sogar Bundespräsident *Rudolf Kirchschläger* mehrmals veranlaßt gesehen, vor einer „allzu maßlosen Kritik" am Papst zu warnen und zur Höflichkeit vor dem hohen Gast aufzurufen, hatten auch Bundeskanzler *Fred Sinowatz* und der selbst aus den Jusos stammende Innenminister *Karl Blecha* die demagogische Kritik einiger Jungsozialisten verurteilt und diese als „unvereinbar mit sozialistischen Grundsätzen" bezeichnet, so verstummten die kritischen Bemerkungen noch während des Katholikentages und bald nach der Ankunft von Johannes Paul II. in Österreich, und gaben einer nahezu uneingeschränkten Zustimmung Raum.

Schwankende Stimmungen während der Vorbereitung

Ein bezeichnendes Kennzeichen für diesen Stimmungsumschwung war die Schreibweise der „Arbeiterzeitung",

des Zentralorgans der sozialistischen Partei Österreichs, die plötzlich die „faszinierende volkstümliche Liebenswürdigkeit" des Papstes rühmte, die ihm „die Herzen von Hunderttausenden entgegenschlagen" lasse. Mit besonderem Nachdruck würdigte das sozialistische Zentralorgan die positive Rolle des Kardinals von Wien, *Franz König*, im Zusammenhang mit der Art der Gestaltung des Katholikentages und des Papstbesuches. Auch die anderen Zeitungen mit Ausnahme der wenigen, bedeutungslosen kommunistischen Parteiorgane überboten sich in zum Teil überschwenglichen Schilderungen der Geschehnisse. Nur einzelne sozialistische Blätter in der Provinz gaben daneben auch kritischen Stellungnahmen Raum, während die schmalbrüstige Parteipresse der kleinen freiheitlichen Partei in vielsagender Kürze, aber ohne negative Schlenker über die kirchlichen Veranstaltungen berichtete.

Damit endete der 14. Österreichische Katholikentag, der vierte nach 1945, dem man selbst innerhalb der Kirche nicht ohne Bangen entgegengesehen hatte, mit einem in diesem Ausmaß gar nicht erwarteten äußeren Erfolg. Katholikentage sind in Österreich seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts ein *demokratisches Element* im österreichischen Katholizismus. Sie wollen eine Plattform sein, wo viele ihre Meinung sagen, wo Vorschläge von jedem in der Öffentlichkeit geäußert werden können. Ursprünglich wurden die Katholikentage in der Form öffentlicher Delegiertenkonferenzen abgehalten, auf die man noch bei den Katholikentagen 1962 und 1974 zurückgegriffen hat. Als Massenveranstaltung hatte man zuletzt den Katholikentag 1952 in Wien gestaltet, seither hat es eine derartige Veranstaltung in Österreich nicht mehr gegeben.
Diese lange Pause brachte mit sich, daß sich von allem Anfang an gewisse Widerstände gegen einen „Massen-Katholikentag" im Jahr 1983 regten. Um einer derartigen Kritik entgegenzuwirken, wurde der eigentliche Diskussionsvorgang dieses Katholikentages in *neun große Arbeitstagungen* verlegt, die von den einzelnen Diözesen vorbereitet und gestaltet wurden (vgl. HK, Juli 83, 327–331). Von besonderer Bedeutung erwiesen sich dabei die Arbeitstagungen über den Frieden (Wien), über die Frau in Kirche und Gesellschaft (Linz) und über Kultur und Glaube (Graz), die in der Zeit zwischen dem Herbst 1982 und dem Frühjahr 1983 stattfanden. Zahlreiche weitere vorbereitende Tagungen diverser katholischer Organisationen ergänzten dieses Programm.

Ende April dieses Jahres bemühte sich dann ein gesamtösterreichischer Delegiertentag in Salzburg, die Ergebnisse all dieser Diskussionen zusammenzufassen. Ein Text unter dem Titel *„Perspektiven der Hoffnung"* bildete das umstrittene Ergebnis dieser Bemühung und die Plattform für die abschließenden Großveranstaltungen des Katholikentages in Wien, die man unter dem Eindruck des geglückten steirischen Katholikentages 1981 als festliches Ereignis, als „Fest der Hoffnung" konzipierte.
Die Einladung an den Papst, an diesem Österreichischen Katholikentag teilzunehmen, brachte eine weitere Aufwertung dieser Veranstaltung mit sich, wenngleich sich daraus *zusätzliche und unvorhergesehene Schwierigkeiten* ergaben, die erst während der weiteren Vorbereitungen des Katholikentages in vollem Ausmaß sichtbar wurden. So verstanden es viele Österreicher bis zur letzten Minute nicht, daß der Papst nur nach Wien kam, und Johannes Paul II. selbst hätte allzu gerne auch Salzburg und andere Gebiete Österreichs besucht. Die Bischöfe und die Organisatoren des Katholikentages beharrten jedoch aus Sorge um die Zahl der Katholikentags-Teilnehmer auf einem zentralen Ort und setzten sich mit dieser ihrer Auffassung durch. Als einziger „Abstecher" des Papstes wurde die *Wallfahrt nach Mariazell* vereinbart, zur Absicherung des Katholikentages allerdings auf die Zielgruppe der Priester und Ordensleute konzentriert. Trotzdem gab es manche stille Eifersucht auf die Steirer, die als einziges Bundesland außerhalb von Wien den Nachfolger Petri auf ihren eigenen Boden „abzweigen" konnten.
Neben diesen Schwierigkeiten, die sich durch die *Planung und Organisation* des Katholikentags ergaben, hatten sich die Verantwortlichen von Anfang an mit schwerwiegenden inhaltlichen Fragen auseinanderzusetzen. Vor allem der äußere Anlaß des Katholikentages – das Gedenken an die Befreiung Wiens von der osmanischen Belagerung vor genau 300 Jahren – weckte Befürchtungen, es könnte zur Wiederbelebung alter Feindbilder, zur Interpretierung der *„heilsgeographischen" Lage Österreichs* als Bollwerk gegen den Osten und zum Mißbrauch der Marienverehrung im martialischen Sinn („Siegerin in allen Schlachten Gottes") kommen. Die Erinnerung an den Katholikentag 1933, der damals als gesamtdeutscher gefeiert werden sollte, um der Türkenbefreiung vor 250 Jahren zu gedenken, der aber dann zur Einstimmung auf den autoritären „christlichen Ständestaat" unter Dollfuss genützt wurde, weckte außerdem Befürchtungen, es könnte 1983 zur Propagierung eines neuen politischen Katholizismus und damit zu einer Abkehr von der pastoralen Linie der österreichischen Kirche seit 1945 kommen.

Alle Befürchtungen widerlegt

Der Verlauf des Katholikentages hat inzwischen alle diese Befürchtungen und Ängste nachhaltig widerlegt. Wahrscheinlich waren es aber die vielfachen Warnungen vor dem Katholikentag, die dazu führten, daß bei der Konzeption und Durchführung dieser Veranstaltung besonders penibel darauf geachtet wurde, selbst jeden Anschein einer Anmaßung und eines neuen Machtanspruchs zu vermeiden. Statt dessen versuchten die Programmplaner, die *Grundgedanken der Umkehr und der Versöhnung* als Voraussetzung jeder Hoffnung besonders deutlich herauszustellen. Dies ist, wie man heute sagen kann, in vollem Umfang gelungen, und auf diese Weise ist es während der vielen Veranstaltungen des Katholikentages nicht einmal zu einem einzigen falschen Ton in Richtung eines neuen Triumphalismus gekommen. Die insgesamt ungemein behutsamen, (in bezug auf die Vergangenheit) auch selbstkritischen Ansprachen und Predigten des Papstes in Österreich unterstützten diese Bemühung noch zusätzlich

in überzeugender Weise und überraschten besonders die Öffentlichkeit, in der auf Grund der vorgebrachten Kritik mit einem eher harten, unnachgiebigen Papst gerechnet wurde. Das Erstaunen über den Papst, der sich plötzlich als fast „österreichisch-flexibel" zeigte, mag die überaus positiven, manchmal sogar schon überzeichneten Reaktionen der österreichischen Medien mit beeinflußt haben.

Ganz besonders beeindruckte bei diesem Katholikentag die *Entschlossenheit,* nicht Forderungen an andere zu richten, sondern sich zunächst seine eigenen Schwächen und Versagen bewußtzumachen. Den Grundton dazu gab schon die Eröffnungsfeier des Katholikentags, die als Bußfeier gestaltet war. Der Präsident des Katholikentages, der aus der katholischen Aktion kommende Oberösterreicher *Eduard Ploier,* sagte gleich eingangs: „Wir haben Schuld auf uns geladen." Bei der Europa-Vesper auf dem Wiener Heldenplatz erläuterte Kardinal König, daß darunter nicht nur individuelle Schuld zu verstehen sei, und er führte auch aus, wo und wann solche Schuld geschehen ist: „In der Zeit der Gegenreformation und der Protestantenvertreibung." Dann nannte der Kardinal noch das „schwere Kreuz der Judenverfolgung".
Eine besondere Überraschung bedeutete es, daß Johannes Paul II. diese *selbstkritischen Gedanken* in seiner Ansprache während der *Europa-Vesper* noch pointiert aufgriff. Die gemeinsame Geschichte Europas trage nicht nur leuchtende, sondern auch dunkle und schreckliche Züge, sagte der Papst. Es habe grausame und haßerfüllte Kriege gegeneinander gegeben. Die Vertreibung von Menschen aus ihrer Heimat. Die Verfolgung von Menschen auf Grund ihrer Rasse, ihrer Nation oder Überzeugung. Es sei bedrückend, daß zu jenen, die ihre Mitmenschen bedrängten und verfolgten, auch gläubige Christen gehörten: „Wir haben damit Schuld auf uns geladen – in Gedanken, Worten und Werken oder durch tatenloses Gewährenlassen des Unrechts."
Im Angesicht der kaiserlichen Hofburg, die die Krönungsinsignien des Heiligen Römischen Reiches Deutsche Nation birgt, ging der Papst in der Folge noch viel weiter, als er den 130 000 Zuhörern auf dem Heldenplatz und den Millionen Fernsehzuschauern zurief: „Wir wissen, daß himmelschreiende Grausamkeiten nicht nur vom osmanischen Heer, sondern auch von der Armee des Kaisers und seiner Verbündeten begangen worden sind. Wir sind uns dessen bewußt, daß die Sprache der Waffen nicht die Sprache Jesu Christi ist und nicht die Sprache seiner Mutter, die man damals wie heute als ‚Hilfe der Christenheit' angerufen hat. Bewaffneter Kampf ist allenfalls ein unausweichliches Übel, dem sich auch Christen in tragischen Verwicklungen nicht entziehen können. Aber auch hierbei verpflichtet uns das christliche Gebot zur Feindesliebe: der für seine Henker am Kreuz gestorben ist, macht mir jeden Feind zum Bruder, dem meine Liebe gebührt, auch wenn ich mich seines Angriffs erwehre ..."

In meisterhafter Kürze und Präzision hat damit Johannes Paul II. eine Aussage zu der so heftig umkämpften *aktuellen Problemstellung um Krieg und Frieden* gemacht, die gewiß noch einige Zeit die inner- und außerkirchliche Diskussion beeinflussen wird. Der Papst beschränkte sich aber in dieser Rede auf dem Wiener Heldenplatz nicht auf die Auseinandersetzungen staatlicher und politischer Art, die Europa in der Vergangenheit zerrissen haben, sondern ging mit beachtlicher Offenheit auch auf die *Glaubensspaltungen der Vergangenheit* ein, die „durch die eine Kirche Christi Grenzen und Gräben gezogen haben". Im Verein mit politischen Interessen und sozialen Problemen sei es dabei zu erbitterten Kämpfen gekommen, führte der Papst weiter aus, zur „Unterdrückung und Vertreibung Andersgläubiger und zu Gewissenszwang. Als Erben unserer Väter tragen wir auch dieses schuldbeladene Europa unter das Kreuz, denn in ihm ist Hoffnung."

Höhepunkte mit dem Papst

Im Anschluß an diese aufsehenerregenden Passagen nannte der Papst das Anliegen des *religiösen Friedens* als besonderes Vermächtnis der Türkenbefreiung Wiens im Jahr 1683: Es handle sich dabei um den Frieden zwischen den Erben Abrahams und um die Einheit unter den Brüdern Jesu Christi. Die *„Jünger Mohammeds"*, so erinnert der Papst, die „damals als Feinde vor den Toren eurer Hauptstadt lagerten, sie leben jetzt mitten unter euch, und sind in ihrer gläubigen Verehrung des einen Gottes nicht selten Vorbild". Dann fügte Johannes Paul II. diesem historischen und aktuellen Bezug noch einen wichtigen Akzent hinzu: „Die *jüdische Gemeinschaft,* die einst so fruchtbar mit den Völkern Europas verflochten und jetzt so tragisch dezimiert, mahnt uns gerade dadurch, jede Chance zu nützen, einander menschlich und geistig näherzukommen und miteinander vor Gott zu treten und von ihm her den Menschen zu dienen."
Mit dem Aufruf, den geistigen Kampf für ein Überleben in Frieden und Freiheit mit Opferbereitschaft und Widerstandskraft zu führen, schloß der Papst diese Ansprache, die zweifellos zum *geistigen und „politischen" Höhepunkt* des Katholikentages wurde und über den Anlaß hinaus allgemein gültig ist.
Wenige Stunden später ergab sich im Wiener Fußballstadion bei der Begegnung von mehr als 80 000 Jugendlichen mit dem Papst ein weiterer, wenn auch ganz anders gearteter Höhepunkt: Die jungen Leute, die aus mehreren Richtungen in Sternmärschen zum Stadion gezogen waren, umjubelten den Papst, nachdem Sprecher der Jungen kritische Fragen – auch zur Lage in der Kirche – gestellt hatten und Johannes Paul II. in einfachen, väterlichen Worten geantwortet hatte. *Zentrales Symbol* der Begegnung war ein riesiges Blumenkreuz, das Jugendliche auf dem Rasen des Stadions legten und von dem ausgehend die Kerzen zu den Fürbitten der Jugend und des Papstes entzündet wurden.
Dieses großartige Jugend-Festival, dessen Texte bis zum letzten Augenblick immer wieder überarbeitet wurden, wies eine fast perfekte Organisation auf und wurde von zahlreichen Beobachtern als jene Katholikentags-Veranstaltung bezeichnet, die schon auf Grund der Atmosphäre

allen Teilnehmern am längsten in Erinnerung bleiben wird. Nach vielen Jahren, in denen die katholische Jugend Österreichs einem Auszehrungsprozeß besonderer Art und scharfer Kritik von allen möglichen Seiten ausgesetzt war, ist damit der Jugend der Kirche ein respektabler Neuanfang gelungen, der für die nächste Zeit neue Impulse für die katholische Jugendarbeit erhoffen läßt.
Zu einem dritten Höhepunkt hätte die abschließende Eucharistiefeier im Donaupark, jenseits der Donau, werden sollen. Unmittelbar benachbart der UNO-City, dem Sitz der Vereinten Nationen in Wien, und dem Minarett der Wiener Moschee, die erst kürzlich unter Mithilfe zahlreicher arabischer Staaten erbaut worden ist, unweit des Kahlenberges, von dem aus das deutsch-polnische Entsatzheer die entscheidende Schlacht zur Befreiung Wiens vor 300 Jahren begann, und nur eine Autostunde entfernt von der ungarischen Grenze im Osten und von der tschechischen Grenze im Norden, bot das Gelände dieses Gottesdienstes vielfältige Ansatzpunkte zur Meditation. Ein schier endloser Platzregen verhüllte jedoch jede Aussicht und stellte das Durchhaltevermögen der 300 000 Mitfeiernden auf eine harte Probe.

Johannes Paul II. ging in seiner Homilie von der *Parabel des verlorenen Sohnes* aus und kam in Abwandlung dieses Gleichnisses auf das Drama der schlecht genützten Freiheit zu sprechen. „Besinnt euch wieder eurer geistigen Herkunft", so appellierte der Papst an die Gläubigen. „Kehrt um, wendet euch Gott wieder zu und gestaltet das Leben eurer Gesellschaft nach seinen Gesetzen!" In diesem Zusammenhang forderte der Papst in besonderer Weise die Väter und Mütter auf, ihre Verantwortung vor Gott in Ehe und Familie zu erkennen und in echter Partnerschaft zu leben. Er ermahnte die Eheleute, eine „vor Gott verantwortliche Elternschaft zu leben", und erwähnte auch die Enzyklika „Humanae vitae". Der Papst würdigte schließlich das Bemühen der Ehepartner, der „Frau in Ehe und Familie, in Gesellschaft und Kirche einen ihrer Würde und Eigenart entsprechenden Platz zu geben".

Gesten, Zeichen und Feiern

Nach dem Gottesdienst, dessen Fürbitten auch in den Sprachen der ethnischen Minderheiten in Österreich – Slowenisch, Kroatisch und Ungarisch – gelesen wurden, wandte sich der Papst mit einigen frei gesprochenen Worten an die mitfeiernden im strömenden Regen und erntete damit stürmischen Beifall. Mit dem „schönen österreichischen Gruß ‚Grüß Gott'" verabschiedete er sich.

Solche *Gesten* gab es bei diesem Katholikentag viele, und das war durchaus beabsichtigt. Denn die Planer dieses Katholikentages wollten bewußt nicht alles auf der rationalen Ebene abhandeln oder verbal erklären. Der Katholikentag sollte von sich aus zu einem Zeichen der Zeit werden. Zu den wirkungsvollsten Zeichen dieser Art zählten die 200 000 Kreuze, die in ansprechender Gestaltung an Gottesdienstteilnehmer im Donaupark verschenkt wurden. Schon beim Katholikentag in der Steiermark hatte man 40 000 Kreuze verschenkt und die Erfahrung gewonnen, daß viele dieser Kreuze in Wohnungen und Arbeitsräumen einen Ehrenplatz fanden. Nun versuchte man auf gesamtösterreichischer Ebene, in der weithin säkularisierten Umwelt des österreichischen Alltags wieder konkrete religiöse Zeichen zu setzen, und das überaus freundliche Echo ist eine Ermutigung.

Andere Gesten dieses Katholikentages knüpften an *alte barocke Traditionen des Feierns* an. Zu dieser Zeichenhaftigkeit zählt die besondere Art der Eröffnung des Katholikentages, die durch eine *Selbstdarstellung der österreichischen Diözesen* auf Plätzen der Wiener Innenstadt eingeleitet worden ist. Mit szenischen Darbietungen, Texten, Liedern, Tänzen, Spielen und auch mit kulinarischen Spezialitäten präsentierten die einzelnen Bistümer ihre Besonderheiten und Eigentümlichkeiten dem Publikum aus Wien und anderen Bundesländern. Nach dieser vielfältigen und bunten Vorstellung zogen die Abordnungen aller Diözesen von mehreren Seiten her zum Stephansplatz und führten an der Spitze ihres Zuges ein Podium in den Umrissen ihrer Diözesangrenzen, die es zustande gebracht hatten, den Bischof, den Landeshauptmann, die höchsten Funktionäre aller Parteien und die Repräsentanten katholischer Laienorganisationen gemeinsam zum Ziehen des Podium-Wagens zusammenzuspannen (dies ist nur in einigen Fällen gelungen). Die Podien aller Diözesen wurden sodann am Fuß des ehrwürdigen Domes zu St. Stephan zu einem *gemeinsamen Österreich-Podium* für die eigentliche Eröffnungsfeier zusammengefügt, die mit dem Gruß der drei Weltreligionen – Schalom, Salam, Friede – begann.
Wenn diese symbolische Handlung auch besser fürs Fernsehen geeignet war als für die Festteilnehmer am Platz selbst, wie überhaupt manches an diesem Katholikentag, so war diese Szene doch aussagekräftiger als manche Worte, von denen es auch an diesem „Fest der Hoffnung" leider all zu viele gab.
Zu einer anderen, viel tiefer berührenden Geste kam es während der Europa-Vesper auf dem Heldenplatz, als Kardinal *Macharski* von Krakau Asche von Auschwitz an Kardinal König übergab. Diese Geste hat viele Österreicher sehr persönlich getroffen. Denn diese Übergabe vollzog sich auf jenem Platz, auf dem Adolf Hitler am 13. März 1938 unter dem Jubel einer riesigen Menschenmenge den Anschluß Österreichs an Hitler-Deutschland proklamierte. Seither zählt der Heldenplatz zu den traumatischen Punkten in der historischen Topographie Österreichs. Nicht zufällig fragten manche Kritiker schon lange vor dem Katholikentag bitter oder auch spöttisch, wie denn die Katholiken mit diesen Erinnerungen bei ihrem Fest fertig würden?

Mit der Geste des polnischen Kardinals und dem Verlauf der Europa-Vesper scheint nun eine endgültige Bewältigung dieses *Traumas* möglich zu sein. Denn die Übergabe der Asche zusammen mit den Schuldbekenntnissen des Papstes deuten die Möglichkeit der Versöhnung an, über

die Gräben und Gräber der Vergangenheit hinweg, und sie schließen außerdem die Erinnerung an jene Zehntausende Österreicher ein, die in den Märztagen des Jahres 1938 zur gleichen Zeit, da Hitler auf dem Heldenplatz bejubelt wurde, verhaftet und in die Gefängnisse geworfen worden sind.

Bewußt in die Zukunft gewiesen

Noch ein Zeichen gelang diesem Katholikentag in Wien: Jenes der Einheit in der Vielfalt. In langen, manchmal ermüdenden Verhandlungen bemühten sich die Veranstalter, ein Auseinanderklaffen des Katholikentages in ein „oben" und „unten" zu verhindern. Im Programm sollten vielmehr alle katholischen Kräfte und Strömungen zu Wort kommen. Um dieses Ziel zu erreichen, wurde nach der Eröffnung des Katholikentages am Freitagnachmittag und vor der Europa-Vesper am Samstagnachmittag mit der nachfolgenden Jugendfeier am Abend der ganze Vormittag des Samstags für mehr als 120 Veranstaltungen verschiedenster katholischer Gruppierungen frei gehalten. Tatsächlich gelang es, an diesem Tag die entgegengesetzten Kräfte auf der breiten Basis des Katholikentages zu präsentieren: die Männer- und Frauenbewegung der Katholischen Aktion und die Basisgemeinden, den Bund Neuland und den Cartellverband, verschiedenste charismatische Gruppen und die „Solidaritätsgruppe engagierter Christen", Jugendgruppen und Seniorenrunden, Kolping, Familiengruppen und Gastarbeiter.
Die Veranstaltungen all dieser Vereinigungen boten inhaltlich und formal ein ganz verschiedenes Bild. So gab es in der Wiener Innenstadt ein eigenes *Jugendzentrum,* das auf öffentlichen Plätzen, aber auch in Kirchen, Sälen und Kinos Gottesdienste, Diskussionen, Workshops, Bibelgespräche, Musicals und Ausstellungen anbot. Die Frauen luden zu einem „Fest der Begegnung" im Zentrum der Stadt ein. Den Familien standen Informationsstände, Aussprachemöglichkeiten, Ausstellungen, ein eigenes Familiencafé und ein vielfältiges Kinderprogramm zur Verfügung. Viele andere Gruppen trafen sich zu Vorträgen und Diskussionsveranstaltungen, wobei der Begriff „Friede" weitaus im Vordergrund stand und von sehr unterschiedlichen Dimensionen neu behandelt wurde. Die Hochschulgemeinden veranstalteten einen internationalen Studentenkongreß, die Studentenverbindungen ein „Europa-Symposion", die katholische Arbeiterbewegung fand sich in einem Gebäude der Arbeiterkammer zusammen, während die charismatischen Bewegungen ein eigenes Programm anboten. Kunstausstellungen mit den verschiedensten Themen ergänzten dieses Programm.
Der österreichische Katholikentag nützte auch die Erfahrungen der deutschen Katholikentage mit einem eigenen *„geistlichen Zentrum",* das zum erstenmal in Freiburg 1980 seine Bewährungsprobe bestand. In Wien versuchte man eine Abwandlung dieser Idee: Das „geistliche Zentrum" wurde nicht an einem Ort konzentriert, sondern in zwanzig Kirchen und Klöster Wiens disloziert. Die Einbeziehung der Orden in dieses Konzept wirkte sich außerordentlich positiv aus: Zahllose Menschen nützten die angebotenen Beichtgelegenheiten, die Meditationsstunden, die Kreuzweg- und die Rosenkranzandachten, nahmen am Chorgebet teil und feierten Gottesdienste mit. Außerdem gab es an 17 Orten der Stadt Wien Bibelgespräche mit sehr unterschiedlicher Beteiligung.

Andere Symbole dieses Katholikentages wollten bewußt in die Zukunft greifen und mediale Möglichkeiten unserer Zeit zu diesem Zweck verwenden. Erstrangige Fachleute des österreichschen Rundfunks haben sich in diesem Sinn für Regie-Aufgaben zur Verfügung gestellt. So zeichnete für das Regie-Konzept auf dem Heldenplatz der Intendant des Zweiten Österreichischen Fernsehkanals, *Ernst Wolfgang Marboe,* verantwortlich, während das architektonische Konzept der Architekt der ORF-Funkhäuser, Professor *Gustav Peichl,* übernommen hatte. Die bizarre Wolke mit dem überdimensionierten TV-Schirm über dem grünen Papstpodium in der Form einer Aztekenpyramide war ein Ergebnis dieser Zusammenarbeit.
Seine Absichten beschrieb Marboe folgendermaßen: „Durch den technischen Einsatz von Mikrofon und Kamera, einer Großprojektionswand und vielen Lautsprechern können Kammerspieltöne erzielt werden, kann lautes Dröhnen, propagandistisches Verlautbaren verhindert werden. Durch Kamera und Mikrofon, den medialen ‚Mikroskopen der Seele', wird das menschliche Antlitz dem Zusehenden und Zuhörenden am Platz und vor dem Fernsehschirm in jener Qualität nähergebracht, die dazu beitragen soll, daß sich niemand vor allzu pompöser, triumphalistischer und lauter Parole zu verschließen beginnt, sondern im Gegenteil, dem Wesentlichen der Botschaft in größer werdender Aufnahmebereitschaft folgt. Die große Zahl der Versammelten soll Solidarität ausdrücken im gemeinsamen Gebet, im gemeinsamen Gesang und im gemeinsamen Schweigen der Meditation."
Dieses Konzept ist nicht Wirklichkeit geworden. Die „Fernsehwolke" mit ihren ständig wechselnden aktuellen Bildern vor der Ankunft des Papstes verhinderte vielmehr die Sammlung, die notwendig gewesen wäre, und förderte die Zerstreuung. Gewiß gibt aber dieses Konzept, das keineswegs einer mittelmäßigen Halbschlächtigkeit, sondern einem großen experimentellen Wurf entsprang, viel neue Anregungen zum Weiterdenken für ähnliche Gelegenheiten in unserem „globalen Dorf", das durch die neuzeitlichen Medien entstanden ist.

Voll gelungen sind hingegen die Radio- und Fernsehübertragungen des Katholikentages durch den ORF in einer Perfektion, die ganz außerordentlich war und die dem Wort des von Bescheidenheit nicht geplagten ORF-Generalintendanten *Gerd Bacher* nacheiferten: „Wir wollen der Welt zeigen, was man aus einem solchen Ereignis machen kann ..."
Noch eine österreichische Besonderheit ist vor allem im Ausland aufgefallen: daß Schauspieler Evangelientexte vorlasen. Der Haupteinwand: durch einen derartigen Einsatz von Publikumslieblingen würden Gottesdienste zur Show. Aber wo gibt es noch ein Land mit soviel volksna-

her Schauspieltradition? Und wo sonst bekennen sich Schauspieler öffentlich zu ihrem Glauben?
Fragen über Fragen ergeben sich somit aus Inhalt und Gestaltung dieses Österreichischen Katholikentages 1983 und aus den Reaktionen, die ihm bisher folgten. Niemand kann sagen, welche Wirkungen daraus erwachsen werden. Sicher ist aber schon heute, daß – trotz aller Unzulänglichkeiten – etwas Interessantes, Bewegendes, etwas Weiterführendes gelungen ist. Und gewiß ist auch, daß der beständige Hinweis des Papstes auf die besondere Rolle Österreichs an der Grenze zwischen Ost und West und an dessen Mission in Europa dazu beitragen werden, daß der allenthalben aufgetauchte Wunsch, aus der Geschichte auszusteigen und eine „Insel der Seligen" zu bilden, zumindest bei Katholiken in Österreich auf verstärkten Widerspruch stoßen wird. *Fritz Csoklich*

Der Besuch Johannes Pauls II.

Politisch-soziale, aber vor allem pastorale Akzente

„Papst Johannes Paul II. hat die Herzen der Österreicher erobert, weil er so selbstlos, schlicht und überzeugend ist. Ich bin überzeugt, daß die Begegnung mit Johannes Paul II. bei vielen Menschen in eine religiöse Neubesinnung münden wird", meinte Wiens Kardinal *Franz König* in einem Gespräch mit der „Kathpress" wenige Tage nach der Rückkehr des Papstes nach Rom. Schon beim Abflug in Wien-Schwechat hatte der Wiener Erzbischof in einem Fernsehinterview berichtet, daß Johannes Paul II. von seinem Besuch in Österreich sehr beeindruckt gewesen sei und sich hier sehr aufgenommen gefühlt habe.

Der Papst in Österreich – jetzt und einst

Auch Österreichs Bundespräsident *Rudolf Kirchschläger* wertete in seinen Abschiedsworten am Flughafen, wo wie bei der Ankunft neben Kardinal König und den österreichischen Bischöfen auch die Mitglieder der Bundesregierung mit Bundeskanzler *Fred Sinowatz* an der Spitze erschienen waren, den viertägigen Besuch in Österreich als für die Republik und das österreichische Volk „segensreich" und stellte fest, daß Österreich durch den Papstbesuch „reicher an gutem Willen, reicher an Bereitschaft zu Mitmenschlichkeit und zum Miteinander" geworden sei.
Nahezu einhellig sprachen die Kommentatoren in Österreichs Tageszeitungen – bis hin zu den Boulevardblättern – von zu erwartenden positiven Auswirkungen im öffentlichen und religiösen Leben der Österreicher, und es blieb nur der kommunistischen „Volksstimme" vorbehalten, von einer „programmierten Enttäuschung" zu sprechen, bei der Johannes Paul II. „an allem vorbeiredete, was ihm an konkreten Dingen vorgetragen worden" sei. Beeindruckt zeigte sich der Papst – so Stimmen aus seiner Begleitung gegenüber Kathpress – vom Österreichischen Katholikentag, einem der Anlässe für seinen Besuch, und dessen intensiver Vorbereitung.

Ursprünglich hatte Johannes Paul II. ja bald nach seiner Wahl Österreich neben Polen als erstes Ziel für eine „Pastoralreise" ins Auge gefaßt, Österreichs Bischöfe erbaten aber die Möglichkeit einer längeren Vorbereitung für ein solches „Jahrhundertereignis". Der Österreichische Katholikentag mit der Feier des 300-Jahr-Jubiläums der Befreiung Wiens von der osmanischen Belagerung bot dann willkommenen Anlaß für des Papstes 20. Pastoralreise, bei der Österreich das 38. von ihm besuchte Land war. Der Einladung durch die Bischöfe Österreichs hatten sich Bundespräsident und Bundesregierung angeschlossen, ohne daß Johannes Paul II. formeller Staatsgast war.
Schon als Weihbischof und später als Erzbischof von Krakau hatte Karol Wojtyla enge und *freundschaftliche Kontakte zu Österreich,* sein Geburtsort Wadowice liegt im früher „österreichischen" Teil Polens, sein Vater war Rechnungsunteroffizier in der k. und k. Armee. Seit vielen Jahren verbinden den nunmehrigen Papst herzliche Beziehungen zu Kardinal König, bei privaten Besuchen in Österreich hatte er sich darüber hinaus in Kärnten, im Burgenland und im niederösterreichischen Weinviertel aufgehalten.

Doch bekanntlich kam in Johannes Paul II. nicht der erste Papst nach Wien. Schon vor 201 Jahren hatten einmal ein Papstbesuch Wiens Katholiken in Bewegung und Anteilnahme versetzt – und auf die Straßen getrieben. Papst *Pius VI.* eilte im Frühjahr 1782 von Nuntius Giuseppe Garampi alarmiert an den Wiener Kaiserhof, um die nach dem Tode Kaiserin Maria Theresias von ihrem Sohn Joseph II. angeordneten kirchlichen Reformen zu verhindern, die Josephs Idee des absolutistischen Zentralstaates entsprachen und eine weitgehende Trennung der Bischöfe von der römischen Leitungsgewalt, die Aufhebung vieler Klöster mit Unterwerfung der Ordensgeistlichkeit unter die Jurisdiktion der Bischöfe, aber auch das Toleranzpatent beinhalteten. Während des einmonatigen Aufenthaltes von Pius VI. in Wien, in den die Kar- und Osterzeremonien dieses Jahres fielen, und währenddessen er in den Appartements der verstorbenen Maria Theresia in der Hofburg residierte, gelang durch die Vermittlung der ungarischen Bischöfe Batthyány und Firmian der Kompromiß einer Vollmachtserteilung, die ausgedehnt auf alle Bischöfe der Monarchie die Bindung an den Papst unbeschadet ließ, während gleichzeitig nach außen hin die neue Josephinische Kirchenverfassung gewahrt blieb. Am 22. April 1782 verließ Pius VI. Wien, wobei man den

positiven Eindruck des Papstes beim Volk zu entwerten versuchte, dem Volk die Kirchenreformen Josephs erneut einschärfte und so das Wort vom Mißerfolg der Papstreise prägte, das dann bis in unsere Tage das Urteil der Historiker beeinflußte.

War dem Papstbesuch des Jahres 1782 eine kleine *Gedächtnisausstellung* in Wien gewidmet gewesen, die unter anderem den liebenswürdigen Löschenkohl-Stich über die erste Zusammenkunft Pius VI. mit Joseph II. im südlich von Wien gelegenen Neukirchen enthielt, so war auch der Rahmen für die Ankunft Johannes Pauls II. in Wien mit dem Abschreiten der Ehrengarde und dem Abspielen der Landeshymnen durchaus nicht frei von Relikten barocker Zeremoniells. Bereits in den Begrüßungsworten verwies der Papst auf das „gemeinsame Gedenken an die historische Entscheidung vom Jahre 1683, das weder von bloßer Erinnerung noch gar von Trimphalismus bestimmt sein soll" und forderte auf, aus der Geschichte Lehren für die Zukunft der Menschheit zu ziehen.

Politik und Kultur als Teil des Besuchsprogramms

Wenngleich die Bezeichnung *„Pastoralreise"* vom Papst selbst immer wieder bevorzugt verwendet wird, kann doch nicht geleugnet werden, daß durch den Inhalt mancher Ansprachen, durch das Zusammentreffen mit bestimmten Personengruppen oder auch durch die Wahl des Veranstaltungsortes starke politische Akzente gesetzt wurden, freilich sicher nicht ohne Abstimmung auf die Intentionen des besuchten Landes. So war die Feier der sogenannten „Europa-Vesper", am Beginn des Papstbesuches und noch im Rahmen des Österreichischen Katholikentages, mit dem Motto „Im Kreuz ist Hoffnung" vom Auftrag Österreichs für Europa in Vergangenheit und Gegenwart erfüllt.

Bei seinem Zusammentreffen mit Österreichs Bundespräsident, der österreichischen Regierung (einer Koalitionsregierung aus Vertretern der Sozialistischen und Freiheitlichen Partei) und den Vertretern des politischen und kulturellen Lebens hob Johannes Paul II. den besondern Einsatz Österreichs für die *Durchsetzung der Menschenrechte* hervor, nicht nur im eigenen Land, sondern auch bei der Aufnahme jener, deren Freiheit der Religion, der Meinungsäußerung und der Menschenwürde in ihren Heimatländern verletzt würde. Der Papst würdigte *Österreichs Beitrag zu Friedenssicherung* und Verständigung zwischen den Nationen, die Maßnahmen zur Entwicklungsförderung und betonte die Aufgabe der Kirche als Bewahrerin des moralischen Gewissens und sittlichen Handelns im individuellen und gesellschaftlichen Leben. Daß der Papst ausdrücklich anerkannte, daß im Gegensatz zu Zeiten Josephs II. heute in Österreich „das kirchliche Leben sich ungehindert entfalten" kann und zugleich betonte, die Kirche achte „die Verantwortung des Staates, ohne sich in seine politischen Aufgaben einzumischen", war wohl als Zustimmung zu dem vom österreichischen Episkopat, besonders von Kardinal König, eingeschlagenen *Weg der Distanz zur Tagespolitik* zu verstehen. Der Papst bekundete allen Solidarität und Anerkennung, die mit der Kirche „aus persönlicher Überzeugung für die Verteidigung der sittlichen Grundwerte eintreten", und dankte speziell dem Bundespräsidenten, „daß Sie ... dieses ... immer sehr freimütig und mit Nachdruck getan haben". Die Politiker insgesamt erinnerte er an das ihnen durch demokratische Wahlen übertragene Mandat und die daraus sich ergebenden Verpflichtungen: „Der ehrenvolle, aber schwere Beruf des Politikers fordert den Einsatz aller Ihrer Kräfte und Ihrer ganzen Person. Jene unter Ihnen, denen die Gnade des Glaubens geschenkt ist, werden wissen, daß man dazu auch den Beistand Gottes erbitten darf und soll. Möge Ihnen allen die geistige und sittliche Kraft gegeben sein, den hohen Erwartungen gerecht zu werden, die die Gesellschaft, besonders auch die Jugend, gerade heute an die Politiker richtet."

Unmittelbar danach hatte Johannes Paul II. Gelegenheit, mit den in *Wien akkreditierten diplomatischen Vertretern* zusammenzutreffen, von denen lediglich die Botschafter der Sowjetunion, der Tschechoslowakei, Bulgariens und der Türkei fehlten. Der Stimme der Gewalt müsse die Stimme der Vernunft begegnen, Diplomatie müsse ohne Lüge und Intrigen und mit Achtung der legitimen Ansprüche und Forderungen der Partner und immer um der Menschen willen betrieben werden. Auch vor den Vertretern der *in Wien ansässigen Behörden der Vereinten Nationen* stellte Johannes Paul II. den Menschen als Maßstab in den Mittelpunkt der internationalen Aktivitäten und betonte die Sorge um Gemeinwohl und den Respekt vor der Verschiedenheit der einzelnen Kulturen und Kulturkreise (an diesem Gespräch nahm auch der UNO-Vertreter der Sowjetunion teil).

Ebenfalls starke gesellschaftlich-politische Akzente setzte die Ansprache des Papstes an die etwa 1200 österreichischen Wissenschaftler, Künstler und Medienschaffenden in der Wiener Hofburg. Die vielerorts wachsende Skepsis und Feindlichkeit gegenüber Wissenschaft und Technik hänge eng mit deren *Loslösung von sittlichen Maßstäben* zusammen, Fragen nach dem Sinn, nach Grenzen, Prioritäten und Kontrolle wissenschaftlichen und technischen Handelns müßten – selbstverständlich ohne Eingrenzung in der Suche nach Wahrheit – wieder mehr in den Mittelpunkt rücken. Immer mehr würden aber auch die Wissenschaftler selbst ihre ethische Verantwortung wahrnehmen, würden Bewahrung von Mensch und Welt und der behutsame Umgang mit dem Leben wichtig werden. Johannes Paul II. hob die Unverzichtbarkeit der Kunst zur Deutung von Welt und Leben hervor, aus der sich notwendigerweise die Unverzichtbarkeit der Kunst auch für die Kirche ergebe und appellierte an die *Publizisten*, den Blick für mögliche Veränderungen zum Besseren zu schärfen und nicht nur das Unerfreuliche, sondern auch das Gute hervorzuheben.

Die Begegnung des Papstes mit den Wissenschaftlern und Künstlern war von besonderer Herzlichkeit geprägt, langanhaltender Beifall der sichtlich beeindruckten Zuhörer

folgte auf die Ausführungen des Papstes. Außer Programm besuchte Johannes Paul II. das ebenfalls in der Hofburg untergebrachte *Pressezentrum.*

Pastorale Mahnungen als Antwort

Ungefähr 10 000 in- und ausländische *Arbeitnehmer* hatten sich in Wiens Innenstadt (vor der Kirche „Am Hof") zusammengefunden, darunter Gastarbeiter aus Jugoslawien, der Türkei, aus Vietnam und von den Philippinen, um die Worte Johannes Pauls II. zu den Problemen der Arbeitswelt zu hören. Nach Hinweisen auf die besondere Situation derjenigen, die in einem fremden Land ihrer Arbeit nachgehen müssen sowie auf die Situation des Gastlandes hob er den österreichischen Weg der „Sozialpartnerschaft", der Beilegung von Konflikten durch Arbeitgeber und Arbeitnehmer, gemeinsam hervor und anerkannte die der christlichen Soziallehre entsprechende friedliche Solidarität. Dem Problem der *steigenden Arbeitslosigkeit* mit ihren das Selbstwertgefühl beeinträchtigenden und besonders Jugendliche, Behinderte und Frauen benachteiligenden Folgen müsse Anlaß für die Suche nach gemeinsamen Lösungen sein. Die viel größere Not in den Ländern der Dritten Welt müßten katholische Arbeitnehmer und Arbeitnehmerverbände, aber auch Universitäten und Sozialinstitute im Licht der katholischen Soziallehre studieren und die Probleme der Wirtschafts- und Arbeitsordnung in der Welt gemeinsam zu lösen versuchen.– Die christliche Solidarität dürfe nicht dem Unrecht gegenüber neutral sein, sie müsse handeln und unnötiges, von Menschen oder von der Natur bewirktes Leid aufheben, sie dürfe aber nicht durch das „Gegen" gegenüber denjenigen motiviert sein, die an der Aufrechterhaltung von Unrecht interessiert seien, sondern durch das „Für" gegenüber den Schwächeren.
Eindrucksvoller und in sich geschlossener stellten sich die „pastoralen" Ansprachen des Papstes dar, war sein Sprechen als „Hirte" gegenüber denjenigen, die von ihm Weisungen für ihren persönlichen Glauben und ihr religiöses Leben erwarteten. Dazu zählten die bei der *Jugendveranstaltung im Praterstadion* anwesenden Jugendlichen, denen er ihre eigenen Gestaltungsmöglichkeiten der kommenden Gesellschaft und der Kirche der Zukunft vor Augen führte. In die Ausführungen Johannes Pauls II. brandete auch dort immer wieder Applaus hinein, wo die vorher von den Jugendlichen selbst in Frage gestellten Verhaltensweisen vom Papst bekräftigt wurden.
Führende Vertreter der christlichen Kirchen in Österreich begegneten Johannes Paul II. ebenfalls bei seinem Aufenthalt in Wien, unter ihnen von den orthodoxen Kirchen der Metropolit von Austria, Erzbischof *Chrysostomos Tsiter* und Erzbischof *Ireney* für das Patriarchat Moskau. Als Vertreter der altorientalischen Kirche hatte sich unter anderem Prälat *Mesrob K. Krikorian* eingefunden und für die Evangelischen Kirchen Bischof *Dieter Knall* als Vorsitzender des Oberkirchenrates A und HB und Landessuperintendent *Imre Gyenge* von der Evangelischen Kirche HB, Bischof *Nikolaus Hummel* von der Altkatholischen Kirche, der Vertreter der Anglikanischen Kirche Canon *Geoffrey John Phillips* und für die Methodistenkirche in Österreich *Helmut Naumer.*

Die Grußworte von Erzbischof Tsiter, insbesondere aber von Bischof Knall, nahmen sehr deutlich auf Vorbehalte und Ressentiments der Minderheitskirchen Bezug, und Bischof Knall sprach auch die konfessionell unterschiedliche Auffassung vom Dienstamt ausdrücklich an, für die durch das Zweite Vatikanische Konzil eine deutliche Öffnung geschehen sei. Johannes Paul II. hob die ökumenische Verantwortung Österreichs, die weit über die Grenzen des Landes hinausgehe, hervor und drückte seine *Wertschätzung für das ökumenische Wirken von Kardinal König* und für die Leistungen im Dialog mit den Orthodoxen und Altorientalischen Kirchen aus. Das neue Klima des Miteinander auch auf Landesebene manifestiere sich auch in der Einbeziehung ökumenischer Gäste in den Österreichischen Katholikentag.

„Weder Kirche von oben noch Kirche von unten"

Zum großen Bogen über die „schlecht genutzte Freiheit" des Menschen geriet dem Papst seine *Predigt im Donaupark-Festgottesdienst* anhand der Parabel vom verlorenen Sohn des Sonntagsevangeliums. Umkehr und Abwendung von Sünde und Schuld und die im Leben von Ehe und Familie einzuschlagenden Wege der Abhilfe waren stark vom *uniformen Leitbild christlicher Ehe und Familie* geprägt, das in seiner undifferenzierten Darstellung den mannigfachen Schwierigkeiten im ehelichen und familiären Zusammenleben von heute zu wenig Rechnung zu tragen imstande ist.

Auf ausdrücklichen Wunsch Johannes Pauls II. kam sein *Besuch im sogenannten „Haus der Barmherzigkeit"* zustande, einem kirchlichen Institut, das sich der Betreuung chronisch Kranker, Behinderter und alter Menschen widmet. Das vor 110 Jahren von der „Bruderschaft zur Heiligen Dreifaltigkeit" gegründete Heim war in den Tagen vor dem Papstbesuch öffentlich unter Beschuß geraten, nachdem Zeitungsmeldungen die mangelnde medizinische und pflegerische Betreuung aufzudecken vermeinten. Eine überaus rasch durchgeführte kommissionelle Prüfung ergab allerdings nur die Unhaltbarkeit der erhobenen Vorwürfe. Wie manche Beobachter meinen, sei bei diesem ausschließlich pastoralen Besuch Johannes Pauls II. seelsorgerische Ausstrahlung am stärksten spürbar geworden, hätten seine Ausführungen über den Dienst, den Alte und Kranke *für uns* leisten, am tiefsten ergriffen.

Vor rund 7000 im Laienapostolat und im kirchlichen Dienst tätigen Frauen und Männern aus allen Diözesen Österreichs sprach der Papst beim Gottesdienst am Montag früh im Stephansdom über die *gegenseitige Bezogenheit des Apostolats des Amtes und desjenigen der Laien,* abgeleitet aus der allgemeinen Berufung eines jeden Christen, die

nicht im Gegensatz zueinander stünden. „In der Urgemeinde von Jerusalem gab es keine ‚Kirche von oben' und keine ‚Kirche von unten'", stellte Johannes Paul II. fest – und unwillkürlich erinnerte man sich des vor wenigen Tagen von der Glaubenskongregation veröffentlichten Schreibens (vgl. ds. Heft, S. 440), in dem einmal mehr die Ausgesondertheit der Amtsträger vor den übrigen Gläubigen verdeutlicht wird. Bei der Begegnung mit den österreichischen Bischöfen im Rahmen eines „Arbeitsessens" fügte er allerdings noch etwas hinzu: Die Bischöfe müßten dem neuen konziliaren Kirchenverständnis wie dem zeitgenössischen Denken in ihrem Lebensstil Rechnung tragen. „Bischöfe müssen heute dem Leben der Gläubigen näher sein. Zäune der Konvention und mancherlei Vorzimmerschranken sind gefallen." Die Chance der Wiederentdeckung der Gemeinschaft sollte auch von den Bischöfen wahrgenommen werden.

Bei den polnischen Landsleuten

Zu einem besonderen Fest wurde das *Zusammentreffen des Papstes mit polnischen Landsleuten,* von denen rund 10 000 Flüchtlinge unter den versammelten 25 000 Teilnehmern auf den Wiener Karlsplatz gekommen waren. Johannes Paul II. betonte, daß er die *Schwierigkeiten der Emigration* gut kenne und daß es wichtig sei, das heimatliche Erbe und den Glauben zu bewahren, und erinnerte seine Landsleute an die Verteidigung des bedrohten Christentums durch ihre Väter vor 300 Jahren. Tänze und Lieder aus seiner Heimat, „Solidarność"-Transparente und der Gruß des Papstes an die am Kommen gehinderten Bischöfe aus der Tschechoslowakei sowie die Anwesenheit der beiden polnischen Kardinäle Glemp und Macharski verliehen dem Zusammentreffen den besonderen nationalen Charakter.
(Die ČSSR-Nachrichtenagentur ČTK hatte im übrigen an den hohen Kosten des Papstbesuches Anstoß genommen und bemerkt, daß die Worte des Papstes den Österreichern zur Bewältigung ihrer tatsächlichen Probleme keineswegs geholfen hätten.)
Einen Besuch stattete Johannes Paul II. auch der zum Gedenken an die Entsatzschlacht des Jahres 1683 errichteten *St. Josefskirche am Wiener Kahlenberg* ab, wo ihm auf dem großen Platz vor der Kirche Schülerinnen und Schüler katholischer Privatschulen aus ganz Österreich einen stürmischen Empfang bereiteten. Er forderte die jungen Menschen auf, sich auf Jesus einzulassen, sich ihm mit ihrem Schwung, ihren Ideen, ihrer Kraft und ihrem Herzen ganz zur Verfügung zu stellen. Auch hier waren, wenn auch nicht so zahlreich wie am Abend vorher, viele Polen (teilweise in Tracht) anwesend, und sah man „Solidarność"-Transparente.

Abschluß in Mariazell

Der Besuch des Papstes im steirischen Marienwallfahrtsort *Mariazell,* der erste eines Papstes, bildete den *geistlichen Abschluß* der Reise. Die von einem Benediktinermönch im 12. Jahrhundert in seine „Cella" mitgebrachte Marienstatue hatte im von Domenico Sciassia geschaffenen Barockbau mit dem Altar Johann Bernhard Fischer von Erlachs den ihr adäquaten Raum gefunden, die bereits im Jahr 1330 genannten Wallfahrten waren aus allen Teilen der Österreichisch-Ungarischen Monarchie hierher unternommen worden, bis zum Wallfahrtsverbot Kaiser Josephs II. auch unter starker Beteiligung des Kaiserhauses.
Etwa 7000 *Priester und Ordensleute, Seminaristen und Novizen* aus ganz Österreich und ungefähr 35 000 weitere Teilnehmer waren bei dem auf dem Platz vor der Basilika gefeierten Gottesdienst anwesend. Johannes Paul II. sprach zu ihnen von der besonderen Ausprägung ihres Lebens im Dienst der Kirche, der Notwendigkeit von Stille und Sammlung, geistlicher Lesung, Betrachtung und Gebet. Er betonte, wie notwendig für sie das Leben in der Gemeinschaft sei, und daß ihre Ehelosigkeit sie dafür freier mache. Bei einem anschließenden Gebet in der Basilika weihte er ganz Österreich und seine Bewohner, besonders aber die Leidenden, die Jugendlichen und jene, die mitten im Leben stehen, dem mütterlichen Schutz Marias. Schwestern, Ordensmänner und Weltpriester schienen in besonderer Weise für die an sie gerichteten Worte offen, häufiger Beifall und andächtige Stille prägten dieses Zusammentreffen. Es endete mit einem – verspäteten – gemeinsamen Mittagessen des Papstes mit einer ausgewählten Schar Seminaristen, Novizen und Novizinnen.
Hoffnungen auf einen neuen Aufbruch knüpfen jetzt viele an den mit unerwartet viel Resonanz in der Öffentlichkeit abgelaufenen Papstbesuch. Was davon bleibt, bedarf aber der Hilfe eines Mächtigeren. *Leonore Rambosek*

Den Papst in die Kirche geholt

Beobachtungen eines verhinderten Österreichers

Als nach langem Hin und Her feststand, daß der Österreichische Katholikentag mit einem Besuch des Papstes in Wien und Mariazell zusammengelegt würde, dachte ich mir: das kann nicht gut gehen. Ich versuchte mir vorzustellen, wie es wäre, würde man Johannes Paul II. zu einem deutschen Katholikentag in eine der Großstädte der Bundesrepublik einladen: Er müßte nach Anhörung eines halben Dutzends Begrüßungsworte und einer von ihm selbst gehaltenen feierlichen Eröffnungsrede auf dem nächsten Flugplatz wieder verabschiedet oder von Forum zu Forum komplimentiert werden und dort in überfüllten Messehallen Scharen von abwechslungsweise protestie-

renden und klatschenden Jugendlichen Rede und Antwort stehen. Aber abgesehen davon, daß dabei Sicherheit und Ordnung völlig durcheinandergerieten, würde zumindest der gegenwärtige Papst trotz aller Leutseligkeit und Schlagfertigkeit eine solche Form von Begegnung allein schon von Amts wegen nicht goutieren, und ob ein späterer Nachfolger diesbezüglich einmal anders dächte, bliebe höchst ungewiß.

Im besten Sinne ein Glaubensfest

Als ich mir Struktur und Programm des Österreichischen Katholikentags etwas genauer vergegenwärtigen konnte, ließ meine Verwunderung bereits nach. Die österreichischen Katholiken machen das sehr viel lockerer als die deutschen. Ihr Selbstdarstellungstrieb ist nicht so extrem entwickelt, daß sie einen Katholikentag alle zwei Jahre als Existenznachweis brauchen. Man weiß, daß man auf gute, mäßige oder auch nur miserable Weise katholisch ist, einen politischen oder weltanschaulichen Gegner, der solches erzwänge oder irgendwie notwendig machte, gibt es spätestens seit den fünfziger Jahren nicht mehr, und mit einer protestantischen Konkurrenz zu wetteifern braucht man bei einem Katholikenanteil von 88 Prozent der Gesamtbevölkerung nicht. Deswegen trifft man sich zu solchen Großveranstaltungen höchst selten und nur „aus besonderen Situationen" heraus. Überdies hatten sie diesmal in den Diözesen kräftig vorgearbeitet. Die Festlichkeit des Ereignisses brauchte durch keinerlei kontroverse Diskussionen mehr eingetrübt zu werden; und innerhalb eines großen Festes konnte auch der Papst seinen Platz finden, ohne daß er den Katholikentag desavouieren oder seiner eigenen Ausstrahlung Grenzen setzen mußte. Zu feiern, dachte ich mir dann bei der Anreise, würden die Österreicher schon verstehen. Und diese machten aus ihrem Katholikentag „zunächst ohne Papst, dann mit Papst und schließlich mit dem Papst ohne Katholikentag" ein Fest, so facettenreich, vielgestaltig und eindrucksvoll, daß sich weitum und selbst nach 20 Jahren Beobachtung kirchlicher und weltlicher Großveranstaltungen nichts Vergleichbares anführen läßt. Fast schien es, als verfügten die österreichischen Katholiken über einen schier unbegrenzten Einfallsreichtum. Sie scheuten jedenfalls keine Mühe, alles auf die Beine und auf die Bühnen zu bringen, was sich bei solchem Anlaß inszenieren, vorzeigen und spielen läßt. Es war ihnen auch kein Aufwand zu groß, wenn es galt, eindrucksvoll zu erscheinen und Lebensgefühl und Sinngehalte des Glaubens in optische Effekte zu übersetzen. Manchmal und in mancherlei Hinsicht wäre des Guten weniger womöglich besser gewesen. So engagierte man für die „Worte der Besinnung" bei der Eröffnung wie zum Sprechen der Bergpredigttexte bei der Europavesper veritable und hochdotierte Schauspieler. Ich weiß nicht, wie es anderen erging. Ich gehe zwar gerne ins Theater, besonders in Wien, aber ich lasse mir nicht gerne Zerknirschung durch Schauspielerei übersetzen, schon gar nicht in Wien. Und so wurde ich bei *Wilfried Baasner,* statt seine büßerischen Worte einfach in mich aufzunehmen, durch dessen Glatze und das selbstquälerische und für den Tageszweck unrasierte Gesicht von aller Bußfertigkeit abgelenkt, bei *Elisabeth Orth* fiel mir (fälschlicherweise!) ein dahinsiechender Verein für christliche Kultur ein, und bei *Joseph Meinrad* mußte ich an den vor den Nazis durch sein Palais flüchtenden Kardinal Innitzer aus Robinsons „Kardinal" denken, und alle Besinnung war dahin.

Wie froh war ich, am Samstag abends bei dem ungemein stimmungsvollen Papst-Jugendfestival im Praterstadion mich wieder an normale menschliche Stimmen gewöhnen zu dürfen, selbst wenn das, was die Jugendvertreterin zur Begrüßung des Papstes sagte, auch von einem Bischof hätte gesagt sein können, und wenn manches von dem, was an Lebensgefühl, an Leid und Hoffnung Jugendliche von ihren Podien herab verkündeten, mir in seiner selbstquälerischen und bejammernden Art von deutschen Katholikentagen her bekannt vorkam und auffällig mit der von Anfang an fröhlichen, gelösten und vor allem jugendfreundlichen Atmosphäre der Wiener Tage kontrastierte.

Und natürlich fehlte auch nicht Kitsch und Trivialität in dem vielen, was an professioneller und handgestrickter Spielerei, an Musik und Inszenierungen im großen und kleinen, auf großen Plätzen und in den kleinen Höfen, in Ecken und Sälen dargeboten wurde. Wer z. B. die diözesanen Veranstaltungen am Freitagnachmittag nur optisch auf sich wirken ließ, dem konnte schon das böse Wort des katholisch stark engagierten Wiener Vizebürgermeisters *Erhard Busek* einfallen, Österreichs Kirche sei drauf und dran zum „größten Trachtenverein" des Landes zu werden. Manche Trachtengruppe und manche Musikkapelle war in der Tat zuviel. Aber Trivialität ist überall, nicht nur in manchem „Jagerlied", zumal wenn es von einem Frauenchor gesungen wird, sondern ebenso in den gutgemeinten, aber seltsam kindlich-mißverständlichen Papst-Bekenntnissen „Totus tuus" und „Amo te". (Der immer wieder skandierte Slogan „Johannes Paul II., wir stehen an Deiner Seite", war wenigstens um einiges klarer, obwohl nicht ganz klar war, ob diejenigen, die so riefen, wirklich in allem, was der Papst ihnen sagte, an dessen Seite standen. Als begeisterte Jugendliche den Papst mit diesem Slogan noch spät abends auf den Balkon seiner Residenz in der Apostolischen Nuntiatur in der Theresianumgasse lockten, meinte der Papst dann auch optisch folgerichtig, „ihr steht aber doch auf der anderen [Straßen-]Seite".)

Manches sperrige Wort wurde in der großen Festesfreude einfach überhört. Aber wenn auch in Wien der gute Geschmack keine von selbst wirksame Kategorie ist, so hatte das Ganze doch *Stil.* Und beides zusammen, Katholikentag und Papstbesuch, waren im besten Sinne ein *Glaubensfest,* das sich nicht nur auf Großveranstaltungen, auf Plätzen und Straßen, sondern nicht weniger in den *Kirchen* abspielte. Schon vom Grundtenor des Katholikentages her war bei aller Festlichkeit für Ernst und Besinnung gesorgt. Den Katholikentag mit einer *Bußfeier* zu beginnen, das fand auch ein hochkarätiger „Spion" aus Bayern gut. Es fehlte in der Tat jede Anwandlung von Triumpha-

lismus – was, auch wenn man keinen Grund dafür hatte, angesichts österreichischer Geschichtsbetrachtung und des Papstbesuches so selbstverständlich nicht war. Hatte das Wiener Geschehen insgesamt und vor allem in seinen weit auseinandergefalteten Zwischenakten des Freitagabends und des Samstags ein *Herz*, dann war dieses neben mancher Jugendveranstaltung (z. B. beim Musical Godspell im Heiligenstätterhof am Freitagabend) *in den Kirchen der Wiener Innenstadt* zu finden.

Der Stephansdom war nicht nur beim „*Ökumenischen Nachtgebet*" mit Wiens Kardinal und den Vertretern der anderen christlichen Bekenntnisse überfüllt; eine Menge Jugendlicher harrte dort versonnen und selbstvergessen bis in die frühen Morgenstunden aus. Und wenn man Freitag abends oder Samstag vormittags in Wiens Kirchen hineinschaute, sie waren überall angefüllt mit betenden, singenden, meditierenden, nur selten diskutierenden Menschen. Nur sehr lang war alles, die Großveranstaltungen sowieso, aber auch manches, was sich nur im inoffiziellen Teil des Programms rankte. Als ich, von Kindheit an eher knappe liturgische Tempi gewohnt, einem würdigen Prälaten neben mir sagte, in Wien hätten katholische Veranstaltungen offenbar orthodoxe Längen, meinte dieser leicht indigniert, ich sollte doch einmal an einem Nachtgottesdienst auf dem Athos teilnehmen, da gebe es welche, die dauerten 10 Stunden. Doch der gleiche Prälat gestand, er selbst sei nach der dritten Stunde eingeschlafen. So hatte auch ich keine Bedenken, mich vorzeitig davonzumachen. Und besagter hochkarätiger bayerischer „Spion" meinte, er habe schon beim umständlichen, die Podiumsutensilien mitschleppenden Einzug der Diözesen auf den Stephansplatz bei der Eröffnungsfeier gesehen, wie man es in München 1984 lieber nicht machen sollte.

Der Gast aus Rom und seine Botschaft

Natürlich war der Papst *der* Star des Festes. Wie hätte es auch anders sein können, ist doch der Papst – immer noch nennt man ihn fälschlicherweise das Oberhaupt der Kirche – etwas ganz anderes als ein Kardinal oder Bischof. Und niemand sieht in ihm in erster Linie den Bischof von Rom, sondern den katholischen Pontifex maximus und, wie es der österreichische Bundespräsident exakt katholisch, aber theologisch eher unpräzise ausdrückte, den „Stellvertreter Christi". Und dieser Papst weiß bei aller Liebe zu den Massen und trotz charismatischer Volksnähe durchaus auch die autoritativen Seiten seiner Amtsstellung einzusetzen. Er liebt es zwar, hin und wieder Bonmots in persönliche Gespräche oder in Großkundgebungen einzustreuen, aber es gibt *kein Sich-Gemeinmachen in der Sache.* Er verkündet die christliche Botschaft, so wie er sie sieht. Man hat es noch nie erlebt, daß er, wo er offen oder verdeckt auf Widerspruch stieß, diesen aufnahm und argumentativ zu überzeugen versuchte. Bei aller „Humanitas" gilt das päpstliche Wort. Und die lokalen Hierarchien sorgen dafür, daß es zumindest optisch dabei bleibt.

Das gelang in Wien sogar vollständiger als seinerzeit bei der Begegnung mit der Jugend in München. Aber andersherum gelang einiges auch *besser.* Man inszenierte im Praterstadion ein großes Schauspiel, und innerhalb dieses Schauspiels konnten die jugendlichen Sprecher nicht nur vortragen, was sie schrecklich oder verbesserungswürdig an dieser *Welt* finden, sondern im Angesicht des Papstes auch formulieren, wie sie sich die *Kirche* wünschen: Man wolle keine perfekte und auch keine Geistkirche, sondern bekenne sich zu einer mit Unzulänglichkeiten und Fehlern, gerade weil so „auch ich" in ihr Platz habe. Aber es wurde auch deutlich gesagt: „Wir möchten eine Kirche, in der Menschen wichtiger sind als Strukturen und Traditionen ... Wir suchen eine Kirche, die heiklen Fragen nicht ausweicht: z. B. die Voraussetzungen des Zugangs zum Priesteramt und die Rolle der Frau in der Kirche. Wir möchten eine Kirche, die sich heute besonders Sorgen macht um wiederverheiratete Geschiedene. Wir suchen eine Kirche, die großzügig und gelassen ist. Oft erwarten wir uns nicht so sehr fixe Antworten, sondern ein gemeinsames offenes Suchen nach Lösungen." Natürlich ließ sich der Papst auf solch heikle Fragen nicht ein bzw. tat es auf seine Weise, indem er am nächsten Tag beim Gottesdienst im Donaupark u. a. einschärfte: „Sucht ... nach Wegen, um eine vor Gott *verantwortete Elternschaft* zu leben, die objektiven Kriterien entspricht, wie sie das kirchliche Lehramt in Gemeinschaft mit dem Nachfolger Petri weltweit vorlegt." Und er erinnerte an das Rundschreiben „Familiaris consortio", „das die Weisung der Enzyklika ‚Humanae vitae' bekräftigt".

Der Papst nahm kein Jota von *seiner* Botschaft weg, redete in diesem Punkt vielleicht gerade deswegen anders als seinerzeit in Köln, weil die österreichischen Bischöfe nach „Humanae vitae" deutlicher als die deutschen den Gewissensentscheid der Eheleute würdigten und auch nachdrücklicher dabei blieben, als die Bischofssynode von 1980 „Humanae vitae" ausdrücklich bestätigte.

Der Papst ging auch auf keinerlei in der Luft liegende Gegenfragen ein. Auf gut österreichisch vermied man jeden Eklat, doch harmonisierte man angesichts des hohen Gastes und mitten in der Festesfreude nicht einfach, sondern legte auf sanfte Weise den Widerspruch offen. Und in der Praxis wird jeder seinem mehr oder weniger erleuchteten Gewissen folgen, ohne daß sich in Ehe- und Familienfragen juristisch und theologisch einstweilen etwas bewegt.

Nicht ganz so sanft ging es bei der Begegnung mit *Vertretern der nichtkatholischen christlichen Kirchen* und Gemeinschaften zu. Solche Begegnungen gehören bekanntlich zum festen Bestand päpstlicher Reisen. Als ob der Papst ahnte, daß Protestanten als aktive Menschen Sonntags Frühaufsteher sind, empfängt er sie meist in der Morgenfrühe, in Wien meist um 8.30 Uhr im Erzbischöflichen Palais. Während der Sprecher der Orthodoxen zwar etwas kritisch, aber insgesamt freundlich redete und an Johannes XXIII. und Athenagoras I. erinnerte, breitete der lutherische Landesbischof *Knall* als Sprecher der österreichischen Protestanten alle *Desiderate*, die ein Protestant an die katholische Kirche heute haben kann, vor dem Papst aus: das Toleranzpatent, das Pius VI. Joseph II. sei-

nerzeit ausreden wollte, die Abweisung der Mitgliedschaft im Weltrat der Kirchen, das Verbot eucharistischer Gastfreundschaft, die noch fortdauernde katholische Unterbewertung des evangelischen Amtes usw. Ich weiß nicht, was der Papst dem Landesbischof außer Protokoll gesagt hat, die Begegnung war ja zur geschlossenen Veranstaltung erklärt worden. Nimmt man nur die mitgeteilte Rede des Papstes zum Vergleich, dann kann man die Zufriedenheit, die nachher die Beteiligten äußerten, nicht recht erklären.

Blieb hier ein vorzeigbarer Dialog aus, so fehlte ein anderes Element ganz, auf das man gerade in Wien gewartet hatte. Papst und Kardinal fanden zwar eindringliche, weil reumütige und anerkennende Worte für Juden und Muslime, aber es gab weder eine Begegnung mit den Juden, die Tage zuvor ihren Neujahrstag gefeiert hatten, noch einen Gedankenaustausch mit nichtchristlichen Religionen. Und noch jemand wurde ein wenig zu Unrecht vergessen: die Ungarn. Ein ungarischer Kollege klagte nach der Europavesper, der Papst habe zu Österreichern und Slawen gesprochen, aber nichts über Ungarn gesagt. Das sei unverständlich, denn schließlich seien sie doch „die andere Reichshälfte" gewesen. Ich vertröstete ihn auf Mariazell. Dort bei der „Magna Hungarorum Domina" würde Johannes Paul II. das Versäumte nachholen. Aber dort betete der Papst zwar kurz am Mindszenty-Grab, sagte aber kein Wort zu den (doch auch anwesenden) Ungarn. Warum wohl?

Der Papst war nicht ausschließlich Bezugsperson

Aber was bei solchen Gelegenheiten an Zwiespalt zum Vorschein kam, wurde fast durchwegs überdeckt durch einen (nirgendwo sonst zu findenden) Führungsstil. Der Papst zog durch Haltung, Rede und Umgang mit Personen und Massen alles in seinen Bann. Das „Rezept" des Papstes ist nicht leicht zu beschreiben, weil so ziemlich alles von der Ausstrahlung seiner *Persönlichkeit* abhängt. Sein besonderes Talent ist aber offenbar, daß er jedes Problem so anspricht, daß sich jeder von der Sache betroffen und persönlich angesprochen fühlt. Vielleicht kommt ihm auch ein gewisser *Geist der Zeit* entgegen. Sonst wäre nicht zu erklären, daß ihm 1200 würdige, vorwiegend ältere Herren aus Wissenschaft, Literatur und Kunst im Großen Festsaal der Hofburg nach einer gewiß pointierten, aber eigentlich nur Selbstverständliches formulierenden Rede längere Ovationen darbrachten als selbst die Jugendlichen im Praterstadion. Abgesehen davon, daß österreichische Geisterschreiber und römische Redakteure Optimales für den Papst geleistet hatten, so daß dieser ganz ohne Schnörkel und Amtsdeutsch auskam, muß es um die Potenz der vielgerühmten *säkularen* Welt als Kultur, Wissenschaft und Forschung ziemlich schlecht bestellt sein, wenn gerade das Selbstverständliche solchen Eindruck macht. Oder ist es überall der Willkomm für eine scheinbar *eindeutige,* auf jeden Fall übergreifende *Autorität?* Sagen wir es positiv: Die Kirche hat von der säkularen Welt weniger zu befürchten als sie denkt, wenn sie ihr so gut begegnet wie der Papst.

Aber trotz aller Papstbegeisterung wurde der Gast nicht einfach hymnisch gefeiert. Die Veranstalter waren froh über den Jubel und darüber, daß, wie es Kardinal König etwas euphemistisch formulierte, der Papst den Katholikentag „überstrahlte". Aber sie taten auch etwas, wofür andere bei Papstbesuchen später in ihren Ländern den Wienern, Pardon, den Österreichern dankbar sein dürften. Sie richteten es so ein, und dafür war der Katholikentag gerade recht, daß der Papst *nicht als ausschließliche Bezugsperson alles Geschehens* weit oberhalb des Rests der Kirche Charme und Autorität verstrahlte. Er wurde gezielt in das Gesamtgeschehen hineingenommen und damit auf gut österreichische Weise in die Kirche geholt. Bei der Europavesper gaben erst einmal vier aus allen Himmelsrichtungen eingereiste Kardinäle Statements ab. Erst nach diesen und der Kreuzverehrung kam der Papst zu Wort. Und wenigstens verbal waren die Vorredner kaum mehr zu überbieten, und der Beifall für die an sich sehr eindrucksvollen Worte des Papstes (vgl. ds. Heft, S. 467) hielt sich trotz Heldenplatz und Feststimmung in Grenzen. Im Praterstadion agierten stundenlang Chöre und Spielgruppen und trugen die Jugendsprecher in Multimediamanier erst einmal seitenweise Sentenzen vor, bevor das ganze Stadion die Rede des Papstes bejubelte. Und bevor der Papst bei der Begegnung mit der Arbeiterschaft das österreichische Sozialsystem lobte und zum humanen Umgang mit Ausländern aufforderte, führten Arbeitersprecher dem Papst erst einmal vor, wo sie im Arbeitsleben der Schuh drückt.

So gab es zwar selten Dialoge von Mann zu Mann bzw. von Mensch zu Mensch, und das öffentliche Bild war wie bei anderen Papstreisen bestimmt von Verbeugungen, Umarmungen und Kinderliebkosen, aber so etwas wie einen *Dialog mitten durch die Feinstruktur der Veranstaltungen* hat es doch gegeben. Es sprachen immer mehrere, nicht nur einer. Vom Katholikentag mußte so zwar viel dem Papstbesuch geopfert werden, aber diesem hat der Katholikentag gut getan.

Komplimente an ein kleines Land

Dafür, daß sich der Papst in dieser von den Gastgebern entwickelten Dialogstruktur nicht unwohl fühlte, sorgte das besondere menschliche Klima des Landes. Es hätte nicht erst des im übrigen sehr vagen Nachweises eines (neueren) polnischen Papstbiographen bedurft, daß Karol Wojtyla „österreichisches Blut in den Adern habe", um ihm, wie es ein Fernsehkommentator gegen Schluß ausdrückte, mehr und mehr anzumerken, daß sich Johannes Paul II., von Polen abgesehen, nirgends mehr zu Hause fühlt als in Österreich.

Am ersten Tag wirkte er noch angestrengt, dann wurde er zusehends lockerer. Die Gastgeber gaben sich alle Mühe um ihn: die kirchlichen wie die weltlichen Autoritäten, und viel Volk mochte ihn einfach. Die gewiß nicht kirchennahe rot-blaue Bundesregierung beteiligte sich wie

die Opposition fast vollzählig am offiziellen Teil des Katholikentages, und nicht selten sah man auf irgendwelchen Plätzen einen „roten" Minister mit einem echten „Schwarzen" im Gespräch. Zum Empfang des Bundespräsidenten, bei dem das Fernsehen unbarmherzig zeigte, daß unter demokratisch-sozialistischen Verhältnissen das Wiener Protokoll auch nicht mehr das zu sein vermag, was es einmal sein mochte, war das Bundeskabinett (mit den Landeshauptleuten) ebenfalls fast geschlossen erschienen.

Der *Bundespräsident* beschränkte sich nicht auf den offiziellen Empfang und auf Begrüßung und Verabschiedung, sondern war, eine fast unösterreichische Mischung aus Ernst, Würde und Menschlichkeit, bei allen Großveranstaltungen dabei und harrte beim Jugendfestival ebenso bis zum Ende aus wie unter strömendem Regen beim Gottesdienst im Donaupark. Wiens resolut dem Ruhestand zustrebender Kardinal wich kaum einmal von der Seite des Papstes und machte als Gastgeber eine ebensogute Figur wie der Papst als Gast. Man konnte sich einen Augenblick lang die beiden – König war schließlich mehrfach Papabile – durchaus in vertauschten Rollen vorstellen, den trotz seines „charismatischen" Umgangs mit den Massen ganz in sich ruhenden Karol Wojtyla aus Vadovice und den trotz aller Zögerlichkeit weltläufigen und höchst souveränen und gescheiten und doch in den einfachen Dingen wurzelnden Franz König aus Rabenstein, der in Österreich eigentlich so etwas ist wie die gesamte Bischofskonferenz, auch wenn er ohne Vorsitzendenallüren immer nur als deren „Sprecher" fungiert. Gereist wäre ein König als Bischof von Rom wohl auch gern, aber ob er zu einem Katholikentag nach Wien oder auch anderswohin gekommen wäre? Die Hemmschwellen hätten da wohl hoch gelegen.

Doch der Papst hatte in Wien nicht nur einen ihm kongenialen und doch sehr eigenständigen Kardinal zur Seite und ein Land, das ihm gefiel und das ihn zögernd zwar der Umstände wegen (vgl. ds. Heft, S. 466), aber um so herzlicher einlud. Er konnte sich zeitweise sogar fühlen fast wie in Polen, und das nicht nur, weil es der mit Polens Hilfe gelungenen Entsetzung von türkischer Belagerung 1683 zu gedenken galt. Polen aus Polen, aus Wien und aller Welt schufen gelegentlich eine geradezu polnische Atmosphäre.

Der Papst seinerseits überschüttete Österreich – nicht sosehr die Regierung und nicht die Bischöfe – geradezu mit Komplimenten. Der Gast mehr als die Gastgeber erinnerte an österreichisch-polnische Gemeinsamkeiten und an die einmal europäische Rolle der habsburgischen Großmacht. (Der älteste Sohn des letzten Kaisers nahm übrigens als schlichter Dr. Habsburg und bayerischer Europa-Abgeordneter an einem mit dem Katholikentag verbundenen europäischen Studententag als Redner teil.) Fast schwärmerisch zitierte der Papst bereits bei der Ankunft aus Österreichs Nationalhymne („Liegst dem Erdteil du inmitten einem starken Herzen gleich"). Der Berichterstatter versteht wenig von Anatomie, aber bezogen auf den Westen, schlägt dieses Herz nicht nur europäisch, sondern auch neutral (wohl gerade deswegen gingen von diesem Besuch keine anderswo deutbaren oder anstößig wirkenden politischen Impulse oder Appelle aus), und für ein „Europa vom Atlantik bis zum Ural" ist dieses Herz wohl zu klein und politisch zu blutarm, um seinen verkorksten Kreislauf in Bewegung zu halten.

Vielleicht sich ein wenig übernommen

Natürlich hörten die Österreicher das gerne, aber seine Katholiken ließen sich davon nicht überwältigen. Vergangenheit – fernere und nähere – kam bei ihnen in diesen Tagen vor allem in *Bußakten* vor: Hoffnung aus der Einsicht in geschehenes und getanes Unrecht – das war so etwas wie ein Kodewort des Katholikentages. Aus dem befürchteten Schwelgen in Österreichs verlorener Geschichte wurde nichts: eine angenehme Enttäuschung.

Aber verdeckt nicht das große Fest, was der österreichische wie im übrigen jeder europäische Katholizismus gegenwärtig ist: ein schwacher, nur langsam genesender Patient, der auf bessere Tage hofft?

Möglich, daß die Österreicher mit ihrem Doppelfest sich ein wenig übernommen bzw. trotz allen Gelingens vier Tage über ihre Verhältnisse gelebt haben. Die entliehenen Schauspieler waren vielleicht ein kleines Symptom dafür: Das ist so, wie wenn sich Kirchengemeinden, weil aus dem eigenen „Volk" nichts wächst, für die Aufführung einer Mozartmesse an Weihnachten sich Solisten und Instrumentalisten von einem städtischen Opernhaus holen. Auch die *Rolle der Medien* (vgl. ds. Heft, S. 469) – 800 Mitarbeiter des ORF waren für Katholikentag und Papstbesuch im Einsatz, für jede Zeitung von der „Presse" bis zur „Krone" waren wenigstens ein Dutzend Mitarbeiter unterwegs – wäre in eine solche Frage einzubeziehen. Papstbesuche wurden von den Medien schon immer voll *angenommen.* Das österreichische Doppelfest wurde von ihnen aber nahezu *gemacht:* das Fernsehen übertrug nicht nur, es führte buchstäblich Regie, hat zumindest die Großveranstaltungen wesentlich mitgestaltet. Fernsehen und Rundfunk haben das Ereignis mit vorbereitet, es voll zu ihrem Anliegen gemacht und an den entscheidenden Tagen Österreich selbst ganz in das Ereignis eingetaucht.

Daran war viel Gutes. Wiens Kardinal beklagte, das größte Übel für die Kirche sei die *„religiöse Unwissenheit in der Bevölkerung".* Ein bißchen dürften die Medien vorbereitend und begleitend dem abgeholfen haben. Allerdings verstärkten sie das Ereignis bloß und reflektierten es nicht. Nur die Wiener katholische „Furche" – aber wie viele lesen sie? – war diesbezüglich eine ganz rühmliche Ausnahme. Die Medien haben den Kreis weitergezogen, als kirchliches Leben und persönliche Gläubigkeit in Österreich reicht. Es läßt sich lange darüber streiten, ob das Fernsehen von Großveranstaltungen abhält, „weil man den Papst zu Hause viel besser sieht", aber große Massen waren das in Wien und in Mariazell nicht – gemessen an den Besuchern von außerhalb und an Wiens

Bevölkerung von gut 1,5 Millionen, auch die 300 000 beim Gottesdienst im Donaupark nicht.
Auch war nicht nur vor, sondern auch während des Ereignisses beileibe nicht alles unisono kirchenfreundlich. Ich meine damit nicht die eher abseitigen Antiveranstaltungen von Jungsozialisten und Spontis, sondern was da und dort aus dem „Volk" dazu gesagt wurde. „Eine Minderheit terrorisiert die Mehrheit" – auch das war zu hören, wenn es im Verkehr einmal wegen der Sicherheitsmaßnahmen und sonstiger Umstände nicht weiterging. Das mögen Einzelstimmen gewesen sein. Trotz Übertreibung der Sache näher kam ein Wiener, der dem Berichterstatter treuherzig bekannte: „Mir sant eh net so. Hauptsächlich wollen die Gastarbeiter den Papst sehen." Er lag nicht falsch, wenn er die Gäste aus den Bundesländern dazuzählte. Denn das zeigte sich, wenn man von Diözese zu Diözese ging oder in die Einzelveranstaltungen des Samstages hineinschaute: in Wien sind die Gemeinden klein, und viel zu bewegen ist da nicht, auch wenn der eine oder die andere vielleicht, weil der Papst sympathisch ist oder weil sie nun etwas mehr von Kirche wissen oder von der einen oder anderen Aussage betroffen sind, nachzudenken beginnt.
Stärker als in seiner Hauptstadt wurzelt der österreichische Katholizismus in der *Provinz*. Es ist vielleicht, von gewissen steirischen Vorgaben abgesehen, kein sehr intellektueller Katholizismus, aber eine gute Mischung aus Tradition und neuen Keimlingen. Und: letztere sind stärker dort, wo die Tradition noch kräftiger ist. Hier gehen, das zeigte sich auf vielen Veranstaltungen alte Verhaltensweisen oft überraschend unkompliziert in neue religiöse Erfahrungen über: Gebet ist noch lebendig, eine neue Freude am Gottesdienst ist spürbar, die Bereitschaft zusammenzustehen und ohne Verhältnisse zu verbessern durchaus vorhanden, ohne daß das alles politisch verklemmt wirkt. Jemand, auch Österreicher – deswegen darf ich's zitieren – sagte allerdings: Österreicher würden gerne „das Denken delegieren", besonders Katholiken und vornehmlich an Autoritäten. Mag sein, daß auch auf dem Wiener Doppelfest wieder kräftig delegiert wurde. Durch seine Anwesenheit und seinen Stil schuf der Papst dafür geradezu ideale Voraussetzungen. Aber es gilt auch das andere: An Autoritäten halten sich Österreicher nur, solange sie da oder im Amt sind. Während der Ära Kreisky hieß es sprichwörtlich „Kreisky wird's schon richten". Wenige Monate nach seinem Amtsverzicht spricht in Wien niemand mehr von ihm, es sei denn, er meldet sich durch Interviews aus Mallorca geradezu gewaltsam zu Wort. So wird wohl auch vom Papst, da er wieder in Rom ist, nicht viel hängenbleiben. Die Katholikentagsveranstalter freilich wollen nacharbeiten. Sie werden nicht anders können als wieder beim kirchlichen Leben vor Ort ansetzen und bei den Glaubensfragen sich wieder öffnenden Jugendlichen: Ein frommer und doch sehr erdverbundener Katholizismus ist lebens- und entwicklungsfähig.
Ein freundlicher Herr aus Palermo, der der Wiener Herbstmesse und nicht des Papstes wegen nach Wien gekommen war, meinte fast überwältigt, dieses Land sei „un paese veramente cattolico" und: „che gioventù che entusiasmo". Bei ihnen in Palermo sei der Papst lang nicht so begeistert aufgenommen worden. Ich konnte nicht beurteilen, ob er recht hatte. Aber Leben ist in diesem Katholizismus trotz „verdunstender Kirchlichkeit".

In diesem Katholizismus ließe sich leben

Der Papst hat übrigens bei einem gemeinsamen Essen die österreichischen Bischöfe (vgl. ds. Heft, S. 473) zu mehr Volksnähe ermahnt, da Konventionen und Vorzimmerschranken gefallen seien. Manchmal erweckt der Papst bei Bischöfen nicht Tugenden, die fehlen, sondern verstärkt vorhandene. Die deutschen Bischöfe ermahnte er in Fulda nachdrücklich zu Geschlossenheit. Ich kenne aber keinen Episkopat, der geschlossener wäre als der deutsche, wenigstens nach außen. Damit will ich nicht sagen, daß es keine volksnäheren Bischöfe gibt als die österreichischen. Es gibt dort tatsächlich noch bewohnte Bischofspalais, wo einen schon im Vorzimmer die Demut überfällt. Aber so wie die Bischöfe sich in Wien zeigten, waren sie beim Volk. Und die Art und Weise, wie Volk und Bischöfe zueinander waren, hatte auch etwas mit der Art der dort wahrgenommenen Gläubigkeit zu tun. Es entstand nicht der Eindruck, die Bischöfe hätten einen anderen Glauben als das Volk – nur sehr viel mehr „Kirche" im Gepäck. Aber man glaubte, lachte und betete zusammen, ohne vor irgendeiner Autorität zu erstarren. Und nicht nur deshalb, sondern überhaupt schienen in Wien Himmel und Erde auf einen Kopf und Herz vereinigende Weise wenigstens für vier Tage näher zusammengerückt. Bei all seinen Schwächen, dieser Katholizismus lebt und in ihm ließe sich leben. *D. A. Seeber*

Der Gläubige als Christ und als Mensch

Auszüge aus den Papstreden

Als Ergänzung unserer Berichterstattung zum Österreichischen Katholikentag und zum Papstbesuch in Wien und Mariazell drucken wir einige Passagen aus Ansprachen des Papstes ab, von denen wir meinen, daß sie zu den interessantesten aus den etwa anderthalb Dutzend Reden und Ansprachen gehören, die der Papst während seines Besuches in Österreich gehalten hat.

Im Dienste der Glaubensvermittlung

Eine der pastoralsten Ansprachen hielt Johannes Paul II. während eines Gottesdienstes von Vertretern des Laienapostolats und Angehörigen des kirchlichen Dienstes im Stephansdom. Wir geben den zweiten Teil der Ansprache leicht gekürzt wieder.

Brüder und Schwestern! Diese Kathedrale, in der *die Geschichte* und der stete Glaube Eurer Heimat spürbar sind, erinnert uns daran, wie einst mutige Männer und Frauen die Botschaft von Jesus Christus in dieses Land gebracht haben. Neben Bischöfen, Priestern, Mönchen und Nonnen haben ungezählte Laien aus allen Berufen und in allen Lebensumständen das Evangelium hierhergetragen, eingepflanzt, gefördert und zur Blüte gebracht. Nur Gott kennt das Maß von Glaube, Hoffnung und Liebe, das von diesen Menschen gelebt und geweckt wurde.

Auch heute wird die Kirche nicht müde, die Gnadengaben Gottes auszusäen. Zugleich wird sie nicht müde, daran zu arbeiten, daß steinige Böden sich in fruchtbares Ackerland verwandeln. Dazu könnt gerade Ihr beitragen in Eurer spezifischen Sendung als Laien. Der Laie ist zugleich Zeichen des Heils *in der Welt* und Brücke *zwischen Welt und Kirche.* Sehr oft steht Ihr tiefer als die Priester- und Ordensleute inmitten der Lebensbedingungen, der Nöte, Hoffnungen und geistigen Auseinandersetzungen unserer Zeit. Nur mit dem hochherzigen, dem Hirtenamt der Kirche verbundenen, von der sakramentalen Gnade belebten Apostolat der Laien ist die Kirche wirklich Kirche (vgl. Ad gentes, Nr. 21).
So möchte ich Euch als Nachfolger des heiligen Petrus in dieser Stunde ausdrücklich danken für Euren Dienst an jener Sendung, die der Sohn des Vaters an seine Kirche gegeben hat. In vielfältiger Weise dient Ihr dem Evangelium: jeder an seinem Ort und entsprechend seiner persönlichen Berufung – doch alle aufs engste miteinander verbunden. Ihr habt Euch einmal selbst für diese Berufe und Aufgaben entschieden. Zugleich aber sind sie Erwählung und Gnade Gottes.

Seid davon überzeugt, daß all Euer Wirken im Laienapostolat letztlich im Dienst der Verkündigung der Frohen Botschaft Jesu Christi steht. Dies trifft in einer besonderen Weise für diejenigen zu, die unmittelbar *im Dienst der Glaubensvermittlung* stehen. Ich denke dabei an den Religionsunterricht in der Schule und auch an alle anderen Arten von Glaubensunterweisung, besonders in der Vorbereitung auf Taufe und Firmung, auf Buße und Kommunion und auf die Ehe ...
Viele geistige Strömungen fordern die katechetische Unterweisung heraus: „Wir wollen uns, von der Liebe geleitet, an die Wahrheit halten" (Eph 4,15), antworten wir mit dem Apostel Paulus. Werdet also nicht müde, *Diener und Lehrer der Wahrheit* zu sein, damit „euch die Wahrheit des Evangeliums erhalten bleibe" (Gal 2,5). Die Heilige Schrift nennt den Widersacher Gottes „Vater der Lüge" (Joh 8,44); unseren Beistand aber nennt sie den „Geist der Wahrheit" (Joh 4,17).
Ich weiß, wie dornenreich Euer Dienst in der Katechese sein kann. Aber vertrauen wir darauf, daß der Geist Gottes mit seiner Wahrheit in der Kirche lebt, und stoßen wir nicht die uns Anvertrauten in die Verlassenheit einer bloß subjektiven Auslegung des Glaubens. Benützen wir alle guten *Methoden,* damit Wahrheit als verdauliche Speise gereicht werden kann (vgl. 1 Kor 3,2). Zugleich aber gilt die Mahnung des Apostels: „Verkünde das Wort, tritt dafür ein, ob man es hören will oder nicht" (2 Tim 4,2).
Jene Evangelisierung, die den Laien anvertraut ist, geschieht aber vor allem im jeweiligen *Lebensmilieu.* Mit Recht sagen wir, daß die Eltern die ersten Katecheten ihrer Kinder, daß die Arbeiter die ersten Apostel der Arbeiter sind, daß Jugendliche ihre Freunde oft besser anzusprechen wissen als Erwachsene. Wo immer Ihr als gläubige Katholiken lebt, berufen durch Taufe und Firmung, dort seid Ihr wahre und echte Glaubensboten, bestellt zur Befreiung der Menschen durch die Wahrheit (vgl. Joh 8,32).

Es wird oft hilfreich sein, sich dafür in *Gemeinschaften* zusammenzuschließen. Immer hat die Kirche ihre unerschöpfliche Lebenskraft bewiesen, wenn durch die vielen Jahrhunderte ihres Bestehens Gemeinschaften des geistlichen Lebens und des Apostolates entstanden sind. Manche sind zeitbedingt; manche bleiben durch viele Jahrhunderte lebendig ...
... Seit langem gibt es auch in Eurem Lande zahlreiche Menschen, die bereit sind, die Bischöfe und Priester in ihrer Seelsorge unmittelbar zu unterstützen. Vor allem die *Seelsorgshelferinnen* haben Pionierarbeit geleistet für einen Dienst, der heute in den Gemeinden immer bekannter wird im Beruf des *Pastoralassistenten.* Dankbar denke ich auch an viele andere Männer und Frauen, die hauptamtlich dem Reich Gottes in der Kirche dienen: *Sakristane* und *Organisten, Juristen* und *Fachleute der Verwaltung.* Besonders intensiv stellen die *Mitarbeiter der katholischen Caritas* und alle, die in christlicher Gesinnung sich den vielfältigen Werken der Barmherzigkeit widmen, das liebevolle Antlitz und die helfenden Hände Christi dar. Ihr werdet durch Euer ganzes Tun zum Zeichen für das Erbarmen Gottes mit dem bedrängten Menschen. Das Mitleiden im Namen Jesu sollte die personale Wurzel jeglicher Sozialarbeit der Kirche sein.
Zur sinnvollen Koordinierung all dieser Dienste im kirchlichen Bereich bestehen auch bei Euch *Pfarrgemeinderäte* und ähnliche Gremien auf höherer Ebene. Sie alle machen die Wirklichkeit des ganzen Volkes Gottes deutlich. Sie tragen dazu bei, daß Priester und Laien gemeinsam Wege der Evangelisierung suchen können; sie helfen, daß die Kirche auch in der öffentlichen Meinung Eures Landes ihre Stimme besser zur Geltung bringt.
Schließlich möchte ich noch jene nennen, die oft *Dienste im Verborgenen* leisten. Es ist nicht gleichgültig, ob das Gebäude einer Kirche mit Liebe gepflegt und geschmückt wird; es ist nicht gleichgültig, wer die Pfarrhöfe betreut; es hat seine Bedeutung, mit welchem Geist die vielfachen kleinen Verrichtungen in einer Gemeinde getan werden, die in den Augen Gottes groß sein können. Auch sie brechen dem Evangelium Bahn, wenn sie aus überzeugtem Herzen getan werden.

Liebe Brüder und Schwestern! Damit Eure Arbeit in den verschiedenen Bereichen des Laienapostolates zur vollen Wirkung gelangen kann, müßt Ihr selbst vom Geiste Christi zutiefst beseelt und durchdrungen sein. Deshalb rufe

ich Euch auf, *Euer eigenes Leben zu heiligen.* In Eurem Land haben Heilige gelebt und gewirkt, deren Andenken unvergessen ist. Hier in Wien gedenken wir besonders des hl. Klemens Maria Hofbauer. Es waren Priester und Laien, Männer und Frauen, Ordensmänner und Ordensfrauen. Und auch in jüngster Zeit gab es bei Euch Menschen, auf die wir, wenn sie auch nicht oder noch nicht zur Ehre der Altäre erhoben wurden, mit Dankbarkeit und Hoffnung blicken.
Ein Heiliger ist in seinem Leben und Sterben eine Übersetzung des Evangeliums für sein Land und seine Zeit. Christus zögert nicht, seine Jünger zur Nachfolge, ja zur Vollkommenheit aufzufordern (vgl. Mt 5,48). Die Bergpredigt ist eine einzige Schule, um heilig zu werden. Habt keine Angst vor diesem Wort und habt keine Angst vor der Wirklichkeit eines heiligen Lebens! Sicher bedarf die Kirche ihrer großen Einrichtungen, ihrer Strukturen, auch ihrer finanziellen Mittel. Die Quelle ihres Lebens aber ist der Geist Gottes, der sich in den Menschen ganz konkret ausprägen möchte.
Pflegt also das *Gebet,* besonders auch das persönliche Gebet. Viele Eurer Kirchen sind hervorragende Kunstwerke, sie dürfen jedoch nicht zu Museen werden. Die beständige Treue des stillen Gebetes vieler Menschen vor dem Tabernakel trägt dazu bei, diesen Kirchen ihre wahre Bestimmung und Würde zu erhalten.
Belebt in Euren Gemeinden wieder die Gesinnung und das Sakrament der *Buße.* Im Gleichnis vom Pharisäer und Zöllner (vgl. Lk 18,10ff) spricht der Herr deutlich aus, mit welcher Gesinnung jemand den Raum und ebenso das geistige Gebäude der Kirche betreten soll. Ohne Buße wächst Anklage gegen Anklage, und aus diesen Anklagen wachsen Feindschaft, Unfrieden, ja Krieg. Unsere Buße vor Gott dient nicht allein der eigenen Heiligung, sondern sie ist ebenso eine Heilung Eurer Umwelt. So werden wir zu lebendigen Zeichen der Hoffnung inmitten von Menschen, die ihre Schuld verdrängen oder von ihr erdrückt werden.

Alles Geschaffene durchsichtig machen auf Gott hin

Aufmunternd und fordernd wandte sich der Papst an Österreichs katholische Jugend während der Jugendfeier im Praterstadion.

Überall auf der Welt haben Menschen begonnen, sich und andere zu fragen: Was kann ich tun? Was können wir tun? Wohin führt unser Weg? Es sind vor allem junge Menschen, die so fragen. Sie möchten ihren Beitrag leisten, um eine weithin müde und kranke Gesellschaft zu heilen. So geben sie ihrem Leben und dem Leben ihrer Freunde einen neuen Sinn. Dieser Sinn hat für viele von ihnen schon einen Namen: den Namen *„Jesus Christus".* Sie haben Jesus gefunden. Er ist ihre neue Hoffnung geworden. Andere junge Menschen hingegen suchen Jesus. Zeigt *Ihr* ihnen den Weg zu ihm!
Jesus hat vor bald 2000 Jahren junge Menschen, wie Ihr seid, zu sich gerufen. Sie haben Boot und Netz verlassen und sind seine Jünger geworden. Aus Fischern und Zöllnern wurden Apostel. Jesus ruft auch heute. Er ruft *Euch!* Und er zeigt Euch den Weg durch das, was die Evangelien über seinen Umgang mit den Menschen berichten.

Uns berührt sogleich die große *Behutsamkeit und Zuneigung,* mit der er den *Menschen* begegnet: wie er Kinder segnet und den Sündern beim Mahl Gemeinschaft gewährt; wie er um seine Jünger besorgt ist und sie schrittweise in seinen Lebensplan einführt; wie er den Schmerz der Witwe von Naim teilt, auf den blinden Bettler hört, der am Wege schreit, und wie er mit der Frau am Brunnen ein Gespräch führt. Jede Seite des Evangeliums berichtet von der feinfühligen Güte dessen, der „umherging, Wohltaten spendend ..."
Über den Menschen hinaus zeigt sich Jesus mit der ganzen *Schöpfung* tief verbunden: Er beobachtet, wie die Saat auf dem Acker gedeiht und wie der Feigenbaum Früchte ansetzt. Er achtet auf Wind und Wolken. Senfkorn und Weinstock, Lilien und Sperlinge werden zum Gleichnis für das Reich Gottes, das er verkündet. Wirklich, es erstaunt nicht, daß junge Menschen von heute auf Jesus neu aufmerksam werden: Ihr seid ja besonders darauf bedacht, daß Mensch und Natur in ihrer Würde und in ihrem Wert ernstgenommen werden.
Freilich verkörpert Jesus mehr als nur einige Ideale des modernen Menschen. Er zeigt in Natur und Mensch einen tiefen Sinn auf: Die Welt ist Gottes Schöpfung; in ihr ist ohne Unterlaß *Gott, der ewige Vater, am Werk.* So wird alles Geschaffene durchsichtig auf Gott hin: die großen Ereignisse ebenso wie die scheinbar unbedeutenden Dinge, an denen man leicht achtlos vorübergeht.

Die Evangelien bezeugen also: Die Kraft, die Jesus und sein ganzes Leben durch und durch bestimmt, ist seine liebende Bindung an Gott Vater. *Für uns* sollte diese Botschaft Jesu von der beständigen Gegenwart Gottes inmitten dieser Schöpfung eine *Quelle der Zuversicht* sein: Gott kennt uns. Er kennt uns besser, als wir uns selber kennen. Er liebt uns, auch wenn diese Liebe oft verborgen ist. Er ist ein Gott, der uns Zukunft gibt. Er ist nicht ein Gott der Toten, sondern der lebendige und lebenspendende Gott. Ihm können wir uns anvertrauen, in ihm Wurzeln schlagen. Wenn wir fallen, dann fallen wir nicht tiefer als in Gottes Hand. Das hat Jesus in den 33 Jahren seines Weges inmitten der Menschen vorgelebt. Das hat er gemeint, als er sagte: „Ich bin der Weg".
Jesu Botschaft ist aber *zugleich ein Anspruch.* Zuneigung und Vertrauen zu ihm sollen in Nachfolge einmünden. Gefühle allein reichen nicht: Wir müssen bereit sein, unser Wollen und Handeln auf ihn auszurichten. Daran läßt der Herr keinen Zweifel: *„Wer meine Gebote hat und sie hält, der ist es, der mich liebt"* (Joh 14,21).
Ihr mögt vielleicht jetzt fragen: Was fordert der Herr? Wie verwirklichen wir seinen Willen? „Du kennst die Gebote", antwortet Jesus selbst im Evangelium dem jungen Mann, der ihm die gleiche Frage stellt. „Ihr kennt die Gebote!" Nehmt sie ernst! Sie weisen Euch den Weg.

... Ihr geht auf *Menschen* zu. Viele von ihnen sind Euch noch gar nicht bekannt. Einer wird vielleicht der Partner für Euer Leben sein, entscheidend ebenso für Euch wie für die Kinder, deren Eltern Ihr sein werdet. Wie findet Ihr den Weg zueinander? Wie lernt Ihr jene Liebe, die auch Enttäuschungen übersteht? Wie lernt Ihr jene wahre Selbstverwirklichung, die nicht nur Ich sagen kann, sondern auch Du und Wir? Jesus hat gesagt: „Kommt und lernt von mir".

Ihr geht auch auf einen *Beruf* zu. Für viele wird es nicht ein Traumberuf sein, sondern ganz nüchtern ein Arbeitsplatz, an dem Ihr aber doch als ganze Menschen gefordert seid. Leistet zuverlässige Arbeit, seid gute Kameraden. Und wenn es Euch gegeben ist, seid auch bereit, besondere Verantwortung zu übernehmen. Habt keine Angst, Euch in Eurem Milieu als Christen zu bekennen. Dieses Bekenntnis bringt Euch eine tiefe Freude, auch wenn Ihr manchmal nicht verstanden oder sogar ausgelacht werden solltet.

Ihr seid schließlich auch unterwegs zu einer künftigen *Gesellschaft*. Ihr wünscht, daß sie besser sei als die jetzige Gesellschaft. Euer Wunsch ist berechtigt. Es wäre aber ungerecht, jenen nicht zu danken, die zu ihrer Zeit im voraus vieles für Euch getan haben. Es wäre ungerecht, rückblickend und besserwissend alles Gewesene gering zu schätzen. Als Christen glauben wir aber auch an die Möglichkeit der Weiterentwicklung zum Besseren. Dies setzt freilich oft eine tiefgreifende Neubesinnung und Umkehr voraus.

Ihr wollt eine Gesellschaft mit mehr Wahrhaftigkeit, Gerechtigkeit und Barmherzigkeit. Ihr wollt eine Gesellschaft mit mehr Verantwortungsbewußtsein gegenüber Mensch und Umwelt, mit mehr Toleranz und vor allem mit mehr Friede. Beginnt *Ihr* damit, wahrhaftig und gerecht zu sein, barmherzig und um Frieden bemüht, um Frieden, den man von anderen nur erwarten kann, wenn man ihn selbst lebt.

Ihr geht auf eine Gesellschaft zu, die Ihr mitgestalten müßt. Die nächste Generation wird Euch genau so fragen, wie Ihr heute die Älteren fragt: Was habt Ihr aus Eurem Leben und aus der Welt gemacht?

Ihr werdet auch, liebe Freunde, *die kommende Geschichte der Kirche* prägen. Ich bin überzeugt, daß Ihr keine Kirche wollt, die die Forderungen Jesu verkürzt oder die Schätze des Glaubens zu billigen Preisen veräußert. Ihr wollt eine Kirche, die deutlich spricht und glaubwürdig lebt. Ohne sich an den Zeitgeist auszuliefern, soll sie den Menschen von heute Hoffnung vermitteln. Sie tut dies:

- indem sie unter den Menschen die Überzeugung wachhält, daß die Erlösung der Strukturen von der *Erlösung der Herzen* abhängt;
- indem sie das Heil nicht allein von unserer eigenen Anstrengung, sondern vor allem als *Gottes Geschenk* erwartet;
- indem sie *Gott als unsere endgültige Erfüllung* verkündet und uns die Angst nimmt, das Glück zu verpassen, wenn wir es uns nicht in raschem Zugriff selbst verschaffen;
- indem sie eine fröhliche Einfachheit lebt, weil sie in *Gott* ihren *wahren Reichtum* hat.

Jesus sagt heute zu jedem von Euch, was er einst zum heiligen Franz von Assisi gesagt hat: Du sollst mein Haus, die Kirche, wiederaufbauen. Viele träumen von einer anderen, einer ganz neuen Kirche. Christus fordert Euch jedoch auf, ihm Euren *Einsatz für die gegenwärtige Kirche* zu schenken: diese sollt Ihr „wiederaufbauen", diese soll erneuert werden.

Heute schon kann Euer Dienst beginnen, die Kirche von morgen bauen zu helfen: eine Kirche, die keine Trennung kennt, weder die Trennung der Konfessionen noch der Generationen; eine Kirche, die vielen Heimat bietet und doch deutlich macht, daß diese Welt nicht unser endgültiges Zuhause ist.

In dieser Kirche habt Ihr alle einen Platz, eine Aufgabe. Ihr baut diese Kirche als junge Christen, als künftige Mütter und Väter, als gläubige Menschen in vielen Berufen und Lebensbereichen ...

Horizonte und Grenzen von Wissenschaft und Kunst

Sehr prägnant sprach der Papst vor Wissenschaftlern, Künstlern und Publizisten in der Wiener Hofburg. Diese Rede schloß an die Ausführungen des Papstes in der Münchner Residenz an, er setzte aber teilweise auch neue Akzente.

Die *Geschichte von Wissenschaft und Kunst* ist in Österreich, wie in Europa überhaupt, auf vielfältige Weise *verbunden mit der Geschichte des Glaubens* und der Kirche. Konflikte haben diese Verbindung zuweilen belastet, ja fast unterbrochen. Diese Konflikte sollen uns aber den Blick auf soviel in gemeinsamer Bemühung Geglücktes nicht verstellen, noch dürfen sie ein neues Gespräch zwischen Wissenschaft, Kunst und Kirche zum Wohle der Menschen verhindern.

Mögen wir uns im übrigen auch an verschiedenen Ufern aufhalten, so begegnen wir einander doch in der *Frage nach dem Menschen* und seiner Welt, in der Sorge um ihn und in der Hoffnung für ihn. Und wir tun dies in einer weltgeschichtlichen Situation, in welcher die Zukunft des Menschen radikal bedroht ist. In einer solchen Stunde sind alle schöpferischen, alle nachdenklichen und gutwilligen Menschen aufgerufen, ihre Kräfte mehr als je zu verbinden, damit der Weg des Menschen, der Weg der Menschheit nicht durch Katastrophen blockiert oder beendet werde. Alle Wissenschaft vollendet sich als Wissenschaft von Menschen für *den Menschen*. Das gilt in gewisser Hinsicht auch von der Theologie, die gerade so vom Menschen handelt, daß sie ihn überschreitet und von seinem Schöpfer her sieht.

In allen ihren Bereichen hat sich die Wissenschaft weitestgehend spezialisiert. Dies war eine der Voraussetzungen für jene Entdeckungen und Entwicklungen, die uns staunen lassen über den Geist des Menschen und die den Glaubenden darüber hinaus zum Lob des Schöpfers dieses Geistes drängen. Die technische Anwendung des wis-

senschaftlichen Fortschritts hat die Bedingungen menschlichen Lebens vielfach verbessert. Man denke nur an die Erfolge im Kampf gegen Hunger und Schmerz.
Auch die von der Wissenschaft in Anspruch genommene Wertfreiheit, Wertneutralität ihres Handelns kann als asketische Distanz zu eigenem Wunschdenken reinigend auf die Analyse wirken, wenn sie sich nicht so verabsolutiert, daß sie den unabdingbaren Anspruch sittlicher Werte nicht mehr erkennt.

Wie jedes menschliche Handeln steht aber auch jenes der Wissenschaft und ihrer technischen Anwendung *unter einer unaufhebbaren Ambivalenz.* Der Mensch ist bedroht durch das, was er selbst produziert. Im Blick auf die Katastrophe von Hiroshima hat der Physiker Jakob Robert Oppenheimer bekannt: „Die Physiker haben die Sünde kennengelernt".

Angesichts der vielfältigen Bedrohungen der Menschheit als Folge technischer Umwälzungen wächst vielerorts die Skepsis gegen Wissenschaft und Technik und entwickelt sich da und dort sogar zur Feindschaft. Dennoch wird nicht der Verzicht auf Wissenschaft und technische Anwendung ihrer Ergebnisse die Probleme lösen, sondern nur ein fortgesetzter, vielleicht sogar noch stärkerer Einsatz beider, freilich unter humanem Maßstab. Denn nicht Wissenschaft und Technik als solche bedrohen den Menschen, sondern ihre Loslösung von sittlichen Maßstäben.

Es ist an der Zeit, daß *der Mensch – Gottes Ebenbild – wieder Herr und Ziel von Wissenschaft und Technik* werde, damit das Werk seines Geistes und seiner Hände nicht ihn und seine Umwelt verschlinge. Dazu müssen sich Wissenschaft, Technik und Politik jene Fragen stellen, die ebenso auf den unverwechselbaren Einzelmenschen wie auf die ganze Menschheit zielen. Fragen, deren zeitweilige Suspendierung den wissenschaftlichen Fortschritt mitermöglicht hat. Fragen der Philosophie und der Religion, die auf Sinn, Grenzen, Prioritäten und Kontrolle wissenschaftlichen und technischen Handelns abzielen, wobei es selbstverständlich nicht um eine Eingrenzung oder Fremdbestimmung der sogenannten Grundlagenforschung in ihrer Suche nach der Wahrheit gehen darf. Diese Fragen erscheinen im ersten Buch der Bibel als Gottes bleibende Fragen an den Menschen: „Adam, wo bist du?" und „Kain, wo ist dein Bruder Abel?" Die Sensibilität dafür hängt in hohem Maße auch vom Beitrag der Humanwissenschaften ab, von denen ich in meiner Ansprache vor dem Institut Catholique in Paris sagte, sie seien das freiliegende Kapital unserer Zeit: sie zeigten aber trotz der Horizonte, die sie uns eröffnen, auch die ihnen anhaftenden Grenzen.

Es ist ermutigend zu wissen, daß die Allianz jener, die sich als Wissenschaftler selbst solche Fragen stellen, im Wachsen begriffen ist. Über die Grenzen von Ländern und Machtblöcken hinweg bildet sich eine wissenschaftliche Weltgemeinschaft, die sich aus ethischer Verantwortung mit der Gefährdung des Menschen durch genetische Manipulationen, biologische Experimente und die Vervollkommnung chemischer, bakteriologischer und nuklearer Waffen nicht einfach abfindet ...
Der Mensch und seine Welt – unsere Erde, die sich bei der ersten Weltraumfahrt als Stern in Grün und Blau gezeigt hat –, sie müssen bewahrt und entfaltet werden. Dazu gehört ein *behutsamer Umgang mit dem Leben,* auch mit dem tierischen Leben, und mit der ganzen belebten und unbelebten Natur. Die Erde ist im Horizont des Glaubens kein schrankenlos ausbeutbares Reservoir, sondern ein Teil des Mysteriums der Schöpfung, dem man nicht nur zugreifend begegnen darf, sondern Staunen und Ehrfurcht schuldet.

Das *Staunen* öffnet uns aber nicht nur einen oft vergessenen Weg zur Natur als Schöpfung Gottes, sondern auch einen *Weg zur Kunst* als Werk des schöpferischen Menschen. Max Reinhardt, der die Salzburger Festspiele mitbegründet hat, nannte die Kunst ein Lebensmittel, also eine Bedingung entfalteten menschlichen Lebens. Und der Dichter Rainer Maria Rilke, der Ihrem kulturellen Raum angehört, sprach vom Kunstwerk, von der Musik als von etwas, was hinreißt und tröstet und hilft. Helferin des Menschen, das ist eine schöne Definition der Kunst, ein schöner Auftrag für sie. Diesem Auftrag entspricht sie aber nur, wenn sie ihre Freiheit an das *Humanum* bindet. Das Humanum seinerseits kommt in seiner Größe mit all seinen Hoffnungen, aber auch Gefährdungen nur in den Blick, wenn es im Horizont des Unendlichen, im Horizont Gottes, gesehen wird, der letztlich hinter aller Sehnsucht des Menschen steht und sie allein erfüllen kann.
Der einzelne wie die Gesellschaft brauchen die Kunst zur Deutung von Welt und Leben, zur Ausleuchtung der epochalen Situation, zum Erfassen der Höhen und Tiefen des Daseins. Sie brauchen Kunst, um sich dem zuzuwenden, was die Sphäre des bloß Nützlichen übersteigt und so erst den Menschen vor sich selber bringt. Sie brauchen Literatur und Dichtung: ihr sanftes wie ihr prophetisch zorniges Wort, das oft am besten reift in Einsamkeit und Leiden. Nach einem tiefen Gedanken Beethovens ist der Künstler gewissermaßen zu einem priesterlichen Dienst berufen.

Auch *die Kirche braucht die Kunst,* und zwar nicht zuerst, um ihr Aufträge anzuvertrauen und so ihren Dienst zu erbitten, sondern um mehr und Tieferes über die „Conditio humana", über Glanz und Elend des Menschen zu erfahren. Sie braucht die Kunst, um besser zu wissen, was im Menschen ist: in jenem Menschen, dem sie das Evangelium verkünden soll.
Im besonderen bedarf die Kirche der Kunst für ihre Liturgie, die in ihrer Vollgestalt ein durch den Glauben inspiriertes Kunstwerk sein will unter Einbeziehung aller schöpferischen Kräfte aus Architektur, bildender Kunst, Musik und Dichtung. In ihrer eschatologischen Dimension verstanden will die Liturgie Teilhabe am Glanz und Klang des ewigen Jerusalem sein, von dem die Bibel in ihrem letzten Buch in künstlerischer Sprache spricht. Diese Stadt ist der Ort, wo die Schönheit und das Gute, die im Lauf der Geschichte so oft und so schmerzlich auseinanderfallen, für immer vereint sind.

Albert Einstein sagt, daß *an der Wiege der wahren Kunst und der wahren Wissenschaft das Geheimnis* stünde. In die Tiefe dieses Geheimnisses verweisen Religion und Kirche und verbinden sich so mit der Kunst und der Wissenschaft.
Man hat zuweilen vom bevorstehenden oder angekommenen Ende der Kunst gesprochen. In dieser Hinsicht ergeht es der Kunst, aber auch der Philosophie ähnlich wie der Kirche. Ich selbst vertraue auf die Unerschöpflichkeit der Kunst in allen ihren Bereichen, weil ich von der Unerschöpflichkeit des menschlichen Geistes und der menschlichen Phantasie überzeugt bin: „Gott schuf den Menschen als sein Abbild" (Gen 1,27). Von dem allmählich wieder beginnenden Gespräch zwischen Kunst und Kirche dürfen wir als Ergebnis vielleicht auf lange Sicht auch künstlerische Werke erwarten, die den Menschen, Glaubenden wie Suchenden, auf eine neue Weise Augen, Ohren und Herz auftun.

In der Mitte des Lebens das Kreuz

Am persönlichsten sprach der Papst zu den Kranken, Behinderten und Pflegebedürftigen im „Haus der Barmherzigkeit".

Diese Stunde meines Österreichbesuches soll ganz Euch gehören. Ich möchte mit Euch zusammensein – als Bote Christi, der Euch froh machen will, und als einer, der selbst für einige Wochen Euer Leidensgefährte gewesen ist. Ärztliche Kunst und sachkundige Pflege haben nach Gottes Ratschluß meine Gesundheit wiederhergestellt. So stehe ich heute als Gesunder vor Euch, aber nicht als Fremder. Bemühen wir uns gemeinsam darum: Lassen wir *keinen Graben* entstehen zwischen uns und Euch, *zwischen den Gesunden und den Kranken!*
Vielleicht habt Ihr manchmal Angst, uns zur Last zu fallen. Vielleicht hat man Euch das sogar gesagt oder fühlen lassen. Dann möchte ich Euch dafür um Verzeihung bitten. Sicher, *Ihr braucht uns,* unsere Hilfe und Pflege, unsere Hände und unser Herz. *Aber genauso brauchen wir Euch.* Ihr müßt Euch vieles schenken lassen. Aber Ihr beschenkt auch uns.
Euer Kranksein macht uns bewußt, wie gebrechlich menschliches Leben ist, wie gefährdet und begrenzt; macht uns bewußt, daß man nicht alles schaffen kann, was man sich vornimmt, daß man nicht alles vollenden kann, was man begonnen hat. Natürlich freut Ihr Euch über alles, was Ihr einmal an Schönem erlebt und an Gutem geschaffen habt; Ihr sollt auch dankbar dafür sein. Aber jetzt seht Ihr das alles in einem neuen Licht, und manches wertet Ihr anders als früher. Ihr wißt jetzt besser, worauf es im Leben wirklich ankommt, und dieses Wissen, diese durch Euer Leid geläuterte und gereifte Lebensweisheit könnt Ihr uns mitteilen – durch das, was Ihr uns sagt, durch das, was Ihr jetzt erlebt, und durch die Art, wie Ihr es ertragt. Der Papst dankt Euch für diese „Predigt", die Ihr uns durch Euer geduldig ertragenes Leiden haltet. Sie ist durch keine Kanzel zu ersetzen, durch keine Schule und durch keine Vorlesung. Die Krankenzimmer dienen einem Volk nicht weniger als die Klassenzimmer und die Hörsäle.
In der Mitte Eures jetzigen Lebens steht das Kreuz. Viele laufen ihm davon. Aber wer vor dem Kreuz entfliehen will, findet nicht zur wahren Freude. Jugendliche können nicht stark werden und Erwachsene können nicht treu bleiben, wenn sie nicht gelernt haben, ein Kreuz anzunehmen. Euch, meine lieben Kranken, wurde es aufgebürdet. Euch hat niemand gefragt, ob Ihr wollt. Lehrt uns Gesunde, es rechtzeitig anzunehmen und mutig zu tragen, jeder in seiner Art. Es ist stets ein Teil des Kreuzes Christi. Wie Simon von Cyrene dürfen wir es ein Stück weit mit ihm tragen.

Und nun schaue ich besonders auf Euch, *die Ihr von der Last der Jahre gebeugt seid* und unter den Gebrechen und Beschränkungen des Alters leidet. Auch Ihr braucht unsere Hilfe, und doch seid auch Ihr es, die uns beschenken. Auf Eurer Arbeit, auf Eurer Leistung, auf dem, was Ihr gleichsam für uns investiert habt, bauen wir weiter. Wir brauchen Eure Erfahrung und Euer Urteil. Wir brauchen Eure Glaubenserfahrung und Euer Vorbild. Ihr dürft Euch nicht von uns abschließen. Ihr dürft nicht draußen bleiben vor den Türen unserer Wohnungen und vor den Toren unserer Welt. Ihr gehört zu uns! Eine Gesellschaft, die sich von den alten Menschen lossagt, würde nicht nur ihre eigene Herkunft verleugnen, sondern sich auch ihrer Zukunft berauben.
Weder alte noch kranke Menschen sind Außenseiter der Gesellschaft. Sie gehören vielmehr wesentlich dazu. Wir alle sind ihre Schuldner. In dieser Stunde möchte ich Euch allen danken, die Ihr in den vielen Nöten und Anliegen der Menschheit Euer Leiden und Beten aufopfert. Natürlich sollen auch die Gesunden beten; aber *Euer Gebet hat ein besonderes Gewicht.* Ströme des Segens könnt Ihr vom Himmel herabrufen und hinaussenden in Euren Bekanntenkreis, in Euer Vaterland und zu allen Menschen, die der Hilfe Gottes bedürfen. Der Mensch kann hier auf Erden Gott nicht wahrhaftiger loben und anbeten als mit einem Herzen, das auch im Leiden an seine Weisheit und Liebe glaubt. Ein geduldig ertragenes Leid wird selbst gewissermaßen zum Gebet und zum reichen Quell der Gnade. Ich möchte Euch deshalb alle bitten: Macht Eure Zimmer zu Kapellen, schaut auf das Bildnis des Gekreuzigten und betet für uns, opfert für uns – auch für das Wirken des Nachfolgers Petri, der ganz besonders auf Eure geistliche Hilfe vertraut und Euch alle von Herzen segnet.

Bei unserer heutigen Begegnung denke ich auch besonders an jene unter Euch, *die schon von Kindheit an so krank sind, daß sich ihre körperlichen und auch geistigen Fähigkeiten gar nicht entfalten konnten.* Ich denke an Menschen, die durch einen Unfall, durch eine heimtückische Krankheit *schwer behindert* sind. Ich denke an jene Form des Altwerdens, in welcher einem Umwelt und Mitmenschen immer mehr entschwinden, an alte Menschen also, die die Weisheit ihres Lebens gar nicht mehr weitergeben und den Dienst der Liebe gar nicht mehr wahrnehmen kön-

nen. Der Blick auf diese Menschen, denen so Entscheidendes genommen ist, stellt uns vor die Frage: „Worin besteht eigentlich die Würde des Menschen?"

Der Mensch hat seinen Adel darin, daß Gott ihn ins Leben gerufen hat, daß er zu ihm ja gesagt und ihn angenommen hat und daß er ihn bei sich vollenden wird. Ist demgegenüber nicht *alles* menschliche Leben im Grunde bruchstückhaft und unzulänglich, angewiesen auf Gottes vollendendes Wirken? Über Gesunden und Kranken, Frischen und Müden, Beweglichen und Behinderten, geistig Wachen und geistig Schlafenden steht Gottes väterliches Ja und macht jeden ihrer Tage zu einem Stück Weg in die Vollendung – und damit *lebens-wert.* Liebe Österreicher, möge der Herr über Euer Verhalten zu Euren kranken und behinderten Menschen, in denen letztlich er selber Euch begegnet, einmal sagen können: „Ich war eine Last, und Ihr habt mich getragen; ich war unnütz, und Ihr habt mich geschätzt; ich war entstellt, und Ihr habt meine Würde erkannt; ich war vor der Geburt schon krank, und Ihr habt zu mir ja gesagt" (vgl. Mt 25,35 ff).

Kranke und alte Menschen, Behinderte und Pflegebedürftige zeigen uns in einer besonderen Weise, wie sehr wir aufeinander angewiesen sind und zutiefst zusammengehören. *Sie fordern unsere Solidarität und unsere Nächstenliebe auf das äußerste heraus.* Wenn Kranke nicht mehr fähig sind, die ihnen geleistete Hilfe zu erfassen und dankend zu erwidern, dann zeigt sich, wie selbstlos und opferbereit solch dienende Liebe sein muß. Krankheit und Leid sind stets eine schwere Prüfung. Aber eine Welt ohne Kranke, so widersprüchlich dies auch klingen mag, würde ärmer sein. Denn sie wäre ärmer an gelebter Mitmenschlichkeit, ärmer an selbstloser, ja mitunter heroischer Liebe ...

Kurzinformationen

Mit einem Brief von Kardinalstaatssekretär Agostino Casaroli an Kardinal Joseph Höffner hat Johannes Paul II. auf die Kritik reagiert, die in der Bundesrepublik an seinen Äußerungen in Breslau und auf dem Annaberg während seiner Polenreise geübt wurde. In dem am 5. September veröffentlichten Brief heißt es, leider seien einige Abschnitte aus den *Reden des Papstes in Breslau und auf dem Annaberg* in einer Weise verstanden worden, „die seinen Absichten keineswegs entsprach". Nicht wenige Deutsche, besonders Vertriebene aus Schlesien, hätten sich in ihren Empfindungen verletzt gefühlt und sich in Bitterkeit und Enttäuschung gegenüber der Person des Papstes geäußert. Der Brief Casarolis fährt fort: „Der Heilige Vater bedauert das zutiefst. Nichts liegt ihm ferner, als Worte auszusprechen, die Zwietracht wecken können." Mit den in der Bundesrepublik kritisierten Reden habe sich der Papst an seine *polnischen Landsleute* gewandt und sie anregen wollen, als einzelne und als Nation eine Lehre zu christlichem Handeln zu ziehen. Er habe sie besonders zur geistigen Einheit ermahnen und ebenso zu einer aufrichtigen Versöhnung mit dem deutschen Volk einladen wollen. Das Schreiben erwähnt den Briefwechsel zwischen polnischen und den deutschen Bischöfen während des Zweiten Vatikanums und erinnert daran, daß zahlreiche weitere Schritte auf dem Weg der Annäherung gefolgt seien. Die Wegstrecke, die noch zu gehen sei, sei weder kurz noch leicht und nie sicher vor möglichen Rückschlägen. „Mehr als für andere bedeutet dieser Weg für jene eine Selbstüberwindung, die infolge des Krieges ihre Heimat verlassen mußten, und das vielfach unter härtesten Umständen und in bitterer Not. Der Heilige Vater weiß besonders um das große Leid der aus den Ostgebieten vertriebenen Deutschen und ist davon tief betroffen." Der Papst hoffe, daß der christliche Glaube den Heimatvertriebenen die Kraft geben werde, weiterhin aktiv für die Versöhnung der Völker, besonders in Europa, zu arbeiten. In einem *Antwortschreiben* an den Papst dankte Kardinal Höffner für den Brief Casarolis. Die Bischöfe hätten ihn ausdrücklich gebeten, dem Papst „ihre tiefe Dankbarkeit für diese unmißverständliche Klarstellung und für die eindrucksvolle Bekundung Ihrer Verbundenheit mit den Sorgen insbesondere auch der vertriebenen Deutschen" zum Ausdruck zu bringen.

Nach der Berufung von Nuntius Johannes Dyba auf den Bischofsstuhl von Fulda und der Ernennung von Professor Karl Lehmann zum Bischof von Mainz im Juni erfolgten Ende August zwei weitere Neubesetzungen von deutschen Bistümern. Der bisherige Sekretär der Bischofskonferenz, Prälat *Josef Hohmeyer* (54), wurde Nachfolger des aus Altersgründen zurückgetretenen Bischofs *Heinrich Maria Janssen* Bischof von Hildesheim und der erst 1981 ins Würzburger Domkapitel berufene und zum Generalvikar der dortigen Diözese ernannte *Anton Schlembach* (51) wird Nachfolger des im Spätherbst vorigen Jahres zum Erzbischof von München ernannten *Friedrich Wetter* als Bischof von Speyer. Die Ernennungen dieses Sommers haben nicht nur Auswirkungen auf die entsprechenden Diözesen, sondern verändern zu einem beträchtlichen Teil das Gesicht der Deutschen Bischofskonferenz. Die Veränderungen werden noch deutlicher werden, wenn demnächst auch die Bistümer Eichstätt und Passau, deren Bischöfe bereits seit einiger Zeit aus Alters- bzw. Gesundheitsgründen ihr Rücktrittsgesuch eingereicht haben, neu besetzt werden. Die neuen Bischöfe gehören durchwegs der Generation der jetzt 50jährigen an. Unter ihnen sind nicht nur bekannte Namen, sondern Persönlichkeiten mit erkennbarem Profil, wobei nach Herkunft und Ausrichtung kein Element eindeutig vorherrscht, sondern Wissenschaft, Verwaltung und Seelsorge gemischt sind. Schlembach, der vor seiner Ernennung zum Generalvikar zeitweise Regens des Würzburger Priesterseminars war, gilt als *Seelsorger traditioneller Prägung.* Homeyer, der aus der Diözese Münster kommt, dort ursprünglich in der Pfarr- und Jugendseelsorge arbeitete, eine Zeitlang das Schulreferat der Diözese verwaltete und seit Anfang 1972 Sekretär der Bischofskonferenz war, ist von seiner bisherigen Funktion her vor allem als *Verwaltungsmann* bekannt. Ihm ist der Aufbau der heute auch personell breit ausgestatteten Geschäftsstelle der Bischofskonferenz in Bonn zu danken. Die Zusammenführung vieler bischöflicher Arbeitsstellen im Sekretariat der Bischofskonferenz hat zu einer unumstrittenen Zentralisierung kirchlicher Dienststellen unter der Oberleitung des Sekretariats geführt. Auf Wunsch des Vorsitzenden der Bischofskonferenz, Kardinal *Höffner,* wurde gleich nach der Ernennung Homeyers zum Bischof von Hildesheim der Lei-

ter der Medienstelle der Konferenz, Prälat *Wilhelm Schätzler,* zum stellvertretenden Sekretär bestellt. Auf der Herbstvollversammlung der Bischofskonferenz in Fulda (19.–22. 9.) wurde Schätzler zum Nachfolger Homeyers gewählt.

Eindringlich über den Frieden predigte Kardinal Joseph Höffner beim Gottesdienst zur Eröffnung der Herbstvollversammlung der Bischofskonferenz am 20. September in Fulda. Fünf Punkte stellte der Kardinal besonders heraus: 1. Niemand könne und solle sich darüber wundern, „daß viele Menschen über die ungeheuren Lager konventioneller und atomarer Waffen entsetzt sind". 2. Zuallererst gelte es dafür einzutreten, „daß der Geist der Versöhnung Gewalt über die Herzen der Menschen gewinnt". Von Kindheit an müsse der Mensch das Ausgleichen, das Verzeihen, das Sich-Versöhnen, das *Friedenstiften persönlich erfahren und einüben.* 3. Ein dauerhafter Friede „kann nur dann erreicht werden, wenn in allen Staaten die Gerechtigkeit verwirklicht wird". Der Ost-West-Konflikt kreuze sich heute mit der Nord-Süd-Spannung. Die Elendsverhältnisse in vielen Ländern der Dritten Welt seien eine dauernde Bedrohung des Friedens. 4. Niemand werde leugnen, „daß das Gleichgewicht des Schreckens gefährlich und zerbrechlich ist". Es könne, so präzisierte Höffner eine Aussage des Papstes, „nur dann vorerst geduldet werden, wenn die Bereitschaft besteht, durch völkerrechtliche Verträge die Rüstung schrittweise allseitig und gleichzeitig zu beschränken". 5. Bei der Auseinandersetzung um die Abschreckung als Mittel der Kriegsverhütung handle es sich um eine Frage, in der Christen *bei gleicher Gewissenhaftigkeit* zu verschiedenen Urteilen kommen können". Niemand sollte so lieblos sein, denjenigen, der in diesen Fragen eine andere Meinung vertritt, als dumm oder böse oder unchristlich hinzustellen. „Es würde sich verhängnisvoll für die gesellschaftliche Ordnung in unserem Volk auswirken, wenn einzelne Gruppen ihre privaten Meinungen für so absolut und einzig christlich hielten, daß sie gegen Andersdenkende Gewalt anwenden würden oder parlamentarische Mehrheitsentscheidungen zu Fall zu bringen suchten." Höffner forderte dazu auf, das „Heilige Jahr der Versöhnung" zum Anlaß zu nehmen, um für den Frieden zu beten. Trotz äußerster Eindringlichkeit blieb in einem Punkt von Höffners Ausführungen zumindest der Adressat unklar: Es sei, so Höffner, „völlig unglaubwürdig, große Friedensaktionen in den nächsten Wochen zu starten, die massenhafte Vernichtung ungeborener Kinder jedoch schweigend hinzunehmen ..." – In einer gemeinsamen Erklärung einen Tag später warnten die Bischöfe nachdrücklich vor dem Mißbrauch von Gottesdiensten zu politischen Demonstrationen.

Die publizistische Kommission der Deutschen Bischofskonferenz hat in einer Erklärung ihres Vorsitzenden, Bischof Georg Moser, zur „Herausforderung durch Video-Kassetten" Stellung genommen. Angesichts der Expansion des Video-Marktes – nach den Prognosen, auf die sich die Erklärung bezieht, werden 1985 20 Prozent (1982: 6 Prozent) und 1990 50 Prozent der Haushalte einen Video-Rekorder besitzen – äußert die Kommission die „große Sorge" der Kirche, daß ein *Übermaß an Video-Konsum* die Familie belastet und daß insbesondere die Verbreitung von sadistischen und pornographischen Darstellungen Jugendliche und Familien gefährdet. Die Erklärung weist darauf hin, daß der derzeitige Anteil der Kassetten, die als jugendgefährdend bezeichnet werden müssen, nach Schätzung von Fachleuten bei 30 Prozent liegt und daß sich darunter Darstellungen befinden, „deren Brutalität das bisherige Vorstellungsvermögen übersteigt". Die bischöfliche Medienkommission appelliert deshalb an die Eltern, ihre Kinder beim Medienkonsum nicht sich selbst zu überlassen; die Heranwachsenden bräuchten nicht nur Hilfe für eine vernünftige Auswahl, „sondern oft auch den Entzug eines Mediums – etwa des Fernsehens – und die Hinführung zu anderen Medien, etwa zum sinnvollen lesen."
Darüber hinaus appelliert die Kommission an die politisch Verantwortlichen, die notwendigen *„flankierenden Maßnahmen"* zu ergreifen. Dabei gehe es insbesondere darum, die geltenden Bestimmungen im Bereich des Jugendschutzes in der Praxis konsequent anzuwenden und entsprechend den veränderten Medienangeboten zu verbessern. Unter anderem fordert die Kommission Zugangsregelungen für Kinder und Jugendliche bei der öffentlichen Vorführung von Video-Kassetten und Bildplatten; eine strafgesetzliche Erfassung von Gewaltdarstellungen, auch wenn sie nicht mit Gewaltverherrlichung oder Gewaltverharmlosung verbunden sind; ein Verbot der öffentlichen Aufstellung von elektronischen Unterhaltungsspielgeräten, deren Programme Gewaltdarstellungen enthalten, an Orten, die Kindern und Jugendlichen zugänglich sind. Ferner soll nach Auffassung der Kommission die Einrichtung einer *freiwilligen Selbstkontrolle* für Druck- und audiovisuelle Medien gefördert und für die neuen Tonbildträger eine Jugendfreigabe (ähnlich der für öffentliche Filveranstaltungen) vorgesehen werden. Die Bundesprüfstelle für jugendgefährdende Schriften müsse so ausgestattet werden, daß sie auch bei einer weiteren Zunahme neuer Medien ihren Auftrag erfüllen kann. Ferner wird ein größerer Einfluß der anerkannten freien Träger der Jugendhilfe auf die Einleitung von Indizierungsverfahren gefordert. Die Konferenz der Länderinnenminister hat das Thema Video inzwischen auf ihre Tagesordnung gesetzt.

Der am 21. August ermordete katholische Oppositionspolitiker auf den Philippinen Benigno Aquino wurde am 31. 8. unter großer Anteilnahme der Bevölkerung zu Grabe getragen. Kardinal *Jaime L. Sin,* der Erzbischof von Manila, bezeichnete den Verstorbenen in der von ihm zelebrierten Totenmesse als die „Personifizierung philippinischer Zivilcourage" und beschwor die Staatsführung, endlich der Tyrannei und Unterdrückung ein Ende zu setzen, die ein Klima der Gewalt und des Hasses schaffe. Zuvor hatte er mehrfach öffentlich im Sinne Aquinos, eines „Märtyrers für das Anliegen der nationalen Versöhnung", zu *Ruhe und Gewaltverzicht* aufgerufen. Der Regierung warf Sin eine Mitschuld am Tode Aquinos vor und weigerte sich deshalb auch, der Regierungskommission beizutreten, die die ungeklärten Umstände des Attentats untersuchen soll. Offiziell begründete er dies mit „Arbeitsüberlastung", ließ jedoch durchblicken, er wolle keine Alibi-Funktion in einem parteiischen Gremium ausüben. Unterdessen mehren sich die Befürchtungen, der Mord an Aquino könne die Polarisierung der Gesellschaft verstärken und der kommunistischen Bewegung neuen Zulauf verschaffen. Die *Bemühungen der Kirchenführung,* die Regierung zu einem allmählichen sozialen Wandel zu bewegen, haben durch das Attentat ohnehin einen empfindlichen Rückschlag erlitten. Anfang August hatte die Bischofskonferenz in einem Hirtenbrief scharf gegen die staatliche Praxis protestiert, politisch Verdächtige ohne Gerichtsbeschluß auf unbestimmte Zeit zu inhaftieren. Als Präsident Marcos daraufhin ein diesbezügliches Dekret zumindest geringfügig abmilderte, lenkten einzelne Bischöfe ein, konnten allerdings nicht mehr verhindern, daß der Brief dennoch in den meisten Kirchen verlesen wurde. Die durch das Attentat hervorgerufene neuerliche Verhärtung der Fronten dürfte auch durch die Freilassung einiger politischer Häftlinge, darunter eines deutschen protestantischen Geistlichen, kaum gemildert werden.

Bücher

FRANZ ALT, **Friede ist möglich.** Die Politik der Bergpredigt. Piper & Co. Verlag, München – Zürich 1983. 119 S. 8,80 DM.
MANFRED HÄTTICH, **Weltfrieden durch Friedfertigkeit?** Eine Antwort auf Franz Alt. Günter Olzog Verlag, München 1983. 96 S. 9,80 DM.

Es war keine geplante Kontroverse, die die beiden jeweils in wenigen Wochen erfolgreichen Bändchen auf den seit Monaten reichlich besetzten Markt der Friedensliteratur gebracht hat. Man nimmt es Manfred Hättich ab, daß er spontan zur Feder griff, weil ihn in Alts Buch die vielen „Ungereimtheiten und ... ohne jede Begründung hingeworfenen Behauptungen" (H 9) geärgert haben und weil (350 000 Exemplare sollen inzwischen verkauft sein) Alts Sicht der Friedenssicherung ohne öffentliche Erwiderung in der gegenwärtigen Auseinandersetzung um Nach- und Abrüstung eine Bedeutung erhalten könnte, die ihr von seinen Argumenten her nicht zukommt. Alts „Bergpredigt" ist in der Tat ein ärgerliches Buch, nicht weil er pointiert und zugespitzt wichtige Positionen der Friedensbewegung vertritt, sondern weil er über 119 Seiten den Leser mit Totschlagsargumenten traktiert und so ein eigenes Niveau zerstört. Von Anfang klar ist allerdings eines: Alt geht es nicht nur um Protest gegen den Nato-Doppelbeschluß und einen eventuellen Austritt der Bundesrepublik aus dem Ost-West-Blocksystem. Er geht aufs ganze: Da der Holocaust alle träfe, sei die Unterscheidung zwischen befreundeten und gegnerischen Atommächten bedeutungslos geworden. „Nicht nur die Vernichtung der Menschheit, auch die Theorie der Vernichtung der Menschheit ist nicht akzeptabel" (A 41), weil die „*gewährleistete* Vernichtung", wenn die zu Ende gehende Gnadenfrist nicht zur Umkehrung von Abschreckung genutzt werde, auch zur *tatsächlichen* Vernichtung führe.
Als selbstbewußter Verkünder einer für ihn nicht mehr hinterfragbaren, weil auf dem Wege der „Erweckung" gewonnenen Lehre, weiß er auch den Weg: die „zügellos gewordene Vernunft" von sich selbst zu befreien und den Verstand „wieder bei unseren Emotionen und Intuitionen in die Schule (zu schicken)" (A 41) und der Liebe als Grundlage aller Friedfertigkeit wieder eine Bahn zu brechen. Wegweiser dahin nicht nur in einem allgemeinen, sondern im unmittelbaren und präzisen Sinne ist die Bergpredigt. Deshalb der Untertitel „Die Politik der Bergpredigt".
Für Alt sind aus der Bergpredigt nicht nur Folgerungen für die Friedenspolitik zu ziehen, sondern für ihn ist das „ganzheitliche Denken Jesu" (A 29) in der Bergpredigt *Politik*. In diesem Sinne ist bei Alt der an sich unbestrittene Satz zu verstehen: „Die Bergpredigt kann man nicht wollen, die Bergpredigt kann man nur tun" (A 28). Im Tun der Bergpredigt wird Frieden. Umkehr der Herzen ist für Alt nicht nur eine politische Angelegenheit, sondern wer sich auf sie einläßt, macht die *richtige*, zum Frieden führende Politik. Daß so etwas nur gelänge, wenn alle sich auf dieses Tun verpflichten ließen, die Regierungen in Ost und West gleichermaßen wie ihre Völker, dieses Problem scheint Alt keiner Überlegung wert zu sein.
Letztlich bleibt aber, trotz der Anspielung Alts auf ein Erwekkungserlebnis – passiert bei der Abfassung eines Spiegel-Essays zum gleichen Thema (A 11) –, ziemlich unsicher, ob die Bergpredigt nur Anstoß und Instrument oder wirklich Kern seines Friedensethik-Verständnisses ist. Streckenweise scheint sein Bekenntnis zum Vorrang des Emotionalen, der „Intuitionen" und „Evidenzen" die entscheidendere Grundlage zu sein. Man kann deshalb Hättich gut folgen, wenn er Alt gerade als Christ widerspricht und diesem vorwirft, er reduziere das Christentum auf eine „Selbsterlösungsreligion" (H 66), weil für ihn die Bergpredigt vor allem „ein menschliches Dokument" und Christus ein mit Autorität lehrender Mensch ist (H 17 f.).
Der Politik-Professor Hättich erweist sich nicht nur als der kundigere *Theologe* als Alt – da in Deutschland, wenn es um ethische Grundsatzfragen mit theologischem Hintergrund geht, den öffentlichen Streit meist Protestanten unter sich austragen, hat es seinen besonderen Reiz, diesmal zwei theologisch „belastete" badische Katholiken miteinander die Klingen kreuzen zu sehen. Als Vertreter seines Fachs ist Hättich auch politisch sensibler, wenn er nicht nur beklagt, Alt erkläre nicht, was er unter Politik versteht (H 19), sondern den *Begriff des Politischen* gegenüber der Friedensbewegung insgesamt zu seinem Recht bzw. Wesen verhilft und Friedenspolitik von der „Beteuerung edler Ziele" (H 75) wieder auf den Verhandlungstisch verweist, wo „man mit dem Konfliktpartner vielleicht sogar darüber reden kann, mit welchen Methoden man den Konflikt austragen will" (H 39). Das sei Rationalität auf ethischer Grundlage. Auf dieser Linie wird Hättich auch *ethisch* recht konkret. Er wendet sich um des Schutzes der Bevölkerung willen scharf gegen die von Alt postulierte „rigorose Gewaltlosigkeit". Er sagt aber auch, daß wir bezüglich der Funktionsfähigkeit der Abschreckung keine absolute Gewißheit haben und daß diese Ungewißheit ein ethisches Dilemma bleibt (H 69). Gerade deswegen sei es sittlich geboten, alle Vernunft einzusetzen und zugleich jederzeit mit deren Fehlbarkeit zu rechnen.
Ist man so geneigt, Hättichs sarkastisches Fazit zu Alts Gefühlsargumentation zu folgen: Wer in der Frage der Kriegsverhütung „dem Gefühl die präzisere Erkenntnisfähigkeit zuschreiben will, der gleicht einem jungen Menschen, der glaubt, die Liebe zu einem angestrebten Beruf ersetze ihm die Ausbildung", so ist ihm doch in zwei Punkten zu widersprechen. Richtig ist, daß die Bergpredigt zuallererst alle Gesetzlichkeit sprengende *Verheißung* ist, aber ihre Forderungen sind nicht nur keine Spezialmoral, sie ist auch keine „spezifische" Moral (H 21), sondern eine Radikalisierung des christlichen Ethos in einer für Christen besonders exponierten Situation, in der der Verfasser des Matthäus-Evangeliums sie „komponiert" hat. Und: Hättich scheint das Anliegen Alts zu unterschätzen: *Friedfertigkeit* ersetzt keinen Verhandlungsfrieden, sie ist auch kein Weg dahin. Aber sie kann den Verhandlungsfrieden bedingen, u. U. erleichtern. Es könnte sein, daß die Friedensbewegung gerade dann von Nutzen ist bzw. politisch-real und nicht nur als Protestkultur wirksam wird, wenn sie blockübergreifend zum Tragen kommt. Die Aussichten dafür sind nicht gut, und Hättich und viele andere mag das nicht überzeugen. Wer aber deswegen von „sogenannter Friedenserziehung" (H 94) spricht, verkennt, daß Friedfertigkeit als persönliche, soziale *und politische* Haltung eine Voraussetzung für Frieden – auch am Verhandlungstisch – ist. *D. S.*

NORBERT RUF. **Das Recht der katholischen Kirche nach dem neuen Codex Iuris Canonici.** Verlag Herder, Freiburg–Basel–Wien 1983. 448 S. 38,– DM.
HUGO SCHWENDENWEIN. **Das neue Kirchenrecht. Gesamtdarstellung.** Verlag Styria, Graz–Wien–Köln 1983. 638 S. 120,– DM.

Rechtzeitig vor dem Inkrafttreten des neuen Kirchenrechts am 28. November sind zwei Bücher erschienen, die über den Inhalt des Codex Iuris Canonici informieren und den Umgang mit ihm

erleichtern sollen. Beide folgen dem Aufbau des neuen Kodex in seinen sieben Büchern und erschließen die Materie in einer Mischung aus Übersetzung, Paraphrase und kommentierender Erläuterung. Den beiden Verfassern, dem Grazer Kirchenrechtler Hugo Schwendenwein und dem Freiburger Offizial Norbert Ruf, geht es nicht um eine Auseinandersetzung etwa mit der Systematik des neuen Kodex oder mit den theologischen Problemen, die einzelne Kanones aufwerfen. Sie beschränken sich auf die Darstellung des umfangreichen Rechtsstoffes. Methodisch gehen sie dabei unterschiedlich vor. Das Buch von Schwendenwein ist recht ausführlich und geht auf jeden einzelnen Kanon des neuen Kirchenrechts ein. Es enthält auch eine umfangreiche Einleitung zur kirchlichen Rechtsgeschichte. Zusätzliche Erläuterungen, vor allem Verweise auf weitere römische Dokumente und auf die spezifischen Verhältnisse im deutschsprachigen Raum, finden sich in einem eigenen Anmerkungsteil, der auch Literaturangaben zu einzelnen Fragen enthält. Zusätzlich ist auch das päpstliche Promulgationsdekret zum neuen Kodex abgedruckt. Ruf verzichtet dagegen auf Literaturangaben und einen Anmerkungsteil; die Verweise etwa auf Regelungen der Deutschen Bischofskonferenz oder römische Verlautbarungen sind in den Text integriert. Das Buch des Freiburger Offizials stellt den Stoff knapper und geraffter dar; teilweise werden mehrere Kanones inhaltlich zusammengefaßt. Die Behandlung des Eherechts hebt sich durch größere Ausführlichkeit und durch die Angabe von Beispielen von der der anderen Rechtsgebiete ab. Beide Bücher informieren klar, zuverlässig und genau. Das Werk von Ruf hat aber den Vorzug der größeren Übersichtlichkeit. Die zusätzlichen Informationen, die demgegenüber Schwendenwein bietet, dürften zum großen Teil eher für Fachleute als für den alltäglichen Umgang mit dem neuen Kirchenrecht in der Praxis interessant sein. *U. R.*

Zeitschriften

Theologie und Religion

FUCHS, JOSEF. **Bischöfe und Moraltheologen.** Eine innerkirchliche Spannung. In: Stimmen der Zeit Jhg. 108 Heft 9 (September 1983) S. 601–619.

Das Verhältnis von kirchlichem Lehramt und wissenschaftlicher Theologie ist nicht ohne Spannungen. Und dies *ist* nicht nur so, sondern es ist auch wohl nur so denkbar angesichts der beiden Seiten zukommenden unterschiedlichen Aufgaben. Ein Themenbereich, in dem dies vielleicht bis heute nicht so spektakulär geworden ist, die Spannungen aber mindestens so stark sind wie anderswo, und dies schon seit geraumer Zeit, ist die Moraltheologie. Der Autor zeigt auf, wie sich dies vielfach in der Rezeption wissenschaftlicher Theologie durch das Lehramt auswirkt. Versuche, eine u. U. heilsame „Verwirrung" im Volk Gottes vermeiden, immer eine sofort gültige Lösung vorweisen zu wollen, lehnt der Autor ab. Ihm geht es vielmehr „um das richtige christliche Ethos und um eine echte, von Ängsten und Libertinismus gleicherweise freie oder befreite Ethik des Verhaltens der Christen in der heutigen Welt". Auch in der Moraltheologie gebe es immer wieder und müsse es geben „neues Einsehen, Verstehen, Werten und Urteilen". Die inhaltlichen Schwierigkeiten, die zwischen Lehramt und Wissenschaft bzw. zwischen Teilen des Lehramtes und Teilen der Wissenschaft das Gespräch erschweren, illustriert er an drei Problemkreisen: der Unterscheidung zwischen moralischer Gutheit und Richtigkeit, der Diskussion über „Glaubensethik und autonome Moral im christlichen Kontext", dem Doppelproblem Kompetenz und Autorität. Von der Haltung in diesen drei Fragen hängt in entscheidendem Maße auch die Art und Weise ab, mit der das Lehramt auf Fragen der individuellen und sozialen Moral von der Sexualethik bis zur Rüstungsproblematik reagiert.

MARTI, KURT. **Theologie: Wie kann von Gott die Rede sein?** In: Reformatio Jhg. 32 Heft 9 (September 1983) S. 349–355.

Der bekannte Schweizer Pfarrer und Literat skizziert in einigen knappen Strichen Eigenart und Schwierigkeit des christlichen Redens von Gott. Gegen die Gefahr, daß diese Rede zum Instrument irgendwelcher Ideologien wird, könne helfen, daß der Rede von Gott immer das Hören auf früheres und anderes Reden von Gott vorausgehe. Wahr werde eine Rede von Gott, wenn sie ihn als den anderen, den Fremden bezeuge. Die christliche Lehre von Gottes Dreieinigkeit sei unübertroffen, weil sie „gegenüber der Gottesvorstellung eines einsamen, eines monadischen und autokratischen Herrschers die Gottheit als lebendigen Beziehungs- und Gesprächsprozeß der Liebe zu formulieren versucht". Betroffen mit Haut und Haaren sei der Mensch erst, wenn Gott im Gebet aus dem Objekt zum Subjekt werde. Das Denk- und Sprachgefälle zum Gebet hin enthalte eine spezifische Theo-Logik, welche die Theologie nicht preisgeben dürfe. Gott rede als Geheimnis der Welt, „solange diese Erde atmet und lebt". Seine Rede betreffe alle Möglichkeiten menschlicher Existenz, weil diese gleichzeitig Möglichkeiten der göttlichen Zuwendung bedeuten könnten. Darum gebe es in allen Religionen sinnenhafte Rituale und Sakramente, Körper- und Symbolsprachen.

Kultur und Gesellschaft

HASSAUER, FRIEDERIKE. **Konzepte „weiblicher Ästhetik" als Gegenstand der Literaturwissenschaft.** In: Universitas Jhg. 38 Heft 9 (September 1983) S. 925–932.

Die Autorin versucht, in die nur schwer überschaubare Fülle an Literatur zum Thema „Frau" und „Frauenkunst" Unterscheidungen vorzunehmen und Tendenzen auszumachen. Nach einer ersten Publikationswelle, deren Ziel es gewesen sei, Lebenshilfe und Sach- und Fachwissen bereitzustellen, nehme inzwischen in einer zweiten Phase das Bedürfnis zu, die Frauenfrage wissenschaftlich-theoretisch zu fundieren, oder auch literarisch zu verarbeiten. Drei Themen tauchten in dem Zusammenhang immer wieder auf: die Rede vom „blinden Fleck", aus dem die Frau heraustritt und damit erst entdeckt wird; das Mißtrauen gegen männliche „Denk- und Sehraster" sowie die Frage, wie weibliche Erfahrungen sich überhaupt in Sprache umsetzen lassen angesichts herrschender Männersprache und -logik. Neben eher empirisch und positivistisch ausgerichteten Publikationen (Fragestellung: Wer schreibt eigentlich? Unter welchen Bedingungen schrieben diese Autorinnen?) macht die Autorin eine Reihe von Veröffentlichungen aus mit deutlich normativem Interesse, von denen trotz aller ihrer Widersprüchlichkeit die produktivsten Anstöße für die Diskussion ausgegangen seien. Die Überlegungen, die in ihnen angestellt werden, stellt „eine unverstellte Abrechnung mit dem Schmerz und der Wut einer jahrhundertelang deformierten und entstellten, wenn nicht sogar ganz unterdrückten weiblichen Ausdrucksfähigkeit" dar.

NICOLON, ALEXANDRE. **Genèse et développement de l'automobile.** Pour une critique du fatalisme technologique. In: Esprit no. 80–81 (août-septembre 1983) S. 51–62.

In einem Dossier, bestehend aus mehreren Beiträgen, befaßt sich die Zeitschrift mit dem demokratischen System angesichts der technologischen Entwicklung. Politischer Wille einerseits, technologische Sachgesetzlichkeit anderseits stellen eine Herausforderung für die parlamentarischen Demokratien dar. Am Beispiel der Entwicklung des Autos zeigt Nicolon auf, wie sehr es mehr denn je auf die Fähigkeit der Gesellschaft ankomme, sein eigenes Funktionieren und seine eigene Entwicklung zu

beherrschen. Den Entwicklungsgang des Autos zeichnet er nach: In der Entstehungsphase hatten technische Gesichtspunkte den Vorrang vor sozio-ökonomischen Gesichtspunkten; in einer zweiten, einer Reifungsphase wird technische Innovation mehr und mehr wirtschaftlichen Gesichtspunkten untergeordnet, das Auto paßt sich an Markt und Verbraucher an. Innovation wird u. U. sogar verhindert, weil sie mit wirtschaftlichen Risiken behaftet ist, die man möglichst vermeiden will. Der Autor fragt sich, ob man sich inzwischen nicht bereits im Übergang zu einer dritten Phase befindet: Vor allem die Ölkrise und das gewachsene Bewußtsein für die Umweltkosten bringen bislang unbeachtete Kriterien in den Produktionsprozeß ein. Ausgehend von der Bedeutung militärischer Forschung für die technologische Entwicklung weist er darauf hin, daß es heute einer politisch gewollten und Marktgesichtspunkten enthobenen Forschung bedarf, um Techniken wie beispielsweise Sonnenenergie und Elektroauto in der Entwicklung voranzubringen.

Kirche und Ökumene

Das ökumenische Konzil: Seine Bedeutung für die Verfassung der Kirche. In: Concilium Jhg. 19 Heft 8/9 (August/September 1983)

Im Vorwort zu dem Heft, das historische, systematische und kirchenrechtliche Beiträge zum Konzil und seiner Bedeutung für die Kirche enthält, stellen Peter Huizing und Knut Walf fest, es sei in den letzten Jahren um das Konzil etwas still geworden. Das Heft schließt mit einer Erklärung der Stiftung Concilium zum neuen Kodex, in der darauf hingewiesen wird, daß das neue Kirchenrecht die bislang geltenden Bestimmungen über das ökumenische Konzil verändert habe. So gibt es im neuen Kodex zwar ein eigenes Kapitel über die Bischofssynode, aber keines über das ökumenische Konzil. Durch die verstärkte Hervorhebung der Gewalt des Papstes verflüchtige sich jene des Bischofskollegiums, insbesondere jene des ökumenischen Konzils. Das Konzil sei jetzt als eigenes Rechtsinstitut nicht mehr genügend vom Primat abgesetzt. Demgegenüber zeigen die Beiträge des Heftes, daß es in der wechselvollen Geschichte der Institution Konzil verschiedene Weisen der Zuordnung von Papstamt und Konzil gegeben hat. Giuseppe Alberigo plädiert im Vorblick auf ein künftiges ökumenisches Konzil dafür, sich der alten antagonistischen Dialektik (Steht der Papst über dem Konzil oder das Konzil über dem Papst?) zu entziehen, um die Debatte über das Konzil neu zu eröffnen. Er ruft zu einem Suchen auf, „das der alten Erfahrung Rechnung trägt, um sich in kreativer Treue neu auf den Weg zu machen".

Personen

Johannes Paul II. hat in einer Ansprache anläßlich des Ad-limina-Besuchs einer Gruppe amerikanischer Bischöfe am 5. September die Lehre der Kirche über den Ausschluß der Frau vom Priesteramt bekräftigt. Die Bischöfe, so der Papst, sollten Einzelpersonen und Gruppen jegliche Unterstützung entziehen, die im Namen des Fortschritts, der Gerechtigkeit oder des Mitleids oder aus irgendeinem anderen Grund die Priesterweihe von Frauen befürworteten. Sie müßten jeder Diskriminierung der Frau aufgrund ihres Geschlechts entgegentreten. Die Bischöfe müßten so eindringlich wie möglich zu erklären versuchen, daß die Lehre der Kirche über den Ausschluß der Frau von der Priesterweihe nichts mit Diskriminierung zu tun habe, sondern auf den Willen Christi selber zurückgehe.

Neuer Generaloberer der Jesuiten ist der 54jährige Holländer *Peter Hans Kolvenbach.* Er wurde am Morgen des 13. September von der in Rom tagenden 33. Generalkongregation des Ordens bereits im ersten Wahlgang gewählt. Seine Wahl wurde dem Papst in Mariazell mitgeteilt. Kolvenbach, der zum armenischen Ritus gehört, war zuletzt Rektor des Orientalischen Instituts von Rom und ist von Hause aus Sprachwissenschaftler. Er hat einen großen Teil seines Ordenslebens in Nahost (Libanon) als Professor und Oberer verbracht. Von zurückhaltendem Temperament und verbindlichen Umgangsformen gilt er als geborener Vermittler und doch zugleich als Mann klarer Entscheidungen.

Anfang September wählten die Generalkapitel der Augustiner und der Dominikaner in Rom neue Ordensobere. Zum neuen Generaloberen der Augustiner wurde der Ire *Martin Nolan* (50) gewählt, der von 1973 bis 1981 Provinzial der irischen Augustiner war. Auch die Wahl der Dominikaner fiel auf einen Iren: Neuer Generalmagister wurde der bisherige irische Provinzial *Damian Aloysius Bryne* (54). Vor seiner Berufung zum Provinzial der irischen Ordensprovinz war Pater Bryne lange Zeit in verschiedenen lateinamerikanischen Ländern tätig.

Am 7. September verstarb im Alter von 80 Jahren der deutsche Kurienkardinal *Joseph Schröffer.* Nach dem Studium in Rom lehrte Schröffer zunächst in Eichstätt Moraltheologie, bevor er 1948 zum Bischof von Eichstätt ernannt wurde. 1967 wurde er als Sekretär der Kongregation für das katholische Bildungswesen an die Kurie berufen. Paul VI. ernannte Schröffer 1976 zum Kardinal.

Der CDU-Bundestagsabgeordnete, Wehrexperte, Westfale, (katholische) Journalist und zeitweilige Pressesprecher der CDU (1973–1976) *Willi Weiskirch* hat den Vorschlag gemacht, bei Demonstrationen der Friedensbewegung während des angekündigten „heißen Herbstes" die Kirchen durch die Schützenvereine gegen Zugriffe von Demonstranten schützen zu lassen. Nach einer Meldung des Sport-Informationsdienstes (sid), Düsseldorf, warfen die Schützenvereine Weiskirch daraufhin „Unkenntnis über die Zielsetzung des Schießsportes" vor. Die Schützenvereine hätten sportliche Aufgaben und könnten nicht zum Objektschutz herangezogen werden. Vergleichbare frühere Aufgaben der Schützenvereine seien nicht auf das Jahr 1983 übertragbar.

Der ungarische Primas, Kardinal *László Lékai,* hat drei Priester seiner Erzdiözese strafversetzt und ihnen gleichzeitig „strengere Sanktionen" angekündigt, falls sie den Anordnungen nicht Folge leisten sollten. In einer Erklärung führte Erzbischof Lékai als Grund für seine Maßnahmen „Privatexerzitien" an, die die Priester in ihren Pfarreien ohne kirchliche Genehmigung durchgeführt hätten. Bei den strafversetzten Geistlichen handelt es sich um *László Kovács, Imre Tarnai* und *Gyula Havasy.* Alle drei Priester sind Anhänger des Piaristenpaters *György Bulányi* (vgl. HK, Juli 1983, 294–296).

In einem Beitrag zu den Auseinandersetzungen über die Nachrüstung hat sich der Bischof von Rottenburg-Stuttgart, *Georg Moser,* dagegen ausgesprochen, Gottesdienste als Demonstrationsformen inmitten anderer gewaltfreier Aktionen zu nennen und sie in entsprechende Programme einzubeziehen. Im Gottesdienst müßten sich Christen auch dann noch mit ihrem Herrn und untereinander eins wissen, wenn es in politischen Lebens- und Überlebensfragen zu gegensätzlichen Auffassungen komme. Die Fragen, die die Gemeinden bedrängten, dürften nicht aus der liturgischen Feier ausgespart bleiben. Noch wichtiger als unsere Lösungsversuche sei aber das Vertrauen, daß Gott selbst mehr Frieden wirke und durch seine Vorsehung ermögliche, als wir selbst durch unsere Bemühungen erreichen könnten.

Beilagenhinweis:
Dieser Ausgabe liegt ein Prospekt des Christophorus-Verlags, Freiburg, bei.

Herder Korrespondenz

Heft 11
37. Jahrgang
November
1983

Der Mensch, den ich suche und erwünsche, ist der, der sowohl der Gemeinschaft wie des Alleinseins, sowohl der Tat wie der Versenkung fähig ist.
Hermann Hesse

Heilige als Hoffnungsgestalten

Das Ansehen von Heiligen ist überaus wechselhaft. Heute stehen sie frisch poliert auf dem Podest allgemeiner Verehrung, morgen verstauben sie im Abstellraum eines allgemeinen Vergessens. Einmal holt man sie aus der hintersten Ecke der kollektiven Erinnerung hervor, ein anderes Mal wandern sie eben dorthin zurück. „Nenn' mir deine Heiligen, und ich sage dir, wonach dein Herz sich sehnt ..." Die Geschichte der Heiligen ist vor allem auch die Geschichte derjenigen, die sich für die Heiligen interessieren. Mit den Augen von Heiligen wirft jede Zeit einen Blick auf sich selbst. Was im ersten Augenblick als Umweg erscheinen mag, könnte einer der direktesten Wege sein, Klarheit über sich selbst zu gewinnen. Obwohl sie so unzeitgemäß aussehen, entnimmt man den Heiligen und ihrem Leben eine Botschaft, von der man überzeugt ist, daß sie zeitgemäßer nicht sein könnte. Es ist kein Zufall, wenn gerade gegenwärtig Heilige, und zwar vorwiegend solche ferner Zeiten, zurückkehren.

Ein nicht nur kirchliches Phänomen

Das wiedererwachte Interesse für sie ist kein isoliertes Phänomen. Es ist auch keine rein christliche und schon gar nicht eine rein kirchliche Erscheinung. In den letzten Jahren fand allgemein eine Aufwertung der Biographie, der subjektiven Erfahrung, der Lebensgeschichte statt. *Glaube* wurde wieder stärker als personal angeeigneter und gelebter Glaube begriffen. Der allgemeingültige rationale Zugang, die mit einer geradezu naturwissenschaftlichen Exaktheit erreichbare Objektivität in Glaubenssachen sind zurückgetreten zugunsten einer subjektiven und unmittelbaren Betroffenheit, einer gelebten Authentizität. Man sprach nicht mehr unbedingt immer und überall von einem vermeintlich ganzen Glauben, von einer raum- und zeitlosen, personen- und situationsunabhängigen Wahrheit an und für sich. Unvermeidlich und auch gewünscht war damit eine *Pluralisierung der Glaubensweisen,* nicht im Sinne einer Relativierung, wie vielfach geargwöhnt, sondern im Sinne einer tiefergehenden, personalen Aneignung. In dem, was man über Gott zu wissen glaubte, ist man bescheidener geworden. Gott kommt stärker als der Sich-Verhüllende, der Verborgene, der Immer-wieder-neu-zu-Suchende in den Blick. In diesen Kontext gehören die Heiligen als authentische Umsetzungen verschiedenster Glaubensweisen.

Wer sich für die Heiligen interessiert, sucht nicht die abstrakte Wahrheit, sondern die *konkrete Verdichtung des Glaubens in einem exemplarisch Glaubenden.* Wer sich Heiligen zuwendet, ist auf dem Weg zum genauen Gegenteil dessen, was *Friedrich Dürrenmatt* in seinem neuesten Theaterstück „Achterloo" wieder einmal als kennzeichnend für Theologie und Christentum herausstellt: „Insofern sich die Sätze der Theologie und der Ideologie auf den Menschen beziehen, sind sie nicht sicher, und insofern sie sicher sind, beziehen sie sich nicht auf den Menschen. Die Theologie und die Ideologie sind nur im menschenleeren Raum wahr. ... Das Christentum ist nur ohne Christen vollkommen."
Eine Aufwertung der Heiligen ist auch in der *Moralpädagogik* festzustellen. Der Grund dafür dürfte in der Krise zu suchen sein, in die ein situationsloses normatives Sprechen geraten ist. In Lebensgeschichten dagegen gehen Normen eine *lebendige Verbindung mit konkreten Menschen* ein. Lebensgeschichtlich verarbeitet, mehr dem Geist als den Buchstaben nach gelebt, erlangen Normen selbst noch einmal eine oft überraschende neue Glaubwürdigkeit.

Und normatives Sprechen wird durch eine andere Redeform zumindest ergänzt: Während Normen letztlich auf defizientes Verhalten fixiert bleiben, abwehren, tabuisieren, Verbotsschilder aufstellen, zeigen Vorbilder, Modelle, in ihrer Beispielhaftigkeit anerkannte Personen wie Heilige, wie Leben positiv aussehen könne. Sie ermuntern, anstatt zu verbieten. Sie sagen, wie etwas sein könnte, anstatt zu sagen, wie es nicht sein darf. Sie verstärken das Richtige. Ihre Imperative lauten: Es geht, versuch es einmal.

Zivilisationsverdruß und Nostalgie erklären nicht alles

Allerdings ist es noch nicht lange her, daß nicht nur Heiligenverehrung zusammen mit anderen Formen der Volksfrömmigkeit, sondern Heilige selbst als Vorbilder eher für obsolet gehalten wurden. Ihre Ideale schienen zu weit vom Alltag der Menschen entfernt zu sein. Die Probleme von Zeitgenossen galten als zu verschieden von denen der Menschen der Jahrhunderte, in denen die jeweiligen Heiligengestalten gelebt hatten, als daß diese in irgendeiner Weise zu einer heute anstehenden Entscheidungsfindung herangezogen werden könnten. Ihre Fragen schienen oft so voraussetzungslos zu sein, so neu, so eigenständig, daß ein Blick zurück auf geistlich-geschichtliche Vorbilder nur vergeudete Zeit bedeuten mußte.
Wer sich dem *Modernitätsideal* versagte, dem war nicht zu helfen. Wenn schon Heilige, dann konnten es allenfalls moderne „Heilige" sein: Martin Luther King, Mutter Teresa, Mahatma Gandhi, Edith Stein, Kardinal von Galen, Dietrich Bonhoeffer, Dom Helder Camara, Roger Schutz, Maximilian Kolbe u. a.

Aber innerhalb weniger Jahre hat sich diesbezüglich ein weit ins Gesellschaftliche hinein reichender grundsätzlicher Wandel vollzogen. Die *Einsicht in die Folgekosten* einseitig verherrlichter technischer Rationalität läßt sie weit weniger strahlend dastehen als noch vor kurzer Zeit. Nimmt man das Wort „Fortschritt" in den Mund, muß man es schon mit einem Eigenschaftswort wie „echt" oder „wahr" versehen, will man nicht als ein unverbesserlicher Anhänger einer vergangenen Modernitäts-Euphorie erscheinen. Zwischen Industriegesellschaft und wünschenswerter Lebenswelt setzt man nur mehr zögernd ein Gleichheitszeichen. Angesichts der Verelendung, Brutalisierung, menschlichen und kulturellen Verarmung in weiten Teilen der Welt, und zwar nicht nur in der Dritten und Vierten Welt, erscheint manche von Zivilisation unberührte Lebensweise als zivilisierter als eine von zweifelhaften Errungenschaften der Zivilisation befallene.

Daß bei dem neuerlichen Interesse für Gestalten der Vergangenheit, für Heilige ebenso wie für solche der profanen Geschichte, auch Enttäuschung über eine nicht bewältigte Moderne mitschwingt, nostalgisches Sich-in-Erinnerung-Rufen einer als gut angenommenen vergangenen Zeit, Rückzug in private Innerlichkeit, dürfte nicht zu bestreiten sein. Aber das Phänomen der Rückkehr der Heiligen insgesamt, der Rückkehr einer Theresia von Avila, eines Thomas Morus, einer Katharina von Siena, eines Benedikt von Nursia, eines Johannes vom Kreuz, eines Dominikus, ist damit kaum hinreichend erklärt.
Während in Genf die Verhandlungen zwischen den Vereinigten Staaten und der Sowjetunion über die atomaren Mittelstreckenwaffen in Europa in ihr brisantes Endstadium treten, beten junge Schweizer und Deutsche im Ranft bei Flüeli/Schweiz für den Frieden. Sie erinnern an den Familienvater und Einsiedler *Nikolaus von Flüe,* dessen Einsatz für den inneren Frieden der Schweizerischen Eidgenossenschaft im 15. Jahrhundert sie zu dem ihnen möglichen Engagement für den Frieden im Nachrüstungsjahr inspiriert. In ihm haben sie eine Spiritualität gefunden, die weder unpolitisch an der Wirklichkeit vorbeigeht noch auch gottlos das Heil allein vom Menschen erwartet. Nikolaus „scheint der Ansicht gewesen zu sein, die Sache des Glaubens sei, angesichts der zerrütteten Verhältnisse in Gesellschaft und Kirche, nur noch durch Erneuerung des Geistes der ‚Wüstenväter' zu retten" *(Heinrich Stirnimann).*
Für die Friedensbeter anno 1983 hat dieser Geist nichts an Bedeutung eingebüßt.

Als Wegweiser zu einer gelebten Spiritualität gesucht

In den Schriften der Mystikerin *Hildegard von Bingen* entdeckt man gerade heute neu, wie Anthropologie und Kosmologie mit Theologie zusammengedacht werden können, wie Natur und Gnade einander durchdringen. „Ihr mystisches Erleben beruht einzig und allein auf der persönlichen Erfahrung einer Begegnung mit Gott, und zwar nicht dem Gott als subjektivem Gesprächspartner der Seele, sondern jenem Gott, der die ganze Welt und den ganzen Menschen geschaffen hat" *(Heinrich Schipperges).*
Als eine der faszinierendsten und für die kirchliche Erneuerung produktivsten Heiligengestalten erweist sich Franz von Assisi. Neubesinnung auf evangelische Räte (vor allem auch die Armut) und Bergpredigt, Konkretisierung evangelischer Radikalität im Einstehen für die Armen, die Menschenrechte, für den Frieden, für einen verantwortlichen Umgang mit der Schöpfung und dies in konsequenter Gewaltlosigkeit – das sind „franziskanische" Impulse, wie sie auf unterschiedlichste Weise Kirche zu verändern beginnen. „Auf der franziskanischen Linie muß sich die Kirche, ihre Exegese, ihre Theologie, ihre Praxis einer personalen, permissiven, progressiven, sakramentalen, erinnernden und praktischen Evangelizität verpflichten" *(Anton Rotzetter).*

Die Beispiele Nikolaus von Flüe, Hildegard von Bingen und Franz von Assisi zeigen, wie eng verwoben sich *Frömmigkeit und gesellschaftliche Fragen* darstellen. Das verstärkte Interesse an ihnen ist der offensichtliche Reflex einer bestimmten Fragesituation: Da häuft die Welt ein gigantisches Arsenal an Waffen mit einer unvorstellbaren Vernichtungskraft an – und verspricht sich davon Sicherheit. Da baut man eine medizinisch-technisch und pharmazeutisch hochgezüchtete Gesundheitsindustrie auf – und erhofft davon Heilung. Da tut sich eine Schere auf zwischen unermeßlichem Reichtum auf der Nordhalbkugel und ebenso unermeßlichem Elend auf der Südhalbkugel – und wo ist der Ausweg?

Die Probleme, die sich mit der Industriegesellschaft auftun, haben Dimensionen erreicht, die die eigene Vorstellungskraft bei weitem übersteigen. Lösungen sind kaum in Sicht. Die Gefahr, in Resignation und Apathie zu versinken, scheint nicht gering zu sein. Daß dies alles mit

dem Glauben an einen Gott, der das Heil der Menschen will, nichts zu tun haben soll, leuchtet weniger denn je ein. Wissenschaftlich-technisches, wirtschaftliches Können einerseits und seine politisch-gestalterische Umsetzung anderseits klaffen in schizophrener Manier auseinander. In einer solchen sind Hoffnungsbilder gefragt, in denen sich Vorstellung und Wirklichkeit zur Deckung bringen lassen. Gesucht ist eine *gelebte Spiritualität,* die auch über längere Durststrecken hinweg anstachelnd und motivierend wirkt. Bei Heiligen scheint dies der Fall zu sein.

Als Verkörperung einer neu zu gewinnenden Ganzheitlichkeit ersehnt

Es geht dabei offenbar um mehr als um Moral. Vernunft allein scheint nicht in der Lage zu sein, die schizophrene Lage zu überwinden. Christen erinnern sich daran, daß Christlichkeit nicht in der Verlängerung einer allgemeinen Vernunftgläubigkeit besteht, sondern in der *Überbietung herkömmlicher Vernünftigkeit.* Heilige werden gelesen als zeichenhafte Vorwegnahme eines mit Gott und mit sich versöhnten Menschen. Von einem Heiligen sagen, er sei ein moralischer Mensch gewesen, greift zu kurz.
Der Heilige ist jemand, an dem Gott *gnadenhaft* am Werk war. Er verkörpert ein „Schalom", das zwar Gottes Werk und damit endzeitlich ist, das deswegen aber nicht als jenseitig-privat und unverbindlich zu verstehen ist.

Der heutige Mensch erfährt sich zutiefst als ein „in seinem Wesenskern gespaltener Mensch" *(Heinrich Spaemann):* Was als private Gesinnung geachtet ist, wird im Kontext gesellschaftlicher Verantwortung als naiv abgelehnt. Das Christentum verkündet ein *Menschenbild,* nach dem der Mensch auf die Initiative eines anderen reagiert, hörend, dankend, vertrauend.
Die moderne Industriegesellschaft prägt hingegen ein Menschenbild, das den Menschen zeigt als jemanden, der sich selbst zu dem macht, was er ist, der sich nur sich selbst zu verdanken hat, der ist, was er leistet. In Politik und Arbeitswelt gelten Gefühle als eher hinderlich für ein sachgerechtes Verhalten. Im Privaten soll daher nachgeholt werden, was sonst zu kurz kommt. Religion und Kunst werden gerade noch als *zweckfreies Gegengewicht* zu einem ansonsten ausschließlich zweckorientierten Leben anerkannt und sind damit eigentlich schon nicht mehr zweckfrei zu nennen. Wo Religion oder Kunst ihre Zuständigkeit für den ganzen Menschen reklamieren und nicht nur für einen vermeintlich privaten Sektor, wird ihnen schnell Überschreitung der gesellschaftlich verordneten Zuständigkeiten vorgeworfen.

Der Heilige verkörpert angesichts eines solchen gespaltenen Bewußtseins eine *allseits ersehnte Ganzheitlichkeit.* Ob diese Ganzheitlichkeit jemals zu erreichen ist, ob sie jemals erreicht wurde, dürfte dabei von untergeordneter Bedeutung sein. Der Heilige repräsentiert geradezu archetypische Eigenschaften, die der moderne Mensch an sich als defizient erfährt.
Heilige überwinden für manche Zeitgenossen aber offenbar auch eine Spaltung, die überaus folgenreich kirchlich-religiöses Leben erschwert: das Auseinanderfallen von Frömmigkeit und Weltdienst, von Spiritualität und Politik, von Kirche und Leben. Es ist bezeichnend, daß sich offenbar gerade solche Heilige eines besonderen Interesses erfreuen, die als spirituelle Menschen *gleichermaßen kämpferisch wie kontemplativ* lebten.
Bei ihnen meinen viele einer Lebenseinstellung zu begegnen, die ebenso Frömmigkeit wie Engagement umfaßt. Und zwar eine Frömmigkeit, die vielleicht mehr mit Poesie zu tun hat als mit Dogmatik, mehr mit Gottes-Weisheit als mit Gottes-Lehre. Und ein Engagement, das sich dem *prophetischen Protest* verwandter weiß als der realistischen Analyse, das in den Augen der Welt, die sich etwas auf ihre Vernunft zugute hält, naiv erscheinen mag. Wenn diese Heiligen in Kirche und Gesellschaft Verwirrung stifteten und heute noch stiften, braucht das nicht zu verwundern.
Allerdings sind gegen Verwirrung auch diejenigen nicht gefeit, die heute die Erinnerung an die Heiligen wachrufen. Eine Heiligenverehrung, die nur mehr bestätigt in dem, was man ohnehin schon für richtig hält, wird über kurz oder lang ihre Aussagekraft verlieren – das galt früher und gilt auch vom neuerwachten Interesse an den Heiligen. Heilige sich zum Vorbild nehmen heißt immer auch, sich selbst deren Kritik und Gericht auszusetzen. Indem man süße Andachtsbilder durch Friedens-, Ökologie- und Dritte-Welt-Broschüren ersetzt, entgeht man nicht einer grundlegenden Versuchung im Umgang mit Heiligen: daß man sie zur eigenen Bestätigung *funktionalisiert.*
So inspirierend Nikolaus von Flüe, Hildegard von Bingen und Franz von Assisi gerade auch für heute anstehende gesellschaftliche Fragen sind: Eine gewisse Unterscheidung zwischen ihren und unseren Zeitfragen muß nicht immer schon bedeuten, man wolle sie als nur überzeitlich und jenseitig gelten lassen und damit als *Vorbilder* für die jetzt anstehenden Fragen aus dem Verkehr ziehen. Man kann Heilige überfordern.

Besinnung auf die Heiligen als Besinnung auf die eigenen Zeitfragen

Besinnung auf die Heiligen kann Besinnung auf die eigenen Zeitfragen erleichtern. Orientierung an den Heiligen muß nicht in Weltfremdheit münden. Die Hinreise ihrer Zeit muß die Rückreise in unsere Zeit keineswegs versperren. Die Gemeinsamkeiten der Fragen gilt es herauszuarbeiten, um Gesprächskontakt mit ihnen zu ermöglichen. Die Unterschiede sollten nicht vergessen werden, denn es geht allemal um Selbstwerdung, um Selbstfindung des heutigen Menschen. Die Heiligen können dabei mithelfen. Fertig liefern können sie sie nicht. „Vor dem Ende sprach Rabbi Sussja: „In der kommenden Welt wird man mich nicht fragen: ‚Warum bist du nicht Mose geworden?' Man wird mich fragen: ‚Warum bist du nicht Sussja geworden?'" (*Martin Buber,* Die Erzählungen der Chassidim, Zürich 1949, S. 394)

Klaus Nientiedt

Personalismus: der Papst und „Humanae vitae"

Die von „Humanae vitae" vertretene Lehre vom *sittlichen Verbot jeder „künstlichen" Empfängnisverhütung* wurde bereits seit den Zeiten Pauls VI. mit unterschiedlichen Mitteln gesamtkirchlich durchzusetzen versucht: durch Anmahnung in päpstlichen und teilweise auch bischöflichen Ansprachen, durch Studiengruppen und Kongresse zur Förderung der „natürlichen" Methoden der Empfängnisverhütung (der Methode Ogino-Knaus und zunehmend stärker der Temperaturmessungsmethode des australischen Arztes Billings) und durch diskrete Einwirkung der päpstlichen diplomatischen Vertretungen auf nationale bzw. örtliche Episkopate.

Trotz Ablehnung aufgewertet

Dies geschah nicht ohne jeden Erfolg, in den *Entwicklungsländern* ohnehin, weil dort von den Vertretern der Kirche, aber nicht nur von ihnen, die Lehre von „Humanae vitae" als geeignete Hilfe im Sichwehren gegen „imperialistische" Bevormundung durch Industriestaaten und gegen in der Tat fragwürdige Empfängsnisverhütungsprogramme vornehmlich der USA und von Industriestaaten beeinflußten internationalen Organisationen erschien und heute noch erscheint. Die das *Bevölkerungsproblem* (vgl. HK, September 1980, S. 455–462) weltweit verschleiernde Formel „Nicht die Zahl der Tischgenossen verringern, sondern das Brot für sie vermehren", die in nicht zu überbietender Vereinfachung seinerzeit von Johannes XXIII. gebraucht, und von Paul VI. mehrfach wörtlich oder sinngemäß wiederholt wurde, erschien in Ländern der Dritten Welt nicht nur Bischöfen plausibel. Sie gewährte in gewissem Sinne tatsächlich Schutz gegen ein primitiv-radikales Vorgehen gegen ein unkontrolliertes Bevölkerungswachstum.

Doch auch in den Industrieländern blieb trotz des *unveränderten Auseinanderklaffens von päpstlicher Lehre und Überzeugungs- und Verhaltenspraxis des überwiegenden Teils der Gläubigen* der zähe Wille der zentralkirchlichen Führung, der Lehre von „Humanae vitae" mehr öffentliches Gehör zu verschaffen, nicht ohne Erfolg.

Kirchliche Gründe waren dafür maßgebend, bei Bischöfen vor allem *pragmatische Autoritätsargumente:* Nach der in Zeiten scharfer innerkirchlicher Auseinandersetzung nicht selten gehörten Formel „Wie sollen uns die Kapläne [in anderen Dingen] gehorchen, wenn wir in dieser Frage dem Papst nicht folgen?" Typisch in diesem Sinne war das schrittweise Abrücken der deutschen Bischöfe von deren damals vor allem unter Einsatz des verstorbenen Kardinals *Döpfner* zustandegekommenen „Königsteiner Erklärung" von 1968 (vgl. HK, Oktober 1968, S. 484–487).

Aber auch Zeichen eines Wandels im medizinisch-psychologischen Bereich ließen „Humanae vitae" wenigstens *emotional* allmählich in einem anderen Licht erscheinen. Zweifel an der gesundheitlichen Harmlosigkeit hormonaler Empfängnisverhütungsmittel waren schon Ende der sechziger Jahre zu hören. Sie verstärkten sich in den siebzigern zunehmend. Die nach physisch-psychischer Verfassung unterschiedliche Verträglichkeit der „Pille" wurde in dem Maße ein Argument gegen sie, in dem im Zuge der ökologischen Bewegung und wachsender *Medizinkritik* die Abneigung gegen alle „künstlichen" Eingriffe in den eigenen Körper insgesamt wuchs. Hinzu kamen von der Kirche in ihren Wurzeln gewiß nicht rezipierte gewisse *feministische Argumente,* u. a. das, die „Pille" liefere mehr noch, als es früher ohnehin schon der Fall war, die Frau der sexuellen Willkür des Mannes aus und überlasse die Verantwortung für die Folgen allein ihr. Daß unter der Hand daraus nicht selten ein Argument zugunsten der Abtreibung geworden ist, hat man kirchlich weniger wahrgenommen.

Sicher ist, daß erst alle diese Argumente zusammen der Abweisung der „künstlichen" Empfängnisverhütung Auftrieb gaben. Nur so konnte beispielsweise die *Bischofssynode 1980* (vgl. HK, Dezember 1980, S. 620–626) und im Anschluß an sie das päpstliche Rundschreiben „Familiaris consortio" zur allgemeinen Überraschung die Empfängnisregelungsenzyklika Pauls VI. als eine „wahrhaft prophetische Botschaft" bezeichnen (vgl. z. B. die Schlußansprache des Papstes zur Synode, HK, Dezember 1980, S. 614), deren voller Gehalt erst durch die Vertiefung ihrer Begründungen zu heben sei (vgl. dazu „Familiaris consortio" Nr. 28 ff. und das berühmte *Adventschreiben des damaligen Erzbischofs von München, Kardinal Ratzinger,* an seinen Klerus in: HK, Februar 1981, S. 57 ff.). Tragendes praktisches Argument wurde dabei eine Frommsche – gemeint ist der Psychoanalytiker Erich Fromm – Abwandlung der „Brotformel" Johannes' XXIII. Jetzt hieß es: (von der Dritten Welt getragene) Pro-life-Bewegung gegen westlich-industriestaatliche Nekrophilie.

Des Papstes persönlicher Personalismus

Der gegenwärtige Papst hat solch zugespitzte Argumentation sich wörtlich nie zu eigen gemacht. Aber im Gegensatz zu seinem unmittelbaren Vorgänger Johannes Paul I., von dem bekannt war, daß er moraltheologisch persönlich anders dachte als Paul VI. und dies *vor* der Veröffentlichung von „Humanae vitae" in einem Gutachten für die italienische Bischofskonferenz auch zum Ausdruck brachte, hat er sich von Anfang an voll auf dieser Linie bewegt und sich mit allem Nachdruck für die Durchsetzung der Enzyklika stark gemacht. War aber für Paul VI. neben einem sehr abstrakten Verständnis der Natur des ehelichen Aktes das *Kontinuitätsargument* entscheidend, so scheint die Sorge, an der Lehre der Vorgänger festhalten zu müssen bei Johannes Paul II. höchstens als ein Gesichtspunkt unter anderen. Sein Hauptargument ist vielmehr ein *ganz persönlicher, in seiner Vergangenheit als Professor für Ethik entwickelter theologischer Personalismus,* wie er u. a. in Karol Woitylas

Ehebuch „Liebe und Verantwortung" (deutsch bei Kösel 1980) zum Ausdruck kommt. Diesen Personalismus hat Johannes Paul II. als wissenschaftliche Überzeugung in sein päpstliches Amt mitgebracht.

Er ist mit kaum zu überbietender Klarheit in einer Ansprache nachzulesen, die der Papst kurz nach seiner Rückkehr aus Wien am 17. September (vgl. Osservatore Romano, 18. 9. 83) vor etwa 50 Geistlichen, Teilnehmern eines vom Apostolischen Stuhl geförderten Gemeinschaftsseminars entsprechender Fachinstitute der Katholischen Universität Mailand und der Lateranuniversität über „menschliche Fortpflanzung", gehalten hat.

Mangelnder Respekt vor der Würde des Menschen?

Das Hauptproblem, das der Papst dort ansprechen wollte, war wohl Punkt 3 seiner Anmahnung: das sog. *„Gesetz der Gradualität"*, der nur stufenweisen Erfüllung eines in sich voll verpflichtenden sittlichen Gebotes, das die Diskussion der Bischofssynode 1980 stark bestimmt hatte (vgl. HK, Dezember 1980, 618 und 625) und das von „Familiaris consortio" ablehnend präzisiert wurde (vgl. „Familiaris consortio", Nr. 34).

Ein Teil der Synodenväter hatte damit, nicht ohne dabei Mißverständnisse zu schaffen, ohne „Humanae vitae" anzutasten, den Eheleuten eine mehr oder weniger goldene Brücke bauen wollen, indem sie die faktischen Schwierigkeiten der Katholiken mit der Enzyklika anerkannten und einräumten, viele könnten den vollen Gehalt der Lehre in Theorie und Praxis erst *stufenweise* erfassen. Eine kluge Seelsorge habe das zu bedenken und die Betroffenen mit Geduld zu voller Erfüllung des Gebotes hinzuführen.

Diese Schwierigkeiten sieht auch der Papst, aber jedes Hantieren mit dem „Gesetz der Gradualität", das stets in Gefahr sei, aus der stufenweisen Hinführung zur vollen Erfüllung des Gebotes eine *Gradualität des Gesetzes* selbst zu machen, als ob das Gesetz *in sich* Abstufungen zuließe, weist er scharf zurück: Dies hieße das göttliche Gesetz auf das Maß menschlicher Situationen reduzieren (es gehe nicht an, „das Gesetz Gottes nach dem Maß der verschiedenen Lebenslagen der Eheleute zu ‚stufen'"). Dies wäre *mangelnder Respekt vor der Würde des Menschen,* denn die „Erfordernisse der Wahrheit der menschlichen Person" drücke sich in Gottes Gesetz aus. Und so lasse eine solche Tendenz umgekehrt auch wenig Respekt vor dem göttlichen Gesetz erkennen: „Man meint, daß dieses nicht zu jedem Menschen und jeder Situation passe und man will es deshalb durch eine von ihm verschiedene Ordnung ersetzen."

Interessanter als diese Abweisung einer gewiß dubiosen Verteidigung der Lehre von „Humanae vitae" ist aber die theologische und anthropologische Begründung der Kernaussagen der Enzyklika in Punkt 1 und 2 der Ansprache. Sein theologisches Hauptargument: „Wenn ... durch die Empfängnisverhütung die Eheleute der Ausübung der ehelichen Sexualität (dieser) ihre potentielle Zeugungsfähigkeit nehmen, so beanspruchen sie etwas, was allein Gott zusteht: die Vollmacht (potere) über das Zum-Leben-Kommen einer menschlichen Person zu entscheiden." Sie machen sich aus Mitwirkenden am Schöpfungsplan Gottes zu „Letztverfügern der Quelle menschlichen Lebens".

In dieser Perspektive, so schließt der Papst folgerichtig daraus, „muß man die *Empfängnisverhütung* als so sehr unerlaubt bezeichnen, daß sie *niemals und aus keinem Grund* gerechtfertigt ist". Das Gegenteil denken oder sagen komme der Vorstellung gleich, „daß es im menschlichen Leben Situationen geben kann, in denen es erlaubt ist, Gott nicht als Gott anzuerkennen".

Der Mensch nur Instrument Gottes?

Nicht minder klar, wenn auch sehr kurz ist die *anthropologische Begründung.* Der Papst spricht von der in „Humanae vitae" „untrennbaren Verbindung des Einigungs- und des Fortpflanzungssinnes des ehelichen Aktes". Die mache uns begreiflich, daß der Körper konstitutiver Teil des Menschen ist, daß er – hier kommt wieder eine der Frommschen Entgegensetzungen, wie sie auch im Adventsbrief Kardinal Ratzingers verwendet wurden – „zum Sein der Person, und nicht zu deren Haben gehört". Im ehelichen Akt seien die Eheleute aufgerufen, sich ganz der eine dem anderen zu schenken. Nichts von ihrem Personsein dürfe davon ausgeschlossen sein. Dies wird mit einem Zitat aus „Gaudium et spes" (Nr. 39) untermauert: „Dem vollen und vorbehaltlosen Sich-schenken, das ganz auf das Gut des Personseins ausgerichtet ist und das Gut der ganzen Person umfaßt, fügt die Empfängnisverhütung eine substantielle Beschränkung im inneren Geschehen dieses gegenseitigen Sich-schenkens ein (introduce una sostanziale limitazione all'interno di questa reciproca donazione) und das bedeutet objektiv, dem jeweils anderen die volle Weiblichkeit bzw. Männlichkeit verweigern. Mit einem Wort: die Empfängnisverhütung widerspricht der Wahrheit der menschlichen Liebe."

Damit kein Mißverständnis aufkommt: „Kontrazeption" oder „Empfängnisverhütung" sind hier Ausdruck einer bestimmten *Sprachregelung,* die sich in den Hauptdokumenten der Bischofssynode 1980 und in dem Adventsbrief Ratzingers ebenfalls findet. Der Papst ist nicht, jedenfalls nicht ausdrücklich, gegen *jede* Empfängnisverhütung, sondern nur gegen die „künstliche". Der guten Brauchbarkeit und Wirksamkeit sprachlicher Vereinfachung wegen scheint man sich aber wenigstens in Teilen der autoritativ sprechenden Kirche auf eine *Gleichsetzung von Empfängnisverhütung und „künstlicher" Empfängnisverhütung* „geeinigt" zu haben. Niemand, auch der Papst nicht – jedenfalls sprechen eine Reihe sonstiger päpstlicher Äußerungen dagegen –, will nach den „künstlichen" Methoden auch noch die Zeitwahl verbieten. Nach der subjektiven Auffassung des Berichterstatters wäre ein solches Verbot als Folgerung aus der anthropologischen Argumentation des Papstes freilich nur konsequent.

Doch wie dem auch sei, trotz aller Grundsätzlichkeit der Argumentation dürfte dies nicht *das* Hauptproblem in der Lehre des Papstes sein und auch

nicht die Frage, ob durch eine überstarke personalistische Hervorhebung des Sexualaktes, dieser im Verhältnis zum Zusammenleben von Mann und Frau *insgesamt* nicht verabsolutiert und ob das Ehesakrament in Verbindung mit einer supranaturalistischen Überhöhung der Geschöpflichkeit des Menschen nicht auf den Geschlechtsakt hin verzwecklicht wird. Das alles entscheidende Problem für die weitere Auseinandersetzung wird das in der *päpstlichen Begründung aufleuchtende Menschen- und Gottesbild sein.* Irgendwie erscheint der Mensch darin doch weniger als Mitwirkender an der vom Schöpfer geschenkten Schöpfungskraft, als den ihn der Papst doch auch sieht, sondern als ferngesteuerter unfreier Agent eines lebensfern und abstrakt gemachten „göttlichen" Gesetzes. Und Gott selber erscheint in einer Starrheit, in der nicht nur sein heilsgeschichtlich-inkarnatorisches Wirken im Menschen und durch ihn nicht recht unterzubringen ist, sondern nicht einmal die thomasische Lehre von der Zweitursächlichkeit im Vollzug göttlichen Willens genügend Platz findet.

Wieder härtere Positionen?

Da der Papst noch nie so häufig und zugleich so massiv wie in den Septemberwochen 1983 (vor allem in mehreren Ansprachen vor in Rom zum Ad-limina-Besuch weilenden amerikanischen Bischöfen) zur Sexualität, zur Ehe und zur Stellung der Frau in Familie und Kirche (neben Ordensfragen) Stellung genommen hat (vgl. NCNS vom 7. 9. und Osservatore Romano vom 10., 23. und 25. 9.), dürfte auf jeden Fall demnächst mit einer Verschärfung bzw. Verhärtung in der „Rezeption" von „Humanae vitae" zu rechnen sein. Es wird deshalb an den Theologen sein und an denen in der Kirche, die sich in Fragen von Ehe und Sexualität auf ethische und medizinische Begründungszusammenhänge verstehen, sich mit der ins päpstliche Hirten- und Lehramt „übersetzten" Theologie des Ethikers Karol Wojtyla auseinanderzusetzen. *D. S.*

Fulda: Episkopat im Umbruch

Kommuniqués über Vollversammlungen von Bischofskonferenzen sind nie besonders auskunftskräftige Papiere. So medienfreudig sich Bischöfe zunehmend geben, bei den eigenen kollektiven Entscheidungen ist man lieber unter sich, schon der so eindrucksvolleren Geschlossenheit wegen. Im Falle der Deutschen Bischofskonferenz ist, seitdem es ihn gibt, ohnehin anstelle der Vollversammlung, der Ständige Rat, dem alle Diözesanbischöfe angehören, zum eigentlichen Führungsgremium des Episkopats geworden, während die Vollversammlungen spätestens seit der Einführung von Studientagen zu jeweils wechselnden Schwerpunktthemen mehr den unverbindlichen Gedankenaustausch über Grundsatzprobleme mit aktuellem Bezug als der Beschlußfassung über geistlich-seelsorgliche Strategien dienen und fast zu einer Art erweiterter Fortbildungsveranstaltungen für Bischöfe mit theologischen, juristischen, gesellschaftswissenschaftlichen Fachleuten als Referenten geworden sind.

Der neue Kodex und seine Details

Sieht man sich den Pressebericht des Vorsitzenden zur Herbstvollversammlung in Fulda (19. bis 22. 9. 83) durch, dann fehlt es dort keineswegs an Themen, aber es ist kein eindeutiger Schwerpunkt zu erkennen. (Und Wichtiges wurde ganz übergangen. Über die Fuldaer neuerliche Distanzierung vom jetzt angelaufenen Funkkolleg Religion [vgl. HK, Oktober 1983, S. 444–446] war im Pressebericht des Vorsitzenden rein gar nichts zu lesen, obwohl sie überraschend kam, eine sehr öffentliche Sache betraf und wenigstens die Betroffenen die Argumente der Bischöfe in dieser Sache gerne etwas genauer kennengelernt hätten. Zumal die Bischöfe nicht nur die Anerkennung der Zertifikate des Kollegs grundsätzlich ablehnen, sondern ihre Distanzierung ausgerechnet mit der „religionswissenschaftlichen" Grundausrichtung begründen.) Über weltkirchliche Fragen wurde mehr vorgetragen als gesprochen, dem Kirchenrecht war ein eigener Studientag gewidmet mit den Kanonisten *Winfried Aymanns* und *Heribert Schmitz* als Referenten. Eine Reihe von ökumenischen Themen und Vorgängen werden angeführt, ohne daß eine Gewichtung und damit eine Perspektive oder eine Zielrichtung erkennbar würde. Am deutlichsten sind noch die Aussagen zu Friedensfragen. Interessant ist auch eine kurze Stellungnahme zu „20 Jahre Liturgiekonstitution".

Auch eine *Erklärung zum Krieg in Libanon* verabschiedeten die Bischöfe, in der sie „die sofortige Einstellung der Feindseligkeiten und den Abzug aller fremden Armeen" fordern, sich entschieden dagegen wenden, daß die Weltöffentlichkeit und Politiker „wegen vermeintlich übergeordneter Interessen" tatenlos zusehen und schweigen und die Christen in Deutschland aufrufen, „sich an humanitären Aktionen für alle Menschen im Libanon zu beteiligen und ein Beispiel christlicher Nächstenliebe zu geben".

Unter den angeführten Themen gab es zweifellos wichtige, voran das *neue Kirchenrecht.* Der Vorsitzende, Kardinal *Joseph Höffner,* machte dazu aber nur sehr allgemeine Ausführungen, stellte fest, daß der neue Kodex kein „völlig neues Recht" schaffe, sondern kodifiziere, was bereits Allgemeingut der Kirche sei, und lobte das gegenüber dem CIC von 1917 stärker ausgeprägte „geistlich-kirchliche Gesicht" des neuen Gesetzbuches. Dieses orientiere sich deutlicher am Wesen der Kirche als an weltlichen Rechtsfiguren, gewichte stärker den Rechtsstatus des Laien und fördere das personale Element in der Kirche u. a. „in einer Stärkung des Bischofsamtes".

Wenn zutrifft, was am Rande der Konferenz da und dort durchsickerte, dann bezogen sich die Beratungen über das reformierte Kirchengesetzbuch weniger auf dessen *ekklesiologischen Hintergrund,* auch wenn dieser

von den Fachreferenten deutlich angesprochen wurde, sondern auf *„handwerkliche" Fragen:* Wie dieses oder jenes Detail zu verstehen sei oder wie man sich an diesem oder jenem Punkt zu verhalten habe oder wie man dort zu Vereinbarungen komme, wo die Zuständigkeit beim einzelnen Bischof liegt, aber man innerhalb des Territoriums der Bundesrepublik doch abweichende oder widersprüchliche Lösungen vermeiden will. Für die Prüfung solcher Einzelheiten wurde eine eigene Arbeitsgruppe unter dem Vorsitz des neuen Bischofs von Fulda, Erzbischof *Johannes Dyba,* eingesetzt.
Welche Details dabei zu beraten sind, macht z. B. die nach dem neuen Kodex (can. 533, § 2) einheitlich zu handhabende *Urlaubsregelung für Pfarrer* deutlich. Da festgestellt wurde, daß die Erzdiözese Köln dabei großzügiger verfährt, als der Kodex es vorsieht, soll eine entsprechende Anpassung vorgenommen werden.
Für einen Laien mag sich schon die Tatsache, daß der kirchliche Gesetzgeber in einer solchen Frage nicht auf eine einheitliche Regelung verzichtet, als unschöne Stilblüte eines ungebrochenen kirchlichen Zentralismus ansehen. Man kann sich schlecht vorstellen, daß für einen deutschen Großstadtpfarrer, einen afrikanischen Buschmissionar und einen Campesino-Seelsorger in einem lateinamerikanischen Land dieselben Urlaubsregelungen hilfreich sein sollen. Aber wie in diesem Detail scheint in der Diskussion in Fulda auch sonst weniger die Frage maßgebend gewesen zu sein, wie der neue Kodex als gesamtkirchlicher Gesetzesrahmen auf lokale und regionale Verhältnisse anzuwenden ist, sondern der Gesichtspunkt, wie man die eigene Regelung der gesamtkirchlichen Gesetzeslage ein- bzw. unterzuordnen habe.

Allgemeines zur Ökumene, Präzises zur Friedensfrage

Waren beim Kirchenrecht noch Tendenzen erkennbar, so beschränkte sich Kardinal Höffner bei der *Ökumene* fast nur auf die Nennung von Vorgängen. In Höffners Pressebericht finden sich einige Hinweise auf die *Vollversammlung des ÖRK* in Vancouver. Dort sei erneut deutlich geworden, „daß der geistliche Ökumenismus die Seele der ganzen ökumenischen Bewegung und die Grundlage auf dem Weg zur Einheit ist". Zu bedauern sei, daß dort nichts über die Tötung von Kindern im Mutterschoß gesagt wurde und die „christliche Dimension des ewigen Lebens" zu kurz gekommen sei.

Zum Lutherjubiläum wurde zustimmend die Feststellung des lutherischen Bischofs *Ulrich Wilckens* (Lübeck) zitiert, daß es erstaunlich sei, mit welcher Intensivität heute in der katholischen Schwesterkirche Luther gelesen werde und daß dieses katholische Interesse von lutherischer Seite beantwortet werden müsse. Zum *„Lima"-Papier,* der neuesten Studie der Kommission „Glauben und Kirchenverfassung" über „Taufe, Eucharistie und Amt" (vgl. HK August 1982, S. 376 bis 379), habe man ein eigenes Votum erarbeitet und dieses dem Einheitssekretariat übermittelt. Zum Schlußbericht der Anglikanisch-katholischen Internationalen Kommission (vgl. HK, Mai 1982, S. 226–232) wolle man in einem eigenen Votum einen Beitrag zur Realisierung der Einheit leisten. Auch zu den orthodox-katholischen Gesprächen in Deutschland und auf gesamtkirchlicher Ebene gab Höffner einige Hinweise.
Am interessantesten von allen in Fulda behandelten ökumenischen Sachverhalten dürfte das von einer gemeinsamen Arbeitsgruppe der Bischofskonferenz und der Kirchenleitung der VELKD erarbeitete Dokument über *„Kirchengemeinschaft in Wort und Sakrament"* sein, das in Fulda beraten wurde und das „in absehbarer Zeit" veröffentlicht werden soll.

Versucht man sich aber nicht in solchen Einzelthemen zu verlieren, sondern anhand des Presseberichts des Vorsitzenden die Gesamtdiskussion in Fulda zu gewichten, so schälen sich vor allem drei Themen heraus: der Friede, die Weltkirche, die Liturgie. Die *Aussagen zur Friedensfrage,* die noch einmal das Wort der Deutschen Bischofskonferenz „Gerechtigkeit schafft Frieden" bekräftigen und dazu auffordern, dieses während der Auseinandersetzung über die Nato-Nachrüstung in diesem Herbst zum Mittelpunkt der Verkündigung zu machen, waren am präzisesten. Das Wesentliche dazu hatte Kardinal Höffner allerdings in einer Art Fünf-Punkte-Erklärung bereits in seiner Eröffnungspredigt gesagt (vgl. dazu unsere Kurzinformation im Oktoberheft, S. 485).
Ein zentrales Anliegen sowohl der Ausführungen Höffners wie des Aufrufs der Vollversammlung „Zu Gebet, Dialog und gegenseitiger Achtung auf dem Weg zum Frieden" ist, die Kirche und vor allem der *Gottesdienst als Ort des „Schalom"* von politischen Auseinandersetzungen freizuhalten. Dabei greift der Aufruf zum Teil auf Gedanken zurück, die Bischof *Georg Moser* von Rottenburg vor einiger Zeit in einem Zeitungsbeitrag vorgetragen hat und in denen er vor allem warnte, „Gottesdienst nicht als Demonstrationsform zu mißbrauchen.
Die Feier der Eucharistie, so der gemeinsame Aufruf der Bischöfe, sei Feier der Einheit: „So unterschiedlich die politischen Vorstellungen sein mögen, so unterschiedlich die Wege der Sicherung des Friedens sind: Am Altar sind wir in Einheit versammelt um den Herrn, um seinen Frieden zu bitten. Diese Einheit dürfen wir nicht gefährden und zerstören. Wer Gottesdienst und Gotteshaus zu einer Demonstration politischer Willensbildung mißbraucht, schädigt diese Einheit schwer. Er dient nicht dem Frieden."

Die Weltkirche und das Wort Aufklärung

Zu weltkirchlichen Fragen hielt der Vorsitzende ein eigens in Broschürenform verteiltes Referat. Darin nannte er in klarer Übereinstimmung mit der gegenwärtigen gesamtkirchlichen Linie *vier aktuelle gesellschaftliche Grundaufgaben der Kirche:* Die Verteidigung der Menschenrechte, das Eintreten für die Weltkirche, den Kampf gegen den Hunger und das „Sich-sorgen um die Schöpfung". In seiner Strukturanalyse der gegenwärtigen Situation stellte Höffner trotz der Hervorhebung der Aufwertung der Ortskirchen und der seit dem Konzil neu gewachsenen Form kirchlicher Communio vor allem

die „Einheit des Credo" heraus, die nicht verlorengehen dürfe. Das dritte Element, die Skizzierung des gesellschaftlichen Umfeldes der Weltkirche, geriet dem Vorsitzenden etwas holzschnittartig, jedenfalls in den Passagen, in denen der Kardinal von kommunistischer Geisteshaltung spricht und davon, daß der Ideologie einer totalen Emanzipation „ein erschreckendes Menschenbild" zugrunde liege.

Interessant war in dem Zusammenhang, daß zweimal das Wort „Aufklärung" in einem negativen Zusammenhang aufgenommen wurde. Das erstemal in der Predigt Höffners im Zusammenhang mit der Friedensfrage, wo der Kardinal sagte, der „Optimismus", Friede lasse sich durch politische Klugheit und politisches Verhandeln oder durch Proteste verwirklichen, sei Ausdruck eines aufklärerischen Denkens; zum anderen Mal in der kurzen Erklärung über „20 Jahre Liturgiekonstitution", wo davon die Rede ist, daß in der nachkonziliaren Zeit Durchsichtigkeit und Vereinfachung von Formen häufig mit „aufklärerischer Dürre" verwechselt worden sei. In beiden Fällen scheint ein geschichtlich und aktuelles *Verständnis von Aufklärung* durchzuschimmern, das noch aufgearbeitet werden muß, sollen historisch entstandene Mißverständnisse nicht zeitlos weitertradiert werden.

Bonner Atmosphäre

Im übrigen ist aber gerade die Erklärung zur Liturgie trotz Warnung vor Fehlentwicklungen und Mißbräuchen positiv gestimmt: Der Sinn für den Gottesdienst, vor allem für den eucharistischen, sei in den letzten zwanzig Jahren gewachsen, und sichtbar gewachsen sei auch das Gespür, „daß die Mitfeiernden zueinander gehören und miteinander Verantwortung tragen füreinander und für die Welt".
Im übrigen wäre zur Rubrik Weltkirche noch nachzutragen, daß zwar der Leiter des Referats für weltkirchliche Fragen im Sekretariat der Bischofskonferenz, Prälat *Alfons Mappes,* zu der Vollversammlung des Rates Europäischer Bischofskonferenzen nach Zagreb (17. bis 20. September) entsandt worden war und nach Fulda zurückeilte, um dort Bericht zu erstatten, daß aber kein einziger Bischof an dieser repräsentativsten Versammlung europäischer Bischöfe teilnahm. Da der Vorsitzende, obwohl offizieller Delegierter der deutschen Bischofskonferenz, schon am letzten Symposion des Rates vor einem Jahr in Rom, obwohl dort anwesend, kaum teilnahm, ist die Verärgerung innerhalb des Rates über diese Art der Distanzierung gerade der deutschen Bischöfe beträchtlich. Das Argument, die beiden Ereignisse hätten sich zeitlich überschnitten, ist nicht sehr plausibel. Wenigstens der eine oder andere Weihbischof wäre sicher bereit gewesen, der europäischen Ebene wegen ein bis anderthalb Tage auszufallen.

Vermutlich aber waren die *Sachthemen* (auch in ihrer Gesamtheit genommen) nicht der eigentliche Punkt der diesjährigen Herbstvollversammlung. Neben ihnen spielte die für den katholischen Episkopat *veränderte politische Bonner Atmosphäre* mit hinein. Trotz freundlicher Gespräche scheint zwischen der Bischofskonferenz und der gegenwärtigen *Bundesregierung* nicht alles so problemlos zu laufen, wie es aussieht. Im Bericht des Vorsitzenden war zwar nur die *Familienpolitik* angesprochen. Aber ein weiteres kontroverses Problem z. B. ist weiterhin die *Familienzusammenführung bei Ausländern.* Allerdings scheint diesbezüglich in jüngster Zeit auch bei den Bischöfen der Gesichtspunkt zunehmend akzeptiert zu werden, es sei sinnvoll und vertretbar, den Nachzug von Kindern auf die ersten sechs Lebensjahre zu begrenzen, weil dann die Lebens-, Arbeits- und Bildungschancen dieser Kinder in Deutschland besser sind als im Falle eines späteren Nachzugs.

Unzufrieden ist man innerhalb des Episkopats weiterhin mit der *Problematik des § 218 StGB.* Man hat sich wohl damit abgefunden, daß eine Gesetzesänderung einstweilen nicht in Betracht kommt, ist aber enttäuscht, daß die Regierung und die zuständigen Ministerien in der praktischen Handhabung des Gesetzes keine neuen Akzente setzen.

Darüber hinaus gibt es offenbar Schwierigkeiten, sich speziell im Verhältnis zur *Union* auf eine Partei einzustellen, die sich in ihrer weltanschaulichen Substanz stark gewandelt hat, deren katholische Mandatsträger aber ihren Katholizismus *politisch* so selbstverständlich praktizieren, daß sie eine Abstimmung mit offiziellen Vertretern der Kirche meist für entbehrlich halten. Und der gegenwärtige Bundeskanzler scheint ohnehin zu glauben, zwischen katholischer Kirche und seiner Partei regle sich allein schon alles durch das katholische Gewicht seiner Persönlichkeit.

Die Nachfolge im Sekretariat

Noch weitgehend offen ist, wie sich die personellen Veränderungen innerhalb der Bischofskonferenz und im Apparat ihres Sekretariats auswirken werden. Mit *Wilhelm Schätzler,* dem bisherigen Leiter der Medienstelle, hat eine Persönlichkeit die Nachfolge *Josef Homeyers* als Sekretär der Bischofskonferenz angetreten, der man im Gegensatz zu seinem Vorgänger nachsagt, sie halte die administrative Vernunft nicht für die oberste Lebensregel. Vermutlich fiel die Wahl gerade deswegen auf Schätzler, weil viele Bischöfe, nachdem sich der Apparat als funktionsfähig erwiesen hat, sich nun eine eher lockere Handhabung der Geschäftsstelle der Konferenz wünschen.
Nicht uninteressant ist auch, wer von den eben erst neu ernannten Bischöfen in welche Kommission berufen wurde. *Josef Homeyer* wurde in die Sozialkommission, Bischof *Karl Lehmann* in die Theologenkommission und Erzbischof *Dyba* in die Kommission Weltkirche gewählt. Früher oder später dürften sich diese Berufungen auch an der Spitze der betreffenden Kommissionen auswirken. Durch die jüngsten Ernennungen befindet sich der Episkopat insgesamt in einem tiefgehenden personellen Umbruch, der allerdings erst zu einem Abschluß kommen dürfte, wenn neben zwei kleineren bayerischen Bistümern (Eichstätt und Passau) auch Köln neu zu besetzen sein wird. *D. S.*

Religionslehrer: erfreuliches Bischofspapier

Unter denen, die hierzulande hauptberuflich mit der Vermittlung des christlichen Glaubens befaßt sind, bilden die *Religionslehrer* mit Abstand die größte Gruppe. Mit ihrem *Berufsbild* und *Selbstverständnis* beschäftigt sich ein Papier, das die Kommission für Erziehung und Schule der Deutschen Bischofskonferenz (Vorsitzender: Erzbischof *Johannes Joachim Degenhardt* von Paderborn) Anfang Oktober vorlegte (vgl. ds. Heft, S. 513). In den vergangenen Jahren, so wird in dem Papier festgestellt, hätten in der Diskussion über den Religionsunterricht vor allem Fragen nach seinen Grundlagen und Zielen im Vordergrund gestanden. Darüber sei die entscheidende Prägung, die der Religionsunterricht von den beteiligten Menschen erhalte, oft aus dem Blick geraten: „Der Persönlichkeit des Religionslehrers, seinen erzieherischen Fähigkeiten, seiner Spiritualität und seiner Verwurzelung in der Kirche wird erst in neuerer Zeit wieder mehr Beachtung geschenkt."

Tatsächlich waren im maßgeblichen neueren Grunddokument für den katholischen Religionsunterricht in der Bundesrepublik, dem *Synodenbeschluß* „Der Religionsunterricht in der Schule" von 1974, die dem Religionslehrer gewidmeten Passagen verhältnismäßig knapp ausgefallen. Daß es inzwischen zu gewissen Akzentverschiebungen gekommen ist, konnte man nicht zuletzt beim Katechetischen Kongreß im Mai dieses Jahres feststellen (vgl. HK, Juli 1983, 298–301). Dort drängten sich die Fragen nach dem persönlichen Glaubenszeugnis und seiner Bedeutung für die Glaubensvermittlung in Familie, Gemeinde und Schule in den Vordergrund.

Rückbindung an Glaube und Kirche

Die *Schwerpunkte,* die das Papier der bischöflichen Kommission setzt, passen in dieses Bild: So wird zum einen betont, daß es der Religionslehrer nicht bei Information und Reflexion über Glaube und Kirche belassen könne, sondern sich selber als *„Zeuge des Glaubens"* einbringen müsse; der Religionslehrer müsse zeigen, „daß er selbst von dem betroffen ist, was er vertritt". Gleichzeitig hebt das Papier auf die notwendige *Einbindung des Religionslehrers in das Leben der Pfarrgemeinden* ab; seinem Dienst in der Schule könne er auf Dauer nur nachkommen, wenn er selber in der Pfarrgemeinde die Grundlage und den Erfahrungshintergrund für den eigenen Glauben habe. Schließlich finden sich auch entsprechende Hinweise zum Inhalt des Religionsunterrichts. Wenn der Religionsunterricht nicht auf die Dauer sein Profil verlieren solle, müßten die zentralen Inhalte des Glaubens im Mittelpunkt stehen. Und an anderer Stelle: „Christliche Lebensvollzüge wie Feier des Gottesdienstes, Gebet oder Glaubensbekenntnis gehören so zum Gegenstand des Religionsunterrichtes, wie sie zur Mitte des Glaubens gehören."

Nicht umsonst spricht das Papier von einem *„pastoralen Dienst"* des Religionslehrers. Ihm kommt es durchgängig darauf an, den Religionsunterricht vom Verkündigungsauftrag der Kirche her und als Ort der Glaubensvermittlung zu verstehen, indem die Religionslehrer an ihre Verantwortung und an ihre Möglichkeiten des Glaubenszeugnisses erinnert werden. Damit greift die bischöfliche Kommission eine *Entwicklung* auf und verstärkt sie ausdrücklich, die in der religionspädagogischen Diskussion der letzten Jahre zu beobachten ist. Nach einer Phase, in der man vor allem um die Begründung des Religionsunterrichts als schulischer Veranstaltung bemüht war und seine Wissenschaftsorientiertheit betonte, schlägt das Pendel inzwischen wieder stärker in die andere Richtung aus, offenbar auch im faktischen Selbstverständnis der Religionslehrer.

Für die neue Akzentuierung der *katechetischen Dimension des Religionsunterrichts* wie für die stärkere Aufmerksamkeit für die Person des Religionslehrers gibt es gute Gründe. Schließlich wäre es zu einer Zeit, in der die Erosion von Glaubenswissen und ausdrücklicher religiöser Praxis mit Händen zu greifen ist, kurzschlüssig, würde man die Chancen der Glaubensvermittlung im Religionsunterricht vernachlässigen. Allerdings kann man dabei leicht das Kind mit dem Bad ausschütten und dem Religionsunterricht wie den Lehrern Erwartungen aufladen, die sie nicht einlösen können.

Realistische Situationseinschätzung

Dieser Gefahr ist das Papier „Zum Berufsbild und Selbstverständnis des Religionslehrers" nicht erlegen. Es zeichnet sich gerade dadurch aus, daß die Schwerpunktsetzungen „Religionslehrer als Zeuge" und „pastoraler Dienst des Religionslehrers" nicht auf Kosten der spezifischen Schwierigkeiten und Möglichkeiten des Religionsunterrichts profiliert werden. Das Papier bemüht sich durchweg um eine *differenzierte und wirklichkeitsnahe Argumentation.* So wird ausdrücklich festgehalten: „Der eigenständige Dienst der Vermittlung zwischen dem überlieferten Glauben der Kirche und der Lebens- und Denkwelt heutiger junger Menschen in der Schule durch den Religionslehrer sollte daher positiv gesehen werden." Professionalisierung bedeute nicht als solche schon Distanzierung von Glaube und Kirche.

Differenziert wird schon bei den Leitbegriffen: So hält das Papier fest, die Vorstellung vom Religionslehrer als Zeuge des Glaubens solle diesen nicht mit einer übermächtigen Forderung erdrücken, sondern eine Perspektive bieten. Es gebe gute Gründe, den „pastoralen Charakter" des Religionsunterrichts nicht einseitig herauszustellen, da der Religionsunterricht vom Auftrag der Kirche wie von dem der Schule begründet werden müsse. Die bischöfliche Kommission erkennt an, daß der Religionslehrer einen „gewissen Spielraum" bei der Vermittlung des Glaubens an seine Schüler benötige. Wenn die Schülersituation es erfordere, könne sich ein behutsamer

„indirekter Weg" der Glaubensvermittlung empfehlen.
Die Probleme einer stärkeren *Einbindung des Religionslehrers in die Gemeinde* werden durchaus realistisch gesehen. Das gilt auch für das Verhältnis des Religionslehrers zur Kirche: Seine Bindung an die Kirche sei nicht im Sinn eines „blinden Gehorsams" zu sehen; sie erfordere zugleich Sensibilität für Fehler und Schwächen sowie die Bereitschaft zu Veränderungen und Reformen. „Liebe zur Kirche und Kritik schließen einander nicht aus."

Das Papier stimmt nicht – und das ist einer seiner Vorzüge – in den Chor der pauschalen Vorwürfe und Verdächtigungen ein, die immer wieder gegenüber dem gegenwärtigen schulischen Religionsunterricht und den Lehrern, die ihn erteilen, vorgebracht werden und die meist darin gipfeln, der Religionsunterricht vermittle nicht mehr den vollständigen Glauben der Kirche bzw. ein Großteil der Religionslehrer stehe der Kirche als Institution ablehnend gegenüber. Demgegenüber wird jetzt von den Bischöfen festgehalten, der Religionslehrer könne gar nicht allen Erwartungen, die von den verschiedenen Seiten an ihn herangetragen würden, gleichermaßen gerecht werden. Das Papier schließt mit einem Wort des Dankes und der Anerkennung für die „Frauen und Männer, die diesen wichtigen Dienst Tag für Tag in der Schule wahrnehmen".

Daß die Kommission die Situation der Religionslehrer realistisch betrachtet, hat wohl auch mit der *Genese des Papiers* zu tun. Es wurde in Zusammenarbeit mit der Konferenz der katholischen Religionslehrerverbände, der Konferenz der Leiter der diözesanen Schulabteilungen und dem Beirat „Erziehung und Schule" der bischöflichen Kommission erarbeitet. Der Beirat war schon vor zwei Jahren mit einer Stellungnahme zum Religionsunterricht an die Öffentlichkeit getreten, die sich durch ihre Nüchternheit und Offenheit vorteilhaft von anderen einschlägigen Äußerungen aus dem offiziellen deutschen Katholizismus abhob (vgl. HK, März 1981, 120–122). Die Stellungnahme hatte damals unter anderem dafür geworben, in Fragen des Religionsunterrichts keinen „Alles-oder-nichts-Standpunkt" einzunehmen, sondern ihn als kirchlichen Dienst an und in der Schule auch bei begrenztem Ertrag zu bejahen.

Welche Spiritualität?

Von dieser Haltung ist auch das Papier der Kommission zu Berufsbild und Selbstverständnis des Religionslehrers geprägt. Eine realistische Einschätzung des im Religionsunterricht Möglichen sei auch weiterhin wünschenswert, wird gleich zu Anfang formuliert. Das Papier bedeutet trotz seiner teilweise veränderten Akzente nicht den Abschied von der Konzeption des Religionsunterrichts, wie sie das Würzburger Synodendokument entworfen hat. Auf die Bedeutung des Synodendokuments, das fast auf jeder Seite des bischöflichen Papiers zitiert oder als Bezugspunkt verwandt wird, wies im übrigen auch Erzbischof Degenhardt bei der Vorstellung der Erklärung der Kommission für Erziehung und Schule vor der Presse ausdrücklich hin.
Adressaten des neuen Papiers sind primär die Religionslehrer selber. Die Bischöfe kommen ihnen mit ihren Überlegungen zu den besonderen Schwierigkeiten und Möglichkeiten des schulischen Religionsunterrichts in einem weithin entchristlichten Milieu ein beträchtliches Stück entgegen; die Forderungen, die sie an die Religionslehrer stellen, sind sicher nicht für alle gleichermaßen selbstverständlich, lassen sich aber durchaus aus der Sache begründen.

An seine Grenzen stößt das Papier allerdings dort, wo es sich über die *Spiritualität des Religionslehrers* Gedanken macht: Hier bleibt vieles Postulat oder Appell („Es sollte auch nach Wegen gesucht werden, spezifische Frömmigkeitsformen des Religionslehrers zu entwickeln"); immerhin wird mit dem Hinweis darauf, daß die Spiritualität des Religionslehrers von der „Dienstbereitschaft zur Vermittlung" geprägt sei, ein Ansatz geboten, an dem sich weiterdenken ließe. Wichtiger ist wohl die Aussage der Erklärung, daß auch der Religionslehrer darauf angewiesen sei, sich in der Gemeinschaft mit anderen Christen immer wieder um eine Verlebendigung und Vertiefung seines Glaubens zu bemühen. Das gelte schon für die Zeit des Studiums (dazu macht das Papier einige konkrete Vorschläge) und noch mehr für die Zeit der Berufstätigkeit, in der die Gefahr der Isolierung oft größer sei.

Das Papier der bischöflichen Kommission wird in nächster Zeit im Gespräch der Religionslehrer untereinander wie mit den Verantwortlichen in der Kirche zweifellos eine gewichtige Rolle spielen. Dabei dürfte es nicht zuletzt darum gehen, die durchweg allgemein gehaltenen Aussagen auf die nach Altersstufen, Schultypen und Milieus sehr unterschiedlichen Situationen von Religionsunterricht zu *konkretisieren.* *U. R.*

Friedensdiskussion: Die Kirchen zum „heißen" Herbst

In die Auseinandersetzungen um die Friedensfrage, die in der Bundesrepublik seit etwa drei Jahren geführt werden, waren die christlichen Kirchen von Anfang an involviert. Die Zahl der Stellungnahmen, Memoranden und Diskussionsbeiträge, die inzwischen von kirchlichen Gremien und Gruppen zum Thema Frieden vorgelegt wurden, ist kaum mehr zu überblicken. Es hat sich dabei deutlich gezeigt, daß es in den Kirchen gegenwärtig *keinen Konsens* darüber gibt, welche Folgerungen aus der christlichen Botschaft für die Rüstungs- und Sicherheitspolitik gezogen werden können. Die umfassenden Positionsbestimmungen, wie sie die EKD mit ihrer Friedensdenkschrift vom Herbst 1981 (vgl. HK, Dezember 1981, 603–605) und die Deutsche Bischofskonferenz mit ihrem Hirtenwort „Gerechtigkeit schafft Frieden" (vgl. HK, Juni 1983, 260–267) unternahmen, haben zwar

zur *Klärung* beigetragen. Sie bedeuteten aber kein Ende der innerkirchlichen Diskussion, die sich im Vorfeld der Herbstaktionen der Friedensbewegung und in der Schlußphase der Genfer Verhandlungen nochmals intensivierte.

Standortbestimmung der EKD

Das gilt in erster Linie für den *deutschen Protestantismus.* Die in der EKD-Denkschrift formulierte Position in Sachen nuklearer Abschreckung („Die Kirche muß auch heute, 22 Jahre nach den Heidelberger Thesen, die Beteiligung am Versuch, einen Frieden in Freiheit durch Atomwaffen zu sichern, weiterhin als eine für Christen noch mögliche Handlungsweise anerkennen") geriet in den letzten beiden Jahren *immer stärker unter Beschuß.* Sichtbarster Ausdruck dafür wurde der Kirchentag in Hannover (vgl. HK, Juli 1983, 323–326), wo die plakative Formel vom „Nein ohne jedes Ja" zu den Atomwaffen und damit auch zum System der nuklearen Abschreckung dominierte.

Bestärkt sahen sich die Kritiker der Denkschrift zuletzt durch die Aussagen zu den Atomwaffen in der Erklärung zu Frieden und Gerechtigkeit, die auf der Vollversammlung des ÖRK in Vancouver verabschiedet wurde (vgl. HK, September 1983, 402–407). Darin wurde nicht nur der Einsatz, sondern schon Herstellung und Stationierung von Kernwaffen als Verbrechen gegen die Menschheit bezeichnet.

Auf diesem Hintergrund veröffentlichte der Rat der EKD am 17. September ein „Wort zur Friedensdiskussion im Herbst 1983". Diese Erklärung hält an den Grundaussagen der Friedensdenkschrift zur Abschreckung fest und spricht *kein eindeutiges Verdikt* gegen eine Stationierung neuer Mittelstreckenraketen aus.

Der Rat der EKD beließ es diesmal aber nicht bei der allgemeinen Mahnung, es bleibe das entscheidende ethische und politische Ziel, den Frieden mit politischen Mitteln zu sichern und die militärische Konfrontation sowie das nukleare Wettrüsten zu beenden, sondern nannte *vier konkrete Forderungen:* Die Entwicklung, Produktion und Aufstellung von immer neuen nuklearen Abschreckungswaffen dürfe nicht fortgesetzt werden; die Drohung mit dem Ersteinsatz von Atomwaffen zur Verteidigung dürfe nicht Grundlage der westlichen Strategie bleiben. Das Ziel, die im Abschreckungssystem liegenden Gefahren zurückzudrängen, verlange die Abkehr von starrem und schematischem Gleichgewichtsdenken. An die Großmächte wird appelliert, in Genf eine Vereinbarung zu erreichen, die zu einer drastischen Verminderung der eurostrategischen Nuklearraketen führe.

In ihren Mahnungen an die Christen in politischer Verantwortung, an alle Mitglieder der Kirche und an diejenigen, die in der Kirche Verantwortung tragen, bemüht sich die Erklärung um *Vermittlung:* So äußert sie ausdrücklich „Verständnis für die Ungeduld und Angst, die viele Bürger zu Demonstrationen bewegt" und bittet die Politiker, „diejenigen, die zu Mitteln des politischen Protests und legaler friedlicher Demonstration greifen, nicht zu verdächtigen, sondern darin legale demokratische Willensbekundungen anzuerkennen". Gleichzeitig wird klar festgestellt, wer den äußeren Frieden politisch sichern wolle, dürfe den inneren Frieden nicht der Gewalt opfern. Der immer wieder bemühte Vergleich des Protests der Friedensbewegung mit dem Widerstand im Dritten Reich wird mit dem Hinweis auf die Offenheit des demokratischen Verfahrens zurückgewiesen.

Protestantisches aus Ost und West

Schließlich ruft der Rat der EKD alle Verantwortlichen in der Kirche auf, ihr Amt so wahrzunehmen, daß sie allen Gliedern der Gemeinde in ihrer Gewissensentscheidung und Glaubenshaltung dienten. Auch wo Pfarrer und andere kirchliche Mitarbeiter klare Positionen bezögen, seien sie dazu aufgefordert, „zwischen den Fronten zu vermitteln, beharrlich das Gespräch mit protestierenden Gruppen und Vertretern der staatlichen Verantwortung zu suchen, für Gewaltlosigkeit einzutreten und das Vertrauen in die Friedensbereitschaft bei allen Gegensätzen zu stärken". Das Bekenntnis des Glaubens und die Bereitschaft zur Nachfolge schlössen die Mitarbeit an der weltlichen Friedensaufgabe mit Menschen unterschiedlichen politischen Urteils und in verschiedenen Systemen ein.

Absage an Gewalt, Warnung vor einem unangemessenen Verständnis von Widerstand, Bekenntnis zu den demokratischen Spielregeln, Hinweis auf die Grenzen der Zuständigkeit kirchlicher Amtsträger und auf die Gefahr der politischen Funktionalisierung von Gottesdiensten: das sind Punkte, die auch in anderen Verlautbarungen einzelner Landeskirchen im Blick auf den Herbst immer wieder angesprochen wurden, wenn auch jeweils mit gewissen Nuancierungen. So unterstrich Landesbischof *Eduard Lohse* in einem Brief an die Pfarrer seiner Landeskirche, zur Beurteilung der anstehenden politischen Entscheidungen besäßen Pastoren keinen höheren Sachverstand als andere mündige Bürger auch. Gottesdienste würden verfälscht, wenn sie Züge einer wenn auch noch so gut gemeinten politischen Demonstration annähmen.

In einer „Kundgebung" vom 17. September hielt die *Synode der nordelbischen Kirche* fest, es diene nicht dem Frieden, wenn versucht werden sollte, den demokratischen Rechtsstaat in Frage zu stellen. Die Kirche achte und schütze die Gewissensentscheidung derer, die als Politiker und Soldaten den Frieden militärisch sichern wollten wie auch derer, die den Frieden auf andere Weise zu sichern suchten. „Unsere Kirche achtet diejenigen, die sich gegen die Aufstellung neuer Mittelstreckenraketen aussprechen und sich dafür um Zustimmung in unserem Volk bemühen."

Einen Schritt weiter als die bisher genannten Stellungnahmen und auch als das Wort des Rates der EKD ging die *Kirchenleitung der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau* in einem Brief an die Kirchenvorstände und Pfarrer. Darin hieß es, die Kirchenleitung sei zur Überzeugung gelangt,

„daß ihre im christlichen Glauben gewonnene Wertung der Lage sie jetzt zu der politischen Konsequenz führen muß, alle Verantwortlichen zur Einstellung jeder weiteren Rüstung mit Massenvernichtungsmitteln als erstem Schritt zur konsequenten Abrüstung aufzurufen, die geplante Aufstellung neuer Mittelstreckenraketen einzuschlossen".

Die Forderung an die EKD, sich eindeutiger gegen das System der Abschreckung auszusprechen, wurde in den vergangenen Jahren regelmäßig mit dem Hinweis auf mutigere und konsequentere Stellungnahmen der evangelischen Kirche in der DDR begründet. Dabei darf allerdings nie außer acht bleiben, daß bedingt durch den Unterschied der Systeme und der kirchlichen Wirkungsmöglichkeiten Friedensworte der Kirchen in der DDR einen anderen Stellenwert haben als in der Bundesrepublik.

Mitte September, als die EKD ihr Wort zum Herbst 1983 verabschiedete, tagte in Potsdam die *Synode des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR.* Im Unterschied zur EKD machte sich die Synode in ihrer Stellungnahme zum Bericht der Konferenz der Kirchenleitungen ausdrücklich den Satz von Vancouver zu eigen, der von Herstellung, Stationierung und Einsatz von Atomwaffen als Verbrechen gegen die Menschheit spricht. Außerdem wiederholte die Synode, was sie vor einem Jahr über die Notwendigkeit einer „Absage an Geist und Logik der Abschreckung" gesagt hatte. Als möglichen konkreten Schritt für ein Konzept der gemeinsamen Sicherheit bezeichnete die Stellungnahme den Abschluß eines Abkommens über ein Einfrieren der Erprobung, Herstellung und Stationierung von Kernwaffen. Sie bat außerdem die Regierung der DDR, „daß sie innerhalb des Warschauer Pakts darauf hinwirkt, daß keine atomaren Kurzstreckenraketen auf dem Gebiet der DDR stationiert werden, weder während der laufenden Genfer Verhandlungen noch zu einem späteren Zeitpunkt".

Zu einer *deutsch-deutschen Gemeinschaftsaktion* in Sachen Frieden war es bei der Vollversammlung des ÖRK gekommen. Von Vancouver hatten EKD-Ratsvorsitzender *Lohse* und der sächsische Landesbischof *Johannes Hempel,* Vorsitzender der Konferenz der Kirchenleitungen Evangelischer Kirchen in der DDR, einen Brief an Bundeskanzler Kohl und Staatsratsvorsitzenden Honecker gerichtet. Darin baten sie die Politiker, sich im Rahmen des jeweiligen Bündnissystems auf das Dringlichste mit aller Kraft dafür einzusetzen, daß die Verhandlungen in Genf erfolgreich verlaufen und es zu keiner weiteren Aufrüstung in Mitteleuropa komme.

Katholisches Hirtenwort bekräftigt

Sieht man von der Predigt Kardinal Höffners zu Beginn der Herbstvollversammlung in Fulda ab (vgl. HK, Oktober 1983, 485), dann gab es in diesem Herbst auf katholischer Seite in der Bundesrepublik keine neue grundsätzliche Stellungnahme zum Stand der Friedensdiskussion. Man beließ es auf der Herbstvollversammlung in Fulda bei einem kurzen Aufruf zu Gebet, Dialog und gegenseitiger Achtung (vgl. ds. Heft, S. 495). Wohl auch als Kontrapunkt zu dem von der Friedensbewegung ausgerufenen „Tag der Kirchen" am 16. Oktober sollten die Gottesdienste am 9. Oktober dem Thema Frieden gewidmet sein und dabei das Hirtenwort „Gerechtigkeit schafft Frieden" im Mittelpunkt der Verkündigung stehen. Eine Konkretion und Aktualisierung der Aussagen im Friedenshirtenbrief auf den aktuellen Stand der Nachrüstungsdiskussion hielten die Bischöfe offensichtlich nicht für erforderlich. Es bleibt bei der Formulierung von Kardinal Höffner in seiner Fuldaer Predigt, in der Frage, wie Abrüstung am besten erreicht und der Friede am wirksamsten gesichert werden könne, gebe es unter Christen einen *berechtigten Spielraum der Meinungen.*

Nicht zuletzt die Beteiligung christlicher Gruppen an den Aktionen der Friedensbewegung im Oktober hat gezeigt, daß die innerkirchlichen Auseinandersetzungen über die Möglichkeiten des christlichen Friedenszeugnisses *noch längst nicht ausgestanden* sind. Daß dabei die evangelischen Kirchen in der Bundesrepublik mit größeren Schwierigkeiten zu kämpfen haben, hat mit den geschichtlichen Voraussetzungen ebenso zu tun wie mit der Kirchenstruktur. Die Grundfragen nach dem Friedensdienst der Christen bleiben allerdings für beide Kirchen gleichermaßen virulent. *U. R.*

„Vertrauen wagen, damit wir leben können"

Die DDR-Kirchentage im Lutherjahr

1983 ist das öffentliche Leben in der DDR zu einem bedeutenden Teil durch die weltlichen und kirchlichen Würdigungen Martin Luthers sowie durch die Veranstaltung von sieben regionalen Evangelischen Kirchentagen geprägt. Es ist anzunehmen, daß diese Vorgänge über 1983 hinaus Auswirkungen auf die kirchenpolitische Situation und das Zusammenleben von Marxisten und Christen in der DDR haben werden.

Im Lutherjahr 1983 (aus Anlaß des 500. Geburtstages des Reformators) konnte die evangelische Kirche mit teilweise staatlicher Unterstützung in zeitlicher Staffelung sieben regionale Kirchentage in Erfurt, Rostock, Magdeburg, Eisleben, Frankfurt (Oder), Wittenberg und Dresden durchführen. Prozentual gesehen haben an diesen Veranstaltungen erheblich mehr Protestanten aus der DDR teilgenommen als evangelische Christen aus der Bundesrepublik am diesjährigen Kirchentag in Hannover.

Die einzelnen Kirchentage in der DDR standen unter dem einheitlichen Motto *„Vertrauen wagen, damit wir leben können".* Die Kirchentage waren nicht nur geprägt

durch viele Gottesdienste, sondern auch durch freimütige gesellschaftskritische Diskussionen sowie durch Ausstellungen, Abende der Begegnungen und Selbstdarstellungen im „Markt der Möglichkeiten".

Was dieses Jahr möglich wurde, ist ganz und gar nicht selbstverständlich

Auf dem Dresdner Kirchentag hatten Teilnehmer und Gäste Gelegenheit, die bisher umfangreichste Ausstellung christlicher Kunst in der DDR zu besichtigen. 520 Werke von mehr als 150 Künstlern konnte man sehen. Gezeigt wurden Arbeiten aus den Bereichen Graphik, Malerei, Plastik sowie der angewandten Kunst.
Auf allen Kirchentagen gab es auch ein vielfältiges kirchenmusikalisches Programm mit zum Teil renommierten Chören und bekannten Solisten.
Trotz einer breiten, ins Gesellschaftliche und Kulturelle hineinreichenden Palette von Veranstaltungen bildeten die Gottesdienste jeweils den Kern der Kirchentage und sprach aus allen Veranstaltungen ein tiefer nüchterner Glaubensernst.
Die Zulassung oder gar Förderung von Kirchentagen durch die Behörden ist in der DDR bisher keinesfalls eine traditionelle Selbstverständlichkeit gewesen. Wenn man von der Einzelerscheinung des (noch gesamtdeutschen) Leipziger Kirchentages 1954 absieht (damals war die SED-Führung nach dem 17. Juni 1953 an beruhigenden Gesten interessiert), so wurden früher kirchliche Großveranstaltungen in der Regel nicht geduldet bzw. durch Verweigerung jeglicher Unterstützung so behindert, daß ihre Durchführung unmöglich wurde (keine Sonderzüge bzw. -autobusse, keinerlei technische Hilfe).
In diesem Jahr war dies ganz anders. *Johannes Cieslack*, Präsident der Sächsischen Landessynode und einer der Hauptverantwortlichen für die Gestaltung des Dresdener Kirchentages (der größte mit über 100 000 Teilnehmern), sprach von „einem mittelgroßen Wunder", weil der Staat über seinen Schatten gesprungen sei und die Kirche eine Unterstützung „wie noch nie" erfahren habe. Nicht nur öffentliche Einrichtungen zur Durchführung der vielen Veranstaltungen und zur Versorgung der Kirchentagsteilnehmer wurden von den staatlichen Organen zur Verfügung gestellt, sondern es wurde darauf verzichtet, Kirchentagstexte vorher zu genehmigen etc. Über die Kirchentage wurde in der Presse und in den Medien der DDR berichtet. Auch westliche Rundfunk- und Fernsehanstalten konnten von den Veranstaltungsorten senden, wenn auch nicht unbegrenzt. Repräsentanten aus der Bundesrepublik Deutschland wie *Richard von Weizsäcker* und *Erhard Eppler* konnten nicht nur teilnehmen, sondern dort auch nachdenkenswert-kritisch reden.
Die neue staatliche Kooperationsbereitschaft zur Durchführung dieser Großveranstaltungen sollte aber nicht vergessen lassen, daß solchen Ereignissen in der DDR für die herrschenden Funktionäre und die areligiös geprägte säkularisierte Öffentlichkeit etwas Exotisches anhaftet.
Wer in der DDR zur Kirche hält und sich gar durch die Fahrt zu einem Kirchentag auch öffentlich dazu bekennt, gehört dort einer widerwillig und eingeschränkt geduldeten Minderheit an. Obwohl es bei vielen Kirchentagsdiskussionen um das Verhältnis von Christ und Gesellschaft ging und auch Fragen praktischer Politik berührt wurden, stellte sich kein kommunistischer Staatsfunktionär zum Gespräch. Der Bereich Politik war bestenfalls der politisch einflußlosen CDU der DDR überlassen. Obwohl die diesjährigen Kirchentage ein bedeutender Freiraum für gesellschaftskritische Anmerkungen waren, so kann auch weiterhin bezweifelt werden, ob der einzelne Christ – wenn er sich in seinem Heimatort bzw. in seinem Betrieb ebenso kritisch äußert – nicht mit Nachteilen, verminderten Chancen, ja Diffamierungen zu rechnen haben wird.

Probleme ansprechen, aber keine Destabilisierungsängste wecken

Ungeachtet des einheitlichen, klug gewählten optimistischen Leitworts, von dem sich sowohl das Kirchenvolk als auch die Machthaber angesprochen fühlen konnten, waren die einzelnen Kirchentage nicht uniform, sondern jeder hatte sein eigenes Gesicht.
Das Leitwort der Kirchentage „Vertrauen schaffen" wurde naturgemäß vielfältig interpretiert. Auf dem Magdeburger Kirchentag erklärte Bischof *Werner Krusche* in der Abschlußkundgebung: „Für mich ist der Andre nicht erst einmal verdächtig, ich horche nicht an seiner Wand, ich kontrolliere nicht die Briefe meiner Kinder, ich denke mir nicht dauernd aus, was der Andere sich gegen mich ausgedacht haben könnte, ich lasse mich von keinem Feindbild beherrschen." Vertrauen wagen sei ein Schritt aus dem Gefängnis des Mißtrauens ins Freie, ins offene Gelände der Zukunft.
Bei den Kirchentagen spielte naturgemäß die *Frage des Friedens* eine wichtige Rolle. Bereits bei der Eröffnung des Kirchentages in Eisleben beklagte Bischof Krusche am 17. Juni das „abgrundtiefe Mißtrauen", das zwischen den Machtblöcken in Ost und West bestehe. In seinem Einführungsvortrag für die Arbeit der sieben Themengruppen des Treffens hob er hervor, daß von beiden Seiten *Feindbilder* aufgebaut worden seien, die längst das Reden und Handeln beeinflussen. Das Mißtrauen sitze so tief, daß einer, der dazu auffordere, Vertrauen zu wagen, auf beiden Seiten als naiv angesehen werde.
Auf dem Kirchentag in Eisleben wies Krusche im „Bischofsforum" auch auf die *Eigenständigkeit kirchlicher Friedensarbeit* hin. Die Kirche stände zwar nicht im Gegensatz zu der staatlich gelenkten Friedensbewegung der DDR, weil sich kirchliches Friedensengagement nicht gegen andere richte, „aber wir setzen eigene Akzente, die so von Marxisten nicht gesetzt werden".
Auf dem Magdeburger Kirchentag nahm Krusche auch zur Frage des Friedensaufnähers „Schwerter zu Pflugscharen" Stellung, wobei er kritisch anmerkte, daß im Westen diese Frage auch von jenen aufgegriffen werde, die sich im eigenen Land recht distanziert zum Friedensengagement verhalten.

Auf dem Dresdener Kirchentag verwies Landesbischof *Johannes Hempel,* daß die Lehre vom „gerechten Krieg" angesichts der Massenvernichtungswaffen nicht mehr aufrechterhalten werden könne. Der Ost-Berliner Konsistorialpräsident *Manfred Stolpe* forderte in Dresden beide deutschen Staaten dazu auf, „Brückenbauer der Verständigung" zu sein, und plädierte dafür, daß sich die Kirchenleitungen und Gemeinden in der DDR auf eine „eindeutige Friedensaktion" verständigen sollen (also keine Zersplitterung). Friedensaktivitäten, die sich unter das Dach der Kirche stellen und von ihr anerkannt werden, haben Anspruch auf kirchliche Anleitung und Schutz. Allerdings dürften Gemeindegruppen nicht zu „Auswanderungszentralen oder Oppositionslokalen" werden.

Auf dem Magdeburger Kirchentag setzte sich der für Friedensfragen zuständige Referent der Theologischen Studienabteilung beim DDR-Kirchenbund, *Joachim Garstecki* für den Gedanken der *„Sicherheitspartnerschaft"* ein. In seinem Vortrag zur kirchlichen Friedensarbeit forderte er die DDR-Bürger auf, die Möglichkeiten einer neuen Sicherheitspolitik für Europa nicht ständig „mit unserem Leiden am realen Sozialismus" zu vermischen und zu behindern. Wer Sicherheitspartnerschaft wolle, müsse sich seiner *Identität als DDR-Bürger* bewußt werden. Ohne diese Identität gerate das Eintreten für Sicherheitspartnerschaft in Verdacht, „faktisch die Schwächung der eigenen Sicherheit zu betreiben zu Gunsten der Sicherheit des Gegners". Dies würde aber neue Destabilisierungsängste wecken und gerade gegen die Logik gemeinsamer Sicherheit verstoßen.

Ausdruck einer in kleinen Kernen durchaus vitalen Kirche

Es gab Erklärungen gegen die Stationierung neuer Atomwaffen in beiden Teilen Europas. Der Dessauer Kirchenpräsident *Eberhard Natho* äußerte in einem Gottesdienst die Befürchtung, neue Mittelstreckenraketen in Westeuropa würden in der DDR dazu führen, daß die Regale in den Geschäften leerer würden.
Im Zusammenhang mit der Frage der Friedenssicherung spielte auch das Thema der *Wehrdienstverweigerung* eine erhebliche Rolle. Das „tiefe Verständnis" der Kirche für diejenigen, die den Wehrdienst in der mit Massenvernichtungswaffen hochgerüsteten Welt verweigern, wurde im „Bischofsforum" bekundet. Die Evangelische Studentengemeinde Magdeburg appellierte während des regionalen Kirchentages an die DDR-Führung, die *obligatorische Wehrerziehung* in Schule und Berufsausbildung durch eine *alternative Friedenserziehung* zu ergänzen.

Während des „Bischofsforums" in der Wittenberger Stadtkirche bemerkte der Ost-Berliner Bischof *Gottfried Forck* auf die Frage, warum es in der DDR keinen Religionsunterricht in den Schulen gibt, daß in der DDR eine „marxistisch-leninistische Bekenntnisschule" existiere. Das Volksbildungsministerium soll endlich auf die Frage antworten, die dazu von kirchlicher Seite immer wieder gestellt worden sei.
Neben der Friedensfrage spielten unter politischem Aspekt *Probleme der Umweltgefährdung* eine bedeutende Rolle. Offenbar sind in der evangelischen Kirche der DDR die Themen Friedenssicherung und Umweltbewahrung die geeignetsten Punkte für eine kritische Mitarbeit von Christen im gesellschaftlichen Bereich. Der Leiter des kirchlichen Forschungsheims in Wittenberg, *Hans-Peter Gensichen,* warnte auf einer Veranstaltung vor den „zerstörerischen Wirkungen eines ungehemmten Wohlstandsstrebens" und forderte zu einer Begrenzung der materiellen Bedürfnisbefriedigung auf. Gensichen verwies darauf, daß durch die ungehemmte Befriedigung der materiellen Bedürfnisse nicht nur zwischenmenschliche Beziehungen verkümmerten, sondern auch die Umwelt zerstört und das Leben künftiger Generationen gefährdet werde.
Ähnlich wie auf westdeutschen Kirchentagen gab es auch in der DDR im Rahmen des „Marktes der Möglichkeiten" Stände, auf denen Probleme der *Ökologiekrise,* des Rüstungswahnsinns, der Wehrerziehung in den Schulen, der Leistungsanforderungen am Arbeitsplatz, aber auch Themen, wie die Situation der Homosexuellen, angesprochen wurden.
Auch die praktisch-theologische Bandbreite der Kirchentagsthemen war beachtlich: mit Vorurteilen umgehen, ökumenisch leben in einer geteilten Welt, Gewaltlosigkeit riskieren, in der Gesellschaft verantwortlich handeln, Partnerschaft wagen, Vertrauen wagen im Dialog. Der *Abbau von Vorurteilen* war ein zentrales Anliegen.
Während der Hauptversammlung zum Abschluß des Evangelischen Kirchentages in Dresden auf dem Freigelände des Großen Gartens verwies Landesbischof *Johannes Hempel* auf die Kraft des Kreuzes als Zeichen des Lebens und des Vertrauens. Im Kreuz sei das Vertrauen Gottes zum Menschen und seiner Zukunft ausgesprochen.
Vor der abschließenden Hauptversammlung hatten am Sonntagvormittag in 35 Kirchen und Gemeindehäusern Dresdens Gottesdienste stattgefunden, bei denen ökumenische Gäste des Kirchentages predigten. In der Kreuzkirche am Altmarkt sprach der Generalsekretär des Lutherischen Weltbundes *Carl Mau.*
Die sieben Kirchentage waren Ausdruck einer in kleinen Kernen durchaus noch vitalen evangelischen Kirche, die im Lutherjahr offenkundig Auftrieb erhalten hat. Es kamen mehr Kirchentagsbesucher, als von den Veranstaltern erwartet wurden. Wie auf Kirchen- und Katholikentagen in der Bundesrepublik war auch in der DDR die Jugend überproportional stark vertreten. Viele der zu den Kirchentagen gekommenen Jugendlichen sieht man normalerweise nicht in den Kirchen. Die klimatischen Veränderungen waren unübersehbar. Trotz auch weiterhin rückläufiger Mitgliederzahl ist die evangelische Kirche in der DDR auf dem Weg, selbstbewußter zu werden, sie drängt stärker aus dem Schatten ihrer Kirchenmauern heraus, scheut weniger das Bekenntnis in der areligiös ge-

prägten Öffentlichkeit und sucht zugleich stärker das Gespräch mit Andersdenkenden.
Nach Ansicht des Präsidenten des Sächsischen Landeskirchenbundes, *Kurt Domsch*, wird die evangelische Kirche in der DDR vom Staat als eine „nicht integrierte" gesellschaftliche Größe (exakter würde man wohl sagen „nicht integrierbare") anerkannt. Die Eigenständigkeit der Kirche wird in den Grenzen „sozialistischer" Staatsauffassung respektiert. Soweit sich die evangelische Kirche in der DDR als „Kirche im Sozialismus" versteht und „sozialistische Gesellschaft" akzeptiert, wird sie seitens der DDR-Führung jedenfalls gegenwärtig toleriert.

Was wird nach dem Lutherjahr kommen?

Auf jeden Fall hat sich das Verhältnis zwischen Staat und evangelischer Kirche in der DDR im Lutherjahr vorläufig weiter entkrampft. Angesichts des Bemühens der DDR-Führung um *nationale Identität* gewinnt der Traditionsstrang Kirche für sie an Bedeutung. Da die Staatsführung erkannt zu haben scheint, daß die marxistisch-leninistische Doktrin kein ausreichender Integrationsfaktor ist, werden moralische Faktoren aus dem kirchlichen Bereich wie protestantisches Arbeitsethos und die aus der Zeit der preußischen Staatskirche vorgegebene Staatstreue als zusätzliche Faktoren zur Systemstabilisierung bewußt genutzt.
In einem Interview mit den „Lutherischen Monatsheften" (Oktober 1983) – es war wohl das erste Interview eines obersten kommunistischen Staatsfunktionärs, das einer westlichen kirchlichen Zeitschrift gegeben wurde – erklärte *Erich Honecker:* „Das Verständnis für kirchliche Belange mehrte sich in dem Maße, wie die Kirchen ihren Standort in unserer Gesellschaft als ‚Kirche im Sozialismus' beschrieben und einnahmen ... Vermutlich werden Sie selbst festgestellt haben, daß die sieben Kirchentage des Jahres 1983 und andere kirchliche Veranstaltungen zum Lutherjubiläum in völliger Eigenverantwortung der Kirchen und mit einer außerordentlichen staatlichen Unterstützung durchgeführt werden. Hier hat die staatliche Seite, um es mit einem geläufigen kirchlichen Text zu sagen, viel an Vertrauen gewagt – Vertrauen zum erreichten Stand der Staat-Kirche-Beziehungen und zu den Kirchen."
Nicht wenige evangelische Christen stellen sich jetzt die Frage, was nach Beendigung des Lutherjahres kommt. Aus der innerstaatlichen Situation der DDR heraus dürfte mittelfristig keine wesentliche Verschlechterung der Staat-Kirche-Beziehungen zu erwarten sein, denn die DDR-Kirchenpolitik ist langfristig angelegt. Natürlich darf dabei nicht übersehen werden, daß kirchlichem Handeln weiter enge Grenzen gesetzt sind und daß dieses vor allem dann willkommen ist, wenn sich eine Kirche „staatskooperativ" verhält, und daß Christen, dort wo sie sie leben, weiter mit Diskriminierungen rechnen müssen.

Herbert Prauß

Auf der Suche nach einem gemeinsamen Weg

Zum Profil der Schweizerischen Protestanten

„Viel eher als in einer neuen Struktur in Gestalt einer Schweizer Kirche – auch wenn eine solche eines Tages in Gottes Absicht liegen sollte – muß der Kirchenbund seinen Zusammenhalt in einem dichteren Beziehungsnetz und einem intensiveren Austausch unserer Erfahrungen und Fragen suchen." Mit dieser Programmaussage machte der Vorstand des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes in seinem letzten Jahresbericht auf eine strukturelle Schwäche des schweizerischen Protestantismus wie auf bereits in Aussicht genommene Versuche zu ihrer Überwindung aufmerksam.
Wohl ist der *Kirchenbund* der repräsentativste Zusammenschluß der protestantischen Schweiz, doch darf er nicht mit dem schweizerischen Protestantismus gleichgesetzt werden. Denn dieser ist keine einheitliche Kirchenorganisation mit gesetzgebenden und ausführenden Behörden; und der Kirchenbund, der die gemeinsamen Interessen des schweizerischen Protestantismus wahrzunehmen hat und ihn auch in der ökumenischen Bewegung vertritt, hat dementsprechend eine föderalistische Organisation und Verfassung. Die Zugehörigkeit zum Kirchenbund beeinträchtigt die Selbständigkeit und Eigenart der Mitglieder nicht, denn seine Beschlüsse gelten immer nur vorbehaltlich der in den einzelnen Mitgliedskirchen geltenden kirchlichen Ordnungen.

Schwache Föderalstrukturen

Dieser *föderalistische Aufbau* geht auf die staatsrechtliche Struktur der Eidgenossenschaft der Reformationszeit zurück, als die einzelnen Orte souverän waren und über die Einführung der Reformation eigenständig entschieden. Nach der Schaffung des Bundesstaates traten seit 1858 die Delegierten der Kantonalkirchen jährlich zur Kirchenkonferenz zusammen, die aber keine verbindlichen Beschlüsse fassen konnte.
Diesen Tagsatzungscharakter behielt auch der Kirchenbund bzw. seine Abgeordnetenversammlung als gesetzgebendes Organ bei, als er 1920 die Kirchenkonferenz ablöste. Die Aufgaben, die sich dem schweizerischen Protestantismus dann aber zu stellen begannen und die nur mehr gemeinsam zu erfüllen waren, führten zur Gründung von Einrichtungen, die für die Öffentlichkeit den schweizerischen Protestantismus eigenständig repräsentieren und durch die er nicht nur handelt, sondern auch spricht. Dazu gehören *Einrichtungen des Kirchenbundes*

wie das Hilfswerk der Evangelischen Kirchen der Schweiz (HEKS), Brot für Brüder (die mit dem Fastenopfer der Schweizer Katholiken eng zusammenarbeitende Fastenaktion) und das Institut für Sozialethik: dazu gehören aber auch Einrichtungen, die von den Kirchen einer Sprachregion getragen werden, bei denen sich nur einzelne Kirchen beteiligen oder die dem Vereins- und Verbandswesen zuzurechnen sind.

Über das Zusammenwirken in umschriebenen Aufgabenbereichen hinaus stellt sich der Kirchenbund zurzeit die Frage nach dem Zusammengehören im Kirchenbund insgesamt.
Aufgrund eines Berichtes seiner Theologischen Kommission beschäftigten sich damit die beiden letzten Abgeordnetenversammlungen. Der Vorstand seinerseits erklärte in der *Abgeordnetenversammlung* vom 26./27. September 1983 als eine Zielsetzung für die Legislaturperiode 1983–1986: „Man will nicht uniformieren, aber untersuchen, wie die verschiedenen Bausteine des schweizerischen Protestantismus besser zusammenhalten, sich als Mitglieder untereinander verstehen lernen und den Austausch, die gegenseitige Hilfe und die Zusammenarbeit verstärken können", und zwar mit der Absicht, „den Reichtum und die Armut unserer Vielfalt gemeinsam in den Dienst Jesu Christi zu stellen".
Dabei will der Vorstand auch prüfen, für welche notwendigen Aufgaben dem Kirchenbund die Mittel oder die rechtlichen Grundlagen fehlen, und je nachdem wird er sogar Vorschläge für entsprechende Revisionen der Verfassung oder von Reglementen vorbereiten.

Die Frage nach dem Zusammengehören der evangelischen Christen der Schweiz angesichts der großen Aufgaben, die sich ihnen heute stellen, steht auch am Anfang der *Schweizerischen Evangelischen Synode*, die sich mit der Versammlung vom 12. bis 15. Mai 1983 konstituiert hat (HK, Juni 1983, 285–286) und die vom 18. bis 20. November zur zweiten Versammlung zusammentreten wird.
Dieser synodale Vorgang, der auf eine freie Initiative zurückgeht und ohne rechtliche Kompetenz ist, beschränkt sich dabei nicht auf die Landeskirchen, sondern bezieht auch *Freikirchen* und evangelische Gemeinschaften mit ein. Seine Verbindlichkeit soll sich durch den Vorgang selbst ergeben, wie die erste Versammlung in ihrem Brief an die evangelischen Christen der Schweiz erklärte: „Wir wollen die Gegensätze in gegenseitiger Achtung austragen und uns von der Erwartung leiten lassen, daß das Evangelium stark genug ist, um jenseits der Gegensätze gemeinsames Bekennen und konkrete Entscheidungen möglich zu machen."

Zunehmender Pfarrermangel

Auf die staatsrechtliche Struktur der Reformationszeit gehen auch die *Gemeindebezogenheit* und die *demokratische Verfassung* des schweizerischen Protestantismus zurück. Die Kirchen jener Kantone, die bis zur Französischen Revolution von einer autoritären aristokratischen Obrigkeit regiert wurden, fanden allerdings erst im 19. Jahrhundert zur demokratischen Ordnung.
In dieser Ordnung liegt die Kompetenz bei den einzelnen Kirchgemeinden und ihrer Gesamtvertretung, der kantonalen Synode, wobei in einzelnen Kantonen – entsprechend ihrer staatsrechtlichen Tradition – die *Souveränität der Kirchgemeinden* weit geht. Dabei ist auf Gemeinde- wie auf Kantonsebene die Rechtsordnung nicht in eine staatsrechtliche und eine innerkirchliche unterteilt wie in der römisch-katholischen Kirche mit dem Nebeneinander von kirchenrechtlicher Pfarrei und staatskirchenrechtlicher Kirchgemeinde, sondern eine einzige. So sind auch die Entscheidungsträger auf allen Ebenen kollegiale Gremien, deren Vorsitzenden nur sehr beschränkt eigenständige Entscheidungsbefugnisse eingeräumt sind.

In seinem Memorandum „Die evangelischen Kirchen der Schweiz in der ökumenischen Bewegung" (HK, Juli 1981, 325–328) schreibt der Vorstand des Kirchenbundes dieser demokratischen Ordnung eine theologische Qualität zu: „Die Autorität Christi in der Kirche wird nicht durch einzelne Personen, sondern durch von der Gemeinde gewählte Kollegien repräsentiert. Sie bestehen in der Regel *mehrheitlich aus Laien*, Männern und Frauen. Recht verstanden und ausgeübt erlaubt diese Form der Leitung das gemeinsame Hören auf Gottes Willen."
Inzwischen hat aber die vom Vorstand des Kirchenbunds und von der Schweizer Bischofskonferenz eingesetzte Evangelisch-Römisch-katholische Gesprächskommission ein Studiendokument über „Das Amt der Kirche und die kirchlichen Ämter" fertiggestellt, die das Verhältnis zwischen Amt und Gemeinde, Amtsträger und Laien differenzierter bestimmt. Deshalb soll es auch in die Vernehmlassung zu den Konvergenzerklärungen der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen „Taufe, Eucharistie und Amt" einbezogen werden.
In den Arbeitsblättern, die von der Theologischen Kommission des Kirchenbunds in Zusammenarbeit mit der Evangelischen Arbeitsstelle Ökumene Schweiz erarbeitet worden sind und die den Laien bei dieser Vernehmlassung helfen möchten, ist die Amtsfrage ausgeklammert, weil das Studiendokument noch nicht veröffentlicht wurde. Immerhin wird gefragt: „Welche Ämter gehören zu einer lebendigen Gemeinde? Was denken Sie insbesondere vom Verhältnis zwischen Gemeinde, Pfarramt und anderen Ämtern?" Diese Fragen haben in den evangelischen Kirchen der Schweiz wegen des zunehmenden Pfarrermangels eine eigene Aktualität.

Am 20. September 1983 hat nämlich der Kirchenbund an einer Pressekonferenz einen Kommissionsbericht vorgestellt, der einerseits einen *zunehmenden Pfarrermangel* errechnet und ihn anderseits auf Veränderungen des Gemeinde- und Pfarrerbildes zurückführt und ihn infolgedessen als einen „strukturellen Pfarrermangel" bezeichnet. Heute gibt es in den evangelischen Kirchen der Schweiz etwas über 1800 Pfarrstellen, gut 250 Sonderämter und an die 100 Stellen an den Theologischen Fakultä-

ten. Nicht besetzt waren Mitte 1982 rund 160 Pfarrstellen und 15 Sonderämter; weitere 50 waren nur provisorisch mit Verwesern besetzt.
Dazu kommt, daß 200 Pfarrstellen von Ausländern und 100 von irregulär Ausgebildeten besetzt waren. Von der Altersstruktur her gerechnet ist in den kommenden Jahren mit einem Bedarf von jährlich 80 bis 100 Neupfarrern zu rechnen. Von den Hochschulstatistiken her gerechnet steht diesem Bedarf in den nächsten Jahren ein Angebot von 40 bis 60 Neupfarrern gegenüber, was den heutigen Pfarrermangel erheblich verschärfen wird.

Kein gemeinsam formuliertes Bekenntnis

Eine *Veränderung des Gemeindebildes* hat sich gemäß Kommissionsbericht dadurch ergeben, „daß die Gemeinden der reformierten Schweizer Kirchen in den letzten 50 Jahren strukturelle Veränderungen erfahren haben, die unabhängig vom Pfarrermangel in Gang gekommen sind", nämlich eine ungeahnte Entwicklung des „social life" einerseits und das Entstehen neuer Ämter und Dienste in den Gemeinden anderseits. „Während der Gottesdienstbesuch am Sonntagmorgen mancherorts bescheiden ist (wie schon vor 50 Jahren!), finden in den Kirchgemeindehäusern sonntags und werktags zahlreiche, oft sehr gut besuchte kirchliche Veranstaltungen statt: Sonntagsschule, Kindergruppen, Jugendarbeit, Frauen- und Männerarbeit, Seniorenclubs, soziale und pädagogische Intensivgruppen, Vereinigungen, die sich mit der Mission und Dritt-Welt-Fragen befassen usw. In einem einzigen Vorortskirchgemeindehaus wurden während eines Jahres über tausend Veranstaltungen durchgeführt."

Anderseits sind in diesen 50 Jahren neben die Pfarrer „als andere hauptamtliche Mitarbeiter Gemeindehelfer, Diakone, Sozialarbeiter und Katecheten getreten, immer Männer und Frauen. Ihre Zahl ist von praktisch null auf über 500 gestiegen, ... wobei auch auf diesem Sektor heute ein Mangel von 10% besteht. Neben diesen hauptamtlichen gibt es auch noch eine Fülle von neben- und ehrenamtlichen Mitarbeitern."
Dieses veränderte Gemeindebild hat insofern auch ein *verändertes Pfarrerbild* zur Folge, als der reformierte Pfarrer – nach seinem Selbstverständnis und seiner Bezeichnung zunächst Diener des Wortes stärker Gemeindeleiter wird. Denn gerade „in den aktivsten Gemeinden mit einer bedeutenden Zahl von nichttheologischen kirchlichen Mitarbeitern wird deutlich erkennbar, daß der Pfarrer eine unverwechselbare Aufgabe hat, deren richtige Erfüllung gerade für diese Mitarbeiter von wesentlicher Bedeutung ist: er hat die Theologie zu vertreten und in der Verkündigung und der Verwaltung von Taufe und Abendmahl in bestem – dienendem! – Sinn für die Einheit der Gemeinde besorgt zu sein."

In den ursprünglich evangelischen Kantonen sind Kirchgemeinde und Kantonalkirche aus dem ursprünglich einheitlichen Staatsverband ausgesonderte und insofern emanzipierte Körperschaften. Demzufolge umfaßt die evangelische Kirche eines solchen Kantons alle Einwohner, die nicht ausdrücklich einer anderen Konfession angehören oder sich als konfessionslos erklären. Dieses Ergebnis der Weiterentwicklung des Staatskirchentums nennt man deshalb zu Recht *Volkskirche.*

Mit dieser Weiterentwicklung der staatskirchlichen Ordnung fiel eine *lehrmäßige Entwicklung* zusammen. Das Zweite Helvetische Bekenntnis von 1562, die gemeinsame Grundlage der verschiedenen Kantonalkirchen, wurde im Lauf des 19. Jahrhunderts faktisch oder rechtlich außer Kraft gesetzt, so daß der schweizerische Protestantismus heute *kein gemeinsam formuliertes Bekenntnis* mehr hat. Als das Verbindliche ist durch die Präambeln oder Zweckartikel der Kirchenordnungen oder durch die Ordinationsversprechen festgelegt: die Verkündigung des Evangeliums Jesu Christi nach den Grundsätzen der Reformation. Innerhalb dieses Rahmens ist das Bekenntnis frei.

Diese *Bekenntnisfreiheit* führte dazu, daß die theologischen Richtungen eine große Rolle spielen konnten. Die zwei entgegengesetzten Hauptrichtungen, die liberale und die positive, gehen im wesentlichen auf die Richtungsbewegungen des 19. Jahrhunderts zurück. Die dritte bedeutsame Richtung, die religiös-soziale, wurde von Theologen begründet, die ursprünglich den beiden Hauptrichtungen angehört hatten: *Leonhard Ragaz* kam vom religiösen Liberalismus, *Hermann Kutter* vom pietistisch-positiven Christentum her.

Politische Fragen als Konfliktstoff

Am nachhaltigsten wurde der schweizerische Protestantismus dabei von der *liberalen Richtung* geprägt. So wurde die protestantische Volksfrömmigkeit weitgehend von der Aufklärungstheologie bestimmt, das heißt, sie wurde in den Landeskirchen nüchterner. Aber auch der Pietismus hatte seinen Einfluß; er führte zu einer Vertiefung und Verinnerlichung der Frömmigkeit, hatte aber auch eine gewisse *Individualisierung der religiösen Praxis* und einen starken Rückzug aus der landeskirchlichen Gemeinde in Gemeinschaftsbewegungen und Gruppen zur Folge.
So trugen beide Richtungen, wenn auch aus unterschiedlichen Gründen, dazu bei, daß das gottesdienstliche Leben der landeskirchlichen Gemeinden an Bedeutung verlor. Möglich wurde dieser Rückgang der Zahl der Gottesdienstbesucher, nachdem im 19. Jahrhundert die staatliche Obrigkeit darauf verzichtet hatte, den Gottesdienstbesuch vorzuschreiben.
Während bis vor wenigen Jahrzehnten diese kirchlichen und theologischen Richtungen eine entscheidende Rolle spielten und etwa die Frage, ob ein liberaler oder ein positiver Pfarrer gewählt werden solle, einer Gemeinde Konflikte bescherte, sind es heute *politische Fragen* oder Richtungen, die Ursache von Konflikten sind. Der Protestantismus ist für viele Schweizer Protestanten kein kirchlicher Protestantismus mehr, sondern ein kultureller, eine Lebenshaltung ohne besondere Beziehung zur Kirche. „Viele brauchen die Kirche, um es überspitzt zu

sagen, nicht mehr zum Leben, ja selbst in schwindendem Maße auch nur zum Sterben, sondern vor allem noch dazu, sich von ihr bestatten zu lassen" *(Robert Leuenberger).* Diese Entwicklung hat wohl auch mit der reformierten Ekklesiologie zu tun, mehr noch mit dem neuzeitlichen Funktionsverlust von Religion.
Wie sich früher Protestanten, die mit der landeskirchlichen Theologie und Verkündigung nicht einverstanden waren, in evangelischen Gemeinschaften und evangelikalen Körperschaften – und dies häufig in Doppelmitgliedschaft – organisierten, so gruppieren sich heute Protestanten, die mit dem gesellschaftspolitischen Engagement der Landeskirchen und ihrer Werke nicht einverstanden sind.

Hier macht sich namentlich die vor drei Jahren gegründete *„Aktion ‚Kirche wohin?'* Freiheit und Verantwortung in der Kirchenpolitik" stark. Dabei nimmt sie nicht nur gegen vermeintlich linke politische Stellungnahmen kirchlicher Werke und Kreise und insofern für einen politischen Pluralismus im Protestantismus Stellung, sondern gegen politische Stellungnahmen der Kirche überhaupt. So verbreitete sie ein auf der Mitgliederversammlung von 1981 gehaltenes Referat von Prof. *Walter Rüegg* mit der Schlußfolgerung: „Die Kirchen hätten eine große Chance, das immer noch starke religiöse Potential der Schweizerbürger und -bürgerinnen zu mobilisieren. Der religiöse Bürger will aber von der Kirche nicht moralisch gegängelt, noch gar politisch bevormundet werden. Vielmehr soll ihm die Verkündigung der Schrift die Kraft schenken, sich selbst in Freiheit und Verantwortung für das Gemeinwohl einzusetzen."

Verändertes konfessionelles Profil

Dieser „laizistische" Zug ist insofern ein Erbe der Reformation, als für die (deutsch)schweizerischen Reformatoren die Kirche kein eigenständiger Bereich, sondern die *Gottesdienstgemeinde* war und der Christ als Staatsbürger eigenständig dazu beitragen sollte, daß das Staatswesen in christlichem Geist gestaltet werde.

Aus diesem Grund und auch unter anderen gesellschaftlichen Voraussetzungen haben sich die reformierten im Unterschied zu den römisch-katholischen Schweizern auch politisch und gewerkschaftlich nur unbedeutend organisiert.
Die protestantische Partei, die *Evangelische Volkspartei* der Schweiz (EVP), ist eine kleine Partei: in den letzten Legislaturperioden war sie in der Volkskammer des schweizerischen Parlamentes, im 200 Sitze zählenden Nationalrat mit 3 Sitzen vertreten. In der 1919 als schweizerische Partei gegründeten EVP spielen *freikirchliche Kreise* eine wichtige Rolle, so daß ihr die wichtige Funktion zukommt, pietistische Kreise des schweizerischen Protestantismus, die „dem schmutzigen und weltlichen Geschäft der Politik" mißtrauen, aus christlicher Motivation heraus an die Politik heranzuführen *(Urs Altermatt, Rudolf Dellsperger).*

Die *protestantische Gewerkschaft* ist der Schweizerische Verband evangelischer Arbeitnehmer (SVEA), der auf eine von Zürcher Methodisten 1907 gegründete Selbsthilfeorganisation zurückgeht. Ende der 70er Jahre hatte der SVEA an die 16 000 Mitglieder, Anfang der 80er Jahre geriet er infolge von Fehlentscheidungen aber in ständig wachsende finanzielle Schwierigkeiten. Zur Überwindung dieser Krise erfolgte vor einem Jahr der Anschluß an den (im wesentlichen von Katholiken getragenen) Christlichnationalen Gewerkschaftsbund der Schweiz (CNG). Dabei stimmten die Katholiken der Aufnahme gerade deshalb zu, weil sich der SVEA von der christlichen Sozialethik leiten läßt, und also in der Erwartung, durch den Fortbestand des SVEA den Einfluß der christlichen Arbeitnehmerbewegung zu verstärken.
Die genossenschaftliche Stuktur der Alten Eidgenossenschaft und der obrigkeitliche Zwang zur konfessionellen Einheit der einzelnen Gemeinwesen hatte zur Folge, daß die Reformation zu einem *Nebeneinander von reformierten und katholischen Gebieten* führte: reformierte bzw. katholische Städte und Länder und reformierte bzw. katholische Gemeinden und Gemeindeanteile in den paritätischen Städten und Ländern. Erst im Gefolge der Französischen Revolution wurde der intolerante Staatskonfessionalismus grundsätzlich aufgegeben.

Voll zur Auswirkung kam diese *Niederlassungsfreiheit* mit der industriell-wirtschaftlichen Entwicklung. Es entstand zunächst die neuzeitliche Diaspora, konfessionelle Minderheiten in ursprünglich konfessionell einheitlichen Gebieten. Die neuzeitliche Entwicklung, namentlich auch die Einwanderung, brachte die Bildung und Ausbreitung von Frei- und Minderheitenkirchen mit sich. Im Rahmen des Kulturkampfes im Gefolge des Ersten Vatikanischen Konzils konstituierte sich zudem der liberale Katholizismus in seinen radikalen Gruppierungen als eigenständige Konfession, als die heute in mehreren Kantonen öffentlich-rechtlich anerkannte Christkatholische Kirche der Schweiz.

Ökumenische Beziehungen gut, aber nicht spannungsfrei

All diese Entwicklungen veränderten aber die ursprüngliche, das heißt von der Reformation verursachte Dualität nicht wesentlich. Aufgrund der Volkszählung 1980 – die die Ungenauigkeit der Selbstauskunft hat – bekennen sich 93,7% der Gesamtbevölkerung zu einer christlichen Kirche oder Gemeinschaft; 91,9% gehören den beiden Hauptkonfessionen an, nämlich 44,3% der protestantischen und 47,6% der römisch-katholischen (ohne Ausländer 50,4% der protestantischen und 43,6% der römisch-katholischen). Erheblich verändert haben sich hingegen die *konfessionellen Profile mancher Kantone:* So erreichte beispielsweise der Katholikenanteil an der Wohnbevölkerung der Calvinstadt Genf im Jahre 1980 51%.

Der Vorschlag der Projektkommission der Schweizer Bischofskonferenz, aus pastoralen Gründen deshalb die *Er-*

richtung eines Bistums Genf in Erwägung zu ziehen (HK, Juli 1982, 319–321), stößt auf protestantischer Seite auf erheblichen Widerstand. Weil dieser Widerstand nicht theologisch argumentiert, sondern sich weitgehend als eine Reaktion des Volkskirchentums darbietet, will die Evangelisch-Römisch-katholische Gesprächskommission am Beispiel der Frage eines Bistums Zürich und Genf den nichttheologischen Faktoren der Kirchentrennung nachgehen.
Diese Gesprächskommission wurde 1965 gegründet, Jahrzehnte nach den ersten engen Verbindungen zwischen reformierten und katholischen Theologen; so hielt beispielsweise schon 1938 Laurent Remillieux, Pfarrer von Notre-Dame St-Alban in Lyon und ein Freund von *Paul Couturier,* für 30 reformierte Pfarrer in Erlenbach Einkehrtage. Zur (zunächst protestantischen) ökumenischen Bewegung unterhielt der schweizerische Protestantismus von Anfang an enge Beziehungen. Schon 1940 erklärte die Abgeordnetenversammlung des Kirchenbundes den Beitritt zu dem dann 1948 gegründeten Ökumenischen Rat der Kirchen.

Von einiger Bedeutung wurde in der Folge, daß sich das Generalsekretariat des Ökumenischen Rates und sein Ökumenisches Institut in der Schweiz niederließen. Gleichzeitig wurde zudem das Sekretariat des Reformierten Weltbundes, dem der Kirchenbund 1925 beigetreten war, nach Genf verlegt. Unter den Beziehungen des Kirchenbundes zu den Frei- und Minderheitenkirchen ragt jene zur Evangelisch-methodistischen Kirche heraus, insofern diese Mitglied des Kirchenbundes ist und somit seine interkonfessionelle Zusammensetzung begründet. Zu den anderen Kirchen hat der Kirchenbund seine Beziehungen gemeinsam mit der römisch-katholischen institutionalisiert, als 1971 die *„Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in der Schweiz"* gegründet wurde.

Die Beziehungen des Kirchenbundes zur römisch-katholischen Kirche sind im Gefolge des Memorandums „Die evangelischen Kirchen der Schweiz in der ökumenischen Bewegung", das einige Kontroversfragen unerwartet scharf herausstellt, ebenfalls in eine neue Phase getreten. Seit 1982 treffen sich der Vorstand des Kirchenbunds und die Bischofskonferenz zweimal jährlich zu direkten *theologischen Gesprächen,* die sie bisher allein ihre Gesprächskommission führen ließ.

Gewandelter Gottesdienst

Auch wenn die reformierten Kirchen der Schweiz keine gemeinsame Bekenntnisgrundlage mehr haben, wissen sie doch sehr wohl, daß es ohne zu bekennen, in welcher Form auch immer, keine christliche Kirche gibt, und daß die Frage nach dem Bekenntnis einer Kirche letztlich die Frage nach ihrer *Identität* ist. Weil die reformierten Kirchen beim Bekenntnis mehr Wert auf seinen Lebenszusammenhang („status confessionis") als auf eine inhaltliche Vollständigkeit legen, muß ihr Bekennen auch an ihrem Beten abgelesen werden, beantworten die reformierten Kirchen die Frage nach ihrer Identität auch mit ihren gottesdienstlichen Vollzügen.
Hier hat sich in den letzten Jahren eine Entwicklung angebahnt, die zunächst das Erscheinungsbild des reformierten Gottesdienstes erheblich verändert. Über die Liturgie von Taizé ist weitherum bekannt geworden, was von der französischsprachigen Schweiz her angeregt wurde. Aber auch in der deutschsprachigen Schweiz ist eine *Erneuerung des Gottesdienstes* im Gang.
Zur Zeit Zwinglis gab es in Zürich neben der lateinischen Messe mit ganz seltenem Kommunionempfang durch die Gläubigen außerhalb der Meßfeier den Prädikantengottesdienst, den Zwingli zur Grundlage des reformierten Sonntagsgottesdienstes machte. Die Messe wurde abgeschafft und die Kommunionspendung auf vier Zeiten im Jahr festgelegt, wobei der Abendmahlsgottesdienst in den rein biblischen Stücken der Einsetzungsworte und des Herrengebetes bestand.
In den letzten Jahren gewann das *Abendmahl* in vielen Gemeinden einen neuen Stellenwert im gottesdienstlichen Leben, die Einsetzungsworte wurden in ein Dankgebet eingebettet und vorreformatorische Elemente wurden wieder eingeführt, so daß gegen diese Erneuerung des Gottesdienstes sogar der Einwand zu hören ist: „Manchmal könnte man meinen, statt in eine reformierte Predigt in eine katholische Meßfeier geraten zu sein."
Diese Erneuerung wird aber nicht nur von einzelnen Pfarrern und Gemeinden getragen, sondern ist breiter abgestützt. So erschien im Mai 1983 der Abendmahl-Band der von der Liturgiekommission der evangelisch-reformierten Kirchen in der deutschsprachigen Schweiz herausgegebenen Liturgie, der neben den alten reformierten Formularen zwei Formulare enthält, die sich an die altkirchliche Tradition anlehnen und in denen die Einsetzungsworte in ein Eucharistiegebet mit Dank, Engelsgesang, Anamnese (Gedächtnis des Todes und der Auferstehung), Epiklese (Anrufung des Heiligen Geistes) und Schlußlobpreis eingebettet sind. Deshalb bezeichnete der Leiter des Liturgischen Instituts Zürich das Erscheinen dieses Bandes als „großes liturgiegeschichtliches Ereignis".

Erneuerungsbewegung mit gemeinchristlichem Anliegen

Auch die Schweizerische Evangelische Synode beginnt ihre thematische Arbeit mit der „Erneuerung des Gottesdienstes", und zwar gleichzeitig mit der Thematik „Bedrohung des Lebens", wobei diese beiden Themen aufeinander bezogen werden: „Was wäre der Gottesdienst, würde er nicht Wege aus unserer Bedrohung aufzeigen; was wäre ein Nachdenken über unser Engagement gegen die Bedrohung ohne Feier, Gebet und Gemeinschaft!", heißt es in einem Rundschreiben der Synodenleitung. Damit nimmt diese protestantische Erneuerungsbewegung ein gemeinchristliches Anliegen und zugleich eine zentrale Frage der Reformation auf: die Frage nach dem wahren Gottesdienst der Kirche in der Welt.

Rolf Weibel-Spirig

Verpaßt die Kirche eine Chance?

Ein Gespräch mit Leo Karrer über Laientheologen im pastoralen Dienst

Seit gut einem Jahrzehnt arbeiten in den deutschsprachigen Ländern und in den Niederlanden Laientheologen im pastoralen Dienst. Über die bisherigen Erfahrungen mit diesem neuen Potential in der Seelsorge, über die aktuellen Probleme und die Perspektiven für die Laientheologen sprachen wir mit Professor Leo Karrer. Nach langjähriger Tätigkeit als Mentor der Laientheologen in Münster und als Personalassistent im Bistum Basel lehrt er jetzt Pastoraltheologie an der Theologischen Fakultät in Fribourg. Die Fragen stellten Klaus Nientiedt und Ulrich Ruh.

HK: Herr Professor Karrer, allein in der Bundesrepublik Deutschland gibt es gegenwärtig mehr als 15 000 Theologiestudenten; ein beträchtlicher Teil davon strebt eine Tätigkeit im pastoralen Dienst an. Es läßt sich absehen, daß die meisten von ihnen wenig Chancen auf eine entsprechende Stelle haben. Ist die große Zeit der Laientheologen im pastoralen Dienst schon wieder vorbei?

Karrer: In den letzten zehn Jahren gab es in der Bundesrepublik, aber auch in Holland, in der Schweiz und in Österreich eine starke Entwicklung hin zum hauptamtlichen Engagement von Laien bzw. Laientheologen in der Seelsorge. Ich bezweifle allerdings, ob das schon die große Zeit der Laientheologen im kirchlichen Dienst gewesen ist. Inzwischen gibt es – im Unterschied zur deutschsprachigen Schweiz und zum Teil zu Österreich – in einigen Bistümern der Bundesrepublik Versuche, die Zahl der Laientheologen im pastoralen Dienst drastisch zu reduzieren. Die Situation nimmt sich bekanntlich von Bistum zu Bistum unterschiedlich aus, und Verallgemeinerungen sind deshalb unangebracht. Tatsache ist aber, daß in einigen Bistümern nicht so viele Laientheologen eingestellt werden, wie ursprünglich vorgesehen.

„Laientheologen stehen unter doppeltem Leistungsdruck"

HK: Welche Motive verbergen sich hinter dieser restriktiven Einstellungspolitik?

Karrer: Aus vielen persönlichen Gesprächen habe ich den Eindruck gewonnen, daß im Hintergrund vor allem die Sorge steht, die Laientheologen könnten zu einer Konkurrenz des herkömmlichen Priesterbildes werden. Deswegen hat man ja auch versucht, sie als Spezialisten möglichst auf überpfarrlicher Ebene einzusetzen, was sich in der Praxis allerdings nicht durchhalten ließ. Im übrigen stecken hinter den zweifelsohne gegebenen finanziellen Schwierigkeiten, auf die man verweist, vielfach grundsätzliche Reserven gegenüber den Laientheologen. Gar zu leicht werden auf dem Rücken eines personellen Novums unbewältigte strukturelle Probleme ausgetragen.

HK: Inwieweit spielt auch eine verständliche Ernüchterung auf seiten der Anstellungsträger eine Rolle? Haben sich die teilweise beträchtlichen Erwartungen an die neuen Mitarbeiter in der Seelsorge denn wirklich erfüllt?

Karrer: Natürlich gibt es Enttäuschungen, aber nicht nur bei den Anstellungsträgern. Sie kennen ja die Vorwürfe. Man sagt, Laientheologen hätten eine Job-Mentalität, es ginge ihnen vor allem um einen gut dotierten Posten mit 40 Wochenstunden. Gerade dieser Tage sagte mir in Wien ein Kollege, bei den Laientheologen fehle es doch weitgehend am Engagement und an der Identifizierung mit der Kirche. Auch die mangelnde Bereitschaft der Laientheologen zum Diakonat wird ihnen teilweise als mangelnde Spiritualität angekreidet.

HK: Sind solche Vorwürfe nicht teilweise begründet?

Karrer: Sicher gibt es auch bei uns Laientheologen manche Formen des „Klerikalismus" oder einer gleichsam kaufmännisch berechnenden Schläue, die vor allem auf günstige Berufsbedingungen aus ist. Ich würde aber aufgrund meiner Erfahrung in Münster und als Bischöflicher Personalassistent des Bistums Basel fragen: Gibt es ähnliche defiziente Tendenzen nicht auch bei den klassischen Seelsorgern im herkömmlichen Sinne? Weil es sich bei den Laientheologen um ein neues Potential handelt, stehen sie unter doppeltem Leistungsdruck, auch was das spirituelle Profil betrifft. Das Neue wird gerne beargwöhnt und besonders kritisch getestet. Das Gewohnte hat die Vermutung für sich, das Neue muß sich unter Legitimationsdruck erst bewähren.

HK: Haben viele Laientheologen ihren Ort im kirchlichen Dienst nicht deswegen häufig noch nicht gefunden, weil sie nur zum Notbehelf eingestellt wurden, als es anfangs an Geistlichen zu mangeln schien?

Karrer: Natürlich sind wir Laientheologen nicht das Ergebnis einer weitsichtigen Zukunftsplanung in der Kirche, sondern unser Einsatz ist durch die personelle Notsituation möglich geworden. Aber es darf nicht bei einer Lückenbüßermentalität und strukturell nicht bei Notstandstheorien bleiben. Ich meine schon, daß die Pastoralassistenten inzwischen ihren praktischen Ort gefunden haben: Sie nehmen in der gemeindlichen oder übergemeindlichen Seelsorge verschiedene pastorale Aufgaben in Zusammenarbeit mit einem Priester wahr. Die einen sehen sich bewußt mehr bei den „Randgruppen" der Gemeinde und andere wieder mehr im „Kernbereich". Oft üben sie auch schon Aufgaben der „Gemeindeleitung" aus. Damit entsteht immer mehr bei zunehmendem Priestermangel ein Druck, auch Dienste zu übernehmen, für die sie nicht zuständig sind. Sie stoßen etwa in der Sakramentenpastoral, bei der Ehe- oder Taufvorbereitung auf die Schranken ihrer Kompetenzen. Es ist deshalb nur zu verständlich, wenn Laientheologinnen und Laientheologen, die sich in den seelsorglichen Aufgaben in den Ge-

meinden oder Pfarrverbänden bewährt haben, auf weitergehende strukturelle Veränderungen des kirchlichen Amtes drängen.

HK: Melden sich diese Forderungen bei den Laientheologen wirklich so stark, oder haben sich nicht viele von ihnen auch mit den Möglichkeiten eingerichtet, die ihnen aufgrund der offiziellen Richtlinien und der bisherigen Praxis zustehen?

Karrer: Man kann beides beobachten. Es gibt Leute, die einfach froh sind über das, was sie in der Gemeinde tun können. Das betrifft nicht zuletzt auch Frauen in der Seelsorge. Für viele unter ihnen ist es durchaus ein Problem, daß sie grundsätzlich nicht Priester werden dürfen; gleichzeitig macht ihnen aber ihre Tätigkeit sehr viel Freude. Andere Laientheologen spüren gerade in dem, was sie tun können, die Grenzen ihrer Zuständigkeit und reiben sich an ihnen.

HK: Würden Gemeinden eine stärkere Mitwirkung von Laientheologen in Gottesdienst, Sakramentenspendung und damit eine deutlichere Eingliederung in das kirchliche Amt überhaupt akzeptieren?

Karrer: Ich erinnere mich an die Weihe eines verheirateten Pastoralassistenten zum Diakon in einer kleineren Schweizer Pfarrei. Der Kirchgemeindepräsident dankte damals dem Bischof für die Weihe und sagte gleichzeitig, wir würden wünschen, Sie könnten unseren Diakon zum Priester weihen. Allerdings befürchtete er auch, daß im Falle einer Weihe zum Priester „ihr Diakon" auf eine größere Pfarrei wechseln müßte. Ich könnte Ihnen viele Beispiele nennen, die zeigen, daß die Gemeinden sich durchaus die Ordination von verheirateten Laienseelsorgern vorstellen können. Voraussetzung dafür ist allerdings, daß diese sog. Laien menschlich gut ankommen. Aber gilt das nicht auch für die Priester?

„Wir sollten die Konkurrenz der Modelle spielen lassen"

HK: Sie haben ein Beispiel aus der Schweiz genannt, wo man beim Einsatz von Laientheologen in der Seelsorge einen etwas anderen Weg eingeschlagen hat als in den meisten deutschen Bistümern. Wie unterscheiden sich die beiden Erfahrungen?

Karrer: Nach den einschlägigen Richtlinien der Deutschen Bischofskonferenz sollen die Laientheologen als Spezialisten und möglichst auf überpfarrlicher Ebene eingesetzt werden, auch wenn die Praxis dem nicht überall entspricht. In der Schweiz dagegen war von vornherein die Pfarrei die Einsatzebene. Das hängt natürlich mit den staatskirchenrechtlichen Strukturen zusammen, aber auch mit der Grundkonzeption, daß der Ernstfall der Seelsorge im allgemeinen in überschaubaren und lebendigen Gemeinden spielt. Darüber hinaus hat man sich in der Schweiz kirchlicherseits schnell mit den Laientheologen zusammengesetzt, mit ihnen zusammen die Richtlinien von 1978 ausgearbeitet und sich prinzipiell hinter sie gestellt. Das schafft natürlich eine günstigere Atmosphäre, von der in diesem Bereich ungeheuer viel abhängt.

HK: In der Schweiz hat man sich darüber hinaus für ein Modell der gemeinsamen Ausbildung von Priesteramtskandidaten und Laientheologen entschieden, das nicht unumstritten ist ...

Karrer: Die in der Schweiz praktizierte gemeinsame Ausbildung im Pastoralkurs von Laientheologen und Priesteramtskandidaten wird in der Bundesrepublik häufig als sehr problematisch hingestellt, weil man befürchtet, es könne dadurch zu einem Rückgang der Priesterzahlen kommen. Zumindest für das Bistum Basel ist diese Befürchtung bis jetzt nicht eingetroffen. Wenn die nicht ordinierten Seelsorger und die Priester später in der Praxis eng zusammenarbeiten und ein gutes Verhältnis zueinander finden sollen, dann muß die Bereitschaft dazu schon vor dem konkreten Einsatz eingeübt werden. Wenn der pastorale Dienst vom Priester eine hohe Sensibilität und eine entsprechende Spiritualität verlangt, dann ist nicht einsichtig, warum das nicht auch für Laienseelsorger gilt. Aus diesem Grund befürworten wir eine möglichst gemeinsame Ausbildung. Im übrigen sind, seitdem bei uns die Laientheologen auch im Seminar wohnen können, die Dispensgesuche bei den seither Geweihten massiv zurückgegangen.

HK: Bei den Kritikern dieses Ausbildungsmodells steht das Argument im Vordergrund, Priester und Laien hätten eine jeweils eigene Spiritualität, und von daher sei es unmöglich, sie zusammen in einem Kurs, in einem Haus ausbilden zu lassen. Steckt hinter dem Schweizer Modell eine andere Auffassung von der Spiritualität der Seelsorger?

Karrer: Ich bin nicht sicher, ob man einfach die jeweiligen Modelle für die Ausbildung auf unterschiedliche Grundkonzeptionen zurückführen kann. Verstecken sich hinter solcher Argumentation nicht zuweilen uneingestandene Ängste und Befürchtungen? Es gibt ja auch in der Bundesrepublik sehr unterschiedliche Tendenzen und Ansichten; und auch dort möchte man mancherorts mehr, als offiziell zugestanden wird. Es ist unbestritten, daß einer, der sich für den Zölibat entscheidet, seine Seelsorgerspiritualität anders konkretisiert als einer, der verheiratet oder unfreiwillig unverheiratet ist. Wichtiger ist allerdings, daß es eine gemeinsame Spiritualität des Christseins gibt, den stets neuen Versuch, aus der Hoffnung, die uns im Glauben an Jesus Christus geschenkt ist, den Dienst in der Kirche zu vollziehen. Die Unterschiede haben mit der Konkretisierung dieses gemeinsamen spirituellen Fundaments zu tun.

HK: Halten Sie das Nebeneinander konkurrierender Modelle zum jetzigen Zeitpunkt für einen Nachteil?

Karrer: Es ist m. E. immer gut für uns in der Kirche, wenn wir die Konkurrenz der Modelle in allen Bereichen spielen lassen und auf die Kraft der Sache und der Argumente vertrauen. Man sollte nicht aus der Angst heraus, die

Dinge könnten nicht so laufen, wie man es offiziell wünscht, und daß sie außer Kontrolle geraten, auf möglichst große Uniformität und Überwachung setzen. Die Offenheit ist nicht unbedingt leichter oder weniger schmerzhaft. Sie führt aber zu authentischeren Entscheidungen und Auseinandersetzungen.

„Ist unsere Sorge wirklich eine lebendige Gemeinde?"

HK: Wie hat sich in den Deutschschweizer Bistümern mit ihren relativ vielen Pastoralassistenten die Zusammenarbeit zwischen Priestern und Laientheologen eingespielt? Wie arbeiten die Pastoralteams, und hat sich das Gesicht der Seelsorge in den Gemeinden verändert?

Karrer: An Versuchen zu Teambildungen bis hin zu Wohngemeinschaften von verheirateten und unverheirateten Seelsorgern fehlt es nicht, gerade im Bistum Basel. Es zeigt sich aber auch, wie wenig wir geübt sind, Vorstellungen von Teamarbeit in die Tat umzusetzen und sie auf längere Sicht durchzuhalten. Es gibt in diesem Bereich gelungene Modelle, aber auch viele Versuche, die nach zwei oder drei Jahren abgebrochen wurden. Ich würde es jedenfalls tragisch finden, wenn solche Experimente nicht mehr gewagt würden.

HK: Werden Versuche mit Seelsorgeteams aus Geistlichen und Laien nicht auch dadurch beeinträchtigt, daß die letzte Verantwortung für die Pfarrei doch beim Priester liegt und so etwas wie eine Laufbahn, also gegebenenfalls die Zulassung zur Ordination auch nach Bewährung im pastoralen Dienst nicht möglich ist?

Karrer: Nach meinen Beobachtungen betreffen die Spannungen, die zu Brüchen geführt haben, stärker den persönlichen Bereich, während man sich „ideologisch" und in den Zielvorstellungen für die Seelsorge oft weitgehend einig war. Probleme können entstehen, wenn Wohngemeinschaften zu eng konzipiert werden und etwa einer werdenden Familie nicht genügend Freiraum im Rahmen eines Pfarrhaushaltes eingeräumt wird. Im Hauruck-Verfahren sind solche Versuche nicht zu programmieren. Vielmehr müssen sie behutsam gewagt und offen reflektiert und gegebenenfalls mutig korrigiert werden. Man darf doch auch lernen, wie man es entweder nicht oder besser macht.

HK: Wir haben bisher nur von den Spannungen gesprochen, die sich aus dem Verhältnis der Laientheologen zu den Priestern ergeben. Auf der anderen Seite werden die neuen hauptamtlichen Mitarbeiter aber auch von der Gemeindetheologie her in Frage gestellt: Durch sie werde der notwendige Übergang von einer versorgten zu einer aktiven Gemeinde eher behindert als gefördert. Geraten Laien in der Seelsorge damit nicht zwischen sämtliche Stühle?

Karrer: Wir dürfen die Probleme und Chancen der Laientheologen weiß Gott nicht aus einer isolierten Laientheologenperspektive angehen. Vielmehr müssen wir uns wie alle anderen Mitarbeiter in der Seelsorge fragen, wozu wir eigentlich angetreten sind; was haben wir unternommen, als Sendung der Kirche in der heutigen Gesellschaft zu vertreten. Es geht doch nicht darum, daß wir auch einen Job in der Kirche haben und uns „Marktanteile" sichern.

HK: Worauf käme es dann vor allem an?

Karrer: Wir müssen von der Frage ausgehen, was eine christliche Gemeinde heute soll und wie Kirche in unserer Gesellschaft missionarisch wirken kann. Dann, aber auch erst dann, stellt sich die Frage, welcher Dienste die Kirche zur Ausübung ihrer Sendung bedarf. Die Kirche hat doch theologisch einen viel weiteren Freiheitsraum, das pastoral Notwendige z. B. in der Amtsfrage zu wagen und verantwortungsvoll zu suchen, als sie sich das offiziell eingesteht. Die Suche nach den Perspektiven des pastoralen Dienstes gilt für Pastoralreferenten ebenso wie für die anderen Kategorien von Seelsorgern. Wir dürfen ob der Frage nach Priestern und Laientheologen nicht die Katecheten, Gemeindeassistenten/innen oder die Jugend- und Sozialarbeiter in den Gemeinden übersehen. Wir müssen uns immer selbstkritisch prüfen: Ist unsere Sorge auch wirklich eine dynamische, lebendige Gemeinde, oder sind wir nicht auch zu schnell Funktionäre, die von einer Zentrale geschickt werden und die dann meinen, alles wieder an sich ziehen zu können, sobald sie etabliert sind?

„Laienseelsorger müssen versuchen, das Mögliche möglichst gut zu tun"

HK: Halten Sie die ab und zu geäußerte Sorge, der Einsatz von hauptamtlichen Laienkräften in der Seelsorge könne nachteilige Folgen für das ehrenamtliche Engagement haben, also für berechtigt?

Karrer: Die Gefahr ist nicht von der Hand zu weisen, sondern vielmehr wachsam zu beachten. Man sollte aber nicht Bedenken im Blick auf die Laientheologen anmelden, die man gegenüber den Priestern nicht kannte. Das Argument, hauptamtliche Mitarbeiter könnten ehrenamtliche verdrängen, wird leider oft aus einem grundsätzlichen Ressentiment gegenüber den sog. Laiendiensten gespeist. In unseren Breitengraden gehe ich davon aus, daß die Gemeinden, gerade wenn sie lebendige Gemeinden werden sollen, auch des qualifizierten und kontinuierlichen Dienstes bedürfen. Das Problem liegt vermutlich auch darin, daß ehrenamtliche und hauptamtliche Dienste nur alternativ betrachtet werden.

HK: Der Einsatz von hauptamtlichen Laienmitarbeitern im pastoralen Dienst ist aber in jedem Fall eine Besonderheit deutschsprachiger Länder. In anderen Ländern, etwa in Frankreich, wo die finanziellen Mittel für Hauptamtliche fehlen, setzt man stärker auf die Aktivierung von ehrenamtlichen Kräften aus den Gemeinden. Ist das nicht vielleicht doch der zukunftsträchtigere Weg?

Karrer: Da bin ich nicht so sicher. Im übrigen tauchen die entscheidenden Fragen, die sich bei uns aus dem Einsatz von Laienseelsorgern ergeben, auch anderswo in der Weltkirche auf: Denken Sie an die „animadores" in den Basisgemeinden Südamerikas oder an die Distrikt- und Schulkatecheten in den Missionsgebieten. Auch dort geht es darum, ob die Kirche bereit und willens ist, in der jeweiligen Situation den Seelsorgern, die nicht Priester werden dürfen, möglichst große Entfaltungsmöglichkeiten zu gewähren. Dann stellen sich natürlich eben die Fragen bis hin zur Leitung der Eucharistiefeier und zur Gemeindeleitung im vollen Sinn. Gerade im weltkirchlichen Maßstab zeigt sich also, daß die Frage der viri probati und der vollen Amtsfähigkeit der Frau bei uns weiter wachgehalten werden müssen, weil es sich dabei nicht um Sonderwünsche reicher Kirchen handelt, sondern um pastorale Grundprobleme. Man kann doch nicht davon ausgehen, daß die Priester, die schon von der Qualität der Seelsorge her unter erhöhten Ansprüchen stehen, noch zusätzlich immer mehr Pfarreien formell übernehmen, aber nicht mehr pastoral mit den Menschen zusammenkommen und zusammenarbeiten können.

HK: Auf solche Notlösungen wird aber zur Überwindung der „Durststrecke" des Priestermangels immer mehr gesetzt ...

Karrer: Man bildet Pfarrverbände, um für die Stunde X gerüstet zu sein, wenn in den nächsten Jahren die starken Weihejahrgänge ins Pensionsalter kommen. Solche Notlösungen sind problematisch: Seelsorge heißt doch, in überschaubaren Gemeinschaftsformen mit den Menschen unterwegs zu sein und ein glaubwürdiges Zeugnis zu leben versuchen, damit in diesen Gruppierungen die Glaubensbotschaft weitergegeben werden kann. Gerade deshalb ist entscheidend, daß Seelsorger, ganz gleich, ob sie voll-, halb- oder nebenamtlich arbeiten, mit den Menschen in Kontakt stehen und nicht in einer Zentrale von ihnen angegangen werden müssen. Dazu kommt die Gefahr, daß sich der Dienst des Priesters immer mehr auf Liturgie und Sakramentenspendung und auf formelle Kompetenzen reduziert, während die eigentliche Seelsorge in der Hand von „Laien" liegt.

HK: Wäre es ein Ausweg aus dieser schwierigen Situation, wenn sich mehr Laientheologen zu Diakonen weihen ließen, um damit in das kirchliche Amt integriert zu werden?

Karrer: Ich weiß, daß ich mit meiner grundsätzlichen Befürwortung des Diakonats nicht repräsentativ für die Laientheologen spreche. Man kann sich auf seiten der Laientheologen zu lange aus ideologischen Gründen gegen den Diakonat aussprechen. Aber man kann auch zu schnell dafür sein, wenn man etwa glaubt, die Probleme des Priestermangels könnten durch den Diakonat behoben werden. Es gibt zweifellos Gründe, die für den Diakonat sprechen, gerade um der seelsorglichen Arbeit willen. Auch könnte es sein, daß die Kirche sich eher für die Weihe von viri probati öffnet, wenn sie mit Hunderten oder Tausenden von verheirateten Diakonen gute Erfahrungen gemacht hat.

HK: Käme es also vor allem darauf an, die schon bestehenden Möglichkeiten für die Laienmitarbeiter im pastoralen Dienst auszuschöpfen?

Karrer: Es braucht eine Doppelstrategie. Die Laienseelsorger, seien es Katecheten, Absolventen der Fachhochschulen, Pastoralassistenten usw., müssen versuchen, das schön Mögliche möglichst gut zu tun. Es kommt darauf an, daß die Entscheidungsträger in der Kirche Zutrauen zu uns fassen und dann vielleicht auch manche Vorbehalte fallenlassen und offener werden für institutionelle weiterführende Rahmen-Bedingungen. Aber wir müssen den Rahmen menschlich überzeugend und durch pastorale „Qualitätsarbeit" füllen.

„Es gibt eine Tendenz, alles wieder in den Griff zu bekommen"

HK: Sind hier in den vergangenen Jahren von seiten der Betroffenen Chancen verpaßt worden?

Karrer: Im ersten Jahrzehnt der Laientheologen als Pastoralassistenten ist zumindest quantitativ der Spielraum nicht ausgenützt worden. In der Bundesrepublik hatte ich bis 1978 ca. 250 Stellenangebote, von denen kaum die Hälfte besetzt werden konnte. In Österreich hört man heute noch die Klage, es gebe zwar viele Theologiestudenten, man finde aber nicht die nötigen Leute für den pastoralen Dienst. Auch in der Schweiz hatten wir bis zu diesem Jahr zu wenig Laienseelsorger im Verhältnis zur Nachfrage. Ich möchte deshalb dafür plädieren, das jetzt schon Mögliche zu tun und gleichzeitig gegenüber den Verantwortlichen in der Kirche, gelegen oder ungelegen, die weiterführenden Schritte, wie z. B. volle Amtsfähigkeit der Frau und Weihe von viri probati, mit allem Nachdruck zu vertreten.

HK: Gibt es für die von Ihnen vorgeschlagene Doppelstrategie überhaupt realistische Erfolgsaussichten? In der Bundesrepublik zumindest scheinen sich die Dinge doch eher so zu entwickeln, daß es zwar weiterhin Pastoralassistenten geben wird, daß sie aber als relativ kleine Gruppe kaum die Reformdynamik ausstrahlen können, die Sie erhoffen ...

Karrer: Insgesamt habe ich von uns Laientheologen schon mehr Dynamik – auch weit über den pastoralen Bereich hinaus – erwartet. Anderseits ist die Entwicklung vielleicht immer so gelaufen, daß man eher pragmatisch begonnen hat, sich dann erst der Implikationen dieses Novums bewußt wurde und dann eine retardierende Tendenz Platz gegriffen hat. Zweifellos gibt es eine Tendenz, alles wieder in den Griff zu bekommen, alles, was sich unkontrolliert entwickeln könnte, von vornherein in sichere Bahnen zu lenken. Hierher gehören auch Versuche, die Zahl der Laientheologen im pastoralen Dienst zu reduzieren, obwohl man ihrer dringlichst bedarf. Der lange Atem

der Laien im pastoralen Dienst wird sicher noch manchen Test bestehen müssen.

HK: Ist es mit dem langen Atem so weit her? Trifft man bei Laientheologen gegenwärtig nicht eher eine gewisse Wehleidigkeit angesichts der schlechter werdenden Berufsaussichten im pastoralen Dienst?

Karrer: Ich möchte dem nicht generell widersprechen. Wenn es allerdings in der Bundesrepublik Tausende von Studierenden gibt, die dazu bereit wären, in die Pastoral zu gehen, und die sehen, daß sie in den Gemeinden erwünscht wären, gleichzeitig manche Diözesen aber eine massiv restriktive Tendenz verfolgen, dann muß man sich nicht wundern, daß viele dieser Laientheologen tief verletzt sind. Hier schafft die Kirche durch ihr Verhalten gegenüber dem Potential der Laientheologen selber Kirchendistanzierte. Auf der anderen Seite gibt es bei Theologiestudenten tatsächlich die Mentalität, die „da oben" in der Kirche müßten sie möglichst schnell und möglichst alle mit offenen Armen aufnehmen, ohne daß man sich selber in einem Entscheidungsprozeß auf die konkrete Kirche einläßt.

„Es braucht eine Solidarisierung derer, die für offene Wege in der Pastoral eintreten"

HK: Wie steht es mit der Bereitschaft bei Laientheologen, Gehaltseinbußen in Kauf zu nehmen, um damit zusätzliche Stellen zu schaffen?

Karrer: Ich möchte manchem Bischof wünschen, er hätte einschlägige Diskussionen in Gruppen von Pastoralreferenten mitverfolgt, wo sehr ernsthaft über Möglichkeiten von Jobsharing, über den Verzicht auf eine Gehaltserhöhung und dergleichen mehr nachgedacht wurde. Solche Überlegungen hat man übrigens sogar schon in den Jahren 1976/77 z. B. bei den Pastoralassistenten im Bistum Münster angestellt, und sie kommen jetzt bei Tagungen von Laientheologen wieder in die Diskussion, und zwar in einer Art und Weise, die mich beeindruckt.

HK: Dürfen wir nochmals auf die unterschiedlichen Ausbildungsmodelle in der Bundesrepublik und in der Schweiz zurückkommen? Werden die Schweizer Bistümer ihren bisherigen Weg weitergehen?

Karrer: Uns stellt sich immer wieder die Frage, wie wir uns gegenüber einem allgemeinen Trend, vor allem wenn er in der Bundesrepublik stark verfochten wird, verhalten können. Auf der anderen Seite haben wir doch ein staatskirchenrechtliches System, das sehr viele Entscheidungen an die Basis verlagert. Es bietet auch in Zukunft eine gewisse Gewähr dafür, daß die Anliegen der Gemeinden zu ihrem Recht kommen. Es braucht allerdings – und das gilt natürlich nicht nur für die Schweiz – eine stärkere Solidarisierung all derer, die für offene Wege in der Pastoral eintreten. Anders wird es kaum möglich sein, die Anliegen wirkungsvoll zu vertreten, die wir um der Sendung der Kirche willen glauben vertreten zu müssen. Ob dies dann wirklich auch die Wege des Geistes Gottes sind, kann man natürlich nie mit Sicherheit behaupten. Das bleibt letztlich bei allem verantwortlichen Bemühen offen.

HK: Wenn wir Sie recht verstehen, betrachten Sie selbst den Einsatz von hauptamtlichen Laien im pastoralen Dienst, wie er sich bisher entwickelt hat, nur als eine Übergangsphase?

Karrer: In bestimmter Hinsicht befinden wir uns tatsächlich in einer Übergangsphase, die man aber genauer qualifizieren muß. Es ist in der Kirche immer so gewesen, daß neue Aufbrüche ihre Zeit gebraucht haben. Gegenwärtig scheinen sich die Hoffnungen auf eine Neustrukturierung des kirchlichen Amtes oder auch auf stärker synodale Strukturen in der Kirche, die in der ersten Phase des nachkonziliaren Aufbruchs geäußert wurden, zu verzögern. Diese Fragen stehen allerdings immer noch im Raum, wie auch die nach den konkreten Wegen zur lebendigen und missionarischen Gemeinde. In dieser Situation scheint mir wichtig, den Weg miteinander zu gehen und immer wieder das Gespräch zu suchen, gerade auch mit den Entscheidungsträgern in der Kirche.

HK: Aus dem, was Sie bisher sagten, könnte man den Eindruck gewinnen, die Laien im pastoralen Dienst seien eine ziemlich einheitliche Gruppe, die auf der Seite derjenigen steht, die für eine Fortführung innerkirchlicher Reformen eintreten. Ist dem wirklich so?

Karrer: Was ich in diesem Zusammenhang schon vor zehn Jahren gesagt habe, gilt auch heute noch: Bei den Laientheologen können Sie eine Spektralanalyse des jeweiligen Landeskatholizismus vornehmen. In diesem Potential gibt es alle Schattierungen von links nach rechts, von progressiv und konservativ, um es so vereinfacht auszudrücken. Es gibt darunter sowohl mehr politisch als auch eher mystisch oder charismatisch orientierte Christen. *Die* Laientheologen gibt es als einheitliche Gruppe ebensowenig wie *die* Priesteramtskandidaten, *die* Priester, *die* Frauen oder *die* Männer.

„Vielleicht werden wir bald den abgewiesenen Laienseelsorgern nachtrauern"

HK: Würden Sie sagen, die Kirche unterschätzt grundsätzlich die Chancen, die ihr durch mehr theologisch gebildete Laien zugewachsen sind?

Karrer: Unter den Laientheologen gibt es viele Frauen und Männer, die man der Kirche um ihrer Zukunft und ihrer Sendung und um der Menschen willen nur als Mitarbeiter wünschen kann. Man muß sich die Frage stellen, wie einmal gewisse Bistümer in der Bundesrepublik oder wie die Deutsche Bischofskonferenz vor der Geschichte dastehen werden, wenn sie die heute möglichen Berufungen verschleudern und verschwenden. In den dreißiger Jahren wurden in Deutschland Priesteramtskandidaten

abgewiesen; heute wäre man froh um diese zusätzlichen Priester. Vielleicht werden wir bald ebenso den jetzt abgewiesenen Laienseelsorgern nachtrauern. Natürlich werden durch den verstärkten Einsatz von Laienseelsorgern die Probleme in der Kirche nicht einfach weniger; es ist aber die schlechteste Lösung, wenn in der Kirche Fragen, wie etwa die der viri probati, offiziell tabuisiert werden.

HK: Auch wenn nur eine begrenzte Zahl von Laientheologen im pastoralen Dienst eingestellt wird, muß sich die Kirche darauf einstellen, daß sie es in Zukunft auf jeden Fall mit einer beachtlichen Zahl von ausgebildeten Laien zu tun haben wird. Welche Auswirkungen kann diese Entwicklung haben?

Karrer: Hier liegen für mich auch noch viele offene Fragen. Natürlich hat es Auswirkungen, wenn Tausende von Männern und Frauen mit theologischer und religionspädagogischer Kompetenz immer mehr das Selbstbewußtsein der Kirche mitprägen. Unter ihnen sind Leute verschiedenster Schattierung in politischer und gesellschaftlicher Hinsicht, sie haben unterschiedliche Qualifikationen und Interessen, es sind Verheiratete und Unverheiratete und Leute mit sehr unterschiedlicher Nähe und Distanz zur Kirche. Es gibt darunter auch Männer und Frauen, die sich von den Normen der Kirche oder auch praktisch von den Gemeinden distanzieren. Wie die Kirche auf die Dauer dieses Potential verdaut, ist die Frage, die noch bevorsteht und wohl an die Grenzen unserer Kraft und Phantasie gehen wird. Diese Fragen verdienen es, daß wir alle sie nicht unbeachtet lassen.

HK: Und wie werden wir kirchlich mit der Tatsache fertig, daß wir künftig wie in anderen akademischen Bereichen auch mit einer beträchtlichen Zahl arbeitsloser Theologen, aber mit viel zuwenig Priestern zu rechnen haben?

Karrer: Ich weiß kein Patentrezept. Die Situation ist zwar in der Schweiz ganz anders als in der Bundesrepublik; in Österreich sieht es wieder anders aus. Wenn ich sehe, daß wir Tausende von studierenden Laientheologen und Laientheologinnen haben, die von vornherein wissen, daß sie nachher in der Schule oder im pastoralen Dienst keine Chance zur Anstellung haben, kann einen das nicht unbeteiligt lassen. Es gibt schon viele herzhafte Vorschläge, aber keine durchschlagenden Ratschläge. Man müßte auch Möglichkeiten einer Beschäftigung über den kirchlichen Bereich hinaus ins Auge fassen und soweit möglich die Leute zur Selbsthilfe ermuntern.

Zum Berufsbild und Selbstverständnis des Religionslehrers

Eine Erklärung der Kommission für Erziehung und Schule der Deutschen Bischofskonferenz

Als Ergänzung zu unserem Bericht (vgl. ds. Heft, S. 497) dokumentieren wir die zentralen Passagen der bischöflichen Erklärung, die sich mit der Stellung des Religionslehrers im Spannungsfeld von Schule und Kirche, mit seiner Eigenschaft als Zeuge des Glaubens und seiner Spiritualität befassen.

Religionslehrer und Schule

Der Religionsunterricht ist ordentliches Lehrfach in der Schule. Seine Noten sind „versetzungserheblich". Die meisten Religionslehrer haben sich durch eine staatliche Prüfung für dieses Fach qualifiziert. Sie haben neben dem Religionsunterricht noch andere, „profane" Fächer zu unterrichten. In der Regel sind sie wie ihre Fachkollegen Beamte oder Angestellte des Staates. Hinzu kommt die in verschiedenen Bundesländern unterschiedlich große Zahl der im kirchlichen Dienst stehenden Religionslehrer und Katecheten. Für sie alle ist die staatliche Schulverwaltung weisungsgebend. Jeder Religionslehrer muß sich daher an die Vorgaben und Bestimmungen des Staates halten, und im Sinne der Partnerschaft von Staat und Kirche muß die Kirche ein Interesse daran haben, daß der Religionslehrer dies tut.

Die staatliche Autorität tritt dem Religionslehrer vor allem in der staatlichen Schulaufsicht und in den verordneten – inhaltlich freilich von den Bischöfen verantworteten – Lehrplänen entgegen. In der Organisation seines Unterrichts ist der Religionslehrer an den Rahmen des gegenwärtigen Schulwesens gebunden. Er ist z.B. zur Erhaltung der Disziplin in der Klasse und nicht zuletzt zu einer Leistungsbewertung der Schüler verpflichtet – wie jeder andere Lehrer in anderen Fächern auch. Der Religionsunterricht hat teil an der allgemeinen Aufgabenstellung und am Erziehungsauftrag der Schule. Die Zielsetzung der Aufgaben der Schule sollen vom Religionsunterricht her mitbegründet und getragen werden. Religionsunterricht ist dabei wie jeder Fachunterricht auf ein wissenschaftliches Bezugsfach, hier die Katholische Theologie, verwiesen. So gesehen ist Religionsuntericht altersstufengemäße Reflexion des Glaubens der Kirche unter den Lernbedingungen der Schule. Ebenfalls spielen bei der inhaltlichen und methodischen Gestaltung von Religionsunterricht andere Wissenschaften eine Rolle, etwa die Theorien des Lernens, der Didaktik sowie umfassende erziehungswissenschaftliche Reflexionen und Positionen.

Ein Religionslehrer, dem zuerst daran liegt, den Glauben für seine Schüler lebensbedeutsam werden zu lassen und sie zu verantwortlichem Denken und Verhalten im Hinblick auf Religion und Glaube zu befähigen, kann das

nicht ohne ein fundiertes theologisches Wissen. Um eine entsprechende Ausbildung zu gewährleisten, hat die Deutsche Bischofskonferenz in ihrer Herbst-Vollversammlung 1982 bestimmte „Kirchliche Anforderungen an die Studiengänge für das Lehramt in katholischer Religion" gestellt (vgl.: Die deutschen Bischöfe, 33). Der Katholischen Theologie ist die Aufgabe gestellt, den Glauben der Kirche als für heute relevant darzustellen und die Bedingungen des Glaubenkönnens und die Weisen der religiösen Sensibilisierung zu erforschen und zu reflektieren. Der Religionslehrer darf mit Recht als der theologische Fachmann in der Schule gelten. Sein Studium der Theologie und ihrer Didaktik, sowie seine Fort- und Weiterbildung, sollen diese seine wissenschaftliche Kompetenz sichern und stärken. Daraus ergibt sich, daß ein solcher Religionslehrer aufgrund seiner spezifischen fachlichen Kompetenz auch ein entsprechendes professionelles Selbstverständnis und Selbstbewußtsein entwickelt. Nur so kann er sich nicht nur der persönlichen, sondern auch der fachlichen Anerkennung der Kollegenschaft in der Schule erfreuen.

Je weiter sich Kirchengemeinde und Schule an einem Ort lebensmäßig auseinanderentwickeln, um so stärker wird der Religionslehrer sich als allein kompetent für die Glaubensreflexion unter den Bedingungen von Schule empfinden, u. U. auch gegen die kirchliche Autorität. Sich selbst kommt er allerdings auch um so mehr als allein gelassen vor. Ebenfalls ist auf diese Weise die relative Eigenverantwortung des Fachmanns für Religion in der Schule gewachsen. Der eigenständige Dienst der Vermittlung zwischen dem überlieferten Glauben der Kirche und der Lebens- und Denkwelt heutiger junger Menschen in der Schule durch den Religionslehrer sollte daher positiv gesehen und bewertet werden. Professionalisierung bedeutet nicht als solche schon Distanzierung von Glauben und Kirche.

Aber es sind doch auch die Gefahren dieser Entwicklung zu sehen. So wie die Theologie zurückverwiesen ist auf die Glaubenspraxis der Kirche, ist es auch der Religionsunterricht. Ein Religionslehrer, der seinen Religionsunterricht nicht mehr in Verbindung mit der lebendigen Überlieferung und dem gegenwärtigen Glaubensverständnis der Kirche sieht, wird auch den Schülern nicht mehr das geben, worauf sie im Religionsunterricht Anspruch haben: Den authentischen katholischen Glauben kennenzulernen. Dazu gehören aber nicht nur Information und Reflexion, sondern *ebenso Bekenntnis und Zeugnis.* Sie erwachsen aus lebendigem Austausch unter Christen – besonders in der Pfarrgemeinde. Insofern darf sich ein Religionslehrer nicht zufriedengeben mit seiner Rolle als „Fachmann für Religion in der Schule". Die Kirche und ihre Sendung durch Jesus Christus verpflichten auch ihn – unbeschadet seiner spezifischen Kompetenz – auch dann, wenn seine Schüler – trotz seiner Bemühungen – sich von Glaube und Kirche distanzieren.
Die zentralen Inhalte des Glaubens müssen im Mittelpunkt des Religionsunterrichtes stehen, wenn der Religionsunterricht nicht auf die Dauer sein Profil verlieren soll. Die Kirche bringt dem Religionslehrer das Vertrauen entgegen, daß er die Glaubensvoraussetzungen seiner Schüler am besten kennt und deshalb einen gewissen Spielraum für die Frage benötigt, wie die Mitte des Glaubens am ehesten den Schülern als Lebensmitte nahegebracht werden kann. Diesem Vertrauen muß die Bereitschaft des Religionslehrers entsprechen, über seine fachliche Qualifikation hinaus der ihm durch die Kirche verliehenen Beauftragung und Sendung treu zu sein.

Religionslehrer und Kirche

Neben der staatlichen Schulaufsicht ist Kirche für den Religionslehrer die entscheidende Bezugsgröße und Autorität. Sie wird auf mehrfache Weise und durch verschiedene Personen mit unterschiedlicher Verantwortung und Kompetenz repräsentiert: Die Bischöfe und die von ihnen mit der Unterstützung der Religionslehrer und der Begleitung des Religionsunterrichtes Beauftragten, die Eltern der Schüler, die Pfarrer und die Pfarrgemeinden im Einzugsgebiet der Schulen und nicht zuletzt die Schüler selbst mit ihren unterschiedlichen Einstellungen zu allem, was Kirche heißt.
Die Autorität der Kirche wird dem Religionslehrer vor allem bei der Verleihung der „Missio canonica" bewußt. Diese förmliche und verbindliche Beauftragung zum Religionsunterricht ergibt sich aus Artikel 7, Absatz 3 des Grundgesetzes, wonach der Religionsunterricht in Übereinstimmung mit den Grundsätzen der Religionsgemeinschaft zu erteilen ist. Daraus folgt, daß der Religionslehrer die katholische Glaubens- und Sittenlehre den Heranwachsenden authentisch und unverkürzt vermitteln und bestrebt sein muß, den Schülern ein Beispiel christlichen Lebens zu geben. Zu einem solchen „Beispiel christlichen Lebens" gehören die regelmäßige Mitfeier der Eucharistie, der Empfang der Sakramente – auch mit den eigenen Kindern –, der lebendige Austausch mit anderen Gemeindemitgliedern und ein Leben nach christlichen Grundsätzen. Die Verleihung der „Missio canonica" ist also mit der Erwartung und Verpflichtung verbunden, daß der Religionslehrer seinen Unterricht in Übereinstimmung mit dem Glauben der Kirche erteilt und sein eigenes Leben an den Grundlagen des Glaubens orientiert.
Es ist anzustreben, daß dort, wo es noch nicht geschieht, die Verleihung der „Missio canonica" in einer gottesdienstlichen Feier durch den Bischof erfolgt.
Die Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland sagt, daß der Religionslehrer bereit sein soll, die Verantwortung der Kirche für die Inhalte des Religionsunterrichts mitzutragen. Diese Bindung des Religionslehrers an die Kirche ist nicht im Sinne eines „blinden Gehorsams" zu verstehen. Sie erfordert zugleich Sensibilität für Fehler und Schwächen sowie die Bereitschaft zu Veränderungen und Reformen. Daraus können im Einzelfall auch Konflikte entstehen. Manches kann die Beziehung des Religionslehrers zur Kirche belasten: Die eigenen Identifikationsschwierigkeiten mit der Kirche

können wachsen; theologische Äußerungen und kirchenamtliche Stellungnahmen verständlich zu interpretieren, kann zum Problem werden; es kann schwer sein, hinsichtlich ihrer Verbindlichkeit zu unterscheiden und offenbleibende Fragen auszuhalten. Die Bindung, wie sie durch die Verleihung der „Missio canonica" gegeben ist, kann die Spannung zwischen Anspruch und Realität, zwischen der Botschaft Jesu und der tatsächlichen Erscheinungsweise der Kirche nicht ausklammern. Liebe zur Kirche und Kritik schließen einander nicht aus.

Im Synodenbeschluß zum Religionsunterricht ist der Wunsch ausgesprochen, daß katholische Religionslehrer ihre Erfahrungen auch in die katechetische Arbeit der Gemeinde einbringen (3.9). Der Wunsch ist richtig, ihn zu erfüllen erweist sich aber aus vielen Gründen oft als schwierig. Die selbstverständliche Beziehung des Religionslehrers zur Gemeinde ist wegen des Auseinanderfallens der Lebensräume (Pfarrgemeinde, Wohngebiet, Arbeitsfeld, Schulbezirk) vielerorts nicht mehr gegeben. Die schwindende Präsenz der Pfarrgeistlichen in der Schule bedingt darüber hinaus die Auflösung einer bislang vorhandenen „institutionellen" Beziehung zwischen Religionslehrer und Pfarrgemeinde. Schwerwiegender noch ist die Tatsache zu werten, daß viele Religionslehrer in der Gemeinde bisher keinen festen Platz und keine Aufgabe sehen, die ihrer spezifischen Kompetenz und ihrer kirchlichen Beauftragung entsprechen. Nicht selten ist der Aufbau der gemeindlichen Katechese mit negativen Erfahrungen im schulischen Unterricht belastet. Das führt zu entsprechenden Brüskierungen der Religionslehrer durch die Gemeinde. Manchmal werden die in den Gemeinden wohnenden Religionslehrer bewußt von der Gemeindekatechese ausgeschlossen, um eine befürchtete „Verschulung" der Katechese zu vermeiden.
Trotz dieser Schwierigkeiten muß festgehalten werden: Der Religionslehrer braucht die Gemeinde. Er kann seinem Dienst in der Schule auf Dauer nur nachkommen, wenn er selber in der Pfarrgemeinde die Grundlage und den Erfahrungshintergrund für seinen eigenen Glauben hat. Hier findet er Jugendliche und Erwachsene, die mit der Kirche und in der Gemeinde leben und sich wie er um einen christlichen Lebensvollzug bemühen. In der Gemeinde kann er spirituelle Impulse erhalten und Stärkung seines Glaubens erfahren. Hier kann sein Leben aus dem Glauben vor Verkümmerung bewahrt bleiben. Hier kann er an der Glaubenserfahrung vieler Christen teilnehmen und seine Impulse einbringen. Nicht zuletzt ist die Pfarrgemeinde der Ort, an dem er eine interessierte und engagierte Gruppe für die Sache des Religionsunterrichtes in der Schule findet.

Nicht nur der Religionslehrer braucht die Pfarrgemeinde, auch die Pfarrgemeinde braucht den Religionslehrer. Denn die Glaubwürdigkeit ihrer Glaubensvermittlung ist abhängig von der Übereinstimmung mit den anderen Trägern und Räumen religiöser Erziehung. Die Gemeinde braucht den Kontakt mit Eltern und Lehrern bzw. mit Elternhaus und Schule. Die Gemeinde braucht den Religionslehrer als einen, der aufgrund seines Religionsunterrichtes in der Schule auch mit den distanzierten und nichtgläubigen Jugendlichen im Gespräch ist, sie braucht seine didaktischen Erfahrungen in Katechese und Verkündigung. Der Religionslehrer kann in der Gemeinde auch ein Anwalt der Jugend sein, der mithilft, daß Jugendliche jenes Verständnis und jenen Raum finden, in dem sich – anders als dies in der Schule möglich ist – die Ausdrucksformen ihres Glaubens angemessen entfalten können.
In den Fürbittgebeten der Pfarrgemeinden sollte das Gebet für Religionslehrer, Lehrer, Schüler und Eltern guter Brauch sein.

Schwierigkeiten im Verhältnis zwischen Religionslehrer und Pfarrgemeinde finden nicht selten ihren Ausdruck im Verhältnis zwischen Religionslehrer und Pfarrseelsorger. Ursachen hierfür können zunächst im mangelnden Willen zu gegenseitiger Partnerschaft und Kommunikation liegen. Sie können aber auch ganz einfach technisch-organisatorischer Art sein, wenn Schüler mehrerer Pfarreien eine Zentralschule besuchen und der Lehrer nicht am Schulort wohnt. Die Kommunikation ist oft auch dadurch erschwert, daß der Priestermangel zu einer zeitlichen Überforderung des einzelnen Pfarrseelsorgers führt. Zu diesen äußerlichen Schwierigkeiten der Verständigung kommen tieferliegende Ängste auf beiden Seiten hinzu. Priester befürchten, möglicherweise auf Gebieten gefordert zu werden (neue Ansätze in Pädagogik und Religionspädagogik), in denen sie sich nicht zu Hause fühlen. Diese Situation wird dadurch verschärft, daß immer weniger Geistliche in der Schule präsent sein können.
Auch bei den Lehrern gibt es Ängste. Manche befürchten, daß durch den Kontakt die eigene Kirchlichkeit einer kritischen Prüfung unterzogen wird. Dazu kommt bei vielen die Sorge, vom Pfarrer für viele notwendige Aufgaben der Pfarrei beansprucht zu werden und so zusätzlich zu der Vielfalt schulischer Verpflichtungen weitere Belastungen aufgebürdet zu bekommen.

Trotz solcher Schwierigkeiten sollten von beiden Seiten Kontaktmöglichkeiten – nicht nur durch förmliche Gespräche, sondern auch durch informelle Begegnungen – entdeckt und gefördert werden. Sie können dazu führen, daß Vorurteile abgebaut und Chancen religionspädagogischer und pastoraler Zusammenarbeit wahrgenommen werden.

Der „pastorale Dienst" des Religionslehrers

Die Religionslehrer werden im allgemeinen nicht zur Gruppe derer gezählt, die im „pastoralen Dienst" der Kirche stehen. Das hängt u. a. auch mit der vorwiegend schultheoretischen Begründung des Religionsunterrichtes bzw. mit dem schon angesprochenen fachlichen Selbstverständnis des Religionslehrers zusammen. Die Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland wie auch die Erklärung der Deutschen Bi-

schofskonferenz „Zur Ordnung der pastoralen Dienste" beschränken den Begriff „pastoraler Dienst" auf jene Dienste, die haupt-, neben- oder ehrenamtlich vor allem am inneren Aufbau der Gemeinde beteiligt sind. Dennoch wird man legitimer Weise bei der Erteilung des Religionsunterrichtes von einer „pastoralen Aufgabe" sprechen können. Theologisch läßt sich eine solche Aussage aus der im II. Vaticanum entwickelten Gemeindetheologie erheben. Danach ist in jeder Gemeinde die Kirche als Ganze gegenwärtig. Die einzelne Gemeinde aber verwirklicht sich in bestimmten Grundvollzügen: Diakonia, Liturgia, Martyria, die sowohl der Sammlung – dem inneren Aufbau der Gemeinde – als auch der Sendung – dem Zeugnis in der Welt – dienen.

Gerade der Sendungscharakter der Kirche bzw. ihr Auftrag zur Evangelisation weist dem Religionsunterricht einen besonderen Auftrag zu: Schulischer Religionsunterricht, der bekenntnisgebunden zu erteilen ist, ist nach dem Selbstverständnis der Katholischen Kirche und den zwischen Staat und Kirche getroffenen Vereinbarungen eingebunden in die Verkündigungstätigkeit der Kirche und ihr Selbstverständnis. Der schulische Religionsunterricht kann andererseits nur unter den Bedingungen von Schule durchgeführt werden, d.h. nicht selten in einem entchristlichten, für Glaube und Kirche wenig aufgeschlossenen Milieu. In solchen Fällen ist der Religionslehrer herausgefordert, mit seiner Person einzustehen für die Verkündigung der Kirche. Es kann sich aber auch ein behutsamerer indirekter Weg empfehlen, wenn die Schülersituation dies erfordert. Der spezielle pastorale Dienst des Religionslehrers ist in diesem Fall vergleichbar mit dem kirchlichen Dienst an sogenannten Fernstehenden überhaupt.
In diesem entchristlichten Milieu sind aber sehr wohl auch junge Menschen anzutreffen, die den Glauben in seiner Fülle kennenlernen und leben wollen und daher vom Religionslehrer erwarten, daß er ihnen das Evangelium als Ganzes verkündet.
Indem sich ein Religionslehrer auf den Verständnishorizont seiner Schüler einläßt und von dort aus mit ihnen nach der Mitte des Glaubens fragt, vollzieht er auf seine spezifische Weise die Sendung der Kirche mit. Seine Situation ist dann zu vergleichen mit der des Paulus vor seinen Zuhörern auf dem Areopag (Apg 17,16–34). Man kann den Dienst des Religionslehrers in der Schule auch unter den heutigen Umständen als einen missionarischen Dienst bezeichnen.

Der im Synodenbeschluß deutlich herausgestellte „diakonische Charakter" des Religionsunterrichtes in der Schule widerspricht dem nicht. Er stellt vielmehr die spezifische Form des Sendungsauftrages eines Religionslehrers dar: „Zu einer Kirche, die sich auf Jesus Christus beruft, gehört als ureigene Aufgabe dieses ‚Dasein für andere'. Unabhängig davon, ob die Menschen zu ihr gehören oder nicht, muß sie bereit sein, ihnen mit dem zu dienen, was sie ist und was ihrem Auftrag entspricht. Religionsunterricht in der Schule ist eine der Formen, in denen sie diesen Dienst an jungen Menschen vollziehen kann" (2.6.1). Derselbe Synodenbeschluß stellt heraus, daß es „nicht nur um ein Bescheidwissen über Religion und Glaube, sondern immer auch um die Ermöglichung von Religion und Glaube selbst geht" (2.5.3). Die Ermöglichung und der Vollzug von Glaube, Hoffnung und Liebe sind demnach mit angezielt. Bei einem Religionsunterricht, der sich der Theologie verpflichtet weiß, ist das auch nicht anders denkbar. Das bedeutet aber: Christliche Lebensvollzüge wie Feier des Gottesdienstes, Gebet oder Glaubensbekenntnis gehören so zum Gegenstand des Religionsunterrichtes, wie sie zur Mitte des Glaubens gehören. Wer Verständnis für diese Glaubensvollzüge bei den Schülern zu wecken vermag, hat sie diesen Vollzügen ein Stück näher gebracht, auch wenn der Religionsunterricht in der Schule nicht selbst und direkt in solche Vollzüge einüben kann.

Es gibt gute Gründe, den „pastoralen Aspekt" des Religionsunterrichtes nicht einseitig herauszustellen. Sie liegen vor allem in der doppelten Begründung des Religionsunterrichtes – vom Auftrag der Schule und vom Auftrag der Kirche her – und in der Sorge aller, die für den Religionsunterricht verantwortlich sind, dadurch die schultheoretische Begründung zu vernachlässigen und so auf lange Sicht die Existenzberechtigung des Religionsunterrichtes im Fächerkanon der Schule zu gefährden. Nichtsdestoweniger ist es legitim, die Aufgabe des Religionslehrers als „pastoralen Dienst" zu sehen und zu bezeichnen. Deshalb sollten Religionslehrer im Seelsorgeteam auf Gemeinde-, Pfarrverbands- oder Dekanatsebene vertreten sein ...

Der Religionslehrer als Zeuge

Die direkte oder doch indirekte Forderung, der Religionslehrer solle Zeuge sein, findet sich in mehreren neuen Dokumenten zum Religionsunterricht. Papst Johannes Paul II. betont in seinem Apostolischen Schreiben „Catechesi tradendae" (Nr. 5), daß es Aufgabe und „Endziel" der Katechese – unter diesem Begriff wird in dem für die Weltkirche geltenden Schreiben der Religionsunterricht subsumiert – ist, „jemanden nicht nur in Kontakt, sondern in Gemeinschaft, in Lebenseinheit mit Jesus Christus zu bringen". Die Erfüllung dieser Aufgabe setzt Religionslehrer voraus, die eine solche Verbundenheit leben und somit Zeugen dieser Lebenseinheit sind. Entsprechende Aussagen finden sich auch in dem Rundschreiben Papst Pauls VI. „Evangelii nuntiandi" (Nr. 41/46/76).

Der Beschluß der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland „Der Religionsunterricht in der Schule" erwartet vom Religionslehrer, daß er sich mit der befreienden Botschaft des Evangeliums identifiziert (2.8.6). Wird er in eine Außenseiterrolle gedrängt, weil er sich mit der Sache des Evangeliums identifiziert, soll er sich nicht scheuen, diese Rolle bewußt anzunehmen (2.8.7). Für den Religionslehrer sollen „Religiosität und Glaube nicht nur ein Gegenstand, sondern

auch ein Standort" sein (2.8.2), er soll bereit sein, „die Sache des Evangeliums zu seiner eigenen zu machen und sie – soviel an ihm liegt – glaubwürdig zu bezeugen" (2.8.3).
In der „Erklärung zur gegenwärtigen Diskussion um den Religionsunterricht", die vom Zentralkomitee der deutschen Katholiken im Jahre 1980 herausgegeben wurde, wird gesagt, daß „die gegenwärtig besonders häufig gestellten Fragen nach Sinn und Zusammenhängen menschlichen Lebens ... im Religionsunterricht aufgenommen und dem christlichen Glauben gemäß beantwortet werden (sollen). Die größte Bedeutung hat dabei das persönliche Glaubenszeugnis des Religionslehrers." Und „wenigstens ansatzhaft sollte etwas vom Erfahrungswissen gläubiger Existenz dem jungen Menschen zugänglich gemacht werden ... Kein Medienpaket kann das Glaubenszeugnis des Religionslehrers ersetzen" (5.6).
In der „Stellungnahme zum Religionsunterricht", die vom Beirat Erziehung und Schule im Jahre 1981 erarbeitet worden ist, heißt es: Man darf von Schülern und Eltern erwarten, „daß sie darauf aufmerksam werden, daß der Religionsunterricht vom Religionslehrer viel verlangt" (3.7). Die Religionslehrer sollen „den Religionsunterricht als kirchlichen Dienst verstehen, dem neben einer unterrichtlichen auch eine erzieherische und seelsorgliche Dimension zukommen" (3.10). Die Religionslehrer werden „Anwälte zentraler Aufgaben der Kirche" genannt (3.11).

Natürlich ist die Rolle des Religionslehrers mit dem Wort „Zeuge" nicht erschöpfend beschrieben. Der Begriff erhebt keinen Ausschließlichkeitsanspruch. Er signalisiert auch nicht einfach eine unkritische Rückkehr zum Religionsunterricht als „Verkündigung", ohne den Begriff Verkündigung zu differenzieren. Vor allem will die Vorstellung vom Religionslehrer als Zeuge diesen nicht mit einer übermächtigen Forderung erdrücken, sie will ihm vielmehr eine Perspektive bieten.
Mit „Zeuge" ist zunächst etwas ganz anderes gemeint: Er ist jemand, der etwas bekundet, wovon er existentiell betroffen ist. Der Glaubenszeuge ist also bereit, Auskunft und Rechenschaft über den Glauben, den er vertritt, zu geben, so wie es im 1. Petrusbrief gefordert wird: „Seid stets bereit, jedem Rede und Antwort zu stehen, der nach der Hoffnung fragt, die euch erfüllt" (1 Petr 3,15).

Auskunft geben kann nicht heißen, den Auskunftsuchenden für die eigene Sache zu vereinnahmen. Der Religionslehrer sollte zwar bekennend, aber doch in einer der Unterrichtssituation angemessenen Sprache von dem reden, was ihm wichtig ist. Dabei muß er die Freiheit des Schülers respektieren, entweder positiv auf das einzugehen, was er vertritt, oder aber es abzulehnen. Junge Menschen wollen nicht nur wissen, was die Kirche lehrt, sondern sie wollen vor allem wissen, was der Glaube für den konkreten Menschen, der ihnen gegenübersteht, bedeutet. Viele Religionslehrer mögen sich von diesem existentiellen Anspruch überfordert fühlen, und dennoch kann um der Sache des Glaubens willen nicht auf ihr Zeugnis verzichtet werden. Der Religionslehrer muß zeigen, daß er selbst von dem betroffen ist, was er vertritt. Das bedeutet auch, daß er die Freiheit, die der Glaube ermöglicht, bezeugen muß; daß er deutlich macht, wie Lebenserfahrungen im Lichte des Glaubens gedeutet werden können; daß er Zeugnis davon gibt, daß Gott auch ein Gott der Sünder und Schwachen ist. Nicht zuletzt soll der Religionslehrer auch Zeuge sein für die gesellschaftliche Relevanz des christlichen Glaubens.
Sensibilisierung für diese Dimension heißt, daß im Glauben keine Geborgenheit gesucht werden darf, die absieht von den Problemen der Mitmenschen.

Zur Spiritualität des Religionslehrers

Um seiner schwierigen Aufgabe gerecht zu werden, braucht der Religionslehrer eigene Formen des geistlichen Lebens. Er braucht eine Spiritualität, die von einer Offenheit zu Gott und zu seinem Mitmenschen geprägt ist, eine Spiritualität, die ihm hilft, Durststrecken und Krisen im eigenen Leben leichter durchzustehen.
Eine solche Spiritualität des Laienreligionslehrers kann nicht die von Priestern und Mönchen sein. Sie wird sich zunächst am Weltauftrag der Laien ausrichten müssen und sich vor allem in seinem Interesse an den Schülern, an ihrer Lebenswelt, ihren Erfahrungen, Hoffnungen und Perspektiven für ihr Leben zeigen. Das heißt: Er muß sich „klein machen können" mit den Kindern und Jugendlichen und doch in „wacher Zeitgenossenschaft" mit ihnen leben. Die Spiritualität des Religionslehrers muß auch seine Familie einbeziehen.

Diese wache Zeitgenossenschaft wird den Religionslehrer immer wieder damit versöhnen müssen, daß er einen spannungsreichen Beruf hat. Spannungspole sind Kirche und Staat, Schule und Pfarrgemeinde, theologische und pädagogische Wissenschaft, Eltern und Schüler. Der Religionslehrer sieht sich daher nicht nur vor sehr unterschiedliche Ansprüche gestellt. Er ist zugleich auch Vermittler dieser Interessen und Anliegen. Das bedeutet, daß er sich einerseits den unterschiedlichen Einflüssen von außen aussetzen und zugleich bemüht sein muß, die eigene Identität zu finden und zu wahren. Seine Spiritualität ist daher entscheidend von der Dienstbereitschaft zur Vermittlung geprägt. Mit dieser Mittleraufgabe steht der Religionslehrer in einer Tradition mit großen Persönlichkeiten der Heiligen Schrift. An ihnen wird deutlich, wie den zur Vermittlung Berufenen oft harte Zerreißproben auferlegt werden. In besonderen Krisensituationen kann sich der Religionslehrer sogar in der biblischen Rolle des „Sündenbocks" wiederfinden und gefordert sein, für das Versagen anderer einzutreten. Solche Spannungen auszuhalten und den Dienst der Vermittlung zu leisten, setzt voraus, daß der Religionslehrer sein Leben im Lichte des Evangeliums sehen lernt und daß er es aus dem Glauben an Jesus Christus gestaltet.

Der gelebte Glaube kann auf vielfache Weise in einer christlichen Existenz konkretisiert werden. Allgemein verbindliche Formen lassen sich daher nicht benennen und führen kaum zu einer christlich durchformten Exi-

stenz. Diese entfaltet sich in dem, was zur Lebensform eines jeden Christen gehört: In tätiger Nächstenliebe, im Lesen der Heiligen Schrift, im persönlichen Gebet, im Empfang der Sakramente und in der Teilnahme am Gottesdienst der Gemeinde. Auch der Religionslehrer ist – wie alle Christen – darauf angewiesen, sich in der Gemeinschaft mit anderen Christen immer wieder um eine Verlebendigung und Vertiefung seines Glaubens zu bemühen. Das gilt schon für die Zeit des Studiums und mehr noch für die Zeit seiner Berufstätigkeit, in der die Gefahr der Isolierung oft größer ist als während der Studienzeit im Kontakt mit Studenten ...

Ethik des Kompromisses

Zu einem Kongreß deutschsprachiger Moraltheologen und Sozialethiker

Wo immer in den letzten Jahren moralische Fragen zum Gegenstand öffentlichen Nachdenkens wurden, waren die zu Wort kommenden Einstellungen und Beurteilungen dadurch gekennzeichnet, daß sie stark divergierten und obendrein mit großer Heftigkeit vorgebracht wurden. In kontroverse Diskussion geraten sind auch solche Normen, Lebensformen und Ziele politischen Handelns, die bisher als zu den unverzichtbaren Grundlagen einer humanen Gesellschaftsordnung gehörend angesehen wurden und deshalb unangefochten blieben. *Pluralität* in den Sinnvorstellungen und auch in *grundlegenden moralischen Orientierungen* ist – unabhängig von der Frage, ob sie auch wünschenswert sei – Faktum.

Freilich ist diese Feststellung lediglich die Beschreibung eines Phänomens und besagt nichts über dessen Ursachen. Diese können in gegensätzlichen Wertstellungnahmen, in verschiedenen Prioritäten für Konfliktfälle, im ungleichen Grad der Bemühung um rationale Einsicht, in der unterschiedlichen Beurteilung einer Situation oder im Umgang mit Gefühlen zu suchen sein, wie *Volker Eid* (Bamberg) im einleitenden Referat zum diesjährigen (21.) Kongreß deutschsprachiger Moraltheologen und Sozialethiker (19. bis 23. 9. in Trier) an einigen beispielhaften öffentlichen Kontroversen aufzuzeigen versuchte. Er hob dabei auch die Möglichkeit hervor, daß ein Dissens in der moralischen Bewertung durch Nichtbeachtung des soziokulturellen Wandels der Lebensformen hervorgerufen oder unnötig verschärft wird.

Wie wird der Christ mit dem bleibenden Dissens im sittlichen Urteil fertig?

Die Bemühungen um Aufarbeitung weltanschaulicher und ethisch-praktischer Überzeugungsdissense haben in der Neuzeit zur Herausbildung eines Konfliktethos geführt, das als konstitutiver Bestandteil in die rechtliche Grundordnung des modernen demokratischen Staates eingegangen ist. Die wirkungsgeschichtlich entscheidende ideelle Grundlage war hierbei die christliche Lehre vom *Gewissen* jedes einzelnen Menschen, die mittels Anerkennung von staatlichen Handlungsschranken (Freiheitsrechte) und Verfahrensregeln mit der Notwendigkeit, zu einer Einheit im Handeln zu kommen, vereinbar wurde. Die Grundfiguren dieses *Konfliktsethos* sind außer der Achtung der Personwürde Toleranz und Kompromiß.

Beide Begriffe kann man nach dem Muster eines rein pragmatischen Arrangements der beteiligten Interessen verstehen. Dies dürfte der Grund dafür sein, daß beide in der Theologiegeschichte keinen allzu guten Klang haben, obschon die damit angesprochenen Problemstellungen in der Tradition durchaus sachliche Parallelen haben, wie *Helmut Weber*, der die Tagung in Trier leitete, in einer dort oft erwähnten Arbeit zeigen konnte.

Wenn Ethiker von Kompromiß und Toleranz sprechen, geht es freilich um mehr als um pragmatische Arrangements, nämlich darum, wie das Miteinander von Menschen und Gruppen angesichts weitreichender Dissense im sittlichen Urteil, die der diskursiven Anstrengung widerstehen, gelingen kann. Wie soll man mit dem, was trotz aller Anstrengung divergent bleibt, umgehen, ohne den im Glauben erkannten sittlichen Ausspruch einfach herabzusetzen?

Diese Frage machte der Moraltheologenkongreß in Trier (Gesamtthema: „Radikalität und Kompromiß in der christlichen Ethik") zu seiner besonderen Aufgabe. In den Vorträgen und Arbeitsweisen kam dieser Sachverhalt immer wieder auf drei Ebenen zur Sprache:

- auf der Ebene der Haltung und des Handelns des einzelnen, der sich recht unterschiedlichen und nicht selten widersprüchlichen Normanforderungen gegenübersieht;
- auf der Ebene von Kirche, die zu den Überzeugungen, Idealen und Wertvorstellungen anderer Gruppen in der Gesellschaft Stellung beziehen und konkret entscheiden muß, wo und wieweit sie mit ihnen zusammenwirken will;
- auf der Ebene der rechtlichen und politischen Gestaltung des Zusammenlebens im Staat.

Verträgt die Radikalität des Evangeliums das Eingehen von Kompromissen?

Durch die Auseinandersetzung um die Friedenssicherung und durch die unmittelbare Berufung auf die Bergpredigt als politischer Handlungsanweisung in einem Teil der Friedensbewegung hat vor allem der (in der Christentumsgeschichte ja keineswegs neue) *Streit um Verbindlichkeitsgrad und Erfüllbarkeit der Forderungen Jesu* neue Brisanz gewonnen. So war es denn nur folgerichtig, einen Neutestamentler zur Sache zu vernehmen.

Gerhard Lohfink (Tübingen) sah den Brennpunkt des jesuanischen Ethos in der Forderung, vollkommen zu sein wie der himmlische Vater (Mt 5,48). Damit sei nicht das griechische Ideal der auf der Höhe ihres Lebens angekommenen autarken Persönlichkeit gemeint, sondern die ganzheitliche, *ungeteilte und ausschließliche Zuwendung zu Gott.* Der Ermöglichungsgrund dieser Forderung sei die Vollkommenheit Gottes selber, der sich den Menschen in der Heilsgeschichte ganz und ungeteilt zugewandt hat. Durch die Untersuchung der textuellen und ideellen Umgebung der Vollkommenheitsforderung gelangte Lohfink zu seiner Grundthese, die von Mt in der Bergpredigt kunstvoll komponierte sittliche Botschaft Jesu richte sich weder an den isolierten einzelnen, noch gelte sie der Menschheit im allgemeinen; ihr eigentlicher Adressat sei vielmehr Israel und die Jünger, die in der Konzeption des Mt die Kirche präfigurieren.

Ein zweiter Akzent, den Lohfink setzte, knüpfte hier an und betraf die enge *Relation Bergpredigt und Sinaitora.* Inhaltlich habe Jesu keine neue Tora vorlegen, sondern die alte neu interpretieren und konsequent auf das Liebesgebot hin auslegen wollen: Die provozierenden Worte Jesu seien dementsprechend nicht sittliche Normen, sondern hermeneutische Leit- und Richtlinien „für die sachgerechte Aktualisierung der Situation, die in der Kirche unter der Führung des Heiligen Geistes ständig neu zu geschehen hat". Mit dieser Anbindung des Inhaltes an ein soziales Substrat ist auch die gesellschaftliche Relevanz der Bergpredigt festgelegt. Sie besteht darin, „daß die Kirche als die Kontrastgesellschaft Gottes die Sozialordnung der Bergpredigt für die Welt transparent machen müßte".

Kirche ist hiernach der Raum, wo das vorgängig geschenkte Heilshandeln Gottes erfahren wird und wo der Mensch aufgrund dieser Erfahrung begreift, was von ihm gefordert ist. Die Gewißheit, daß Gott sich bereits jetzt dem Menschen in ungeteilter Liebe zuwendet, läßt auch die ungeteilte Hinwendung der Menschen zu Gott schon jetzt möglich erscheinen und schafft so Freiheit. In dieser Situiertheit der evangelischen Forderung an einer ganz bestimmten Stelle der menschlichen Heils- bzw. Unheilsgeschichte sah Lohfink die Berechtigung und Notwendigkeit, von der „Radikalität" der sittlichen Forderung Jesu zu sprechen, obschon sie sich in der existentiellen Tiefe des Betroffenseins von der sittlichen Forderung nicht grundsätzlich abhebe.
Darin stimmte Lohfink *Bruno Schüller* (Münster) zu, der diesen Wortgebrauch von Radikalität als rein explikativ hinsichtlich des Unterschieds zwischen sittlicher und nicht-sittlicher Forderung und insofern als ungeeignet, etwas Spezifisches über das Ethos Jesu auszusagen, kritisierte.
Es liegt auf der Hand, daß Lohfink von seiner Position starke Bedenken gegen den Kompromiß als Kategorie christlicher Ethik äußerte. Immerhin traf er sich im Verlauf der Diskussion mit den Einwänden soweit, daß das Ethos des Kompromisses keinesfalls unterschritten werden dürfe, Einmütigkeit also nicht durch Zwang oder Manipulation hergestellt werden dürfe. Worauf es biblisch gesehen im letzten ankomme, sei, daß alle von den „Interessen" Gottes und vom anderen her denken und so ihre eigenen Interessen vergessen.

Läßt sich die christliche Gemeinde als Verständigungsgemeinschaft verstehen?

Die entscheidende Größe, um die mehr oder weniger ausdrücklich auch in allen weiteren Diskussionen gerungen wurde, war *„die Gemeinde".* Die ekklesiologische Dimension christlicher Moral, in den vergangenen Jahren infolge der belasteten Diskussion um das kirchliche Lehramt etwas in den Hintergrund geraten, meldete sich hier wieder zu Wort.

Das entscheidende Stichwort für die Diskussion lieferte Lohfink, der Gemeinde/Kirche vom NT her entschieden als *„göttliche Kontrastgesellschaft"* verstanden wissen wollte, in der die radikalen Forderungen Jesu praktiziert werden und die sich damit von der sie umgebenden Gesellschaft klar abhebt. Damit provozierte er nicht nur die Frage nach der Differenz zwischen christlichem Gemeindeethos und humaner Sittlichkeit, sondern auch den Einwand, ob in diesem Idealbild nicht die Konflikte und die Schwierigkeiten der Kommunikation, die es in der Kirche tatsächlich gibt und unter denen viele leiden, übersprungen würden. Gefragt wurde auch, ob und wie nach diesem Modell die Übernahme von konkreter politischer Verantwortung durch Christen und Gruppen von Christen überhaupt noch begründbar und reflektierbar sei.
Andererseits kam bereits im Einleitungsreferat von Eid auch die Unzulänglichkeit jener Verhältnisbestimmung zur Sprache, die in der nachkonziliaren Theologie meist zugrunde gelegt wurde. Sie sieht die Verbindungsstelle zwischen Kirche und Gesellschaft in den *einzelnen Christen,* die gleichsam in Personalunion Kirchenmitgliedschaft und Bürger-dieser-Welt-Sein in sich vereinigten und nach einer Phase ganz in der Gemeinde erfolgter Gewissensbildung durch das Medium ihres Sachwissens und fachlichen Könnens Christlichkeit in die weltlichen Verhältnisse hinein transportieren und verwirklichen sollen.

Dieses Verständnis vom *Ort des Christlichen in der Welt* setzt eine klare Bereichstrennung und Zweiphasigkeit voraus, die auf der Ebene der Alltagsrealität so nicht gegeben sind. Die Alltagsrealität scheint vielmehr durch die Differenzierung in zahlreiche Lebens- und Funktionsbereiche (z. B. Kultur, Arbeitswelt, Wirtschaft, Politik, Freizeit, Konsum) geprägt zu sein, so daß sich der einzelne gar nicht mehr als nur einer Gruppe zugehörig erfährt, sondern als zu mehreren Gruppen gleichzeitig.
Dieser Differenzierung und Segmentierung kann sich weder der einzelne Christ noch die kirchliche Gemeinschaft entziehen, sondern allenfalls durch den *Aufbau neuer Plausibilitäten* entgegensteuern. Dazu aber brauchte es Kommunikationsformen und -foren in der Kirche, in denen im Glauben verbundene Christen sich in ihrer Verschiedenheit einbringen, ihre Erfahrungen frei austau-

schen, sich wechselseitig korrigieren und miteinander danach suchen dürfen, was die sittliche Botschaft Jesu in ihrer gesellschaftlichen Situation und angesichts ihrer Handlungsprobleme konkret verlangt.

Liegt in der Hinführung zur Einmütigkeit die eigentliche Aufgabe?

In der Notwendigkeit, Kirche als Verständigungsgemeinschaft zu begreifen und zu realisieren, stimmte man trotz aller Unterschiede in der Beurteilung der konkreten Schwierigkeiten christlicher Existenz heute überein.
Als pilgernde steht die Kirche unausweichlich in der *Dialektik von Einheitsauftrag und Konfliktrealität.* Sie kann den Konsens nicht einfach als schon realisiert voraussetzen, aber sie darf sich auch nicht mit dem Dissens abfinden, wie der Bonner Dogmatiker *Wilhelm Breuning* in seinem Vortrag über „Konsensbildung in der kirchlichen Gemeinschaft" aufzeigte.
Konflikte sind nicht schon als solche schlecht, und deshalb dürfen sie weder verdrängt noch unterdrückt, noch von der Sache auf Personen umdefiniert werden. Die Aufgabe, die durch sie gestellt ist, liegt nicht in der Einheit als solcher, sondern in der *Hinführung zur „Einmütigkeit"*, also in der „Übereinkunft", die das „Einverständnis" der beteiligten Personen hat. Es handelt sich bei diesem Konsens um eine Zustimmung, die nicht einfach logisch ableitbar ist, sondern um eine, an der die Freiheit menschlicher Subjekte beteiligt ist.

Daß in diesem Rahmen auch der Kompromiß durchaus eine *Möglichkeit zur Konsensfindung* sein kann, wenn gegensätzliche Positionen nicht voll miteinander versöhnt werden können, zeigte Breuning am I. Konzil von Konstantinopel paradigmatisch auf. An anderen Beispielen aus der Konziliengeschichte wurde auch deutlich, welche eminente Bedeutung für die Förderung des Konsenses *Prozeduren* (Abstimmung, Verfahrensordnung, rechtliche Regeln für Konfliktfälle usw.) zukommt.
Einheit durch Konsensfindung, Austragen von Konflikten, Toleranz und Kompromiß sind letzthin also Ausdruck der Achtung vor der Freiheit und Würde des Menschen. Wo immer aber Gemeinschaft der Glaubenden *und* Zustimmung des einzelnen sich geschichtlich ereignen, ist Kirche.

Die Aufmerksamkeit für dieses Moment freier und persönlich geprägter liebender Zustimmung hat in der Ekklesiologie der letzten Jahre zu einer Neubelebung der Lehre vom Hl. Geist geführt: Die von Jesus Christus gestiftete Einheit der Kirche hat ihr Urbild weder in der monolithischen Einheit einer Sache, noch in der einsamen Einheit einer einzelnen Person, sondern in der in der Kreuzeshingabe sichtbar gewordenen Einheit des trinitarischen Gottes, die lebendig und aufeinanderhin offen ist. Wo man sich in der Glaubensgemeinschaft über Jesus Christus und seine Heilsbedeutung für die Welt um Konsens müht, und zwar im Kontext kirchlicher Überlieferung und im gleichzeitigen Bewußtsein, daß dieser Konsens nicht abschließbar ist, kann deshalb sichtbar werden, wie Kirche unter der Führung des Geistes Einheit unter den Menschen stiftet.
Dabei geht es im Blick auf das sittliche Handeln um die „Lebbarkeit" des Evangeliums: „Wenn dem Evangelium nicht frei und liebend zugestimmt werden kann, verfehlt es seinen Sinn. Es ist nicht nur einfach vernünftig, denn gerade eine ehrliche Vernunft muß sehen, daß es die Kraft des Menschen übersteigt. Es ist dennoch zugleich darauf angewiesen, nicht als unmöglich angesehen zu werden, weil Gott seinen eigenen Geist ins Herz der Menschen legt."

Wieweit muß der Konsens in der Kirche reichen? Breuning zeigte anhand der ökumenischen Frage im Anschluß an die neuesten Überlegungen *Karl Rahners* auf, daß in einem Konsens gar nicht alles aufgearbeitet zu werden braucht. Er begründete dies nicht bloß in Analogie zur juridischen Figur des Minimalkonsenses, sondern auch damit, daß nur so der Geschichtlichkeit der Wahrheit Rechnung getragen werden könne, ohne in einen haltlosen Relativismus zu versinken.

Wo die Grenzen liegen

Von einem ganz anderen Ausgangspunkt gelangte auch *Dietmar Mieth* (Tübingen) zu der Frage, wo die Grenzen des Kompromisses lägen. Ihm ging es dabei weniger um den ethischen Kompromiß im strengen Sinn, bei dem Werte, Pflichten, Folgen oder die Ansprüche moralischer Instanzen, die nicht zugleich verwirklicht werden können, abzuwägen sind, und auch nicht um jenen Kompromiß, den etwa Ehepartner miteinander praktizieren, um sich gegenseitig zu fördern und der bei Gelingen gar nicht als Gegensatz zur eigenen Selbstverwirklichung erlebt wird. Für beide wollte er die Bezeichnung Kompromiß nur in einem *analogen Sinn* gelten lassen. Als den eigentlichen Typ von Kompromiß stellte er jenen heraus, der es mit dem Ausgleich gegenläufiger Interessen durch Teilverzicht zu tun hat und ohne den Gesellschaft, Politik und insbesondere Demokratie nicht funktionieren. Obschon dieser kein ethisches Dilemma darstellt, kann er bezüglich Motive und Ziele, die dabei im Spiele sind, in seinem Zustandekommen und in seinem Ergebnis ethisch beurteilt werden.

Diese Beurteilbarkeit nach ethischen Kriterien rechtfertigt zwar niemals die *grundsätzliche* Verweigerung von gesellschaftlichen Kompromissen mit dem Rekurs auf eine sittliche Überzeugung, aber sie schließt durchaus die Möglichkeit ein, daß *bestimmte* gesellschaftliche Kompromisse „aus Überzeugung" für nicht verantwortbar gehalten werden. Ein derartiger untragbarer Gegensatz entstünde nach Mieth ganz allgemein gesprochen dort, wo die Überzeugungen der Beteiligten über den bereits bestehenden Kompromiß hinausgehen, dieser aber gegenüber ihrer Dynamik resistent bleibt und somit seine Weiterführung zu einem neuen, besseren Kompromiß verhindert.

Der Gegensatz zwischen sittlicher Überzeugung und dem Status quo des gesellschaftlichen Kompromisses könne hierbei in den einzelnen Handlungssubjekten stattfinden, die darunter leiden, daß im Bereich der Politik Grundsätze, denen sie sich zutiefst verpflichtet wissen, gerade nicht gelten dürfen. Der Konflikt kann auch da auftauchen und Verweigerung rechtfertigen, wo sittliche Prinzipien selbst verneint werden und es eben nicht bloß um Fragen ihrer Anwendung auf einen konkreten Fall, der Vorzugswürdigkeit und der Durchsetzbarkeit geht. Schließlich könne es auch vorkommen, daß ein gesellschaftlicher Kompromiß als moralisch nicht mehr vertretbar erachtet wird, weil er die Gleichartigkeit und damit Austauschbarkeit von Zielen einschließt, die bei näherem Zusehen gar nicht austauschbar sind.

Überzeugung und Kompromiß sind, das war Mieths Fazit, keine absoluten Gegensätze. Aber Kompromisse seien nur dann ethisch verantwortbar, wenn sie nicht Sittlichkeit und Würde zerstören und wenn sie gleichzeitig offenbleiben für jeweils bessere Kompromisse. Nur dann nämlich bleibe der Kompromiß Bestandteil einer aus dem Glauben an die Schöpfung und Erlösung entspringenden „Praxis, die um ihre Vorläufigkeit und um ihr Zurückbleiben hinter dem eschatologischen Sinne weiß, die aber durch diese Einschränkung nicht um die praktische Hoffnung gebracht wird, daß es zwar nicht allseitigen, aber punktuellen sittlichen Fortschritt in der Welt gibt".

Ausdruck einer Praxis, die um ihre Vorläufigkeit weiß

Nach Mieth ist die Fragestellung Radikalität oder Kompromiß gleichsam zu ersetzen durch die *Opposition besserer/schlechterer Kompromiß.* Das bedeutet aber, daß die theologische Reflexion nicht nur die Frage zu stellen hat, wie die faktischen Kompromisse in öffentlichen Angelegenheiten zu bewerten sind, sondern auch und vielleicht sogar energischer, welche neuen Möglichkeiten im geschichtlichen Fortgang auftauchen und wie die Bedingungen dafür zu schaffen sind, den bestehenden Kompromiß in einen besseren umzuwandeln. „Es gibt im geschichtlichen Prozeß Chancen zur praktischen Durchsetzung christlich-ethischer Überzeugungen, die nach der Erfahrung verfehlt werden können." Zusätzliche Anstöße für die Aussicht auf solche Modifikation sah Mieth in der theologischen Figur des *Bundesschlusses* liegen, insofern diese über den vertraglichen Austausch des Kompromisses hinaus auch das Element der freien Gabe enthalte, die die Zuwendung des anderen weckt, weil sie ihn in seinen besten menschlichen Möglichkeiten anspricht.

Die Trierer Tagung machte deutlich, daß das Ethos des Kompromisses weder das Betroffensein von der Unabdingbarkeit bestimmter sittlicher Forderungen um seine existentielle Radikalität bringt, noch vom Bemühen um Einmütigkeit dispensiert. So wenig wie der objektive Wahrheitsanspruch christlich-sittlicher Einsicht einfach durchgesetzt und damit Einheit erzwungen werden darf, zielen verantwortete Kompromißbereitschaft und Toleranz auf bequemliche Resignation vor dem Faktischen.

Über diese, dem ethisch verantwortbaren Kompromiß eigene *Konvergenz-Dynamik* war man sich einig. Unterschiedliche Akzentsetzungen wurden hingegen in den Diskussionen und Arbeitskreisen (Kompromißmodelle in der Bibel; das Verständnis von Kompromiß im ökumenischen Kontext; Toleranz-Kompromiß-Wahrheitsfrage; Radikalität-Rigorismus-Fanatismus; Kompromiß in politischen Entscheidungen am Beispiel Sicherheitspolitik; Kompromiß in ethischen Entscheidungen) erkennbar bei den Fragen, wie Überzeugungen ihrerseits zustande kommen und wie Konsens über sittliche Überzeugungen zu gewinnen sei. Welche Rolle spielen hierbei Rationalität und Diskurs, und welche Rolle Glaubensinhalte, partikuläre Erfahrung und Zeugnis?

Es scheint, daß sich die moraltheologische Grundlagendiskussion in den nächsten Jahren vermehrt diesen Fragen zuwenden wird und sich damit ihr Schwergewicht von der Methodologie auf die Frage des theologischen Charakters verlagert. *Konrad Hilpert*

Auf der Suche nach einer neuen seelsorglichen Sensibilität

Zum Kongreß der deutschsprachigen Pastoraltheologen in Wien

„Kirche auf dem Weg ins Jahr 2000 – Perspektiven und Handlungsentwürfe" hatte sich der diesjährige Kongreß der deutschsprachigen Pastoraltheologen vom 29. September bis 3. Oktober in Wien als vielversprechendes Thema gewählt. Als Denkanstöße sollten die Referate eines Literaturwissenschaftlers, eines Ökologen und eines Neutestamentlers dienen. Man hatte offenbar bewußt solche Referenten ausgesucht, deren für Theologen eher ungewohnte Zugänge zum Menschen und seinen Problemen das kirchlicherseits vorhandene Wissen und Bewußtsein wirkungsvoll ergänzen sollten.

Offenheit auch für das Unvorhersehbare

Da Pastoraltheologie als praktische Wissenschaft ihre Aufgabe nur erfüllen kann, wenn sie die gegenwärtige Situation analysiert und theologisch interpretiert und dann Strategien für das Tun der Kirche für die Menschen entwirft – die flexibel auf die jeweils sich verändernde Situation abstellbar sind –, schien ein solch *kaleidoskopartiger Versuch der Darstellung unserer pluralistischen Gesellschaft* sehr zielführend.

Allzu lange haben Pfarrer und Kapläne den ihnen begeg-

nenden Ausschnitt menschlichen Lebens zur Grundlage ihrer Seelsorge gemacht – in bestem Bemühen selbstverständlich. Allzu lange wurden „Rezepte" den Gutwilligen in der Kirche übergestülpt, das Hinhören auf die sehr verschiedenen Menschen in oder am Rande oder außerhalb der Kirche mit ihren sehr verschiedenen Nöten und Sehnsüchten kam dabei zu kurz. Freilich hat deren Einbruch mit der Einbeziehung soziologischer Untersuchungsergebnisse in die Pastoral inzwischen längst begonnen. Fraglich bleibt, wieweit diese akzeptiert und ihnen entsprechend seelsorglich gehandelt wird.

In Zeiten freilich, in denen gesellschaftliche Veränderungen sich in sehr schnellem Wechsel vollziehen, Generationen durch Einstellung, soziales Verhalten und Lebensstil völlig voneinander verschieden sind, bedarf es einer *besonders ausgeprägten Wahrnehmungsfähigkeit* für die sich sehr unterschiedlich äußernden Bedürfnisse der Menschen bei den für die Seelsorge Verantwortlichen. Persönliche Offenheit auch für das völlig Unvorhersehbare, Flexibilität zur Entwicklung neuer Strategien und damit auch ein starkes *Identitätsgefühl* – zu dem ein „fester Glauben" selbstverständlich gehört – ergeben sich daraus als Anforderung an den Seelsorger, an den Priester wie an den Laien.
Daraus wären Folgerungen zu ziehen für die Ausbildung von Priestern und Laientheologen, Laientheologinnen in Richtung einer geistigen und geistlichen Bildung, die heute lediglich und häufig unzureichend für Priesteramtskandidaten, nicht aber für alle an Theologischen Fakultäten ausgebildeten Laien im kirchlichen Dienst vorgesehen ist (vgl. ds. Heft, S. 508). Der ehemalige Mainzer Weihbischof, *Josef Maria Reuss,* der lange Jahre auch Regens des Mainzer Priesterseminars und Personalreferent der Diözese war, forderte in seinem 1982 erschienenen Büchlein „In der Sorge um die Priester und das ganze Gottesvolk" (S. 29 f.) daher: „Menschliche Reife in Eigenständigkeit wächst nur im Maße persönlich gelebter Verantwortung ... Die Hilfe zu Eigenständigkeit und eigener Verantwortung ist deshalb heute so nötig, weil Verantwortung häufig mit Willkür verwechselt wird, die Freiheit mit Ungebundenheit. So wie andererseits – vom Vorgesetzten her gesehen – verantwortliches Handeln zu leicht mit bloßer Ausführung von Vorschriften verwechselt wird."
Für die Pastoraltheologen ergäbe sich daraus die Aufgabe, einerseits in die Ausbildung der „Seelsorger" diese Aspekte einzubringen und wirksam werden zu lassen, und andererseits die zuständigen Amtsträger der Kirche zu einer *„pluralistischen Seelsorge"* zu ermutigen, die manchmal in verängstigter Sorge um die Einheit ratlos am Menschen vorbeizuplanen scheinen.

Es war daher fast symptomatisch, daß am Ende des Pastoraltheologenkongresses in Wien keine formulierten Optionen für die zukünftige Pastoral vorlagen, wie sich das die Veranstaltung zum Ziel gesetzt hatte. Weder die in sechs Arbeitskreisen von insgesamt etwa 70 Teilnehmern diskutierten Referate noch die den Arbeitskreisen in Arbeitspapieren vorgegebenden Problemfelder für die sich aus den Referaten ergebenden Überlegungen führten zu Perspektiven und Handlungsentwürfen, auf die man sich hätte einigen können. Zu vielgestaltig, zu interessenverschieden, zu sehr von persönlichen Erfahrungen geprägt, vielleicht auch zu wenig auf eine Durchsetzbarkeit solcher Handlungsentwürfe vertrauend waren Diskussionen und Gespräche verlaufen.

Seelsorge, die am Menschen bleibt

Thomas Beckermann, Lektor des Frankfurter S. Fischer-Verlages, hatte die Grundempfindungen des Menschen anhand deutschsprachiger Gegenwartsliteratur darzustellen versucht. Für die Nachkriegsgeneration junger Autoren, bereits im Wohlstand aufgewachsen, sei die Bezogenheit auf das augenblickliche persönliche Leben, auf Vereinzelung und Einsamkeit, auf daraus resultierende Zukunfts- und Hoffnungslosigkeit mit Aggressivität und Selbstzerstörung am Ende als Zeichen einer *zugespitzten Bewußtseinskrise* charakteristisch. Diese Darstellung von Unzulänglichkeit, Beziehungslosigkeit, Leid und Not biete aber gerade durch ihre Darstellbarkeit den Anlaß für Hoffnung, von der freilich in der modernen Literatur nicht aufgezeigt werde, worin sie liege. Das faktische Nicht-Vorhandensein Gottes in ihr schließe jedoch nicht aus, daß dies als Mangel empfunden wird. Die Literatur müsse Antworten schuldig bleiben, biete aber eine Chance in der Darstellung der Bedrängnisse, die ja sowohl die Bedrängnisse des Autors wie des Lesers seien. Beckermanns Rat, die Seelsorge müsse „am Menschen bleiben".

Günter Altner, evangelischer Theologe und Religionspädagoge an der Erziehungswissenschaftlichen Hochschule Koblenz und Sprecher des Ökologie-Institutes in Freiburg, ging in seiner Gesellschaftsanalyse von den sich heute in verschiedenen „Bewegungen" artikulierenden gesellschaftlichen Bedürfnissen aus, der Ökologiebewegung mit ihrer neu entdeckten Technologiefolgenbewertung ebenso wie der Friedensbewegung oder der Frauenbewegung. Eine neue Ehrfurcht vor dem Leben, vor dem Lebensanspruch anderer gehe einher mit einer *verstärkten Sensibilisierung für das Ich und für die soziale Beziehungsfähigkeit.* Die gegen soziale und ökologische Ausbeutung entstandenen Protest- und Kampfbewegungen knüpften bei ihrer Suche nach Neuorientierung auch an alte Traditionen an. Möglichst nüchterne, an der Wirklichkeit orientierte Handlungsmuster mit mehr Demokratie seien vorausgesetzt, um mit dem Krisenmosaik, das in Hinkunft vor allem auch in der Dritten Welt latent zu kriegerischen Auseinandersetzungen führen könnte, fertigzuwerden. Im Scheitern liege der Verweis auf die Grenzen des Menschen, man müsse auf eine neue und zugleich alte Weise von Gott zu reden lernen.

Im dritten Referat über „Die vielgestaltige Kirche und der eine Christus. Die Gemeinde im Spannungsfeld von Jesu Anspruch und konkreter Situation" untersuchte der Neu-

testamentler *Hermann-Josef Venetz* aus Fribourg, zunächst, wie und warum in der Sorge um die *konkrete Ausfaltung* von Kirche immer wieder auf die Gemeinden der Bibel rückverwiesen werde. Doch auch diese, so Venetz, seien nur als Sammlung des Volkes Israel durch Christus in sehr verschiedener Weise präsent, nicht aber durch einen einheitlichen Stiftungsakt oder eine Formel; auch die Urgemeinden seien *pluralistisch* gewesen. Außerdem sei zu bedenken, daß die Niederschriften der biblischen Texte von „Interessen" geleitet waren, bei denen die späteren Textstadien vorhergehende frühere Inhalte zwar einflossen, durch die sie aber trotzdem vor allem auch als jeweilige „Momentaufnahmen" aufschlußreich und wertvoll wurden.

Auch heute müsse das Anhören von subjektiv Berichtenswertem die Basis für das Ernstnehmen des Kairos sein. Die authentischen Zeugnisse unterschiedlichen Glaubens in der Bibel enthielten einen ausgeprägten theologischen Pluralismus. Die verschiedenen Modelle der Gemeinden seien beispielsweise auch in ihren Strukturen als vorläufig zu betrachten, so daß auch diesbezüglich in der Bibel kein „Rezeptbuch für Strukturen" gesehen werden dürfe. Die „Sache Jesu", als die Herrschaft Gottes müsse frei und angstlos in die Praxis des Glaubens umgesetzt werden, die eine „Praxis der Hände, der Füße und der Augen" sei also die eines konkret gelebten Glaubens.

Kirchliche Praxis als erlösendes Zeugnis

Neben den drei „denkanstoßenden" Referaten bildete die gemeinsame sonntägliche Eucharistiefeier und das anschließende Gespräch mit der Pfarrgemeinde in der Machstraße (Wien XV), in der auch eine der Wiener Basisgemeinden beheimatet ist, einen Ausgangspunkt für die Arbeitskreis-Diskussionen.
Als von den Arbeitskreisen jeweils in ihren Überlegungen besonders zu beachtende Aspekte war als erster „Kirchliche Praxis zwischen Freiheitsanspruch und Freiheitsbedrohung" gewählt worden: Den Freiheitsbeschränkungen in der arbeitsteiligen Gesellschaft mit ihrem Bürokratismus, ihrer Erschöpfung von Beziehungen und ihren globalen Ohnmachtserfahrungen bei gleichzeitigem gesteuertem Konsum müßte die kirchliche Praxis als Auferweckungspraxis des einzelnen, aber in Solidarität mit den anderen, entgegengestellt werden.
Unter dem Aspekt „Kirchliche Praxis im Kontext einer nachindustriellen Kultur" wurde in einem zweiten Arbeitskreis versucht, die nach neuen Sinngehalten ausschauende Gesellschaft auf die Heimkehr zur Mitte, zu Tod und Auferstehung des Gottessohnes als Rettung zu verweisen, wobei die neue Form der solidarischen Gemeinde bedeutend werde.

Aufgabe des dritten Arbeitskreises über „Kirchliche Praxis im Spannungsfeld von Religiosität und Glaube" war es, über die Herausforderung durch solche gesellschaftlichen Phänomene nachzudenken, die zwar nicht kirchlich vermittelt sind, aber im weiteren Sinn als religiöse bezeichnet werden müssen. Die Behinderung oder Förderung der christlichen Glaubenserfahrung durch eine solche Religiosität sollte in Richtung auf eine Authentifizierung und umkehrhafte Verwandlung gehen.

Die in der Kirche verwendeten Symbole sollte der Arbeitskreis „Kirchliche Praxis als Proklamation oder Verrat der christlichen Botschaft" hinsichtlich ihrer Transparenz und Bedeutung überprüfen: Es gelte diesbezüglich ein Bewußtwerdungsprozeß und eine schrittweise Änderung einzuleiten, bei der die zur Verfügung stehenden Symbole und Symbolsysteme auf größere Transparenz hin zu läutern und eventuell notwendige „Flurbereinigungen" durchzuführen seien. Dabei sei immer von der Glaubenserfahrung der feiernden und handelnden Gemeinde auszugehen.

Bei „Kirchlicher Praxis in der Verantwortung der Gemeinde" als Thema eines weiteren Arbeitskreises ging es um die Sichtbarmachung der „geschwisterlichen Gemeinschaft der Gläubigen" als inneres Wesen der Kirche: Im Austausch zwischen den Gemeindemitgliedern über Lebens- und Glaubenserfahrungen werde eine Solidarität möglich, die durch gegenseitige Ermutigung zum Glauben dem Verkündigungsauftrag sowie durch Sensibilität und Engagement für Probleme die über die Gemeinde hinausweisen, dem Missionsauftrag gerecht werden könne.
Ausgehend von der wachsenden Kluft zwischen dem Süden und dem Norden dieser Erde, der neuen Armut in Europa, den apokalyptischen Bedrohungen der Natur und der ganzen Menschheit sowie den Sehnsüchten des Menschen nach ganzheitlicher Befreiung beschäftigte sich der Arbeitskreis „Kirchliche Praxis als weltweite Solidarität aus Leiden" mit der Option der jüdisch-christlichen Tradition für die Hoffnung auf eine erfüllte und befriedete Zukunft.

Den Menschen in seinen weltlichen Maßstäben noch nicht gefunden

Das Fazit dieses Arbeitskreises: Die aus Leiden hervorgegangene Solidarität mit fremden Menschen, Gruppen, Völkern mit ihrer inneren Entsprechung eines Schuldgefühls des „Unterdrückers" führe zu ganzheitlicher Befreiung, in der neutestamentliche Erlösung, abendländische Freiheits- und Emanzipationsgeschichte und lateinamerikanische Erfahrungen einfließen. Notwendig dafür sei die Fähigkeit zur Zuwendung und zum Dialog mit jenen, die sich diesen brennenden Fragen der Zeit zu stellen suchen.

Der Gesamteindruck der Tagung: Zu schnell scheint für die Institution Kirche der Sprung ins Jahr 2000 zu kommen. Das in der Vergangenheit bewährte Denken in nicht von der Welt gesetzten zeitlichen Maßstäben und Dimensionen erweist sich zunehmend dort als verhängnisvoll, wo die in den Maßstäbe der Welt eingespannten Menschen erreicht werden sollten! *Leonore Rambosek*

Ungeliebte Minderheiten

Die Chinesen in Südostasien

Außerhalb der Volksrepublik China und Taiwans leben derzeit etwa 25 Millionen Chinesen, davon über 90% in Asien. Teils Nachfahren von seit Jahrhunderten in den jeweiligen Regionen ansässigen chinesischen Einwanderern, zum größeren Teil jedoch Nachkommen chinesischer Immigranten des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts oder gar selbst noch in China geboren, besitzen sie zumeist nur noch geringe Bindungen an das Land ihrer Herkunft. Seit die Bevölkerungsfluktuation zwischen China und seinen asiatischen Nachbarn 1949 weitgehend zum Erliegen kam, haben sie sich – freiwillig oder gezwungen – in ihren Gastländern eingelebt. Obwohl zumeist Staatsangehörige der jeweiligen Nationen, bilden sie dennoch dort immer noch einen *Fremdkörper* – bedingt durch die ablehnende Haltung der anderen Volksgruppen, aber auch durch ihr eigenes Selbstverständnis.

Die sozialistischen Staaten Südostasiens

Die Errichtung der vietnamesischen Hegemonie über Indochina und der hieraus resultierende Konflikt zwischen China und *Vietnam* führten seit 1978 zu einem *Massen-Exodus* von Chinesen. Bis 1980 flohen ca. 260 000 Chinesen über Nordvietnam nach China bzw. wurden planmäßig vertrieben, während etwa 1 Million Flüchtlinge (darunter rund 70% Chinesen) die Flucht auf dem Seeweg wagten, wobei wohl die Hälfte von ihnen unterwegs den Tod fand. Nach optimistischen Schätzungen dürften noch 400 000 Chinesen in den Städten Südvietnams leben, wo sie nach wie vor einen großen Teil des Kleinhandels und des Gastgewerbes – unter staatlicher Regie – kontrollieren (The Straits Times, 21. 4. 83).
Von den ehemals 600 000 *kambodschanischen Chinesen* fielen die weitaus meisten der Schreckensherrschaft *Pol Pots* zum Opfer oder flohen in die Nachbarländer. Seit dem vietnamesischen Einmarsch in Kambodscha wurden zudem viele der noch verbliebenen Chinesen planmäßig zur Flucht getrieben (oft wagten sie nicht, sich als Chinesen zu erkennen zu geben, aus Furcht, sie fänden keine Aufnahmeländer). Die noch etwa 30 000 in Kambodscha lebenden Chinesen führen ein Leben am Rande der Gesellschaft, ohne Existenzgrundlage und stets als potentielle Verbündete Chinas beargwöhnt.
In *Laos* leben noch 9000 der ehemals 60 000 Chinesen, nachdem die meisten nach China emigrierten, und selbst aus der Mongolei wird seit kurzem von gezielten Kampagnen gegen Chinesen berichtet. Einzig die 500 000 Chinesen in Burma, unter ihnen viele illegale Einwanderer im Nordosten des Landes, bleiben derzeit relativ unbehelligt, zumal sich die Beziehungen zwischen Burma und China normalisiert haben. Sie sind jedoch dort, wie die Inder, Bürger zweiter Klasse, denn das neue Nationalitätengesetz verbietet ihnen weitgehend jede politische Betätigung (vgl. HK, Januar 1983, 40).

Die ASEAN-Staaten

Der *thailändische* Zensus von 1976 wies 310 000 chinesische Staatsbürger aus, doch dürfte die Zahl der zumeist in den Städten der Zentralregion lebenden Chinesen insgesamt annähernd 4 Millionen betragen. Durch die Annahme der thailändischen Staatsbürgerschaft und durch Mischheiraten sind sie dabei, sich allmählich zumindest politisch zu integrieren. Ebenso zumindest politisch integriert sind die 500 000 Chinesen bzw. chinesischen Mischlinge auf den Philippinen (1977 wurden dort nur noch 3000 chinesische *Staatsbürger* gezählt).

Eine Sonderstellung nehmen Malaysia, Singapur und Indonesien ein. Nach dem Zensus von 1980 lebten in *Malaysia* 4,3 Millionen Chinesen, davon 90% in Westmalaysia (zumeist in den Städten). Damit stellten sie 32% der über 14 Millionen Einwohner Malaysias gegenüber 48% Malaien, 10,6% Eingeborenen und 8,5% Indern. Ihr Anteil an der Gesamtbevölkerung ist in den letzten Jahrzehnten leicht gesunken, selbst in den Städten sind sie oft leicht in der Minderzahl, wofür vor allem ihre gegenüber den Muslimen geringere Geburtenrate verantwortlich sein dürfte.
Unter den 2,5 Millionen Einwohnern des Stadtstaates *Singapur* bilden die Chinesen mit 77% eindeutig die Mehrheit. Die 4–5 Millionen Chinesen bzw. Chinesischstämmigen *Indonesiens* stellen dagegen nur eine verschwindend kleine Minderheit des Inselstaates dar. Stärker als in anderen Ländern ist hier die Trennung zwischen frühen Einwanderern und späteren Immigranten spürbar. Die Peranakan leben seit Jahrhunderten hauptsächlich in den Städten Zentral- und Ostjavas, sprechen indonesische Dialekte und haben sich in ihren Sitten und Gebräuchen dem Land weitgehend angeglichen. Die Totok, Nachkommen chinesischer Einwanderer der letzten 150 Jahre oder gar noch in China selbst geboren, stellen indessen die Mehrheit der Chinesen. Weit verstreut über die indonesische Inselwelt angesiedelt, kapseln sie sich von den Peranakan ab und versuchen, ihre kulturelle Eigenart zu bewahren.

Insgesamt besaßen 1980 noch 900 000 Chinesen in Indonesien einen chinesischen Paß, 120 000 galten als staatenlos und 1900 waren Taiwanesen. Die 1980 erlassenen Dekrete, die den Chinesen die Einbürgerung erleichtern sollten, haben bei nur mäßigem Erfolg an diesen Zahlen nichts Grundlegendes geändert. Allerdings geht man davon aus, daß sich allenfalls 200 000 der indonesischen Chinesen, die zu 80% ohnehin bereits in Indonesien geboren wurden, bewußt als Bürger der Volksrepublik China betrachten (vgl. Journal of Southeast Asian Studies 1/1981, S. 197–205).
Die Auslandschinesen bilden keine homogene Gemeinschaft. Vielmehr gehören die meist aus *Südchina* stam-

menden Einwanderer sehr unterschiedlichen Kultur- und Sprachgruppen an, wobei sie ihren gesellschaftlichen Rückhalt meist in Clans oder Großfamilien finden. Gemeinsam ist ihnen aber ihre soziale, vor allem im Wirtschaftsleben auffällige *Sonderstellung.* Ursprünglich als Händler und mehr noch als Plantagen- und Industriearbeiter sowie als Tagelöhner eingewandert, haben es manche zu relativem Wohlstand gebracht, so daß das Durchschnittseinkommen der Chinesen meist über demjenigen anderer Bevölkerungsgruppen liegt.

Das Wirtschaftspotential der Auslandschinesen

Sie leben zumeist in den Städten, wo sie im Kleinhandel dominieren, aber auch in einigen anderen Wirtschaftszweigen eine z. T. beherrschende Stellung innehaben, insbesondere im Banken- und Bauwesen sowie in Teilen der Industrie. So kontrollieren sie in Indonesien angeblich 70% des Kleinhandels, antichinesische Kreise behaupten sogar, 80% der gesamten Wirtschaft Indonesiens seien in der Hand chinesischer Abkömmlinge (vgl. Neue Zürcher Zeitung, 1. 7. 83). Die einflußreiche Liem-Gruppe stieg in den letzten Jahren in enger Beziehung mit höchsten Militärkreisen – zum größten Privatkonzern Indonesiens auf. In Thailand waren 1978 nach Erhebungen eines Universitätsinstituts 23 der 25 einflußreichsten Wirtschaftsmagnaten Chinesen bzw. chinesischer Abstammung und kontrollierten Chinesen 63 der 100 größten Wirtschaftsunternehmen (Far Eastern Economic Review, 16. 6. 78). Die wirtschaftliche Macht der zumeist auch über gute internationale Beziehungen verfügenden Chinesen veranlaßte die Regierung der einzelnen Staaten, z. T. recht erhebliche *Restriktionen* zu verfügen. So dürfen in Thailand seit den 50er Jahren Chinesen kein Land erwerben, sich nicht in allen Wirtschaftszweigen betätigen und keine Mehrheitsbeteiligungen an Unternehmen besitzen.
Ähnliche Beschränkungen gibt es auch in anderen Ländern. Oft werden diese Verbote jedoch umgangen, indem man sich mit einheimischen Geschäftspartnern zusammenschließt oder Unternehmen auf die Namen einheimischer Verwandter registrieren läßt. Die chinesische Oberschicht hat sich ohnehin längst mit der Oberschicht der jeweiligen Länder bzw. den politischen Führungen arrangiert, wie gerade das Beispiel Indonesiens zeigt.
Die Unruhen der letzten Jahre, deren Opfer zumeist Angehörige der chinesischen Mittel- und Unterschicht waren, richteten sich denn auch nicht nur gegen den Einfluß der Chinesen in der Wirtschaft, sondern waren zugleich Ausdruck der Unzufriedenheit mit den bestehenden politischen Verhältnissen, zu deren Festigung die chinesische Oberschicht beiträgt.

Politischer Einfluß nur indirekt

In den meisten Staaten können die Chinesen keinen direkten politischen Einfluß ausüben, da ihnen die politische Organisation verwehrt ist. In Thailand nehmen deshalb die chinesischen *Wirtschaftsverbände* teilweise gesellschaftspolitische Aufgaben wahr, ja die Chinesische Handelskammer mit ihren 5000 Mitgliedern gilt gleichsam als das politische Sprachrohr der Chinesen. In Indonesien wurden 1967 sämtliche chinesischen Organisationen verboten, zumal führende chinesische politische Kreise nicht nur mit *Sukarno,* sondern auch mit der seit dem Putschversuch 1965 verbotenen *KP Indonesiens* sympathisiert hatten. Die Ressentiments sind seither so tief verwurzelt, daß selbst ein Vorschlag des Bruders des Staatspräsidenten *Suharto* ohne nennenswertes Echo blieb – dieser hatte angeregt, einen Vertreter der chinesischen Minderheit im Kabinett aufzunehmen (Business Day, 28. 9. 82).

Die Furcht vor einem kommunistischen Einfluß durch die Chinesen ist auch einer der Gründe, weshalb *Indonesien* seine diplomatischen Beziehungen zur Volksrepublik China noch nicht wieder aufgenommen hat (Singapur, das ebenfalls keine diplomatische Mission in Peking unterhält, möchte sich erst nach Indonesien zu einem entsprechenden Schritt entschließen). Allerdings gilt es nicht nur den Widerstand der antikommunistischen Muslime zu überwinden, sondern auch den erheblichen Widerstand jener chinesischen Wirtschaftskreise, die vom Handel mit Taiwan abhängig sind (und hiervon profitiert wiederum auch das Militärregime).
Auch in *Malaysia* sind die Chinesen politisch unterrepräsentiert. Die größte chinesische Partei, die *Malaysian Chinese Association* mit 500 000 Mitgliedern, stellt nur 24 der 154 Parlamentsabgeordneten und muß sich innerhalb der Regierungskoalition mit vier weniger bedeutenden Ministerien zufriedengeben. Die eng an Wirtschaftsgruppen angelehnte Partei gilt vielen Chinesen allerdings eher als ein Gehilfe der führenden muslimischen Regierungspartei denn als Vertreterin chinesischer Interessen, da sie der Malaiisierungspolitik in Wirtschaft und Kultur wenig Widerstand entgegenzusetzen scheint. Von noch geringerem politischen Gewicht ist die „*Gerakan Rakyat*" (Volksbewegung), die – offiziell vielrassisch – vor allem die Interessen der ärmeren chinesischen Schichten vertritt. Sie konzentriert sich in ihren Aktivitäten hauptsächlich auf den Bundesstaat Penang, wo sie auch die Regierung stellt.

Zwang zur gesellschaftlichen Integration

In Opposition zu den Regierungsparteien steht die *Democratic Action Party,* eine Schwesterpartei der in Singapur regierenden People's Action Party. Sie tritt für rassischen Pluralismus ein und verficht z. T. sozialistische Ideen, geriet aber wegen innerer Querelen zeitweilig bei den chinesischen Wählern in Mißkredit und konnte erst in neuerer Zeit wieder an Boden gewinnen. Die DAP gehört zu den heftigsten Kritikern der Malaiisierungspolitik, in der sie zudem – nicht ganz zu Unrecht – eine verdeckte *Islamisierungspolitik* sieht.

Gerade auf kulturellem Gebiet wird deutlich, wie sehr die Chinesen zu einer allmählichen Assimilierung in die jeweils herrschende Kultur gezwungen werden. In *Thailand*

z. B. gibt es nur etwa 200 chinesische Grundschulen und Kindergärten, die zudem unter staatlicher Aufsicht stehen – ansonsten sind die Chinesen auf das allgemeine (staatliche) Erziehungswesen verwiesen.

Auch in *Malaysia* wird Mandarin-Chinesisch, das wesentlich zur sprachlichen und kulturellen Einigung der verschiedenen chinesischen Gruppen beitragen könnte, nur in Grundschulen gelehrt. Ab der Sekundarstufe gab es 1982 in Malaysia nur etwa 60 private chinesische Schulen mit 45 000 Schülern (Far Eastern Economic Review, 5. 5. 83). Besonders kraß wirkt sich die Benachteiligung der Chinesen im *Universitätswesen* aus, wo bei der Vergabe der Studienplätze Nicht-Chinesen eindeutig bevorzugt werden und man den Chinesen zudem die Errichtung einer eigenen Universität verwehrt. Ebenso gibt es in *Indonesien* nur wenige Schulen, an denen man Mandarin-Chinesisch unterrichtet.

Singapur besinnt sich dagegen wieder stärker auf seine chinesischen Kulturelemente. So fördert man in den Schulen die Zweisprachigkeit, nachdem bisher Englisch die führende Unterrichtssprache war und viele Chinesen der Oberschicht bisher eine vorwiegend europäisch ausgerichtete Erziehung genossen. Die Propagierung des Mandarin-Chinesisch soll dazu beitragen, die verschiedenen chinesischen Volksgruppen sprachlich und kulturell zu einigen.
Die *kulturelle Integration* der Chinesen in ihren jeweiligen Aufnahmeländern ist allerdings nicht unumstritten, könnte sie doch zur Aufgabe der eigenen kulturellen Identität führen. Dies wird besonders deutlich am Beispiel *Indonesiens,* wo es hierzu zwei sehr unterschiedliche Meinungen gibt. Gerade die jüngeren Peranakan scheinen vielfach bereit, sich kulturell in einer Weise zu assimilieren, daß sie gleichsam in Indonesien „aufgehen".

Dies entspricht den Ansichten vieler jüngerer Offiziere, Intellektuellen und führender Muslime, die den Chinesen erst nach erfolgter kultureller Integration auch die politische Gleichberechtigung gewähren wollen. Vor allem die Totok möchten jedoch ihre kulturellen Eigenheiten wenigstens bis zu einem gewissen Grade bewahren. Wie kontrovers die Assimilation betrachtet wird, zeigt das Schicksal der – allerdings wachsenden Zahl – chinesischer Konvertiten zum Islam. Diese Konvertiten laufen Gefahr, von ihren eigenen Landsleuten abgelehnt zu werden, ohne daß sie die übrigen Indonesier als gleichberechtigte Mitbürger anerkennen.

Überhaupt spielt der Glauben eine wesentliche Rolle hinsichtlich der gesellschaftlichen Selbstfindung der Auslandschinesen. Die meisten bekennen sich zum Konfuzianismus oder Buddhismus, doch zählte man 1978 unter ihnen weltweit auch 5% *Christen,* darunter 750 000 *Katholiken (J. Charbonnier,* Chinese Christianity outside China, in: Concilium 6/1979, S. 104 ff.). Die auf den Philippinen lebenden Chinesen gehören dabei mehrheitlich dem christlichen Glauben an, und in Westmalaysia dominieren die Chinesen sogar unter den Katholiken. Bedeutende chinesische Christengemeinden gibt es auch in Singapur und in Indonesien – in der katholischen Erzdiözese Djakarta stellen sie etwa die Hälfte der Gläubigen. Zumeist handelt es sich um Angehörige der Mittelschicht, unter den sehr wohlhabenden Chinesen finden sich dagegen nur wenige Christen.

Ihre Gemeinden leiden nicht nur unter den typischen Problemen der Diaspora, sondern sehen sich auch mit zusätzlichen Schwierigkeiten konfrontiert. Die kulturelle und sprachliche Vielfalt der chinesischen Gruppen behindert ihr Zusammenleben mit anderen Christen und führt gelegentlich gar zu *Rivalitäten* untereinander. Schon das Sprachenproblem stellt somit etwa in Malaysia ein ernstes Hindernis auf dem Wege zur Integration dar. Die Verwendung des Mandarin-Chinesisch könnte zwar zur Einheit der Chinesen beitragen, birgt aber zugleich die Gefahr der Bildung einer „Kirche in der Kirche". So wird die katholische Kirche Malaysias statt des bisher weitgehend verwendeten Englisch in Zukunft verstärkt auch die Staatssprache Bahasa Malaysia benutzen müssen, um eine gemeinsame sprachliche Basis für alle in ihr vertretenen Volksgruppen zu finden (UCA News 4. 5. 83).

Die bisher nur in Ansätzen vorhandenen Bestrebungen zur Inkulturation gestalten sich um so schwieriger, als die Betonung der chinesischen Kulturtradition leicht zum *Politikum* wird (manche Minderheitenvertreter neigen auch dazu, dies entsprechend auszunutzen). Zudem hat der überalterte, z. T. noch in China geborene chinesische Klerus erhebliche Nachwuchssorgen. Bei weitem nicht alle Gemeinden mit chinesischer Mehrheit können von indigenen Priestern betreut werden. So dürfte die gezielte Förderung des Priesternachwuchses und damit die Sicherung der geistlichen Betreuung der Gläubigen noch längere Zeit Vorrang haben vor der Lösung anderer Probleme.

Chinas Politik gegenüber den Auslandschinesen

China befürwortet längst die Integrierung der Auslandschinesen in ihre jeweiligen Gastländer. Dies gilt allerdings nicht für Macao und Hongkong, deren Chinesen – wie diejenigen Taiwans – als chinesische Staatsbürger betrachtet werden. Dies zeigen auch die gegenwärtigen Verhandlungen Chinas mit Großbritannien über die Zukunft Hongkongs. An diesen sind Vertreter der Hongkong-Chinesen nicht nur offiziell nicht beteiligt, sie sind auch als Mitglieder der Verhandlungsdelegationen unerwünscht. Die Ende 1982 verabschiedete Verfassung sieht nur den Schutz solcher Chinesen vor, die einen chinesischen Paß besitzen.
Entsprechend ist die Kommission für Angelegenheiten der Auslandschinesen hauptsächlich mit der Betreuung der Angehörigen von im Ausland lebenden Chinesen befaßt. Dennoch mißt man den Auslandschinesen eine nicht geringe *wirtschaftliche Bedeutung* zu. Die Hoffnung, sie

durch Reiseerleichterungen und andere Anreize zu verstärkten Devisenüberweisungen und Investitionen in China zu bewegen, erwies sich aber wohl als trügerisch. Die Doktrin der strikten Nichteinmischung in die Angelegenheiten anderer Länder führt im übrigen dazu, daß China selbst bei Übergriffen gegen dort lebende Chinesen oft nur mit – zurückhaltenden – verbalen Protesten reagiert. Auf den Export seiner Revolution vermittels der Auslandschinesen („5. Kolonne") hat China verzichtet, seit die kommunistischen Bewegungen in Südostasien in den letzten Jahrzehnten erhebliche Rückschläge erlitten haben.

Derzeit erhält nur die KP in *Burma* eine nennenswerte, wenngleich gegenüber früher erheblich reduzierte materielle Unterstützung. Die burmesische KP steuert nicht nur einen pro-chinesischen Kurs, sondern kann sich auch als einzige KP Südostasiens in gewissem Maße auf eine chinesische Minderheit (in Ostburma) stützen. Ihre 12000 Soldaten sind allerdings zeitweilig mehr im Drogenhandel und Warenschmuggel engagiert, wovon China durchaus profitiert.

Die thailändische KP mit ihren vielleicht noch 4000 Soldaten ist dagegen in drei feindliche Gruppierungen zerfallen. In den Führungsgremien des pro-chinesischen Flügels dominieren zwar Thais chinesischer Herkunft, doch ist ihr Rückhalt unter den Thais selbst, auch jenen chinesischer Abstammung, recht gering. Die pro-sowjetische und die pro-vietnamesische Fraktion werden im übrigen von Thais geführt.

Die KP Malaysias hat etwa 3000 Mitglieder (zumeist Chinesen), doch sie operiert hauptsächlich von Thailand aus, seit sie unter den malaysischen Chinesen nur noch eine geringe Zahl von Sympathisanten hat. Außerdem ist auch sie in zwei Flügel gespalten, von denen nur einer für China votiert. Die indonesische KP führt in ihrem Pekinger Exil schon lange nur mehr ein Schattendasein, und die KP der Philippinen hat ihre Kontakte zu China sogar weitgehend abgebrochen. Selbst wenn die kommunistischen Parteien Südostasiens ihre Tätigkeit wieder verstärken sollten, dann kaum als Repräsentanten Chinas oder gar der im Ausland lebenden Chinesen.

Die chinesischen Minderheiten bilden in den Staaten Südostasiens einen wichtigen, aus dem politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Leben kaum mehr wegzudenkenden Faktor. In ihrer exponierten Lage wurden sie in der Vergangenheit leider oft genug Opfer eines irrationalen Fremdenhasses, der allerdings meist mehr ein Symptom der allgemeinen Unzufriedenheit mit gesellschaftlichen Verhältnissen war. Eine allmähliche weitere Integrierung der Chinesen in ihre jeweilige Umgebung, möglichst unter Wahrung ihrer kulturellen Identität, könnte dazu dienen, derartiges in Zukunft zu verhindern. Sie wäre um so notwendiger, als sowohl China wie auch Taiwan an ihrem Schicksal nur bedingt interessiert scheinen.

Peter Drews

UNCTAD und die Kirchen

Eine Stellungnahme aus aktuellem Anlaß

Die Konferenz der Vereinten Nationen für Handel und Entwicklung (UNCTAD), die im Juni 1983 in Belgrad – zum 6. Mal seit 1972 – stattfand, hat die Frage nach der Zweckmäßigkeit solcher Veranstaltungen aufgeworfen. Die christlichen Kirchen, in der Gemeinsamen Konferenz Kirche und Entwicklung (GKKE) entwicklungspolitisch engagiert, hielten bisher die UNCTAD für wichtig genug, um seit 1972 jeweils aus Anlaß dieser Konferenz entwicklungspolitische Memoranden abzugeben bzw. mit anderen nichtstaatlichen Organisationen zu einem Symposium „Gemeinsam aus der Krise" (vgl. HK, Juni 1983, 285) einzuladen. Die Belgrader Konferenz liegt bereits einige Monate zurück. Im Bericht der Herder-Korrespondenz über Erwartungen und Ergebnisse von UNCTAD VI (September 1983, 396) wurde u. a. auch die Frage gestellt, ob durch UNCTAD VI die Arbeit der Nichtregierungsorganisationen „entwicklungspolitisch aufgewertet" wurde. Weiterhin wurde die These vertreten, je schlechter die Situation in den Entwicklungsländern wird und je weniger „hilfsbereit" die Industrie-Staaten sind, desto höher würde der Wert der privaten Hilfe ansteigen. Dazu hat uns Hildegard Rapin *vom Katholischen Arbeitskreis Entwicklung und Frieden in Bonn einen Beitrag zur Verfügung gestellt, indem sie eine grundsätzliche Klärung versucht.*

Die Hilfe der nichtstaatlichen Organisationen (NRO; u. a. Kirchen) ist in mehreren „Gefahren": Alibi für fehlende Entwicklungspolitik zu sein, auf Armutshilfe in den am wenigsten entwickelten Ländern beschränkt zu werden – oder: überfordert zu werden! Ohne staatliche und gesellschaftliche Rahmenbedingungen, die Selbsthilfe im Sinne von Veränderungen von Strukturen und Beteiligung der Unterprivilegierten zulassen, bleibt die Projekt/Programmhilfe von NRO punktuell.

Eine „Aufwertung" der privaten Hilfe – im o. g. Sinne – ist zu einem guten Teil auch davon abhängig, welche Konsequenzen nichtstaatliche Organisationen generell aus weltweiten Konferenzen für ihr eigenes Selbstverständnis sowie für ihre Aktivitäten ziehen; inwieweit es ihnen gelingt, die politische und moralisch-ethische Herausforderung der Konferenzthematik und der Konferenzergebnisse in ihren eigenen Ländern deutlich zu machen. Das Ziel muß sein, die Rahmenbedingungen ihrer Arbeit so zu beeinflussen, daß ein sich selbst tragender Entwicklungsprozeß in den Entwicklungsländern erreicht und gleichzeitig auch in der eigenen Gesellschaft eine kritische Reflexion der Verursachung von „Unterentwicklung" eingeleitet wird.

„Ja" zu UNCTAD-Konferenzen

Es vergeht keine UNCTAD-Konferenz, ohne daß nicht auch auf der Tagesordnung die Frage nach den *Aufgaben, Kompetenzen und Abgrenzungen* dieser Institution gegenüber anderen internationalen Einrichtungen steht („institutional matters"). Dies ist für eine Organisation, die gegen den Widerstand einiger – wirtschaftlich und politisch starker – Mitgliedsländer geschaffen wurde, nicht verwunderlich.

Auch in den NRO und in den Kirchen wird die Frage lauter und drängender, ob sie ihre Kräfte nicht an eine Institution und an ein Konferenzereignis binden, das der Mühe nicht wert ist. Was sind die Kriterien für das Gefühl „der Mühe nicht wert"? Sicher können sie in den zu hohen Erwartungen und Anforderungen an eine internationale Konferenz mit über 160 Ländern und mehreren Tausend Delegierten gründen. Wichtiger scheint jedoch die *Einstellung von Politik und Medien* zu sein.
Für die Politik westlicher Industrieländer ist schlichtweg zu sagen, daß sie diese Konferenz realpolitisch nicht hoch werten (wohl in offiziellen Deklamationen); sie vertrauen und setzen auf jene Institutionen, in denen sie die Mehrheit der Stimmen haben. Der politische Wille, zu Veränderungen in den internationalen Wirtschaftsbeziehungen zu kommen, fehlt weitgehend. Ihre Strategie ist auf „Besitzstandserhaltung" ausgerichtet. Das kurzfristige Interesse der politisch Verantwortlichen ist die Wiederwahl, und diese bedingt einen Leistungsnachweis gegenüber dem Bürger im eigenen Land. Und wer gibt schon gerne ab bzw. wer betrachtet es als Gewinn, wenn er fortan international teilen/abgeben soll?
In diesem Zusammenhang ist es nachvollziehbar, daß die Bedeutung der Konferenz und ihre realen Chancen, Anstöße für Veränderungen zu geben, möglichst gering gesehen und gewollt werden. „Es überwiegen die Kritik an ihnen (den internationalen Institutionen) und die Hervorhebung von Schwächen im System, ohne hierbei ausreichend zu würdigen, daß diese Organisationen nicht im luftleeren Raum operieren, sondern immer nur so gut sein können, wie die dafür letztlich verantwortlichen Mitgliedsstaaten sie machen (vgl.: *Fritz Fischer* „Rituale, Resolutionen und Frustrationen" in: Vereinte Nationen, Bonn, August 1983, S. 117).
Es ist sicher keine angemessene Reaktion für NRO – insbesondere der Kirchen –, sich diesem Chor der Kritiker ungeprüft anzuschließen. Sie sollen zuerst einmal fragen, ob es reale Notwendigkeiten für eine solche Konferenz gibt; warum sie nicht das leisten konnte, was von ihr erwartet worden ist, und ob alles von den Kirchen getan wurde, der Konferenz mehr Erfolg zu ermöglichen. So erklärte der Leiter der Delegation des Hl. Stuhles vor der Vollversammlung bereits 1972 auf UNCTAD III: „Wir meinen sogar, daß der UNCTAD reichlichere Mittel und weiter gefaßte Zuständigkeiten gegeben werden sollten, um die Effizienz ihrer Arbeit zu erhöhen; und wir glauben, daß sie ein Ort sein soll, an dem sich ein Bewußtsein einer gemeinsamen Verantwortung für die Zukunft der Völker und ihre Befreiung von verschiedenen Formen der Armut und der Entfremdung bilden sollte" (vgl. *Eric Sottas*, „Eine Politik für die Entwicklung", KAEF-DOK 21/83, S. 9). Die Notwendigkeit, sich der gemeinsamen Verantwortung für die Zukunft der Völker bewußt zu sein und zu gemeinsamem Handeln zu finden, ist größer denn je.
Die Gemeinsamkeit in der Chance des Überlebens aller Staaten zeigt sich u. a., wenn die Daten wechselseitiger ökonomischer Verflechtungen herangezogen werden. Leider ist damit nicht zugleich auch die Gemeinsamkeit der Interessen für alle offensichtlich. Jedoch, nur die Erkenntnis gemeinsamer Interessen kann zu koordiniertem und aufeinander bezogenem Handeln führen. „Interdependenz" wird – insbesondere von den Industrieländern – so verstanden, daß es lediglich einer ökonomischen Belebung in den industrialisierten Ländern bedarf, um eine wirtschaftliche Erholung in den Ländern der Dritten Welt zu erreichen. Diese Strategie, die allein Maßnahmen zur Wiederbelebung in den Industrieländern fordert, sehen Entwicklungsländer nicht als im gemeinsamen Interesse liegend an. Erst wenn der wirtschaftliche Faktor der Entwicklungsländer in der Weltökonomie voll anerkannt wird, kann eine Definition „gemeinsamer Interessen" möglich und „gemeinsames Handeln" erreicht werden.

Das Schlagwort „Interdependenz" wird bereits seit UNCTAD V (Manila 1979) in der Öffentlichkeit diskutiert. Die weltwirtschaftlich prekäre Situation zur Zeit von UNCTAD VI – 1983 – gibt diesem Begriff jedoch eine *neue Qualität.* Die Rezession ist weltweit; kein Land ist ohne große wirtschaftliche Schwierigkeiten. Die Bedeutung der Entwicklungsländer in der Weltwirtschaft zeigt sich u. a. in zwei Fakten: Sie erbringen 20% der Weltproduktion und haben einen Anteil von 30% des Welthandels. Das gegenseitige Aufeinander-Angewiesen-Sein läßt sich mit diesen Daten und Fakten aus dem Bereich „Handel und Entwicklung" somit eindeutig belegen. Eine Konferenz über die bestimmenden Faktoren der Weltwirtschaft und über wirtschaftspolitische Strategien, an der alle Staaten gleichberechtigt teilnehmen können, erscheint allein schon aus diesem Grunde notwendig. Die Weltgemeinschaft kann es sich nicht mehr leisten, eine ausschließlich auf nationale Interessen ausgerichtete Politik zu betreiben.

Das „Ja" zu UNCTAD bedeutet: „Ja" zu einem Nord-Süd-Dialog über die Fragen von „Handel und Entwicklung"; „ja" zu einem ernsthaft geführten Gespräch mit dem Ziel, zu einem fairen Interessenausgleich der Beteiligten zu kommen und gemeinsam Strategien zur Bewältigung der ökonomischen Probleme anzuwenden.

„Nein" zum Konferenzstil

Nicht nur die Ergebnisse der UNCTAD werden allgemein als unbefriedigend empfunden, sondern auch das *Konferenzverfahren* wird kritisert. Somit kann nicht allein der fehlende politische Wille der „Reichen" und die (zu)

hohen Erwartungen der „Armen" für die Frustration zitiert werden. Der Verhandlungsmechanismus an sich wirkt hemmend auf den Fortschritt. Als entscheidende Elemente sind zu nennen: die Verhandlungsdauer und der -ablauf, die Verhandlungsstrategien, das Gruppensystem, das Selbstverständnis des UNCTAD-Sekretariats.

Vier geplante Konferenzwochen – in der Regel mit einer eingeplanten Verlängerung von ein bis zwei Tagen – verlangen von den einzelnen Delegierten wie auch von den Delegationen Geduld, Nerven und Durchstehvermögen. Die Organisation sieht folgende Konferenzabschnitte vor:

- die großen Reden der Minister/Delegationsleiter aller Länder zu Anfang der Konferenz. Ca. 10 Tage lang tragen Politiker Referate zum Thema der Konferenz vor, deren Einzelfragen und Schwerpunkte dem jeweiligen Vortragenden überlassen bleiben. Dies führt zu entwicklungspolitischen Leerformeln, Propagandareden und auch zum Ausklammern von Problemen.
- die danach folgenden Verhandlungen hinter verschlossenen Türen in Arbeitsgruppen und Kommissionen. Die Ergebnisse werden im Plenum verabschiedet.
- die Einmündung der Konferenz in eine „Sackgasse" (die Dialogpartner verbeißen sich). Die gegen Ende wieder angereisten Politiker haben dann die Möglichkeit, den „entscheidenden Durchbruch" zu erreichen.

Die Verhandlungsstrategien der Ländergruppe werden von innenpolitischen Beschränkungen in den einzelnen Mitgliedsländern geprägt. So führen Schwierigkeiten in den Industrieländern (Budget, Wahlen, Wirtschaftsverfassungen) zu einer „Risiko-Aversion" ihrer Experten. „Sie verharren meist auf dem ‚Status quo'. Die Folge ist eine *defensive Strategie des Nordens* und eine *offensive Strategie des Südens*" (vgl. *Michael Bohnet:* „Wie können Nord-Süd-Verhandlungen ergiebiger werden?" in E+Z, 6/83, S. 6).

Das System der Ländergruppen („Gruppe der 77" Entwicklungsländer, „Gruppe B" westliche Industrieländer, „Gruppe D" sozialistische Industrieländer und China) bedingt ein mehrfach gestaffeltes Entscheidungssystem. Die Intra-Gruppenverhandlungen erfordern viel Zeit und verdrängen die eigentlichen Gespräche zwischen den einzelnen Gruppen. Verhandlungsinhalt zwischen den Gruppen ist somit tendenziell ein umfassendes Forderungspaket auf der einen Seite und ein „Angebot auf dem kleinsten gemeinsamen Nenner" auf der anderen Seite.

Da die „Gruppe der 77" keinen organisatorischen Unterbau hat – die „Gruppe B" hat diesen in der OECD –, hat sich das UNCTAD-Sekretariat in der Vergangenheit verpflichtet gefühlt, Konferenzvorbereitungen der Länder des Südens mitzutragen und in seiner Arbeit im wesentlichen deren Interessen zu vertreten. Diese „Parteinahme" hat sowohl dem Ansehen des UNCTAD-Sekretariats als auch der Konferenz insgesamt geschadet.

Es ist daher zu fragen, inwieweit die meist unbefriedigenden Ergebnisse der Konferenz darauf zurückzuführen sind, daß sie unter den Bedingungen der geschilderten Mechanismen zustande kommen. Überlegungen zur Neuorganisation liegen vor (vgl. *Michael Bohnet,* a. a. O., S. 6–8). Durch die berechtigte Kritik am Konferenzstil sollten sich die Kirchen nicht davon abhalten lassen, die UNCTAD als eine wichtige Konferenz im Nord-Süd-Dialog zu sehen und zu nutzen.

UNCTAD und die innenpolitische Diskussion

Eine Studie über Verhandlungsstrategie und Technik der UN-Konferenzen kommt zum Ergebnis, daß ihre Resultate keineswegs von der allgemeinen Weltlage, den regionalen Krisenherden und Konfliktfeldern beeinflußt werden. Vielmehr sind es die *innenpolitischen Beschränkungen in den einzelnen Mitgliedsländern* (Budgetbeschränkungen, Wahlen, Wirtschaftsverfassungen) (The North-South Dialogue, Making it Work, Report by a Commonwealth Group of Experts, London 1982, zitiert nach: M. Bohnet, a. a. O. S. 6f). Die Analyse der gesellschaftlichen und politischen Diskussion zu UNCTAD muß somit zur Erklärung und Interpretation des Konferenzgeschehens wie der Ergebnisse herangezogen werden. Diese Analyse ist auch im Hinblick auf die schon zitierte Aussage interessant, „... daß diese Organisationen nicht im luftleeren Raum operieren, sondern immer nur so gut sein können, wie die dafür letztlich verantwortlichen Mitgliedsstaaten sie machen" (vgl.: F. Fischer, a. a. O., S. 114f).

Die *politische* Meinungsbildung zu UNCTAD VI in der Bundesrepublik Deutschland spiegelt sich in den entsprechenden Anträgen der Parteien und in der Debatte im Deutschen Bundestag wider. Das gilt auch für die Position der Europäischen Gemeinschaft; die Federführung der Vorbereitung lag bei der Bundesregierung, da sie zur Konferenzzeit die Präsidentschaft der EG innehatte. Was dabei von deutscher Seite an „Fortschrittlichem" beigetragen wurde, ist nicht feststellbar.

Allein schon aus zwei Fakten kann der relativ niedrige Stellenwert, den die Politiker der UNCTAD-Konferenz beimessen, erkannt werden. Die UNCTAD-Anträge der Fraktion der SPD (vgl.: Deutscher Bundestag – 10. Wahlperiode, Drucksache 10/118) und der Fraktionen der CDU/CSU und FDP (vgl.: Deutscher Bundestag – 10. Wahlperiode, Drucksache 10/118) sind datiert vom 8. bzw. 9. Juni 1983, als die Konferenz bereits begonnen hatte. Die Bundestagsdebatte fand am 23. Juni 1983 statt. Der entwicklungspolitisch interessierte Staatsbürger mag sich fragen, warum erst dann im Parlament über die einzige Konferenz des Nord-Süd-Dialogs im Jahre 1983 debattiert wird, wenn Regierungsvertreter schon 16 Tage auf eben dieser zur Debatte stehenden Konferenz verhandeln?

Welchen Sinn hat es, Anträge nach gut zwei Wochen im alten Wortlaut unverändert zu verabschieden? Diese reagieren nicht auf den Verhandlungsprozeß und können kaum noch als „Voraussetzungen" angesehen werden,

„die Konferenz zum Erfolg zu führen". Sie sind damit nicht mehr als eine politische Pflichtübung; denn in Belgrad wurde zwei Wochen ohne diese Voraussetzung verhandelt. Auch drängt sich die Frage auf, warum die Regierung die Debatte über UNCTAD VI zu einer entwicklungspolitischen Leistungsschau umfunktionierte. Eine auf Unterstützung der Verhandlungen durch das Parlament interessierte Regierung hätte wahrscheinlich früher und offensiv die Problematik der Konferenz zur Diskussion gestellt!

Nichtregierungsorganisationen (NRO) gehören inzwischen zum festen Erscheinungsbild nationaler und internationaler Konferenzen der Entwicklungspolitik. Mit ihren Äußerungen wollen sie den Meinungs- und Willensbildungsprozeß der offiziellen Verhandlungspartner beeinflussen. Ihr Inhalt wird davon bestimmt, ob diese direkt mit dem Ziel der Wahrnehmung eigener Interessen oder der Interessenvertretung „Dritter" (der Armen in den Entwicklungsländern) erfolgen. Erklärungen zu UNCTAD VI haben Interessenvertretungen der Industrie und der Gewerkschaften ebenso wie die Kirchen abgegeben.

Die „nationalen" Interessen und die Position der Kirchen

Als ein Beispiel aus den Interessengremien der Industrie sei hier kurz auf das Papier der „Arbeitsgemeinschaft Entwicklungsländer" hingewiesen. (Darin sind vertreten: Bundesverband der Deutschen Industrie e. V., Deutscher Industrie- und Handelstag, Bundesverband deutscher Banken, Bundesverband des Deutschen Groß- und Außenhandels mit dem Bundesverband des Deutschen Einzelhandels e. V., Arbeitsgemeinschaft der Ländervereine.) Auf der Grundlage eines Bekenntnisses zur Marktwirtschaft, zum liberal organisierten Welthandel, zur Privatwirtschaft und zu den bestehenden Organisationen der Wirtschafts- und Finanzordnung (GATT, IWF, Weltbank) werden die meisten der von den Entwicklungsländern genannten Maßnahmen im Bereich Handel, Rohstoffe und Finanzen abgelehnt. Ohne selbst „marktkonforme" Instrumente zu entwickeln und anzuwenden (siehe: zunehmender Ruf nach protektionistischen Schutz- und Subventionsmaßnahmen), werden die Vorschläge der Länder der Dritten Welt der „Marktinkonformität" geziehen und damit pauschal als wenig hilfreich für die Lösung anstehender Probleme abgetan. Der Tenor des Papiers ist „gegen"; das „Für" ist ein Denken in alten Kategorien und primär auf die Eigeninteressen der Industrie bezogen.

Die Stellungnahme der „International Confederation of Free Trade Unions" betont – im Gegensatz zu den Unternehmerverbänden –, daß eine *stärkere Nachfrage aus den Entwicklungsländern* notwendig ist, um die Weltwirtschaft im wünschenswerten Umfang anzukurbeln. Reformen bestehender Regelungen (Finanz- und Währungssystem, Welthandel) seien – so der internationale Bund freier Gewerkschaften – ebenso wie ein höherer Kapitaltransfer von Nord nach Süd erforderlich; das „Integrierte Rohstoffprogramm" wird als ein Konzept begrüßt und für die Bewältigung der notwendigen Strukturanpassungen institutionell eigene Vorschläge gemacht: Gespräche zwischen den betroffenen Regierungen, multinationalen Unternehmen und den Gewerkschaften. Alles in allem: ein Papier, das insgesamt weit mehr „Dialog" und „Angebot" ist als das erstgenannte.

Die *Kirchen* sind einerseits dem Kreis der NRO zuzurechnen, andererseits nimmt der Vatikan als Vollmitglied seit Bestehen der UNCTAD an den Welthandelskonferenzen teil. Sein Stimmrecht übt der Hl. Stuhl nicht aus; wohl aber spricht er – laut und deutlich – zum Konferenzinhalt. In all seinen Äußerungen – wie auch in den Stellungnahmen nationaler Kirchen bzw. kirchlicher Gremien – stehen die berechtigten Interessen der hungernden Menschen im Mittelpunkt.

Ausgehend von dem christlichen Verständnis von Entwicklung, sind zentrale Aussagen der Kirchen zu UNCTAD: mehr Gerechtigkeit und Gleichberechtigung in den internationalen Beziehungen; Reform der internationalen Wirtschaftsordnung mit dem Ziel, den Interessen der Entwicklungsländer gleichrangig mit denen der Industrieländer Rechnung zu tragen; nationale und internationale Fragen nur unter Berücksichtigung des Gemeinwohls der Weltgesellschaft zu lösen. Einerseits lassen sich diese übergeordneten Ziele zu einem Ausdruck zusammenfassen: Entwicklung ist Voraussetzung für Frieden in der Welt; andererseits sind diese Ziele in der Wirtschaftswirklichkeit in konkrete Maßnahmen umzusetzen: u. a. Stabilisierung der Exporterlöse für Rohstoffe, Öffnung der Märkte der Industrieländer für Produkte aus der Dritten Welt, Verzicht auf protektionistische Maßnahmen in den westlichen Industrieländern.

Diese gezielte Auswahl weniger politischer und gesellschaftlicher Stimmen zur UNCTAD zeigt, daß in diesem Bereich divergierende Auffassungen vertreten werden. Zwischen den Auffassungen der genannten Industrieverbände und der offiziellen Meinung der Bundesregierung und der Europäischen Gemeinschaft sind Übereinstimmungen unübersehbar.

Keine Alternative zum Dialog

Nehmen die Kirchen den Appell von Papst Johannes Paul II. zu UNCTAD VI in der Tat ernst, damit es zu einer „neuen Qualität" des Nord-Süd-Dialogs kommt? Da es zu diesem Dialog keine Alternative gibt, bleibt für sie eigentlich nur ein klares „Ja" zu UNCTAD. Damit erhebt sich die Frage, was von den Kirchen getan werden kann und muß, um diesen Dialog zu einem fairen Interessenausgleich für alle Beteiligten werden zu lassen.

Eine zusammenfassende Analyse ergibt: Die Welthandelskonferenzen können ein wichtiges Forum des „Nord-Süd-Dialogs" sein; Ihr Erfolg/Mißerfolg wird weitgehend von den internen Konferenzmechanismen wie von den nationalen Restriktionen in den einzelnen Teilnehmerländern bestimmt.

Der *Schwerpunkt der kirchlichen Maßnahmen* zur Vorbereitung und Begleitung von UNCTAD-Konferenzen muß demnach an der jeweiligen *nationalen Diskussion* und dem Meinungs- und Willensbildungsprozeß ansetzen. Dies scheint u. a. auch daher angebracht, weil die Stimmen zu schwach sind, „welche die westlichen Industrieländer aufrufen, ihre wahren Interessen zu begreifen, ihren arbeitslosen Industrien Absatzmöglichkeiten im Süden vorzufinanzieren und die Folgen weiterer Destabilisierung in Entwicklungsländern einzukalkulieren" (vgl.: *Heinrich Dehn,* „UNCTAD VI im Zeichen der Krise" in: der Überblick, 1/83, S. 58).

Bei den UNCTAD-Konferenzen geht es um Handel *und Entwicklung.* Die Beobachtung zeigt, daß sich die Diskussion jedoch fast ausschließlich auf die Fragen des internationalen Handels und des Finanztransfers bezieht. „Entwicklung" wird schlichtweg vergessen! Unausgesprochen liegt die Theorie zugrunde: Entwicklung durch Handel. Gerade die Kirchen haben auf der Grundlage ihrer Erfahrungen in der kirchlichen Entwicklungsarbeit einige kritische Anfragen an diese Priorität „Handel" und an diese „Entwicklungstheorie" zu stellen. Entwicklung ist nicht gleichzusetzen mit der Erhöhung einiger makroökonomischer Größen. Dies ist eine notwendige, jedoch keine hinreichende Voraussetzung. Neben den zwei – auch auf UNCTAD-Konferenzen gesehenen – Dimensionen (internationale und nationale Ebene) muß die dritte Dimension mitbedacht werden: die lokale/regionale Ebene bzw. die Beteiligung der breiten Bevölkerung an der Entwicklung (siehe auch: *Th. Dams,* „Gemeinsam aus der Krise", Bericht über das Symposium zur Situation in der Weltwirtschaft am Vorabend der 6. Konferenz der Vereinten Nationen für Handel und Entwicklung [UNCTAD VI] – Gemeinsame Konferenz Kirche und Entwicklung, S. 57/58). Diese „Dritte Dimension" ist Voraussetzung für einen erfolgreichen Kampf gegen den Hunger und die Armut in den Ländern der Dritten Welt.

Die Kirchen sollten sich mit großem Engagement dafür einsetzen, daß die „Dritte Dimension" im Konferenzgeschehen nicht vernachlässigt wird und damit der „offizielle Nord-Süd-Dialog" auch auf die Nöte der Betroffenen eingeht. Das erfordert die Darstellung und Reflexion von „Entwicklung", implizit einer kritischen Analyse der Konsequenzen von rein ökonomischen und technokratischen Fragen auf die sog. marginalisierten Gruppen in den Entwicklungsländern.

Weiterer Ansatzpunkt kirchlichen Handelns ist das handlungsorientierte Gespräch mit innergesellschaftlichen Gruppen und politischen Parteien. Die breite Beteiligung vieler Gruppen an entwicklungspolitischen Entscheidungen ist nicht nur legitim, sondern von den Kirchen ausdrücklich gewünscht. Anliegen der Kirche muß es jedoch sein, daß in diesem „Ringen der Interessen" die berechtigten Interessen der Menschen in der Dritten Welt nicht unter den Tisch fallen. Nicht allein die Teilinteressen wirtschaftlich und politisch starker Gruppen dürfen für die politischen Verhandlungsvorgaben bestimmend sein.

Dazu erscheint es notwendig, auch die innerkirchlichen Kräfte (z. B. Verbände, Publizistik) für diese Fragen zu mobilisieren. Leider ist es – trotz aller Anstrengungen in der kirchlichen Bildungsarbeit – noch nicht gelungen, die Erkenntnis zu verankern, daß es zum Dialog zwischen „Nord" und „Süd" keine Alternative gibt und daß dieser vom einzelnen Christen mehr fordert als eine Spende: kritische Reflexion über Ursachen und Zusammenhänge von Unterentwicklung/Entwicklung. Die neue Qualität des Dialogs muß sich daher in der Bereitschaft zeigen, Verantwortung für das Gemeinwohl der Weltgesellschaft zu übernehmen und auf die Durchsetzung allein national orientierter Interessen zu verzichten. *Hildegard Rapin*

Kurzinformationen

Am 29. September nahm im Vatikan die sechste Vollversammlung der Bischofssynode ihre Arbeit auf. Nach dem Bericht des Sekretärs der Bischofssynode, Erzbischof *Josef Tomko,* und einem Überblick zur Rezeption von „Familiaris consortio" in der Weltkirche, den der mexikanische Weihbischof *Javier Lozano Barragan* gab, führte der Mailänder Erzbischof, Kardinal *Carlo Maria Martini,* in seiner Eigenschaft als „Relator" der Synode in das Thema „Versöhnung und Buße im Sendungsauftrag der Kirche" ein. In seinem Bericht betonte Martini vor allem den unauflöslichen Zusammenhang zwischen dem sakramentalen Dienst der Buße und dem Einsatz zur Überwindung sozialer Spannungen unter den Menschen. Wenn dieser Zusammenhang nicht klar gesehen werde, bestehe die Gefahr, daß die Bedeutung des Bußsakraments nicht richtig erkannt werde. Die Aufgabe der Synode müsse darin bestehen, „die praktische Verbindung zwischen der ethisch wie theologisch verstandenen Sünde und dem Mangel an Versöhnung in der Welt von heute" wahrzunehmen. In der ersten Arbeitsphase der Synode meldeten sich die Synodenväter mit fast *250 mündlichen oder schriftlichen Einzelbeiträgen* zu Wort. Sie ergaben ein breites Panorama der gegenwärtigen Krise des Bußsakraments und ihrer Gründe wie der Aufgaben der Kirche angesichts der unversöhnten Wirklichkeit in den verschiedenen Weltteilen. Dabei blieb keine der theologisch und pastoral umstrittenen Fragen in bezug auf eine Reform der Bußpraxis unerwähnt: Ausweitung der Generalabsolution, Reform des „Ordo paenitentiae", Klärung des Sündenbegriffs. Einiges Aufsehen erregte die Intervention des Präfekten der Glaubenskongregation, Kardinal *Joseph Ratzinger,* der gegenüber solchen Reformforderungen auf der Lehre des Tridentinums und den Aussagen des neuen Kirchenrechts über die Notwendigkeit des Einzelbekenntnisses schwerer Sünden auch nach einer sakramentalen Generalabsolution bestand. In seiner *Zusammenfassung der Plenumsbeiträge,* die gleichzeitig Themenvorgaben für die „Circuli minores" enthielt, hob Kardinal Martini hervor, die Krise des Bußsskraments lasse sich nicht allein durch eine Erneuerung der Pastoral beheben; die Kirche müsse sich selber als büßende und versöhnte

Gemeinschaft erweisen. Gegenwärtig sei sie als Zeichen der Versöhnung nicht glaubwürdig. – Ein ausführlicher Bericht über Verlauf und Ergebnisse der Synode, die am 28. Oktober zu Ende geht, folgt im Dezemberheft.

Aus Anlaß des Lutherjahrs tagte die Generalsynode der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD) dieses Jahr in Coburg. Die Synodaltagung, die vom 20. bis 24. September stattfand, stand unter dem Thema „Wir alles sind Kirche-Vollmacht und Auftrag des Christen". Als Ergebnis ihrer Beratungen legte die Synode eine Entschließung zum heutigen Verständnis des *„Priestertums aller Gläubigen"* vor, eines der zentralen theologischen Anliegen der lutherischen Reformation. Das Priestertum aller Gläubigen vollziehe sich im Gebet und in Vertrautheit mit dem Evangelium, ebenso aber auch im Glaubenszeugnis für andere und in der Weltverantwortung in allen Bereichen des Lebens. Die Kirchenleitungen wurden in der Entschließung gebeten, die Entwicklung von Arbeitshilfen und Arbeitsformen zu fördern, „die die Sprachfähigkeit der Gemeindeglieder für den Glauben aus Bibel und Theologie fördern und die das Erleben und die Umsetzung des Gottesdienstes für den einzelnen in der Gemeinde stärken". Außerdem sollten neue Wege zur Vermittlung vorhandener und neuer Arbeitsformen des missionarischen Gemeindeaufbaus und des gottesdienstlichen Lebens entwickelt und erprobt werden. Die Generalsynode bejahte das Wort des Rates der EKD zur Friedensdiskussion vom 16. September (vgl. ds. Heft, S. 498), auf eine eigene Erklärung zur Friedensdiskussion wurde ausdrücklich verzichtet. Zum Stand der Ökumene im Lutherjahr referierte in Coburg der Catholica-Beauftragte der VELKD, Bischof *Ulrich Wilckens* (Lübeck). Er wies darauf hin, daß in der katholischen Kirche ein *neues, positives Bild des Reformators* sichtbar geworden sei. In der katholischen Theologie gebe es neben dem traditionellen römischen Lutherbild eine entschiedene Zuwendung zum Reformator, der für einige katholische Forscher jetzt „Vater im Glauben" sei. Erstaunlich sei die „Leidenschaft, mit der in unserer katholischen Schwesterkirche Luther gelesen wird". Wilckens kritisierte in seinem Bericht die Weigerung der Deutschen Bischofskonferenz, den Besuch eines lutherischen Gottesdienstes als Erfüllung der katholischen Sonntagspflicht gelten zu lassen. Diese Haltung führe zu einer erheblichen Belastung in den konfessionsverschiedenen Ehen.

Die offizielle Lutherisch-Katholische Dialogkommission in den Vereinigten Staaten hat unlängst ein umfangreiches Konsensdokument zur Rechtfertigungslehre vorgelegt. Die Dialogkommission war 1965 ins Leben gerufen worden; seither erarbeitete sie wichtige Konsenspapiere zu Taufe, Eucharistie und Abendmahl sowie zum Papstamt, die für das ökumenische Gespräch auch weit über die USA hinaus von Bedeutung waren. Das neue Dokument enthält *zwölf Leitsätze,* in denen die Kommission das Lutheranern und Katholiken gemeinsame Verständnis der Rechtfertigung zusammenfaßt. Dabei ist bis in die Wortwahl das Bemühen spürbar, die unterschiedlichen Akzentsetzungen der lutherischen und katholischen Tradition miteinander zu verbinden und zusammenzuführen. Im ersten Satz wird betont: „Es gibt für Christen keine andere Grundlage für das ewige Leben und die Hoffnung auf Erlösung als Gottes ungeschuldete Gabe in Jesus Christus, die ihnen im Heiligen Geist vermittelt wird." Das Dokument hält fest, als Folge der Erbsünde seien *alle Menschen auf Rechtfertigung angewiesen,* die freies Gnadengeschenk Gottes sei. Auch die Anfänge der Rechtfertigung im Menschen seien Gottes Werk. Es wird aber ebenso betont, daß der sündige Mensch Gottes Geschöpf bleibt und daher die menschliche Freiheit zur Wahl zwischen geschaffenen Gütern behält. Die Rechtfertigung wird als „Übergang von Ungnade und Gottlosigkeit zu Gunst und Rechtschaffenheit vor Gott" beschrieben. Durch die Rechtfertigung werde der Mensch sowohl *gerecht erklärt* wie *gerecht gemacht.* Der Rechtfertigungsglaube, so heißt es weiter, sei nicht nur eine reine „fides historica" oder verstandesmäßige Überzeugung, sondern eine vertrauensvolle, den Menschen wirklich betreffende Antwort auf das Evangelium". Es wird festgehalten, daß der Rechtfertigungsglaube nicht ohne Hoffnung und Liebe bestehen könne und deshalb notwendig zu *guten Werken* führe. Der Gerechtfertigte könne sich aber nicht auf die guten Werke verlassen oder sich seiner eigenen Verdienste rühmen. Im Gerechtfertigten herrsche nicht mehr die Sünde, er bleibe aber sündigen Neigungen und den Angriffen der Sünde ausgesetzt. In einer Erklärung, die das Dokument beschließt, heißt es: „Wir sind dankbar dafür, jetzt das gemeinsam bekennen zu können, was unsere katholischen und lutherischen Ahnen zu bekräftigen versuchten, als sie auf unterschiedliche Weise die biblische Botschaft von der Rechtfertigung auslegten."

Das Zentralkomitee der deutschen Katholiken hat zu einer verstärkten Beteiligung der Arbeitnehmer am Produktivvermögen aufgerufen. In einer vom Geschäftsführenden Ausschuß verabschiedeten Erklärung, die auf eine Ausarbeitung der Kommission 2 „Wirtschaft und Gesellschaft" (Vorsitz BA-Präsident *Josef Stingl*) zurückgeht, wird eine *Aktivierung der Vermögenspolitik* befürwortet und sowohl auf die wirtschaftlichen und sozialen wie auf die politischen Stabilitätsvorteile einer breiteren Vermögensstreuung hingewiesen. Von der bisherigen Vermögenspolitik wird festgestellt, sie habe „eine einseitige Orientierung der Arbeitnehmer an der Spar- und Bausparförderung" begünstigt. Lediglich zwei Prozent der vermögenswirksamen Leistungen seien gegenwärtig Kapitalbeteiligungen an Unternehmen. Das reiche in keiner Weise aus, denn dadurch sei weder eine bessere Verteilung des Produktivvermögens erreicht, noch die damit zusammenhängende *Vermögenskonzentration* abgebaut worden. Um dem Arbeitnehmer eine größtmögliche Wahlfreiheit unter Anlageformen zu sichern, verlangt die Erklärung nicht nur eine Ausweitung betrieblicher Anlagemöglichkeiten, sondern auch die Schaffung überbetrieblicher Beteiligungen (Anteile an Investmentfonds, an Erwerbs- und Wirtschaftsgenossenschaften, an Beteiligungsgesellschaften, andere Formen privatwirtschaftlicher Unternehmensbeteiligung). Eine möglichst breite Streuung von Vermögen in Arbeitnehmerhand hat nach der Erklärung eine hohe *verteilungspolitische Bedeutung* und kann zur Stärkung der Investitionstätigkeit der Unternehmen beitragen und damit auch Arbeitsplätze sichern. *Arbeitslosigkeit* lasse sich entscheidend nur dann abbauen, „wenn der Produktivitätsspielraum auch weiterhin überproportional für Investitionen zur Verfügung steht". Ein Abbau der Spannungen zwischen Wachstumserfordernissen und der Verteilungsgerechtigkeit sei „dadurch möglich, daß den Arbeitnehmern als Ausgleich zu den im Vergleich zum wirtschaftlichen Wachstum relativ geringen, sofort verfügbaren Lohnerhöhungen eine Beteiligung am Zuwachs des Produktivvermögens angeboten wird". Ein höheres Investitionsniveau sei nur wieder zu erlangen, „wenn Innovationen und Investitionstätigkeit der Wirtschaft mit allen Mitteln gefördert werden". Nur durch die Steigerung der Nettoinvestitionen könne die deutsche Wirtschaft den Herausforderungen des technischen Fortschritts und des internationalen Wettbewerbs begegnen. Angesichts der hohen Arbeitskosten, der starken steuerlichen Belastung der Unternehmen

und der verschlechterten Kapitalsituation sei eine stärkere Beteiligung der Arbeitnehmer am Produktivkapital „geeignet, die Stabilität der Unternehmen zu festigen und die Fianzierung der Investitionen zu erleichtern".

Im Vorfeld der Verhandlungen über ein neues Privatschulgesetz ist es in Spanien zu einem kurzen, aber heftigen Katechismusstreit zwischen Regierung und Bischöfen gekommen. Ungeachtet der Änderungswünsche des Erziehungsministers *José Maravall* hatten die Bischöfe im Sommer *zwei Katechismen* für die 5. und 6. Klasse drucken und zu Beginn des Schuljahres verteilen lassen. Das Ministerium verbot daraufhin die Benutzung der Bücher, was von den Bischöfen als schwerwiegender Eingriff in die Lehrfreiheit der Kirche verstanden wurde, wie sie die Verträge zwischen Spanien und dem Vatikan garantieren. Die Regierung hatte einen Passus in den Lehrbüchern beanstandet, in dem die *Abtreibung als eine Form des Tötens* neben Krieg und Terrorismus aufgezählt wird. Die 1979 von einem konservativen Erziehungsminister eingeführte formale Genehmigungspflicht für kirchliche Lehrbücher diente der Regierung jetzt als Anlaß, den Bischöfen eine Verletzung rechtlich gültiger Vereinbarungen vorzuwerfen. Anfang Oktober einigten sich die Parteien auf einen Kompromiß: die Bischöfe werden den Schulbüchern einen den beanstandeten Passus verdeutlichenden Text hinzufügen, das Unterrichtsministerium toleriert seinerseits die Benutzung der Katechismen. Der rasche Kompromiß ist auf dem Hintergrund der zu erwartenden Spannungen zwischen Kirche und Regierung in der Frage der geplanten *Reform des Privatschulwesens* zu sehen. Die Kirche befürchtet eine Beschneidung ihres gesellschafts- und bildungspolitischen Einflusses über finanzielle Restriktionen, die Regierung wünscht eine Kontrolle über die staatlichen Zuschüsse für die überwiegend kirchlichen Privatschulen. 1982 beliefen sich diese Zuschüsse auf mehr als 1,3 Milliarden DM. Der inzwischen bereits teilweise zurückgenommene Gesetzentwurf zur Reform des Bildungswesens hat in der spanischen Kirche Mißtrauen gegenüber der sozialistischen Regierung geweckt. Auch in der Bischofskonferenz wird befürchtet, Spanien bewege sich vom verfassungsmäßigen akonfessionellen auf einen *laizistischen* Staat mit starken antiklerikalen Akzenten zu. Daß der Antiklerikalismus – teilweise zu Recht – zu den traumatischen Erfahrungen der spanischen Kirche gehört, haben die Sozialisten in ihrer kurzen Regierungszeit bereits mehrfach zu spüren bekommen: bisher waren sie meist bereit einzulenken. Sowohl die Abtreibungsfrage – die Regierung hat einen Entwurf vorgelegt, der Straffreiheit bei Vorliegen bestimmter Indikationen vorsieht – als auch die geplante Änderung im Privatschulwesen dürften das Verhältnis von Kirche und Regierung jedoch ernsthaft belasten.

Erst jetzt wurde der Inhalt eines Mitte Mai 1983 von der vietnamesischen Bischofskonferenz verabschiedeten Hirtenbriefes bekannt. Die 41 Bischöfe, von denen 26 an diesem ersten Treffen seit April 1980 teilnahmen, zeigen sich über die weitere Stärkung der Gemeinden im Glauben erfreut. Zugleich ermahnen sie die Gläubigen, gemäß den 1980 erlassenen Direktiven in der Einheit des Glaubens auch in Zukunft ihre Aufgaben gegenüber dem Staat zu erfüllen. Als wichtigste Probleme sehen sie die Förderung des *Priesternachwuchses,* die Weiterbildung des Klerus und ein systematisches Studium des neuen kanonischen Rechts. Der Hirtenbrief wirft damit indirekt ein bezeichnendes Licht auf die Lage der Kirche in Vietnam. Zwar blüht das Gemeindeleben, wie etwa eine wachsende Zahl von Erwachsenentaufen zeigt, doch nimmt der *staatliche Druck* auf die Kirchenspitze stark zu. Einige Bischöfe stehen seit längerem unter z. T. scharfem Hausarrest, darunter der Erzbischof-Koadjutor von Ho-Chi-Minh-Stadt, *Nguyen Van Thuan.* Zudem befinden sich immer noch etwa 130 katholische Priester in „Umerziehungslagern", darunter 100 ehemalige Militärkapläne der südvietnamesischen Armee. Besonderen Repressionen sieht sich der *Jesuitenorden* ausgesetzt. Ende Juni 1983 wurden in Ho-Chi-Minh-Stadt dreizehn Katholiken, unter ihnen sieben Jesuiten einschließlich des Regionaloberen, wegen angeblich staatsfeindlicher Aktivitäten zu teilweise hohen Gefängnisstrafen verurteilt. Ihnen wurde vor allem die Herausgabe einer – zunächst genehmigten – religiösen Zeitschrift zur Last gelegt. Die Ausbildung des Priesternachwuchses wird stark behindert, indem nur selten Genehmigungen für den Eintritt in eines der drei Groß-Seminare oder die Weihe von Neupriestern erteilt werden (1982 wurde Kardinal *Trinh Van Can* in Hanoi erstmals seit etwa 20 Jahren wieder erlaubt, sechs Priester zu weihen). Selbst die Publikation dringend benötigten religiösen Schrifttums, z. B. eines neuen Meßbuches und eines Stundenbuches für den Klerus, stößt auf größte Schwierigkeiten. Darüber hinaus versucht der Staat durch publizistische Kampagnen und die Einschleusung ihm genehmer Kräfte in die Kirche, diese zu spalten. So wurde Ende 1981 eine Organisation „patriotischer" Katholiken ins Leben gerufen, die allerdings noch nicht entscheidend Fuß fassen konnte.

Bücher

KLAUS STEIGLEDER, **Das Opus Dei – Eine Innenansicht.** Benziger Verlag, Zürich, Einsiedeln, Köln 1983. 286 S. 24 DM.
PETER BERGLAR, **Opus Dei. Leben und Werk des Gründers Josemaría Escrivá.** Otto Müller Verlag Salzburg 1983. 364 S. 39,80 DM.

Durch Vorabdrucke in drei Folgen des Magazins „Der Spiegel" hat Steiglеders Buch breite und rasche Publizität erlangt. Der Erfahrungsbericht des 24jährigen Autors über die katholische Vereinigung Opus Dei, deren Mitglied er fünf Jahre war, geht davon aus, daß das große Wohlwollen, mit dem kirchliche Amtsträger dem „Werk Gottes" begegnen, mit der Unkenntnis über die Wirklichkeit und das Leben im Opus Dei einhergeht.
Der Autor nennt im Vorwort zu Recht die Problematik des Unterfangens, die darin liegt, nach Verlassen der Vereinigung eine den Ansprüchen der Objektivität genügende „Innenansicht" zu vermitteln. Das Ergebnis ist ein ausführlicher, persönlicher Bericht, der durch die detaillierte und genaue Darstellung eines einzelnen Lebens in der Gemeinschaft den Blick auf Wesen, Entwicklung und Praxis des Opus Dei weitet.
Dem eigentlichen Bericht geht ein Kapitel über die Struktur und den kirchenrechtlichen Weg des Opus Dei sowie eine unkommentierte Selbstdarstellung der Organisation voraus. In den Kapiteln „Der Weg in das Opus Dei", „Die Innenseite des Opus Dei" und „Der schwere Weg aus dem Opus Dei" setzt Steigleder aus den eigenen Erlebnissen das Mosaik einer „schrecklichen Wirklichkeit" (261) zusammen, deren Authentizität gerade der unbefangene katholische Leser anzweifeln mag. Bedenkliche

Methoden wie die Anwerbung im Alter von 15 Jahren durch einen älteren Freund, die Zusicherung, Angst sei ein Beweis für die Berufung zum Opus Dei oder die Drohung, das Verlassen der Vereinigung sei gleichbedeutend mit dem Verlust des Lebensglücks und „wahrscheinlich" (257) auch des Seelenheils, schildert der Autor schonungslos, aber unpolemisch.
Darin liegt die Qualität des Buches, das in einem teils nüchtern-analytischen, teils erzählenden Stil ohne formalen Schliff geschrieben ist. Die Aussagen Steiglederss sind von außen schwer zu verifizieren, allerdings werden sie von anderen ehemaligen Opus Dei-Mitgliedern bis in zahlreiche Einzelheiten bestätigt. Geradezu bedrückend wirken die Passagen, die den Schluß nahelegen, daß im engen Kreis der Gemeinschaft die Freiheit der Erkenntnis dermaßen beschnitten wird, daß der Verlust eigenständigen Denkens (und Fühlens) zumindest im Bereich des Möglichen liegt.

In den Schlußfolgerungen legt der Autor, der inzwischen ein Studium der Theologie absolviert, einige „Denkschemen" des Opus Dei dar, die die Vielzahl der geschilderten Einzelheiten in einen – kritisch bewerteten – systematischen Zusammenhang stellen:
1. Zumindest intern wird das Opus Dei als „einzigartig vollkommen und heil" (272) dargestellt, während die Mängel der Welt „draußen", die der Kirche eingeschlossen, bewußt hervorgehoben werden.
2. Mit der „nie endenden Ausbildung und Formung" der Mitglieder wird deren völlige Gleichschaltung erreicht. „Ganz wesentlich ist dabei eine versuchte und meist erfolgreiche Ablösung des eigenen Erkennens ... bei gleichzeitiger ... Unterwerfung unter vermeintliche Autorität", in der Gestalt eines Laien „mit Standesgnade", dem das Mitglied absoluten Gehorsam schuldet.
3. „Die Bindung an Autoritäten bei gleichzeitiger Ausschaltung eigener Erkenntnis und Erfahrung in den Bereichen, auf die sich der Gehorsam bezieht, verbunden mit einer gewissermaßen totalen Kontrolle, der Einschärfung von Denkschemen und Gefühlsmustern, einem völligen Beanspruchtsein durch Aufgaben und Verpflichtungen, das kaum einmal zur Ruhe kommen läßt und Abstand ermöglichte, bewirkt eine Entmündigung des einzelnen zumindest im religiösen und sittlichen Bereich. Den Leitern wird die Fähigkeit zugesprochen, für den einzelnen jeweils konkret den Willen Gottes zu artikulieren ... Andererseits wird die Vereinigung durch die Berufung auf die höchste Autorität, nämlich auf Gott, gegen mögliche Kritik immunisiert ...".
Ob diese vor allem auf den engsten Mitgliederkreis zielende Wertung so allgemein zutrifft, ist fraglich. Stimmen aus dem Opus Dei verneinen dies heftig und verweisen auf ein erfülltes, glückliches Leben in der Gemeinschaft. Abschließend schreibt Steigleder: „Es kann wohl ohne Abstriche gesagt werden, daß alle Leiter und jedes Mitglied des Opus Dei unter sehr hohem persönlichen Einsatz und mit größten Anstrengungen und guter Absicht für christlich und als von Gott gewollt erachtete Praktiken verfolgen, die gewissermaßen objektiv inhuman und unchristlich sind. Hier liegt etwas von Tragik."

„Die Schrift enthält an die hundert sachliche Falschinformationen und Irreführungen über die Praxis des Opus Dei; im wesentlichen jedoch desinformiert sie durch Entwurzelung äußerlich zutreffender Sachverhalte und Handlungen aus ihrem Zusammenhang und ihren eigentlichen Beweggründen, die sie unterschlägt, verändert, leugnet oder verleugnet" ließ das Opus Dei zu dem Buch Steiglederss erklären: „Was in dem Buch verlorengegangen ist, ist die Liebe". Daran mangelt es dem Autor der Escrivá-Biographie Peter Berglar nicht. Der Arzt und Historiker Berglar hat eine Lebensbeschreibung des 1975 gestorbenen Opus-Dei-Gründers verfaßt, der die Nähe zum Sujet – Berglar ist Mitglied der Organisation – in jeder Zeile anzumerken ist. Das Buch enthält eine emphatische Würdigung des Lebenswerkes Escrivás, eine „Innenansicht" ganz anderer Art. Die Distanzlosigkeit und emotionale Abhängigkeit des Autors haben dem Buch geschadet. Berglar wendet sich zwar im Vorwort an diejenigen, die das Opus Dei nicht oder nur wenig kennen, um „Vorbehalte abzubauen, Verkennungen und Verzeichnungen zurechtzurücken und Irrtümer zu korrigieren". Die den Gründer und sein Werk glorifizierende Darstellung hält aber über weite Strekken des Buches stilistisch wie inhaltlich eine derart überhöhte Tonlage, wie sie für ein überzeugtes Mitglied des Opus Dei verständlich und für den internen Gebrauch legitim sein mag, für die obengenannten Absichten aber wenig geeignet erscheint.
In dem Versuch, das Opus Dei als beispielloses Ereignis der neueren Kirchengeschichte hervorzuheben, mangelt es Berglar an kirchenhistorischem Augenmaß. So kommt es zu Feststellungen wie der, Gott habe mit dem Opus Dei „eine neue Seite im Buch der Kirchengeschichte aufgeschlagen – eine Seite, auf die dann auch das Zweite Vaticanum schrieb" (14). Gemeint ist die von Escrivá geforderte Heiligung des Christen in der Welt und in der täglichen Arbeit, ein Grundzug der Spiritualität des Opus Dei. Das unbestrittene Verdienst Escrivás, die Einsichten etwa eines Franz von Sales neu entdeckt und mit seinem Werk verbreitet zu haben, nennt Berglar „eine Revolution von höchstem geschichtlichem Rang" (9).
Und: Unter dem jetzigen Pontifikat stelle sich das Opus Dei „als Beginn einer neuen Epoche des Christseins" (223) dar, als „Operation Gottes: ein großer rettender Eingriff des göttlichen Arztes, der das Corpus mysticum Christi, den Leib des Herrn, die Kirche, die so sehr geschwächt ist vom Abfall im Glauben und bisweilen wie an Krücken durch die Welt der Moderne humpelt, heilen und buchstäblich wieder ‚auf die Beine' bringen will" (228). Escrivá sei ein „Konservativer von christlichem Urgestein" gewesen und zugleich der „größte ‚katholische Revolutionär' der letzten zweihundert Jahre" (217). Man müsse diese Begriffe nur richtig definieren und gebrauchen, fügt der Autor erläuternd hinzu.
Seine *theologische Position* umschreibt der Satz: „Daran festzuhalten, daß die erlösungs- und heilsnotwendige Offenbarung abgeschlossen ist; daß kraft des Heiligen Geistes ihr Inhalt gültig formuliert wurde – und zwar sprachlich und begrifflich so, daß sie für jede Zeit und für jede Generation und auf der ganzen Welt vermittelbar und annehmbar ist, ... heißt, sich zu einer unaufgebbaren Bewahrung zu bekennen" (217). Aus dem Leben des Opus-Dei-Gründers erzählt Berglar eine Fülle von Details, die teils sympathisch, teils für Außenstehende unerheblich und teils im Sinne der Erfahrungen Steiglederss charakteristisch und aufschlußreich sind. In dem Kapitel über den spanischen Bürgerkrieg ergreift Berglar ziemlich unverschlüsselt für die Franco-Seite Partei bis hin zu der Feststellung, der nachfolgende Franco-Staat sei „zu keiner Stunde in sich, das heißt genuin und notwendig, und auch nicht de facto, kriminell" gewesen (209). – Konkrete Auskünfte für den deutschen Leser, an den sich das Buch vornehmlich wendet, enthält Berglars Biographie und Darstellung des Opus Dei kaum. Stilistische Schwächen und eine überhöhte Sprache machen das Buch schwer lesbar.
Der Bericht Steiglederss wirft Fragen auf, die Berglar in seinem Buch nicht beantwortet. Es wäre also Zeit für eine solide theologische Studie über die Spiritualität des Opus Dei und sein Wirken in Kirche und Welt, mit der die für viele Katholiken unverständliche Diskrepanz zwischen der idealisierenden Selbstdarstellung des Opus Dei und einer durch leidvolle Erfahrungen gewonnenen „Innenansicht" wie der vorliegenden vielleicht geschlossen werden könnte. *G. B.*

HEINRICH FRIES/GEORG KRETSCHMAR (HRSG.). **Klassiker der Theologie.** Band I (462 S.)/Band II (486 S.). Verlag C. H. Beck, München 1981/1982. je 48,– DM.

Das Interesse an der Geschichte, das längere Zeit über Gebühr zurückgegangen schien, wächst wieder. Glücklicherweise, denn wer – nach einer Formulierung von Golo Mann – die Vergangenheit nicht kennt, kann die Gegenwart nicht verstehen und die Zukunft nicht meistern. Dies gilt auch und erst recht, wo es um Glaube, Kirche und Theologie geht, für die die lebendige Überlieferung ihres geschichtlichen Ursprungs konstitutiv ist. Das vorliegende Werk zeichnet in 45 Porträts prägender Gestalten den Weg nach, den diese Überlieferung in der Theologie bis in unsere Zeit zurückgelegt hat. Die beiden Herausgeber bürgen für den *Rang des Unternehmens,* für wissenschaftliche Zuverlässigkeit und ökumenische Weite (bezeichnend, daß Thomas von Aquin von dem aus der DDR stammenden und jetzt an der Universität Wien lehrenden evangelischen Theologen Ulrich Kühn und Martin Luther von dem katholischen Theologen Johannes Brosseder vorgestellt werden). Die Herausgeber vermitteln zusammen mit ihren Mitautoren am Beispiel exemplarischer Theologen ein lebendiges und kontrastreiches Bild der Geschichte christlicher Theologie. Anschaulich und unter Einbeziehung des heutigen Problemhorizontes werden die porträtierten Theologen – von den Kirchenvätern bis zu Dietrich Bonhoeffer und Romano Guardini – in ihrer Biographie, ihrem Werk, ihrer Bedeutung und ihrer Wirkungsgeschichte dargestellt.
Der erste Band umfaßt die *Theologiegeschichte der ungeteilten Christenheit* bis an ihre Grenze, die Epoche der Reformation. Der zweite Band zeichnet den seitherigen Weg der konfessionell getrennten Theologien nach. Daß sich im Vergleich die Vielfalt der theologischen Denkrichtungen und Charaktere in der vorreformatorischen Zeit als nicht geringer erweist als in der nachreformatorischen, legt einmal mehr die Frage nahe, ob theologische Dissonanzen und Pluralitäten kirchentrennend sein müssen, und ob sich nicht im Zeitalter der gegenseitigen Abgrenzung der Konfessionen ein viel zu enges, viel zu wenig ‚katholisches' Verständnis der Einheit der Kirche und ihrer Theologie herausgebildet hat. Es ist nicht das geringste Verdienst der beiden Bände, daß Herausgeber und Autoren die theologischen „Väter" in ihrer die *Konfessionsgrenzen übergreifenden Bedeutung* porträtieren, ohne jeweilige konfessionelle Profile einzuebnen. Dabei zeigt sich, daß angesichts der großen Herausforderungen der Neuzeit sich zwar innerhalb der christlichen Kirchen deutlich unterschiedene theologische Antworten entwickelten, daß diese Antworten im Rückblick aber mehr verbindet, als sie trennt. Die *Gemeinsamkeit des Ursprungs* – der christlichen Botschaft – und des je aktuellen Auftrags – diese Botschaft zeitgerecht denkerisch zu verantworten – erscheint größer als die konfessionsspezifischen Differenzen, so deutlich sie bei einigen Theologen sichtbar werden. Heute sind die ‚Klassiker' maßgebende Gestalten einer gemeinsamen christlichen Theologiegeschichte. Ihre Bedeutung für das Glaubensbewußtsein und die theologische Überlieferung innerhalb der einzelnen christlichen Kirchen bemißt sich oft weniger nach ihrer konfessionellen Verwandtschaft als nach dem bleibenden Rang ihrer Theologie.
Diese gegenwärtige Bedeutung versuchen die Beiträge genauso herauszuarbeiten wie den historischen und biographischen Kontext. Mit Recht wird ein gewisser Schwerpunkt bei der ebenso spannungsreichen wie schöpferischen Theologie des 19. Jahrhunderts gesetzt. – Porträtabbildungen, ausführliche Literaturhinweise sowie Register komplettieren die beiden Lese-und Arbeitsbücher, die sich nicht zuletzt durch ihren allgemeinverständlichen Stil empfehlen. *H. G. K.*

Zeitschriften

Theologie und Religion

GESTRICH, CHRISTOF. **Sündenvergebung als Problem und als Wirklichkeit der Kirche.** In: Zeitschrift für Theologie und Kirche Jhg. 80 Heft 3 (September 1983) S. 305–331.

Nicht zuletzt im Zusammenhang des Themas der Bischofssynode verdienen die Überlegungen des evangelischen Systematikers Gestrich Interesse, der von der Beobachtung ausgeht, daß beim durchschnittlichen kirchlichen Umgang mit der Sündenvergebung etwas nicht stimme. Demgegenüber erinnert Gestrich daran, daß die christliche Kirche auf der Grundlage eines vollmächtigen Gnadengeschehens erwächst, „das heilsam eingreift in die Ur-Sünde des Sich-wechselseitig-zur-Selbstrechtfertigung-Benützens". Er plädiert für eine Neuentdeckung der Schlüsselgewalt der Kirche; Binden und Lösen müßten die geistliche Quintessenz jeder Predigt sein. Es sei alarmierend, wie wenig die Kirchen gegenwärtig als Orte der Vergebung und der vollmächtigen, verbindlichen Verkündigung in Erscheinung träten. Die Theologie kenne vielfach nur noch die strukturelle Sünde, nicht mehr die Wirklichkeit der Vergebung und den einzelnen Sünder. Für Gestrich könnte die Sündenvergebung nur durch eine neue Wahrnehmung der sozialen und ekklesiologischen Implikationen der Rechtfertigung wieder Kraft gewinnen.

HENRICI, PETER. **Der Tod Gottes beim jungen Hegel.** In: Gregorianum Jhg. 64 Heft 3 (1983) S. 539–559.

In Hegels Jugendschrift „Glauben und Wissen" findet sich die berühmt gewordene und immer wieder zitierte Stelle, an der vom Gefühl: „Gott selbst ist tot" die Rede ist. Nach Henricis Interpretation bezieht sich Hegel mit dem Bildwort vom Tod Gottes auf ein gesellschaftlich-politisches Problem, nämlich die Auflösung der antiken Polis, durch die das Individuum als vereinzeltes zurückbleibt. Hegel, so der zweite Schritt der Deutung, werte das Bildwort in der dialektischen Bewegung um: „Das (frustrierte) religiöse Gefühl wird abgelöst von der Wesenseinsicht, daß es Gottes Wesensgesetz ist, zu sterben." In der Anwendung auf das Problem der bürgerlichen Gesellschaft bedeutet diese Rede von Tod und Auferstehung Gottes, daß das Absolute sittlichen Lebens künftig kraft einer „Selbstaufopferung des Absoluten" im System der Bedürfnisse der bürgerlichen Gesellschaft gefunden werden muß. Henrici weist auf die Zweideutigkeit in Hegels Verbindung des Theologischen mit dem Gesellschaftlich-Politischen hin: Die Theologie werde zu einer Instanz für die Erklärung gesellschaftlich-geschichtlicher Vorgänge; gleichzeitig dränge Hegels theologische Deutung der säkularisierten Gesellschaft paradoxerweise auf deren Sakralisierung. In jedem Fall werde damit dem Geschichtlichen seine Kontingenz entzogen.

Kultur und Gesellschaft

BÖHME, GERNOT. **Die Rolle der Wissenschaft in der Waffenentwicklung.** In: Universitas Jhg. 38 Heft 10 (Oktober 1983) S. 1021–1030.

Die Existenz einer weltweiten atomaren Rüstung stellt wissenschafts-ethisch ein erhebliches Problem dar. Nach Ansicht des Autors hat der Bau der Atombombe der wissenschaftlichen Tätigkeit für den Krieg ihre Legitimation entzogen, und zwar weil das neuzeitliche Ziel wissenschaftlicher Arbeit, nämlich mit der Vernunft „zum Nutzen und zum Segen der Menschheit"

(Francis Bacon) beizutragen, nicht mehr angenommen werden könne: Die herkömmliche Zielvorgabe „den Freunden nützen, den Feinden schaden" sei durch die Atomtechnik obsolet geworden. Der Fortschritt der heutigen Kriegstechnologie werde sich über kurz oder lang auch gegen das eigene Lager richten. Der Verlust der Legitimation für die Kriegswissenschaft bleibe jedoch solange wirkungslos, wie dieser Wissenschaftsbereich eine so bedeutende Institution darstelle, die einer moralischen Motivation offenbar weniger denn je bedürfe. Die Verwissenschaftlichung des Krieges habe zu einer Militarisierung der Wissenschaft geführt. Um zu verhindern, daß Forschungsergebnisse in einer Weise genutzt werden, die die Wissenschaftler ablehnen, spricht sich der Autor dafür aus, daß Wissenschaftler sich bemühen müßten, bei der Verwendung der Forschungsergebnisse auch politisch mitbestimmen zu können.

PANKERT, ALFRED. **L'influence des gouvernements sur les négociations salariales: les limites fixées par les normes internationales du travail.** In: Revue internationale du travail Volume 122 Numéro 5 (septembre-octobre 1983), S. 627–639.

In wirtschaftlich schwierigen Zeiten versuchen Regierungen auf die verschiedenste Weise Einfluß zu nehmen auf die Politik der beiden Tarifparteien. Die Regierenden sind bestrebt, Arbeitgeber und Gewerkschaften auf ein den partikularen Interessen der Tarifparteien übergeordnetes Interesse der Allgemeinheit zu verpflichten. Die frei ausgehandelten Tarifabschlüsse sollen die von seiten der Regierung eingeschlagene Wirtschafts-, Finanz- und Konjunkturpolitik möglichst nicht konterkarieren. Umstritten ist, wie weit eine Regierung mit ihren Versuchen der Einflußnahme gehen darf, ohne die Tarifautonomie zu gefährden. Der Autor stellt die wichtigsten international anerkannten Normen dar, die in diesem Zusammenhang von Bedeutung sind, sowie die verfügbaren Kontrollorgane, die über die Einhaltung dieser Normen wachen, und deren Rechtsprechung. In Konfliktfällen hätten die Kontrollorgane immer wieder daran erinnert, daß, wenn die Regierungen auch in durchaus legitimer Weise ihr Möglichstes tun, um Arbeitgeber und Arbeitnehmer davon zu überzeugen, daß sie in den Verhandlungen die wirtschaftlichen Probleme des Landes zu berücksichtigen hätten, die Entscheidung letztlich doch den beteiligten Verhandlungsparteien zukomme.

Kirche und Ökumene

ZMIJEWSKI, JOSEF. **Schriftauslegung – ein Problem zwischen den Konfessionen?** In: Catholica Jhg. 37 Heft 3 (1983) S. 216–257.

Zmijewski geht von der praktischen Zusammenarbeit zwischen katholischen und evangelischen Exegeten aus, wie sie gegenwärtig besteht (Einheitsübersetzung, gemeinsame Kommentarreihen) und wirft einen Blick zurück auf die Herausbildung der historisch-kritischen Methode als inzwischen unbestrittener gemeinsamer Grundlage der exegetischen Arbeit. Als noch ungelöstes Problem, das evangelischen wie katholischen Exegeten aufgegeben ist, nennt Zmijewski die Klärung des Begriffs einer „theologischen Interpretation" der Schrift im Zusammenhang mit der historisch-kritischen Methode. Ob es zu einer gemeinsamen Lösung komme, hänge davon ab, inwieweit es möglich sei, die den beiden Konfessionen nach wie vor eigentümlichen theologischen Grundauffassungen in bezug auf Schrift und Schriftauslegung in den Prozeß ökumenischer Verständigung einzubeziehen. Zmijewski weist dabei auf drei bis heute umstrittene Fragen hin: Das Verhältnis von Schrift und Tradition, die Bedeutung von Kirche und kirchlichem Lehramt sowie das Kanonproblem. Im Rückgriff auf den Schriftbefund versucht er, die unterschiedlichen Ansätze jeweils ins Gespräch zu bringen. So könne man sich vom Neuen Testament her weder mit einem Schlagwort wie „Sola scriptura" begnügen noch mit einer formalen Unterscheidung zwischen der verbindlichen apostolischen Tradition und der kirchlichen Überlieferung.

Personen

Bei einem Festgottesdienst anläßlich des 50jährigen Bestehens des Katholischen Bibelwerks in Stuttgart betonte *Johannes Kardinal Willebrands*, der Präsident des vatikanischen Einheitssekretariats, daß wie die Kirche und der einzelne Christ vor allem die ökumenische Bewegung die allen gemeinsame Bibel als Fundament und Antriebskraft brauche. Auch in Zukunft müßten die Bemühungen um die Wiedervereinigung der gespaltenen Christenheit und der Dialog mit dem Judentum auf der Grundlage der Heiligen Schrift fortgesetzt werden. Die katholische Kirche bleibe sich dabei bewußt, daß die Bibel in die Tradition der Kirche eingebettet und selbst Ausdruck der apostolischen Überlieferung sei.

Am 6. Oktober verstarb im Alter von 62 Jahren der Erzbischof von New York, Kardinal *Terence James Cooke*. Er hatte 1968 die Nachfolge von Kardinal Spellman angetreten, dessen Sekretär er gewesen war. Paul VI. berief ihn 1969 in das Kardinalskollegium. Kardinal Cooke, der gleichzeitig amerikanischer Militärbischof war, stand manchen Positionen des Friedenshirtenbriefes der US-Bischöfe eher kritisch gegenüber und hatte sich mehrfach gegen eine einseitige Auslegung des Dokuments gewandt.

Zum neuen Präsident des Diakonischen Werks der Evangelischen Kirche in Deutschland wurde Pfarrer *Karl Heinz Neukamm* (54) gewählt. Er wird im kommenden Mai die Nachfolge von Theodor Schober antreten, der das Diakonische Werk zwanzig Jahre lang leitete. Der neue Präsident war Rektor der Rummelsberger Anstalten in Mittelfranken.

Der aus der Erzdiözese Freiburg stammende Alttestamentler, Professor *Rudolf Mosis*, ist von seinem Amt als Präsident der Katholischen Universität Eichstätt zurückgetreten. Der Grund dafür waren wachsende Schwierigkeiten, die Spannung zwischen den von den kirchlichen Aufsichtsgremien her kommenden Vorstellungen und den sachlichen Erfordernissen einer Wissenschaft und Forschung dienenden Universität auszuhalten. Dies wurde insbesondere bei Berufungsverhandlungen sichtbar.

Vor einem unbegrenzten Einsatz medizinischer und genetischer Techniken warnte in der Zeitschrift „Eltern" Prof. *Manfred Stauber* von der Universitätsfrauenklinik in Berlin. Nach Stauber werde die extrakorporale Befruchtung von vielen Frauen mit Kinderwunsch inzwischen emotional akzeptiert. Ohne grundsätzliche Bedenken dagegen zu äußern, fordert er angesichts der Entwicklung in diesem Bereich wie der wachsenden Möglichkeiten genetischer Manipulationen die Einrichtung von Ethikkommissionen.

Im Alter von 69 Jahren starb der Bischof von Sofia und Plovdiv *Bogdan Stefanov Dovranov*. Dovranov war bereits 1959 zum Bischof geweiht worden, konnte das Bistum Sofia und Plovdiv erst seit 1975 zunächst als Apostolischer Administrator und seit 1978 als Bischof leiten.

Der seit fünf Jahren im saudischen Ausländergefängnis Al Zubair an der Golfküste inhaftierte österreichische Baumeister *Friedrich Bodner* wurde im Oktober nach Intervention zahlreicher saudischer und ausländischer Freunde und internationaler Organisationen freigelassen. Bodner, der wegen angeblicher Verletzung des saudischen Handelsrechts einsitzen mußte, war während seiner Haftzeit – als Bedingung seiner Freilassung – wiederholt zum Übertritt zum Islam gedrängt worden.

Beilagenhinweis:
Dieser Ausgabe liegen je ein Prospekt der Missionsprokur der Jesuiten, Nürnberg, sowie des Verlages Herder, Freiburg, bei.

Herder Korrespondenz

Heft 12
37. Jahrgang
Dezember
1983

Die Armen sind die besten Apostel für die Reichen.
Kardinal Paul Evaristo Arns

Kirche als Kultur

Das Umfeldverhalten der Kirche wird gegenwärtig vornehmlich in Und-Beziehungen ausgedrückt: Kirche und Welt, Kirche und Staat, Kirche und Parteien, Kirche und Kunst. Der „Unds" ist kein Ende. Katholische Akademien bestreiten damit fast ganze Jahresprogramme und andere weniger akademische Einrichtungen stehen ihnen dabei nicht nach. Außer einer Laxheit des Denkens, das dort, wo es kompliziert wird, es gerne bei Allgemeinem beläßt, kommt darin auch ein Unvermögen unserer Sprache zum Ausdruck, die Struktur der uns umgebenden Wirklichkeit so ins Bild bzw. auf den Begriff zu bringen, wie sie ist und nicht nur, wie sie gedacht wird.

Verspannungen im kirchlichen Wirklichkeitsbezug

Es finden sich darin aber auch zeitspezifische Verspannungen des kirchlichen Wirklichkeitsbezugs. Aus dem Empfinden heraus, an Lebenskraft und Wirkung verloren zu haben, wird nach Neuansätzen gesucht. Man bringt sich als „gesellschaftlich" relevante Kraft in „Dialog" mit anderen gesellschaftlich relevanten Kräften. Damit soll nicht nur Terrain, sondern auch Identität zurückgewonnen bzw. neu sichtbar gemacht werden. Aber nicht selten bewirken solche Und-Beziehungen eher das Gegenteil. Sie machen die Beziehungen abstrakt, weil die Probleme jeweils nur auf einer sehr allgemeinen Ebene behandelt werden. Oder sie führen, besonders wenn es sich um sehr offizielle Dialoge handelt, zu einer Aufspaltung kirchlichen Verhaltens: Man weiß, was man sich und dem Ansehen der Partner „nach draußen" schuldig ist. „Nach drinnen" fällt es aber schon schwer, auch nur einen einzigen scheinbar aufmüpfigen oder auch nur eigenwilligen katholischen Theologieprofessor in einem hochoffiziellen Wissenschaftsdialog im päpstlichen oder bischöflichen Rahmen unterzubringen.

Als besonders problematisch erweist sich der Vorrang solcher Und-Beziehungen im Verhältnis Kirche–Kultur. Im Verhältnis zum Staat gibt es die klare Gegenüberstellung, Kirche ist nicht Staat. Im Verhältnis zur Gesellschaft gilt das Verhältnis des Teils zum Ganzen, die Kirche ist Teil der Gesellschaft und zugleich Kirche in Gesellschaft. Kultur aber ist die Kirche selbst. Sie produziert in dem, was sie organisiert, vermittelt und feiert selbst Kultur, ist selbst kulturell schöpferischer Faktor, sie hat nicht nur Kultur, sondern *ist* Kultur, und zwar religiöse Kultur in der Gesamtkultur. Und so wichtig der „Dialog" mit der Gesamtkultur auch sein mag, ihre Sendung erfüllt sie in diesem Bereich nur dadurch, daß sie selbst – vor allem in ihren Grundvollzügen – als Kultur wahrnehmbar wird.

Wie sie das ist, das ändert sich im Wandel ihrer Geschichte. Je weniger Kirchenkultur bestimmend für die Gesamtkultur ist, um so mehr wird das Gegenüber – aber als Vergleich des Teils mit dem Ganzen – spürbar, um so mehr zeigen sich in ihr minderheitsbedingte Isolierungssyndrome. Und: je pluraler eine Gesamtkultur ist, um so schwieriger wird das Einwirken einer Teilkultur auf sie, besonders wenn das Verhältnis des Teils zum Ganzen nur noch als Addition der Teile und nicht mehr als Ideen- und Wertestruktur erscheint.

Je amorpher überdies die Gesamtkultur ist und je funktionalistischer sie zugleich gedacht und organisiert wird, um so schwieriger ist die Einwirkung der Kirche auf sie. Je abbildhafter der Pluralismus „weltlicher" Kultur auch in der Kirche zum Ausdruck kommt, um so mehr verliert sich kirchliches Kulturleben in Untergruppen und Kleingruppen, wird zu einer wenig faßbaren Summe intensiv erlebbarer, aber wenig ausstrahlungsfähiger religiöser Subkulturen, von den katholischen Familiengruppen bis zum Opus Dei oder der Integrierten Gemeinde.

Kulturelle Mitte der Kirche ist ihr Gottesdienst

Solche Vielfalt kann anregend und befruchtend sein. Oft ist sie aber zugleich ein *Ausdruck einer kulturellen Verarmung des gesamtkirchlichen Lebens,* das sich folglich in seinen offiziellen Repräsentanten in der dialogischen Rückgewinnung von „Anteilen" an der Gesamtkultur einen Ausweg sucht.

Aber gerade weil diese Situation gegenwärtig sehr durchmischt ist, ist es wichtig, die Kirche selbst als Kulturgeschehen im Auge zu behalten. Und gerade weil der in Und-Beziehungen ausgedrückte Dialog mit der Gesamtkultur auch eine wichtige Orientierungshilfe in der Wahrnehmung kirchlicher Aufgaben ist, gilt es Prioritäten zu

setzen, die die auseinanderlaufenden Kulturanschauungen und Bemühungen in einen sinnvollen Bezug zu einer wegweisenden Mitte bringen.
Wenn die Kirche in dem, was sie selber ist, Kultur schafft, und in dem, was sie tut, Kultur ist, dann können diese wegweisende Mitte nur ihre religiös-sozialen Vollzüge selbst sein. Nur wenn sie gut und für das gesellschaftliche Umfeld wahrnehmbar und vermittelbar gestaltet sind, kann die Kirche mit kultureller Ausstrahlung auch in die Gesamtgesellschaft rechnen.

Die kulturelle Mitte der Kirche schlechthin aber ist der *Gottesdienst.* Hier verwirklicht sich, was Kirche zuinnerst ist: Epiphanie Gottes im Sakrament, auf die die Gemeinde mit Danksagung (Eucharistie) antwortet. Der Ausdruck mag zwar befremdend wirken, aber das heißt auch, daß die Kirche die Gestaltung des Gottesdienstes als zentrale kirchliche Kulturleistung, zu der sich Christen zusammenfinden und die sie Menschen anzubieten hat, ganz ernst nimmt und ihre kulturpflegerischen Bemühungen zuallererst darauf konzentriert.
Das erfordert Mut, besonders in einer Situation, in der nur eine Minderheit getaufter Christen den Gottesdienst besucht und der Eindruck vorherrscht, dieser gehöre einer abgesonderten sakralen Sphäre an, die mit dem Alltagsleben nichts zu tun habe. Mut auch, weil sich solche Besinnung auf die Mitte aller kirchlichen Kultur mit einer nach wie vor unveränderten Unterbewertung des Sakramentalen auseinanderzusetzen hat.
Weil es im Auseinanderbrechen von Sakramentalem und Profanem schwierig wird, den Sinn des Sakramentalen als gnadenhafte Selbstmitteilung Gottes und als Öffnung des Menschen auf sie zu erschließen, weicht man nicht selten auf Nebenwege aus: auf themenbezogene Gottesdienste, auf die Hereinholung der sozialen Welt und ihrer Probleme, ohne immer genügend den Kern jeglichen Gottesdienstes – das Lob Gottes, die Anbetung – zu beachten und im Gottesdienst selbst auszudrücken. Oft war es aber einfach auch die durch Gemeindeaktivismus überdeckte Unfähigkeit, im Gottesdienst die Menschen zu sich selbst und so auch mit dem ganzen individuellen und gemeinschaftlichen Leben des Alltags vor Gott kommen zu lassen bzw. ihnen diesen Weg zu öffnen.
Den Gottesdienst als zentrale Kulturleistung der Kirche *voll in sein Recht einsetzen* heißt deshalb, in seiner Gestaltung vor allem die geistig-leibliche Struktur der Menschen, die zu seiner Feier aufgerufen sind, in der jeweils bestmöglichen Form ausdrücken und so Menschen für eine bis in seine Wurzeln gehende Erfahrung und Anbetung Gottes öffnen.

Nur auf diesem Wege kann *durch die Praxis der Kirche* die beklagte Aufspaltung von Sakral und Profan überwunden werden bzw., weil diese Gegenüberstellung geschichtlich *und* anthropologisch überholt ist, Weltbezug und Gemeinschaftserleben in Lobpreis Gottes einmünden.
Das setzt einen *neuen Sinn für Feier,* ja für Feierlichkeit voraus, womit nicht irgendeine sentimentale Form der Erhebung oder Tröstung in Wort, Bild, Gesten und Gesang gemeint ist, sondern das emotional-rationale Loskommen von sich in bedingungsloser Gotteshingabe.
Nur so kommen Gottesdienst und Weltdienst als Glaubensdienst in ihrer inneren *Sinnstruktur* zusammen, und dieses Zusammenkommen macht eine möglichst feierliche und zugleich variantenreiche Feier des Gottesdienstes nicht entbehrlich, sondern setzt sie voraus. Solcher Gottesdienst kann keine Sache von Puristen sein, die den gottesdienstlichen Vollzug von allen „weltlichen" Beimengungen reinigen und in rein religiöser Gestalt – erstrahlen lassen möchten. Oder die beispielsweise in der kirchlichen Innenarchitektur keine Alltagsbilderfreudigkeit dulden, das kirchenmusikalische Repertoire auf Gregorianik und Palestrina beschränken möchten oder umgekehrt die gottesdienstliche Gemeinde in der „horizontalen", transzendenzfeindlichen Atmosphäre eines liturgischen Versammlungssaales oder zwischen kahlen Betonmauern am besten untergebracht wissen. Je mehr kulturelles Traditionsgut – künstlerisch und musikalisch – in den Gottesdienst eingebracht wird, je schöpferischer und erfindungsreicher sich Menschen und Künstler darin zeigen und je mehr Mensch, Liturgen, Chöre, Architekten, Maler, Gemeinden darin auszudrücken vermögen, je variationsreicher Gottesdienste, und zwar im Blick auf den Gemeindegottesdienst und nicht nur auf Sonderliturgien für Gruppen gefeiert werden, um so mehr wird sich der einzelne als er selbst und als Gemeinde darin wiederfinden.

Gerade die „konventionellen" Möglichkeiten wieder mehr nutzen

Die Kirche ist Kultur wie in den Gottesdiensten an ihren *Feiertagen.* Deren religiöser Sinn ist zwar kaum noch kulturbestimmend. Sie sind längst Teil einer vielfältigen Freizeitindustrie, die an der Kirche vorbeigeht, aber sie sind immer noch Gabe der Kirche an die Gesamtgesellschaft, und diese ist keineswegs ganz aus ihnen verdrängt. Die Kirchen sind an den hohen Feiertagen immer noch voller als sonst. Vielleicht gibt gerade die immer ausgedehntere Freizeit der Kirche wieder eine Chance, sie wieder mehr als Zeit religiöser Besinnung zu sehen, sie auch als Gelegenheit für eine Art Nachkatechese über grundlegende Glaubensgeheimnisse zu nutzen. Voraussetzung ist neben ansprechender Feier des Gottesdienstes ein variables Angebot an gottesdienstlichen Formen gerade an den hohen Feiertagen und in deren zeitlichem Umfeld und eine entsprechende Predigt-, Meditations- und Musikkultur.
Man sage nicht, das sei nicht zu machen, das überfordere jede Gemeinde personell und sachlich, und wie soll ein von Terminen geplagter Pfarrer auch das noch alles bewältigen. Personell ist die Kirche gegenwärtig sehr reich ausgestattet, sie muß nur die kulturelle Seite ihrer gesellschaftlichen Existenz wieder genau so ernst nehmen wie die soziale und helfende Aktivität, weil auch sie *als Glaubenshilfe* eine ganz ursprüngliche Form von Diakonie ist und – man muß das Personal entsprechend einsetzen.
Wenn ein Laie für einen Meditationsgottesdienst zur Verfügung steht, soll ihn eben dieser übernehmen, wenn er

der Sache rhetorisch und theologisch gewachsen ist. Und manches läßt sich mit weniger Personal auch überpfarrlich ausrichten: in den Städten durch die Gesamtkirchengemeinden, auf den Dörfern, die ja in die Verkehrsmobilität voll einbezogen sind, über die Dekanate.

Wenn vom kirchlichen Leben her unseren städtischen und erweiterten ländlichen Lebensräumen wieder so etwas wie in ihrem Erscheinungsbild spürbar werdende, nachdenkliche religiöse Atmosphäre vermittelt werden und dafür das geeignetste Personal und die besten Gestaltungselemente eingebracht werden sollen (Liturgen, Prediger, Meditationsmeister, Musik, Räume), dann geht das am besten überpfarrlich. Solche überpfarrlich lokal oder regional angelegten Feiern können auf das religiös-gesellschaftliche Klima einer Gegend sehr viel nachhaltiger wirken als die bis zur Perfektion organisierten nationalen Großveranstaltungen in Form von Kirchen- bzw. Katholikentagen. Pfarrersouveränität dürfte dem nicht länger entgegenstehen.
Die Kirche ist schließlich Kultur in ihren *Erziehungs-, Bildungs- und Wissenschaftseinrichtungen,* auch natürlich in ihrem Recht und in ihrer Rechtspflege. Welcher kulturelle Geist in einem Priesterseminar oder an einer theologischen Fakultät herrscht, welche *Denkkultur* sich dort ausprägt, wie offen oder wie verengt dort mit Lebensproblemen und ihrer Erschließung auch durch Kunst und Literatur umgegangen wird, welches Musikverständnis von dort mitgebracht wird, ob man dort nicht nur systematische Theologie, moralische Normen und seelsorgliche Techniken vermittelt bekommt, sondern mit anthropologischen Strukturfragen des Denkens, des Verhaltens, der Psyche, der Sprache umzugehen lernt, davon hängt viel für das kirchliche Kulturleben, für die Verkündigungs- und auch die soziale Praxis ab.

Und schließlich: wieviel kulturelle Ausstrahlung Kirche hat, hängt auch davon ab, was in den Erziehungsbereich durch einzelne Christen im großen oder exemplarisch einzeln durch katholische Schulen, Erziehungs- und Bildungseinrichtungen eingebracht wird. Deren katholische Ausstrahlung hängt nicht davon ab, ob jeder, der/die dort tätig wird, katholisch getauft ist oder seine Ehe gescheitert ist, sondern wie dort Glaubens- und Realitätssinn erzieherisch zum Tragen kommt. Wenn Eltern einen katholischen Kindergarten gründen wollen, aber, nachdem sie die personellen Auflagen durch Diözese und Gemeindepfarrer kennen, es doch lieber lassen, dann ist das ein *gegen* die Kirche sehr wirksames Beispiel negativer kultureller Ausstrahlung.
Damit ist natürlich nicht das gesamte Kulturspektrum Kirche beleuchtet, sondern wird nur beispielshaft verdeutlicht, wo sich Kern und Umsatzscharniere kirchlicher Kultur finden. Sie herausstellen heißt nicht gegen irgendwelche Dialoge sein. Aber klar ist, daß jeder den Menschen packende Gottesdienst, jeder funktionierende Kirchenchor, jeder wirklich sachgemäße Umgang mit dem Wort, aber auch mit den eigenen Einrichtungen wichtiger ist als abstrakt angesetzte Dialoge.

Freiheitliche Glaubenskultur als Ziel

Zwei Bemerkungen noch: Kirchenkultur kann immer nur verstanden werden als *Glaubenskultur.* Gemeint ist damit das Gegenteil eines nur aus seinem Kult lebenden Kirchenkatholizismus, aber auch das Gegenteil eines auf sittlichem „Engagement" und bürgerlicher Anständigkeit reduzierten Kulturkatholizismus (in Parallele zum Kulturprotestantismus des 19. Jahrhunderts). Kirche als Kultur kann immer nur *Glaubenskultur* sein, also aus einer in die Breite und Tiefe gelebten Anthropologie heraus, auf Gottes Offenbarung in Schöpfung und Menschwerdung, in Kreuz und Auferstehung hinweisen und zu einer entsprechenden Lebenspraxis hinführen.
Und: Kirchenkultur kann nicht anders als jegliche Kultur *freiheitlich* sein. Im Katholischen ist schon das Wort vielfach suspekt: ist doch das Maß aller Dinge und Erlebnisformen das göttliche Gesetz und nicht der Mensch. Aber Gott ist nicht so klein, daß er immer nur eine Möglichkeit eröffnet, seinen Willen zu tun, und menschliche Freiheit in seinem Schöpfungs- und Heilsplan keinen Platz hätte. Die Kirche muß in diesem Sinne ein offener Raum sein. Kulturell braucht ihr – das sei nochmals gegen alle Puristen gesagt – nichts Menschliches fremd zu sein. Was menschlich an ihr ist, kann er auch in seinem Verhältnis zu Gott ausdrücken, selbst wenn in Kunst, Musik oder wo immer auch Kitsch dabei ist. Denn Kirche als Kultur ist Volkskultur, sie kann keine Elitekultur sein. Aber Kirche als kulturell offener Raum, das ist nicht nur ein Votum für Vielgestaltigkeit unter Inkaufnahme unterschiedlicher Werthaftigkeit, sondern ein Plädoyer für ein selbstbewußt offenes Denken gegen ängstliche kirchliche Regeln gegen alles, was nicht aus der Kirche selbst kommt.
Zwei massive Beispiele unfreiheitlicher Kirchenkultur aus jüngster Zeit: die Universität Eichstätt und das Funkkolleg. Niemand wird der Kirche raten, atheistische Theologen oder Philosophen an eine kircheneigene Hochschule zu berufen. Aber wenn Wissenschaftler von gutem Ruf, die nicht der Kirche angehören, dort Wissenschaft treiben und forschen wollen, dann ist das für die Kirche doch nur eine Ehre. Eine Wissenschaftsinstitution schaffen und sie dann doch nicht wagen, ist ebenso schlechte kirchliche Kulturwerbung wie der vorhin erwähnte Kindergarten. Wenn Funkanstalten in seriöser Weise sich um Verbreitung und Vertiefung religiösen Wissens bemühen, dabei mit den Theologen der beiden Kirchen eng zusammenarbeiten, dann müßte das für eine Glaubenskultur, die ihren Namen verdient, selbst dann eine Hilfe sein, wenn nicht die „vollständige katholische Lehre" zum Ausdruck kommt. Öffentlichkeit wollen und dann doch nicht wagen, kooperieren, aber aus Angst vor falschen Tönen Verantwortung doch nicht teilen: Auf diese Weise muß in gleichgültig-distanzierter Umgebung „gesellschaftlich" und nicht nur kulturell aus der Kirche stets weniger anstatt mehr werden. Und solches Absacken ins Kleinkarierte zum Schaden des christlichen Glaubens kann dann auch die prestigeträchtigste Und-Beziehung und der höflichste Dialog nicht verdecken. *David Seeber*

Jesuiten: Interregnum beendet

Die Jesuiten sind ein Orden, nach wie vor ein großer, aber kein gewöhnlicher: aufgrund ihres Ansehens in der Öffentlichkeit durch die Ansprüche, die sie in Ausbildung und seelsorglicher Dienstleistung an sich selbst stellen und wegen ihrer besonderen Beziehung zum Papst. Als „Eliteorden" werden sie vielfach überschätzt. Durchschnitt, geistlich und intellektuell, ist auch bei ihnen die Regel. Sie sind der größte Seelsorgeorden mit wichtigen Hochschulen, bekannten Zeitschriften, vielen Akademikerseelsorgern und Exerzitienmeistern, das zählt. Während Generalkapitel oder Führungswechsel im Falle anderer Orden auch in der kirchlichen Öffentlichkeit kaum beachtet werden, ist alles, was mit den Jesuiten zusammenhängt, eine Nachricht wert. Selbst vom Generalkapitel der Dominikaner, die an Selbstanspruch und an geschichtlichen Verschiebungen noch am ehesten mit der Gründung des Ignatius von Loyola vergleichbar sind, im September dieses Jahres wäre kaum Notiz genommen worden, hätte, was in der Kirche selten vorkommt und bei den Jesuiten gar nicht möglich ist, der zuerstgewählte Generalmagister, der in Südafrika tätige *Albert Nolan,* nicht die Wahl abgelehnt.

Eine rasche Wahl

Die am 2. September an der Ordenskurie zusammengetretene und am 25. Oktober beendete Generalkongregation der Jesuiten durfte allerdings schon deswegen einiger Aufmerksamkeit sicher sein, weil mit ihr *geschichtlich Einmaliges* verbunden war: Sie hatte zunächst den Rücktritt ihres „Generals", des an den Folgen eines Gehirnschlags schwer leidenden *Pedro Arrupe* entgegenzunehmen (alle anderen 27 stets auf Lebenszeit gewählten Generaloberen seit Ignatius sind im Amt gestorben). Und sie hatte mit der Wahl eines Nachfolgers ein in mancherlei Beziehung schmerzliches Unikum der Ordensgeschichte zu beenden: das knapp zweijährige Interregnum des von Johannes Paul II. eingesetzten Päpstlichen Delegaten *Paolo Dezza* und seines Koadjutors *Pittau* (vgl. HK, Dezember 1981, S. 600–603).

Wie die Mitglieder der Generalkongregation damit fertig wurden, war eindrucksvoll. Wer mit heftigen Auseinandersetzungen oder mit einem neuen Konflikt zwischen Papst und Ordensleitung gerechnet hatte, sah sich von vorneherein enttäuscht. Die Wahl des Nachfolgers von Arrupe ging schnell und jedenfalls soweit wahrnehmbar problemlos vor sich. Die Jesuiten haben trotz der umständlichen, nur aus der Ordenstradition verständlichen, Weltkinder eher amüsierenden System der der Wahl vorausgehenden „mormorazioni", die nur individuelle Kandidatenerkundungen, aber keine „Wahlpropaganda" oder Absprache erlauben, nie mehr als fünf Wahlgänge gebraucht, um die jeweilige Nachfolge in der Ordensleitung zu regeln.
Aber als ob sie die Kardinäle in den letzten beiden 1978er Konklaven übertreffen wollten, kürten sie ihren „General" bereits im ersten Wahlgang. Und sie schufen in der Person des Gewählten jedenfalls für die Außenwelt zugleich eine Überraschung. Im 55jährigen Holländer *Hans Peter Kolvenbach* sah außerhalb des Ordens niemand den geborenen Nachfolger des Basken Arrupe. Aber bei der Wahl Arrupes, damals Provinzial in Japan, 1964 war es nicht anders.

Die Person des neuen Generals ist, weitgehend unabhängig von der Art, wie er den Orden leiten wird, in der gegenwärtigen Situation in fast jeder Beziehung hilfreich. Der sprachgewandte, persönlich anspruchslose, verbindliche, aber durchaus entscheidungsfreudige, in seinem asketischen Zuschnitt durchaus guter Jesuitentradition entsprechende Kolvenbach läßt sich mit keiner Richtung oder Tendenz im Orden in Verbindung bringen. Er bringt also vor allem *Unabhängigkeit* mit ins Amt. Für einen Orden, in dem sich so ziemlich alle Spannungen eines wirklich zur Weltkirche werdenden Katholizismus wiederfinden, ungefähr das wichtigste. Er ist kein „Vatikanist", aber nach kurzer Amtszeit als Rektor der „Orientale" mit römischen Verhältnissen doch einigermaßen vertraut. Die „holländische" Parallele – nirgendwo hat der gegenwärtige Papst so scharf und so direkt eingegriffen wie bei den Jesuiten und auch jetzt wieder in Holland (vgl. ds. Heft, S. 582), gibt im Falle des im armenischen Ritus geweihten, bis vor der Wahl hauptsächlich in Libanon und im Nahen Osten als Sprachprofessor und Oberer lebenden und wirkenden Kolvenbach nichts her.
Als schlitzohriger Protest gegen die Maßnahmen des Papstes kann seine Wahl nicht ausgelegt werden, aber auch nicht als Absage an Arrupe. Der neue General hat sich in seiner ersten, sehr knappen Botschaft an den Orden nicht nur nachdrücklich zur Ära Arrupe (die Gesellschaft sei „bereichert worden durch den spirituellen und apostolischen Schwung, den uns der Herr durch Pater Arrupe geschenkt hat") bekannt, sondern auch zu dessen Programm.
Diese auch im Schlußdokument der Generalkongregation ausgedrückte *Kontinuität* wird wichtiger sein als Spekulationen z. B. darüber, ob der erste einer Ostkirche angehörende Generalobere – Kolvenbach ist/war auch Mitglied der offiziellen orthodoxen-katholischen Dialogkommission – mit seiner Nahosterfahrung neue Tätigkeitsfelder für den Orden im Nahen und Mittleren Osten erschließt (vgl. The Month, Oktober 1983, S. 328). Hilfreich am neuen „General" dürfte sein, daß er aus einem schwierigen, von politischen, sozialen und religiösen Konflikten gezeichneten Gebiet kommt, in dem die Katholiken mit Ausnahme des nun an sich selbst und an seinen Nachbarn zerfallenden Libanon als kleine Minderheiten leben und sich dort viele Probleme des in sehr gegensätzlichen Situationen sich weltweit exponierenden Ordens brennpunktartig verdichten. Der neue General scheint kein Mann vieler Worte zu sein. Die „Öffentlichkeitsarbeit" dürfte er eher vernachlässigen. Journalisten mit Interviewwünschen hatten bisher bei ihm wenig Glück.

Aber es heißt, er werde auf jeden Fall „sehr effektiv" arbeiten und vermeiden wollen, daß der Orden auf irgendeine Weise ins Gerede kommt.

Bekenntnis zu den schwierigen Aufgaben

Ist damit auch das Interregnum unter dem päpstlichen Kommissar bewältigt und sind es auch die Ursachen, die zu ihm geführt haben?

In einzelnen Presseberichten war von „Selbstkritik" der Jesuiten die Rede. In den zur Verfügung stehenden Unterlagen hat sich solche eigentlich nicht niedergeschlagen, jedenfalls nicht im Sinne eines Kurswechsels. Zwar finden sich im Abschlußpapier Bekenntnisse wie dieses, man wisse, daß in neuester Zeit unter bestimmten Umständen die Treue von Jesuiten „nicht vollständig" gewesen sei. Und alle Mitglieder des Ordens werden „inständig" aufgefordert, das Gesamtwohl der Kirche im Auge zu behalten. Aber es wird auch gesagt, daß viele in vorbildlicher Weise ihre Aufgaben erfüllen und nicht wenige dafür Gefängnis und Verfolgung erleiden müssen. (Beispiel: In China ist gegenwärtig kein einziger Jesuit mehr in Freiheit, in Vietnam haben viele Arbeitslager und Haft kennengelernt, im gesamten Ostblock ist außer in Polen, in der DDR und teilweise auch wieder in Ungarn eine „offene" Arbeit des Ordens nicht möglich.)

Erneuert wird das *Bekenntnis zu den schwierigen Aufgaben,* vor allem im Dienst der Armen. Im übrigen aber wird nicht einfach der *Gehorsam gegenüber dem Papst* eingeschärft, sondern noch mehr „Disponibilität" des Ordens und seiner Mitglieder verlangt, um „im Gehorsam" auf die Erwartungen der verschiedenen Kulturen und auf die Bedürfnisse einer sich wandelnden Welt antworten zu können. Dabei sollen Jesuiten einen Lebensrhythmus entwickeln, der es möglich macht, Arbeit und Leben in der Welt mit Stille, Gebet, Erholung und Gemeinschaftspflege zu verbinden. Sehr bewußt soll damit ein auf dem Orden lastendes *Urübel,* ein Aktion und Frömmigkeit bestimmender Individualismus überwunden werden, der nüchterne Arbeit mit Unfähigkeit zur Menschlichkeit und Gemeinschaft verwechselt. Mit der stärkeren Gemeinschaftsbindung, die in lateinamerikanischer Basisarbeit oft selbstverständlicher vorgelebt wird als in europäischen Ordenshäusern, will man auch die intellektuelle und geistliche Bildung wieder festigen. Das Problem eines geistig blind machenden Aktivismus scheint so ziemlich überall erkannt zu sein.

Daß *Gehorsam* bei aller Papsttreue, in der sich der Orden als Reaktion auf seine vorübergehende Auflösung im späten 18. Jahrhundert besonders in seiner ultramontanen Phase des 19. Jahrhunderts fast übernommen hat, nicht dem Papst *allein* oder vor allem ihm gilt, sondern der *Kirche* und der Sache, der der Orden jeweils dient, kommt ebenso klar wie knapp in einem Satz der ersten Botschaft von Pater Kolvenbach an die Gesellschaft zum Ausdruck: „Der Herr will sich ihrer bedienen, um den heutigen Menschen, mit seelsorglichem Vorrang für den Menschen, der die Ungerechtigkeiten dieser Welt erleidet, in ihrer Sprache und in ihren Lebensverhältnissen die frohe Botschaft vom Reich zu verkünden und so der Kirche des Herrn und Christi Stellvertreter, Papst Johannes Paul zu dienen ..."

Der Papst beeindruckt und ein bißchen verunsichert

Während der *kommissarischen Leitung* durch Dezza und Pittau haben sich die Kontakte zwischen Ordensleitung und Papst/Kurie wieder weitgehend normalisiert. Einige den sozialen Einsatz von Jesuiten und die Gefahr der Vermengung von geistlichen und weltlichen Aufgaben, von Ideologie und Religion betreffenden Passagen aus Dekreten der 32. Generalkongregation (vgl. HK, September 1975, S. 474–475) wurden präzisiert. Deren Grundlinie, daß der Einsatz für soziale Gerechtigkeit Wesensbestandteil der Verkündigung und damit der Arbeit der Gesellschaft Jesu als eines apostolischen Ordens ist, wurden nachdrücklich bestätigt.

Die Probleme, die Anlaß für das päpstliche Eingreifen waren, wurden im übrigen weitgehend schon in den letzten Jahren unter Arrupe aufgearbeitet. Einzelne Patres, die sich z. B. in Zentralamerika zu weit vorgewagt oder die vom Glauben gesetzten Grenzen überschritten haben, sind vom Orden zurechtgezogen worden oder haben diesen verlassen. Wo Jesuiten von ihrer Basisarbeit her (Erziehung und Soziales) in politische Positionen aufgerückt sind, wie in Nicaragua (ein Jesuit und Bruder von Ernesto Cardenal ist hoher Funktionär im Erziehungsministerium), ist kein Problem allein von Jesuiten. Das Interregnum hat manches, was schon auf dem Weg war, beschleunigt. Aber gerade deswegen herrscht im Orden nach wie vor die Meinung vor, der Eingriff habe hauptsächlich bereits sich selbst lösende Probleme betroffen und sei damit überflüssig gewesen.

Außerdem ist es kein Geheimnis, daß viele Mißverständnisse im Persönlichen begründet waren, daß der Papst aus Polen und der zweifellos weitsichtigste Ordensobere der letzten zwanzig Jahre es miteinander nicht gut konnten; daß der Papst die Seelsorgeorden insgesamt im Gegensatz zu den beschaulichen nach polnischem Muster in erster Linie diözesan betrachtet und daß Seelsorgeorden mit diesem Pontifikat und den in der Ordenskongregation auf mittlere Ebene Verantwortlichen überhaupt ihre Schwierigkeiten haben.

Insofern ist der jetzt beigelegte Konflikt ebenso sehr ein Problem des Papstes wie des Ordens. Die insgesamt *sehr loyale Art,* wie der Orden auf den Eingriff des Papstes reagiert hat, vor allem der nach wie vor schwerbehinderte, aber bis zur Generalkongregation immer noch präsente Arrupe selbst, hat offenbar auch den Papst beeindruckt und auch ein bißchen verunsichert.

Exemplarisch für den Spannungszustand in der Kirche

Das Hauptproblem des Ordens wird in der Zukunft nicht sein, wie das, was der Orden tut, im einzelnen auf die Gesamtkirche wirkt. Der Papst hat in seiner Homilie zur Eröffnung der Ge-

neralkongregation indirekt seine am Ordensrecht vorbei getroffene Maßnahme noch einmal indirekt begründend gesagt: „Viele, ob Priester oder Laien, Ordensmänner oder Ordensfrauen, schauen auf Euch, und was Ihr tut, hat Auswirkungen, die Ihr nicht vermutet." Das Hauptproblem wird sein, wie ein nach zentralistischem Kirchenbild geschaffener Orden in einer *Zeit des Weltkirchewerdens* mit seiner engen Bindung an den Papst im Heimischmachen der christlichen Botschaft in den verschiedenen Kulturen und Lebenssituationen in der Kirche vorangehen kann. Die Bedingungen dafür sind in den USA, wo die Jesuiten als Erziehungsorden erst allmählich stärker die sozialen Verhältnisse in ihre schulische Arbeit einbeziehen, anders als in Polen, in Nahost anders als in Mittelamerika und in Deutschland wieder anders als in Schwarzafrika oder gar in Indien. Die daraus entstehenden Spannungen schlagen sich im Jesuitenorden tatsächlich exemplarisch nieder. Der zunehmenden Verlagerung des Schwergewichts kirchlichen Lebens von Nord nach Süd bzw. in Dritte-Welt-Länder hat der Orden jetzt durch eine entsprechende Änderung der Zusammensetzung der Generalkongregation Rechnung zu tragen versucht. *D. S.*

Frankreichs Bischöfe: Ja zur Abschreckung

Die Reihe der Erklärungen nationaler Bischofskonferenzen zur Friedensfrage im Nachrüstungsjahr reißt nicht ab. Ein halbes Jahr nach den Erklärungen der US-amerikanischen (HK Juni 1983 S. 255ff., Juli 1983 S. 311ff.) und der bundesdeutschen Bischöfe (HK April 1983 S. 150f., Juni 1983 S. 255ff.) haben sich nun auch die französischen Bischöfe zu Wort gemeldet. Gegen Ende ihrer jährlich in Lourdes stattfindenden Vollversammlung verabschiedeten sie am 8. November eine zunächst offenbar gar nicht erwartete Erklärung „Den Frieden gewinnen" (vollständiger Text in: La Croix 10. 11. 1983) Der Text, der von *Jacques Jullien*, Bischof von Beauvais und Vorsitzender der Kommission der Bischofskonferenz für Familienfragen, *Jacques Fihey*, Generalvikar für die Militärseelsorge, und *Gérard Defois*, bisheriger Generalsekretär der Bischofskonferenz, erarbeitet worden war und von geringerem Umfang ist als die der amerikanischen und deutschen Bischöfe, wurde mit 92 gegen 8 Stimmen bei zwei Enthaltungen angenommen.

Klare Unterscheidung zwischen Androhung und Gebrauch

Im ersten Kapitel bezeichnen es die französischen Bischöfe als eine legitime Sorge eines Landes, sich gegen eine ungerechte Aggression von außen zu verteidigen. Zentraler Gedanke ist die Erpreßbarkeit friedlicher Länder durch Kriegsdrohung. Gewisse Länder verstünden es, so die Bischöfe, Vorteile aus dem Krieg zu ziehen, ohne den Preis dafür zu zahlen, der fällig wäre, würden sie den Krieg wirklich auslösen. Als ein *historisches* Beispiel für ein solches Verhalten nennen die Bischöfe Hitlers Strategie gegenüber den westlichen Demokratien, als *zeitgenössisches* Beispiel den ständigen Druck, der ausgeübt werde, um die westlichen Demokratien zu neutralisieren und sie – wenn eben möglich – hineinzuholen in die Einflußsphäre der marxistisch-leninistischen Ideologie.

Man könne nicht die Augen verschließen vor dem „herrschsüchtigen und aggressiven Charakter der marxistisch-leninistischen Ideologie". Ein Friede um jeden Preis führe letztlich eine Nation zu verschiedensten Formen der Kapitulation. „Sich in ein Lamm verwandeln, kann in einer Welt, in der der Mensch dem Menschen noch ein Wolf ist, bedeuten, den Wolf erst zu provozieren." Die gewaltfreie Alternative bezeichnen die Bischöfe als ein Risiko, das Einzelpersonen übernehmen könnten, nicht aber Staaten.

Zur Frage des Einsatzes nuklearer Waffen (Kapitel II) stellen die Bischöfe fest, daß zwar der *Gebrauch* dieser Waffen moralisch nicht vertretbar sei, sehr wohl aber die *Androhung* eines solchen Gebrauches. Bei der Wahl zwischen den beiden Übeln Kapitulation einerseits und Erwiderung der Drohung anderseits wähle man das geringere der beiden Übel, ohne dies damit zu etwas Gutem zu erklären. Als Bedingungen für eine moralisch vertretbare nukleare Abschreckung nennen die Bischöfe: Es dürfe sich nur um Verteidigung handeln; die Überrüstung müsse vermieden werden; Vorsichtsmaßnahmen müßten getroffen sein gegen eine irrtümliche Verwendung der Waffen; gleichzeitig müsse eine konstruktive Friedenspolitik verfolgt werden.

Der Regierung nach dem Herzen

In einem abschließenden dritten Kapitel („Frieden schaffen") versichern die Bischöfe, daß man dennoch in der Gewaltlosigkeit die evangelische Botschaft wiedererkenne. Gewaltlosigkeit stelle eine prophetische Erinnerung an den zerstörerischen Charakter der Gewalt dar. Wenn sich Gewaltlosigkeit für die Wirklichkeit von morgen einsetze, so dürfe sie jedoch nicht das Gewicht gegenwärtiger Wirklichkeit übersehen. Sosehr die Kirche auch die gegenwärtige Notwendigkeit einer bewaffneten Verteidigung anerkenne, lade sie doch auch ständig dazu ein, sie zu überwinden. Die Bischöfe sprechen sich für mehr Dialog zwischen den Blöcken aus. Die Abschreckung stelle nur eine außerordentlich behelfsmäßige Notlösung dar.

Die Deutlichkeit, mit der die französischen Bischöfe das westliche Abschreckungskonzept *einschließlich der Nuklearwaffen* verteidigen, hat manche überrascht und einzelne Bischöfe, die dem Text nicht zustimmten, wie der Bischof von Evreux, *Jacques Gaillot* (vgl. Le Monde, 12. 11. 83) erklärten sich öffentlich gegen den Text und vor allem gegen die Prozedur, nach der er zustande kam. In die Überraschung mischte sich Enttäuschung bei denen, die gehofft hatten, die französischen Bischöfe könnten ihre Lands-

leute etwas aus ihrem selbstsicheren Vertrauen in die französische Atommacht wachrütteln. Die Überraschung ging in Aufatmen über bei denen, die neben dem Streit um die privaten, zumeist katholischen Schulen ein zweites Konfrontationsfeld zwischen sozialistischer Regierung und katholischer Kirche heraufziehen sahen. Staatspräsident *François Mitterrand* sagte unlängst noch, er fürchte nicht so sehr eine Erklärung der Bischöfe zur Schulfrage als vielmehr eine zur Friedensfrage (Le Monde, 10. 11. 83). Die einzige Kritik, die die französische Verteidigungspolitik nun hat einstekken müssen, ist der Hinweis darauf, daß bereits das Konzil eine direkte Bedrohung der Privatbevölkerung, wie sie die atomare Abschreckungsstrategie Frankreichs vorsieht, verurteilte. Aber auch diese Kritik wird im nächsten Satz mit der Feststellung abgeschwächt, Drohung sei nicht Gebrauch.

Protestanten entschieden sich anders

Nach der Veröffentlichung des Textes war in der französischen Öffentlichkeit mehr als einmal zu hören, was Staatspräsident Mitterrand den Bischöfen wohl auf deren Gebieten versprochen habe, daß die Bischöfe sich so eindeutig hinter die Sicherheitspolitik stellten. Vor allem war vom Entgegenkommen in der Schulfrage (vgl. HK, März 1983, S. 105–107) die Rede; dies hieße, den Bischöfen mehr Opportunismus zutrauen, als ihnen selbst Gegner der Kirche unterstellen. Bekannt ist aber, daß die Regierung unter Mitterrand, nachdem sie – für sie überraschend – feststellte, wie stark in der Bundesrepublik die Friedensbewegung in den Kirchen verankert ist, sich in Sicherheitsfragen sehr um die Kirchenleitungen bemüht hat.

Ein Aufatmen gab es auch außerhalb Frankreichs bei denen, die in bisherigen kirchlichen Stellungnahmen zur Friedensfrage die westliche Verteidigungsstrategie nicht in dem Maße unterstützt sahen, wie sie sich dies gewünscht hatten. Ist doch der Gegensatz beispielsweise zur Erklärung der US-amerikanischen und auch zu der der deutschen Bischöfe unübersehbar. Im Gegensatz zu den amerikanischen, jedoch ähnlich wie die deutschen Bischöfe lassen sich die französischen Bischöfe in die Debatte um technische Details nicht ein. Während die US-Bischöfe eine Trennung moralisch vertretbarer Drohung und unmoralischer Anwendung ablehnen, bauen die französischen Bischöfe ihre Position gerade auf dieser Unterscheidung auf. Obwohl sie die Gefahren des gegenwärtigen Abschreckungssystems keineswegs verschweigen, klingt ihr Votum für diese Strategie doch entschiedener und weniger nuanciert als das der deutschen Bischöfe. Ein Hinweis auf *Vorleistungen* im Sinne erster begrenzter Abrüstungsschritte, wie ihn die deutsche Erklärung enthält, fehlt in der französischen:

Bemühungen, zusammen mit den evangelischen Kirchen in Frankreich zu einer gemeinsamen Erklärung zum Thema Abschreckung zu kommen, waren der Veröffentlichung der französischen Erklärung vorausgegangen. Wenige Tage nach den katholischen Bischöfen veröffentlichte – offenbar als Antwort auf die katholische Erklärung gedacht – der Protestantische Kirchenbund, ein Zusammenschluß von Reformierten und Lutheranern Frankreichs, auf seiner Generalversammlung in La Rochelle eine Stellungnahme, in der man die Abschrekkung für moralisch unannehmbar bezeichnet und sich für ein auch einseitiges Einfrieren der französischen Atomrüstung ausspricht. Die ursprünglich nicht erwartete, fast einmütige Zustimmung zu diesem Text – 124 Ja- bei nur 13 Neinstimmen und 11 Enthaltungen (vgl. La Croix, 15.11. 83) – wäre vermutlich so überwältigend nicht gewesen, wäre der Abstimmung nicht das katholische Papier vorausgegangen.

Zu den Merkwürdigkeiten der Entstehungsphase der Erklärung der katholischen Bischöfe gehört die Eile, mit der in einer so fundamentalen Frage vorgegangen wurde. Obendrein wurde die für diese Frage in erster Linie zuständige Kommission „Iustitia et Pax" an der Erarbeitung des Textes nicht beteiligt und auch die Sozialkommission wurde übergangen.

Versäumt, Fronten aufzubrechen

Das Dokument der französischen Bischöfe spiegelt insofern die besondere Position Frankreichs anschaulich wider, als es unübersehbar die eigene historische Erfahrung Hitler-Deutschland gegenüber mit einbringt (vgl. das Gespräch mit *Henri Ménudier* in HK Oktober 1983, S. 456 ff.). Vielleicht ist es vor allem diese historische Parallele, die die Bischöfe über weite Strekken der Erklärung auf den Ost-West-Gegensatz abheben läßt. Ihre Auffassung von einer biblisch begründeten Gewaltlosigkeit, die sich als Appell an den einzelnen richtet, die Gesellschaft als ganze jedoch kaum zu betreffen scheint, steht in einem gewissen Kontrast zur Feststellung der deutschen Bischöfe, daß „aus dem Geist der Bergpredigt ... Folgerungen auch für die Politik zu ziehen" seien.

Offenbar haben die französischen Bischöfe die Gelegenheit vorübergehen lassen, die für die Diskussion in Frankreich vielfach anzutreffende Alternative: (totaler) Pazifismus hier – uneingeschränkte Bejahung des herrschenden Abschreckungssystems dort, aufzubrechen. *K. N.*

EKD: Lutherfeier und Friedensstreit

Manch einer, der zu den Lutherfeierlichkeiten am 30. Oktober nach Worms anreiste, mag das mit dem Gefühl getan haben, nun habe man des Reformators allmählich genug gedacht. Schließlich waren der offiziellen Luther-Ehrung der Evangelischen Kirche in Deutschland, für die man mit Worms die (neben Coburg) einzige „Lutherstadt" auf dem Boden der

Bundesrepublik gewählt hatte, landauf, landab unzählige Veranstaltungen, Ausstellungen und Veröffentlichungen vorausgegangen, die sich Leben, Werk und Gegenwartsbedeutung Luthers annahmen. Darüber hinaus sind Festakte selten der Ort, an dem überraschende Einsichten ausgesprochen werden.

Dennoch kam den Wormser Feierlichkeiten, die wenige Tage vor dem 500. Geburtstag Martin Luthers am 10. November stattfanden, einige Bedeutung zu, markierten sie doch für den *bundesdeutschen Protestantismus* Abschluß und gleichzeitig Höhepunkt des Lutherjahrs. Wenige Tage später folgten dann die staatlichen und kirchlichen Festveranstaltungen in der *DDR:* Der Staat feierte den Reformator mit einem Festakt in der Ostberliner Staatsoper, an dem auch zahlreiche Kirchenvertreter teilnahmen. Am 10. November fand dann auf dem Marktplatz in Eisleben, der Geburtsstadt Luthers, die kirchliche Lutherehrung statt, die wie das ganze Jubiläumsjahr unter dem Motto „Gott über alle Dinge lieben, fürchten und vertrauen" stand. Die Feierlichkeiten klangen aus mit Veranstaltungen in Leipzig am 11. und 12. November, bei denen zahlreiche Vertreter anderer christlicher Kirchen zu Wort kamen, so auch Kardinal *Johannes Willebrands,* der Präsident des Einheitssekretariats.

Der Reformator und seine Ausleger

Auch die Liste der Redner beim Festakt in Worms (wie auch die Gästeliste) machte das Anliegen deutlich, der geschichtlichen Bedeutung Luthers entsprechend über die protestantischen Kirchenmauern hinauszublicken. So kamen neben den Repräsentanten der evangelischen Kirche in der Bundesrepublik und der DDR auch Bundespräsident und Bundeskanzler zu Wort, dazu als ökumenische Gäste der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz und der Generalsekretär des Ökumenischen Rates.

Wer sich von den Vertretern der EKD eine prononcierte Positionsbestimmung im Blick auf Luther erwartet hatte, konnte weder mit der Predigt von Kirchenpräsident *Helmut Hild* im Abendmahlsgottesdienst noch mit der Ansprache des Ratsvorsitzenden recht zufrieden sein: Landesbischof *Eduard Lohse* ließ zwar Luther selber in zahlreichen anschaulichen Zitaten zu Wort kommen. Seine Ausführungen zur Bedeutung der Heiligen Schrift für die Theologie des Reformators blieben aber Luther-immanent, zogen die Linien zur Gegenwart nur ganz vorsichtig aus: „Martin Luthers zu gedenken, kann daher angemessen nur so geschehen, daß wir von ihm lernen, was es heißt, von den Worten der Schrift bezwungen zu sein und ein Gewissen zu haben, das in Gottes Wort gefangen ist."

Den Brückenschlag von Luther zu den Krisenerscheinungen der Gegenwart unternahm dafür um so nachdrücklicher, wenn auch etwas holzschnittartig, Bundespräsident *Karl Carstens.* Er stellte der „trügerischen Selbstüberschätzung des Menschen" als Signum der Neuzeit Luthers Freiheitsverständnis gegenüber: „Freiheit war für ihn kein Eigentum, über das der Mensch verfügen kann. Für ihn ist sie ein Geschenk Gottes." Als evangelischer Christ bat Carstens, „das Gedenken an Martin Luther auch zum Anlaß einer Selbstprüfung zu nehmen". In zweifacher Hinsicht empfahl er dabei die Orientierung an Luther: Er verwies auf dessen Glauben an die Kraft des Wortes, der aus unseren Ängsten herausreißen könne („Müßten wir unseren Mitmenschen nicht zuversichtlicher, getrösteter und erlöster gegenübertreten?") und auf dessen Sicht des Staates. Luther habe es als verhängnisvollen Irrtum angesehen, die Welt mit dem Evangelium anstatt mit der Vernunft regieren zu wollen.

Auf Luthers berühmte Umschreibung der „Freiheit eines Christenmenschen", der Christ sei freier Herr und gleichzeitig dienstbarer Knecht aller Dinge, die Carstens angeführt hatte, berief sich auch *Philip Potter,* der Generalsekretär des ÖRK. Potter, der die ökumenische Bewegung als Weiterführung der Reformation bezeichnete, setzte den Akzent allerdings anders: „Mit dem lebendigen und alles erschütternden Wort entlarvte Luther die Mächte des Bösen in seiner Zeit. Das ist auch unsere Aufgabe heute ... Luthers Dienst war prophetisch. So muß auch unser Dienst sein."

Minimalkonsens in der Friedensfrage

Daß man Luthers Staatsverständnis auch in einer anderen Richtung aktualisieren kann, als dies in Worms Bundespräsident (und Bundeskanzler) taten, zeigte sich in den Beiträgen zweier Landesbischöfe aus der DDR. In einem Festvortrag wandte sich der frühere Magdeburger Landesbischof *Werner Krusche* gegen eine verkürzende Interpretation der Zwei-Reiche-Lehre, die Evangeliumsverkündigung und Politik als Bereich der Vernunft auseinanderreißt. Dem stellte er unter Berufung auf Luthers Mahnungen an die Regierenden seiner Zeit die These gegenüber: „Das Handeln nach dem Liebesgebot der Bergpredigt ist also in eminentem Sinn vernünftig." Die Liebe, so Krusche in einer griffigen Formel, sei nicht die Aufhebung, sondern die Wahrheit der Vernunft. Konkreter wurde der sächsische Landesbischof *Johannes Hempel,* der beim Festakt über die Erfahrungen der DDR-Kirchen im Lutherjahr berichtete: „Wir glauben nicht, daß weitere Raketen in Europa uns dem Frieden näherbringen oder den Abrüstungsverhandlungen in Genf zum Erfolg verhelfen. Wir meinen, daß weitere Raketen weitere Raketen gebären – und sonst nichts."

Spätestens mit den Äußerungen Hempels – von den einen als das einzige mutige Wort in einer sonst auf staatlich-kirchliche Harmonie getrimmten Lutherfeier begrüßt, von den anderen als in diesem Rahmen unangemessene einseitige Stellungnahme kritisiert – hatte die *rauhe Wirklichkeit des Herbstes 1983* die Festlichkeiten zu Ehren des Reformators wieder eingeholt. Das zeigte sich dann auch auf der Synodaltagung der EKD, die sich an die Lutherehrung anschloß.

Bischof Lohse zeichnete in seinem Bericht an die Synode nochmals die Entwicklung der Friedensdiskussion in der EKD von der Friedensdenkschrift

von 1981 bis zum Wort des Rates vom September dieses Jahres (vgl. HK, November 1983, S. 499) nach. Dem schloß sich eine zum Teil leidenschaftlich geführte Diskussion an, in der die divergierenden Positionen im deutschen Protestantismus wieder einmal klar zum Vorschein kamen.

Angesichts der nicht zu überbrückenden Differenzen in der Frage, ob und wie die Kirche in Sachen Nachrüstung Partei ergreifen müsse, verwundert es nicht, daß man sich am Ende der Synodaltagung nur auf die Bekräftigung der Rats-Stellungnahme zur Friedensdiskussion vom September einigen konnte. Die Beschlußvorlage, in der es zur Entscheidung für oder gegen die Nachrüstung noch geheißen hatte: „Aus der Botschaft der Bibel wissen wir, daß wir auf jedem der beiden Wege schuldig werden", wurde soweit gekürzt, daß sich die schließlich verabschiedete „Kundgebung" auf zwanzig Zeilen beschränkt. In Übereinstimmung mit der Erklärung des Rats wird darin festgestellt: „Als Christen müssen wir sagen: Die Androhung gegenseitiger Vernichtung widerspricht dem Geist Christi und ist Ausdruck unserer Sünde. Deshalb muß das System nuklearer Abschreckung überwunden werden."

Auf dem mühsamen Weg zur Einheit

Eine weitere Kundgebung galt dem Schwerpunktthema der Synodaltagung, *„Reformation und Einheit der Kirche"*. Auch wenn sich angesichts der gegenwärtigen Friedensdiskussion stärker alte Spannungen und Traumata des deutschen Protestantismus in den Vordergrund schoben, die sich zum guten Teil auf Luther zurückführen lassen: Es war in jedem Fall sinnvoll, mit der feierlichen Erinnerung an den Reformator den Blick auf die heutige ökumenische Situation und auf den weiteren Weg der getrennten Kirchen zueinander zu verbinden.

Dabei ging es sowohl um die innerprotestantische Ökumene wie um die größere ökumenische Gemeinschaft. Der lutherische Theologe *Wenzel Lohff* referierte über die Bedeutung der vor zehn Jahren geschlossenen „Konkordie reformatorischer Kirchen in Europa" (als „Leuenberger Konkordie" bekannt) und der in Wien lehrende Systematiker *Ulrich Kühn* beschäftigte sich mit den Konvergenzerklärungen der Kommission für Glaube und Kirchenverfassung zu Taufe, Eucharistie und Amt („Lima-Texte"), die allen Mitgliedskirchen des ÖRK und der katholischen Kirche zur Stellungnahme vorliegen. Einen weiteren ökumenischen Farbtupfer erhielt die Synode durch einen Beitrag des Erzbischofs von Canterbury, *Robert Runcie,* der von dem 1982 vorläufig gescheiterten Projekt einer anglikanisch-protestantischen Kirchengemeinschaft in England berichtete.

Sowohl im Blick auf die „Leuenberger Konkordie" wie auf die Lima-Erklärungen setzte man in Worms ein Zeichen: Zum einen wurde die Leuenberger Konkordie in die *Grundordnung der EKD* aufgenommen, in deren Artikel 1, Absatz 4 es künftig heißt: „Zwischen den Gliedkirchen besteht Kirchengemeinschaft im Sinne der Konkordie reformatorischer Kirchen in Europa (Leuenberger Konkordie)". Gleichzeitig wurde der Artikel 4 neu gefaßt: Demnach besteht jetzt innerhalb der EKD offiziell Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft.

Wurde mit der Änderung der Grundordnung eine längst überfällige und in keiner Beziehung umstürzende Entscheidung getroffen, so konnte in bezug auf die Konvergenzerklärungen von Lima nur ein *erster Anstoß* gegeben werden. Gliedkirchen und Gemeinden wurden ermuntert, sich der Herausforderung durch die Texte „frei und ohne Angst um die eigenen Besitzstände" zu stellen. Sie sollten sich daher fragen, „worin wir mit den anderen Kirchen und sie mit uns übereinstimmen, was wir von ihnen zu lernen haben und was nach unserem Verständnis der Heiligen Schrift noch hinzugefügt oder verändert werden müßte". Das Wormser Referat von Ulrich Kühn vermittelte für den Rezeptionsprozeß der *Lima-Texte* in den evangelischen Kirchen wichtige Anstöße. Kühn wies darauf hin, daß von dem Text über die Eucharistie die größten Rückwirkungen auf geistliches Leben und Theologie im Protestantismus zu erwarten seien und versuchte aufzuzeigen, wie man von der Erklärung über das Amt aus zu einer evangelisch-katholischen Verständigung in dieser ökumenischen Gretchenfrage kommen könnte.

Sowohl die Überlegungen zu „Reformation und Einheit der Kirche" wie Friedensdiskussion in Worms haben deutlich gemacht, daß der Rückblick auf Person und Werk Luthers nicht von den Spannungen freigehalten werden kann, denen sich der deutsche Protestantismus gegenwärtig ausgesetzt sieht. Worum es dabei letztlich geht, dafür gab Landesbischof Lohse in seinem Rechenschaftsbericht einen entscheidenden Hinweis: Es komme für alle Glieder und Diener der Kirche darauf an, Wichtiges von weniger Wichtigem und Vorletztes von Letztem zu unterscheiden. *U. R.*

Mitterrand und der Zwang der Realitäten

Kein Sozialismus à la française

Der Erfolg oder Fehlschlag der Mitte 1982 eingeleiteten und im Frühjahr 1983 wesentlich verschärften wirtschaftlichen Stabilisierungspolitik ist für die Bilanz des zunächst mit der Wahl François Mitterrands zum französischen Präsidenten im Mai 1981 verbundenen sozialistischen Experimente belanglos. Allein die Tatsache, daß eine derartig weitreichende Kursberichtigung erforderlich wurde, läßt erkennen, daß die sozialistisch-kommunistische Koalition gezwungen war, auf einen wichtigen Teil ihrer ursprünglichen sozialistischen Ziele zu verzichten, um sich nicht dem Risiko eines wirtschaftlichen Zusammenbruchs mit schwerwiegenden sozialen

und politischen Folgen auszusetzen. Der von Mitterrand verkündete Sozialismus à la française ist damit in weite Ferne gerückt. Infolgedessen erscheint es angebracht, die Gründe dieses Scheiterns eines Ideals zu ermitteln, wobei die Fehlleistungen, die man gerne beschönigend als Kinderkrankheiten des Sozialismus betrachtet, ebenso berücksichtigt werden müssen wie spezifisch französische Gegebenheiten.

Zwei diametral entgegengesetzte Kräfte hinderten von Anfang an Mitterrand und seine Regierung, zugunsten des Sozialismus und der Stabilität so weit zu gehen, wie es erforderlich gewesen wäre. Eine zu beschränkte Bewegungsfreiheit zwang sie zunächst immer wieder, auf halbem Wege stehen zu bleiben. Der Sozialismus à la française sollte nicht als revisionistische Bewegung verstanden werden. Seine Verwirklichung setzte eine *grundlegende Veränderung der Gesellschaftsordnung* voraus. Es war aber wohl eine Illusion zu glauben, dies in einer demokratischen Ordnung durchsetzen zu können. Ganz natürlich erwies sich die Schwerkraft der überwiegend konservativen französischen Gesellschaft als ein unüberwindbares Hindernis. Hierzu kam der unvermeidliche Widerstand aller oppositionellen Kräfte.

Wirtschaftspolitische Irrtümer

Auf der anderen Seite konnte und wollte sich Mitterrand nicht von den Zwängen befreien, die sich aus der *sozialistischen Tradition,* einer mehr gefühlsmäßig als wissenschaftlich verankerten Ideologie und dem politischen Gewicht der Linksgewerkschaften ergaben. Einige als dringend notwendig erkannte Maßnahmen wurden auf unbestimmte Zeit vertagt, weil man glaubte, sie den Gewerkschaften oder der Partei nicht zumuten zu können. Es gab so wiederholt folgenschwere Vetos gegen die politischen Realitäten und vor allem gegen die wirtschaftliche Vernunft. Die Opposition hat Unrecht, in diesem Zusammenhang von marxistischer Verbohrtheit zu sprechen.

Der *Machtanspruch der Gewerkschaften* lag viel schwerer in der politischen Waagschale als irgendein Dogma. In einigen Fragen zeigten sich die Kommunisten viel realistischer als die Sozialisten, die sich gewissermaßen ein Weltbild nach Wunsch geformt hatten und idealistisch naiv vom guten Menschen träumten, der nach den Worten des Wirtschafts- und Finanzministers *Jacques Delors* in einer vielleicht fernen Zukunft nicht mehr durch materielle Vorteile zur Leistung angespornt zu werden braucht, und demnach wenigstens die Hoffnung auf die Verwirklichung des Gleichheitsideals besteht.
Das Streben nach einer möglichst großen sozialen Gerechtigkeit bis zur vollkommenen Gleichheit beeinflußte die Politik Mitterrands weit stärker als die marxistische Doktrin.
Die wirtschaftspolitischen Irrtümer sind zur verhängnisvollsten Hypothek der sozialistischen Regierung geworden, weil ihre unumgängliche Korrektur ihre Anhänger bitter enttäuschte und äußerst gefährliche *Gleichgewichtsstörungen* auslöste. Deren Beseitigung dürfte die bisher von der Regierungsspitze noch nicht erwogene völlige Abkehr von der sozialistischen Vorstellungswelt erforderlich machen.
Das erste wirtschaftliche und soziale Regierungsprogramm war grundsätzlich vertretbar, und die angestrebten Ergebnisse befanden sich theoretisch in Reichweite. Nachdem der Versuch der früheren Regierungen der Ankurbelung der Konjunktur durch die Investitionen gescheitert war, lag es nahe, das sozialistische Bemühen um die Verbesserung der sozialen Lage der unteren Einkommensschichten mit der Ankurbelung der Konjunktur durch den Verbrauch zu verbinden. Da verhältnismäßig kurzfristig ein *stärkeres Wachstum* höhere Steuereinnahmen versprach, ließ sich eine Aufstockung des bis dahin niedrigen Haushaltsdefizits rechtfertigen, so daß die Mittel für die zusätzlichen sozialen Leistungen flüssig gemacht werden konnten. Die vermehrte Nachfrage sollte in einer zweiten Phase zu einer Ausweitung der produktiven Investitionen führen.
Die Regierung vernachlässigte jedoch völlig die ihr von ihrem eigenen Schema und auch von der wirtschaftlichen Umwelt auferlegten Zwänge, obwohl es an sachkundigen Warnungen nicht mangelte. Mitterrand hielt es jedoch für vordringlich, den durch den sozialistischen Sieg ausgelösten *politischen Elan* auszunützen, um in kurzer Zeit einen möglichst großen Teil seines in mancher Beziehung improvisierten und aus verständlichen Gründen stärker propagandistischen als staatsmännischen Wahlprogrammes zu verwirklichen. Anstatt das Haushaltsdefizit vorsichtig um 20–25 Mrd. F zu steigern, was ohne Inflationsgefahr tragbar gewesen wäre, wurde es bereits in den ersten sieben Monaten um 50 Mrd. F ausgeweitet und im folgenden Jahr um weitere 40 Mrd. Zwangsläufig gerieten die *Preise* sofort außer Kontrolle, übrigens ebenso wie die *Löhne.* Eine großzügige Sozialpolitik zur Verbesserung der Wirtschaftslage über die Förderung des Verbrauchs hätte drastische Einschränkungen aller unproduktiven öffentlichen Ausgaben erforderlich gemacht. Statt dessen verdoppelte man den Kulturetat, der kaum Arbeitsplätze zu schaffen vermochte, blähte den Beamtenstab auf und ließ es in zahlreichen anderen Bereichen nicht an finanzieller Großzügigkeit fehlen.

Verleugnung der Weltkrise

Als besonders verhängnisvoll erwies sich das Mißverhältnis zu den Unternehmen. Die sozialistischen Minister übernahmen die dumme kommunistische Parole, daß man das Geld da nehmen muß, wo es ist, und die Reichen alles bezahlen können. Das führte in kurzer Zeit auf verschiedenartigen Wegen zu einer erheblichen Mehrbelastung der privaten Unternehmen, in der Annahme, daß sie genügend Rücklagen besäßen, um all dies verkraften zu können. Während der vergangenen sieben Jahre betrieb jedoch bereits Giscard d'Estaing eine recht fortschrittliche Sozialpolitik zu Lasten der Betriebe, obwohl sie zwei Erdölschocks zu überwinden hatten. Die Folge hiervon

war eine zunehmende *Verschuldung* mit steigender Finanzlast bei einer zusätzlich unter dem Druck der internationalen Konkurrenz rückgängigen Rendite.
Als Mitterrand die Macht übernahm, war die französische Industrie an einem kritischen Punkt angelangt. Statt sie zu schonen, setzte man sie rücksichtlos dem sozialistischen Holzhammer aus. Ein erschwerender Faktor war die *überstürzte Verstaatlichung* einiger der größten Industriegruppen mit ihren unübersehbaren Verschachtelungen. Dadurch wurde ein guter Teil des Wirtschaftsgefüges gelähmt. Die strukturelle Umgestaltung dieser Gruppen ist immer noch nicht beendet. Die Staatskasse ist inzwischen durch Entschädigungszahlungen und hohe Verluste des öffentlichen Sektors doppelt belastet.
Für die Regierung war es eine bittere Enttäuschung, daß die Förderung des Verbrauchs der Haushalte nicht der eigenen Industrie zugute kam, sondern dem Import. Die finanziellen Anstrengungen blieben daher ohne jede positive Auswirkung auf das französische Wirtschaftsgefüge, während gleichzeitig die Zahlungsbilanz über den zu erwartenden Kapitalabfluß hinaus aus Mißtrauen gegenüber einem sozialistischen Regime aus dem Gleichgewicht gebracht wurde.
Dieser Strich durch die von den Sozialisten vor ihrem Machtantritt theoretisch sorgfältig aufgestellte Rechnung besitzt zwei Ursachen. Die eine ist die *Verleugnung der Weltkrise.* Die Sozialisten gingen in die Falle ihrer eigenen Propaganda, indem sie schließlich selbst daran glaubten, daß für die wirtschaftlichen Schwierigkeiten ihres Landes ausschließlich die Fehler Giscard d'Estaings und seiner Minister verantwortlich gewesen sind und die Weltkrise nach den beiden Erdölschocks hierbei keine Rolle gespielt hat. Sie rechneten nicht damit, daß die unter der Stagnation leidende internationale Konkurrenz die sich plötzlich auf dem französischen Markt bietenden Absatzmöglichkeiten schnell und energisch ausnützen würde.
Darüber hinaus vernachlässigten die politisch Verantwortlichen entgegen den ständigen Warnungen des Wirtschaftsministers Delors und des Planungsministers *Michel Rocard* die in Zusammenhang mit der Weltkrise auf der französischen Wirtschaft lastenden internationalen Zwänge. Es bedurfte der zweiten Franc-Abwertung, damit sie erkannten, daß Frankreich nicht autonom nach eigenem Ermessen seinen Wirtschaftskurs bestimmen kann, – und der dritten Abwertung, damit sich Mitterrand in der Europäischen Gemeinschaft zugunsten einer dem sozialistischen Programm zuwiderlaufenden Stabilisierungspolitik entschied und die ihm von einem Teil seiner politischen Freunde nahegelegte protektionistische Lösung, d.h. die Abkapselung seines Landes, zurückwies.

Feindverhältnis zur Privatwirtschaft

Die sozialistische Konjunkturpolitik scheiterte ferner an dem fast offenen Feindverhältnis zwischen der Regierung und der Privatwirtschaft. Es stimmt nicht, daß die Einfuhr stieg, weil die französische Industrie nicht in der Lage war, den zusätzlichen Bedarf kurzfristig zu decken. In Wirklichkeit wollten die Unternehmer nicht mehr produzieren und vor allem keine zusätzlichen Risiken eingehen. Es breitete sich eine fühlbare Unlust aus, vorwiegend ausgelöst durch die sozialistische Reformdynamik, die die Privatwirtschaft lähmte, wobei die psychologischen Reaktionen eine größere Rolle spielten als die sachlichen Erwägungen.
Das in der Anfangsperiode des Experimentes verlorengegangene Vertrauen konnte trotz erheblicher Anstrengungen der Regierungsspitze bisher nicht zurückgewonnen werden, da den insbesondere von Delors und Mitterrand bekundeten guten Willen nicht zu verkennende Gegenströmungen, nicht zuletzt die Agitation der kommunistischen Gewerkschaft CGT, immer wieder neutralisierten. Trotz Zinsbonifikationen, steuerlicher Vergünstigungen und verschiedenster Krediterleichterungen sind die Investitionen der Wirtschaft seit 1981 rückläufig.
Die Regierung findet für ihr ständiges und durchaus berechtigtes Drängen nach Modernisierung und struktureller Umgestaltung des Produktionsapparates kein Echo, einerseits weil die Unternehmer nicht mehr an ihre Zukunft glauben, andererseits aber auch, weil die wirtschaftlichen Voraussetzungen nicht gegeben sind. Die Arbeitsmarktpolitik der Regierung trägt hierfür eine schwere Verantwortung.

Die beiden Linksgewerkschaften erwarteten und forderten von einem sozialistischen Präsidenten die *Verstärkung des Kündigungsschutzes,* nachdem bereits unter Giscard d'Estaing zahlreiche Betriebe mit Rücksicht auf die Erwerbslosenstatistik gezwungen worden waren, überzählige Arbeitskräfte weiterhin zu beschäftigen. Nicht wenige Beobachter hielten in dieser Frage eine radikale Umkehr für dringend erforderlich. Statt dessen wurde die Aktivität der Zeitarbeiter vermittelnden Firmen stark eingeschränkt und die Einstellung von Arbeitskräften für eine beschränkte Frist bis zu einem Jahr von der meistens verweigerten Zustimmung des Betriebsrates und der Bewilligung durch den *staatlichen Arbeitsinspektor* abhängig gemacht. Außerdem erfolgte eine Regelung der Teilzeitbeschäftigung, die den Unternehmen zusätzliche Lasten auferlegte und daher abschreckend wirkte.
Nach offiziellen Angaben wurden zwar bisher 90% der aus wirtschaftlichen Gründen beantragten Entlassungen von den Arbeitsinspektoren oder in letzter Instanz vom Minister bewilligt, es gibt aber keine Statistik über die Fristen zwischen dem Antrag und seiner Bewilligung. Durchaus gewollte Verzögerungen verursachten den größeren Firmen erhebliche Verluste. Ein guter Teil der Bewilligungen erfolgte außerdem erst nach Einstellung der Zahlungen.

Um die Absurdität des Systems zu verstehen, muß man wissen, daß selbst ein kleiner Handwerker die Zustimmung des Arbeitsinspektors benötigt, um einen einzigen seiner wenigen Arbeitnehmer zu entlassen oder eine Hilfskraft für eine beschränkte Zeit einzustellen. Da die Arbeitsinspektoren zusätzlich für die Kontrolle der Hygiene- und der Arbeitsbedingungen zuständig sind und je-

der ihrer Besuche in einer Werkstatt zu neuen Ausgaben führt, weil das französische Gesetzeswerk eine unausschöpfbare Schatzkammer für Schikanen ist, verzichten Handwerker und Kleinbetriebe lieber auf einige Aufträge, als das Risiko eines Kontakts mit dem Arbeitsinspektor einzugehen.

Wenig hilfreiche Lohnpolitik

Die Verantwortlichen offiziellen Stellen bis zum Premierminister sind sich völlig klar darüber, daß alle selbständigen Unternehmen vor Neueinstellungen objektiv benötigter Arbeitskräfte zurückschrecken, solange ihnen zeitlich beschränkte Arbeitsverträge untersagt bleiben und sie mit einem absoluten Entlassungsschutz rechnen müssen. Aus Angst vor der kommunistischen Gewerkschaft CGT – die CFDT ist inzwischen etwas realistischer geworden – wagen sie jedoch keine Auflockerung des von ihnen selbst dem Arbeitsmarkt auferlegten Zwangskorsett zurück.
Dem wirtschaftlichen Elan und der Stabilität wenig dienlich war schließlich die *Lohnpolitik.* Sie steht trotz der inzwischen erkannten Gefahren unverändert unter dem bösen Stern der Gleichheit. Für den in dieser Frage besonders eifrigen Generalsekretär der Linksgewerkschaft CFDT, *Edmond Maire,* wäre ein Verhältnis von 1 : 4 zwischen dem niedrigsten und dem höchsten Lohn der Idealzustand.
Die Komprimierung der Lohnhierarchie setzte 1976 ein und ist im öffentlichen Dienst wohl auch nach der Ansicht der Minister inzwischen über das Ziel hinausgeschossen, denn die schlechte Sitte, die höheren Beamten für ihre Benachteiligung gegenüber gleichwertigen Kräften in der Privatwirtschaft, für die von ihnen ganz selbstverständlich erwarteten Überstunden und für ihre Opfer auf dem Gleichheitsaltar durch *Sonderprämien* und sogar durch die diskrete Verteilung von steuerbefreiten Umschlägen mit Banknoten zu entschädigen, greift neuerdings wieder um sich. In einem sozialistischen System ein höchst erstaunlicher Vorgang.
Seit Jahren wird die Kaufkraft des gesetzlichen Mindestlohnes systematisch angehoben. Die sozialistische Regierung beschleunigte diese Entwicklung und setzte sie auch in der Phase des Lohnstops und der anschließenden Lohnkontrolle fort. Nachdem spätestens Ende 1981 der antisoziale Rückstand der untersten Einkommensgruppe beseitigt gewesen war, stieg laufend die Zahl der Mindestlohnempfänger, so daß jede neue Aufstockung ihrer Kaufkraft zu einer inflationistisch wirkenden Steigerung der Gestehungskosten führte. Außerdem mußten nicht wenige Unternehmen ihren qualifizierten Kräften eine etwas höhere Besoldung zugestehen als den ungelernten. Um die Eindämmung der Inflation 1983 auf 8% zu erreichen, sollen die Löhne nach Anweisung der Regierung nur um den gleichen Satz steigen. Im ersten Halbjahr erhöhten sie sich jedoch, wohl hauptsächlich durch die Manipulation des Mindestlohnes, um 5,6%.
Frankreich leidet demnach unter einem doppelten wirtschaftlichen Kurzschluß: der extreme Kündigungsschutz erdrückt die Unternehmen und fördert auf die Dauer die Arbeitslosigkeit, die Lohnpolitik nährt die Inflation, ohne von der Mehrheit der Arbeitnehmer als befriedigend empfunden zu werden.
Die wirtschaftlichen Gegebenheiten dürften aber das innenpolitische Kräftefeld nicht entscheidend beeinflussen. Für die Linkswähler bleibt in diesem Bereich über alle Enttäuschungen hinweg eine Linksregierung das kleinere Übel. Die wirtschaftlich vom Sozialismus am stärksten betroffenen Schichten standen stets mit überwiegender Mehrheit auf der Gegenseite. Recht paradox ist jedoch die Wirtschaft für das Regierungslager der stärkste Alpdruck, so daß sie die anderen Ursachen des Mißbehagens und der Ablehnung des herrschenden Systems vernachlässigt.
Geschickt und der sozialistischen Tradition gemäß versprach Mitterrand in seinem Wahlkampf den Franzosen weniger Staat. Sehr schnell brachte jedoch die sozialistische Praxis mehr Staat. Frankreich war stets ein äußerst dirigistisches Land mit einer alles umfassenden Bürokratie. Wenige Monate nach seiner Wahl rechtfertigte Mitterrand im Fernsehen die weitere *Aufblähung des Beamtenapparates* mit den zunehmenden Aufgaben des Staates.

Der Staat gegen den Bürger?

Die Franzosen sind zu individualistisch oder zu anarchistisch, um der Bürokratie, sei sie auch sozialistisch, zu gestatten, sich in alles einzumischen. Sie mußten den Eindruck haben, daß jeder Minister und jeder Staatssekretär mit einer Serie von *Gesetzen* in die Geschichte eingehen wollte. Da erfreulicherweise in Frankreich der gesunde Menschenverstand selbst in den oberen Etagen der Macht als Bremskraft zu wirken vermag, verstaubten inzwischen verschiedene Pläne in den Amtsstuben, wie z. B. die staatliche Organisation des Sports, die antisexistische Kontrolle der Werbung durch Frauenvereinigungen und Staatsanwälte, die Reglementierung des Vereinswesens, die Gestaltung der Freizeit und ähnliches mehr. Weniger glücklich war die Wirtschaft, wobei die Preiskontrolleure, die Arbeitsinspektoren und die Steuerschnüffler dem kleinen Mann am stärksten auf die Nerven gehen.
Überall stößt der Bürger auf den Staat. Das Parlament verabschiedete eine Rekordzahl von Gesetzen, von denen ein guter Teil nicht angewendet werden kann, weil die Verwaltung mit den komplizierten Ausführungsbestimmungen nicht folgen kann oder sie absichtlich auf die lange Bank schiebt. Die Dezentralisierung brachte keineswegs die erhoffte Entlastung von der Bürokratie, sondern ganz im Gegenteil die Einschaltung neuer Instanzen, die nicht nur Geld kosten, sondern zudem allen das Leben erschweren.
So überraschend es klingen mag: es mangelt in der sozialistischen Regierung an *Empfindsamkeit für die Gefühle und die Reaktionen des Volkes.* Man durfte von Mitterrand und seinen Ministern einen besseren Kontakt mit der Masse

der Franzosen erwarten als von ihren Vorgängern, denen gerade von den Linksparteien vorgeworfen worden war, auf einem fernen Olymp zu regieren und für die Durchschnittsfranzosen in keiner Weise repräsentativ zu sein. Man muß zugeben, daß es für die höchsten Verantwortlichen des Staates sehr schwer ist, ihr Ohr direkt der Volksstimme zu öffnen. Alle ihre öffentlichen Auftritte sind sorgfältigst vorbereitet. Sie werden dauernd abgeschirmt. Mitterrand ist zwar darum bemüht, sich privat mit möglichst zahlreichen Personen zu unterhalten, aber fast zwangsläufig gehören sie der Führungsschicht an. Sein plötzliches Erscheinen in großen Wohnblocks und in einigen Arbeiterfamilien sind nicht mehr als soziale Schnappschüsse, die für eine objektive Information ebenso wenig ausreichen wie die von Giscard d'Estaing inszenierten Abendessen in einer Palette französischer Haushalte.

Demokratie und Volksmeinung

Es sind aber nicht nur die *Mechanismen der Macht* für die immer deutlicher werdende Kluft zwischen Regierung und Volk verantwortlich, sondern auch das sozialistische Glaubensbekenntnis. Danach verkörpert eine Linksregierung automatisch den Volkswillen, wobei unter Mißachtung der soziologischen Umschichtung das Volk mit der Arbeitnehmerschaft oder notfalls noch mit den Linkswählern identifiziert wird, während die Anhänger der Opposition nur noch Zeugen der Vergangenheit sind. Eine sonderbare Vermengung der revolutionären Tradition, der demokratischen Grundsätze und des gaullistischen Präsidialregimes gibt dem vom Volk gewählten Staatschef für sieben Jahre eine uneingeschränkte und unbestreitbare Legitimität, so daß er sich die Frage nach den möglichen Reaktionen des Volkes gar nicht zu stellen braucht.

Hierzu kommt die im sozialistischen Herzen tief verwurzelte Überzeugung, im Dienste des Fortschritts zu stehen und mit jeder getroffenen Maßnahme zumindest zu versuchen, die Menschen glücklicher zu machen. Selbst für den an sich sehr gemäßigten Sozialisten Mitterrand ist, wenigstens in seinen öffentlichen Erklärungen, das Glück keine Angelegenheit des Individuums, sondern der Kollektivität.

Ein Musterbeispiel dieser Mentalität ist Justizminister *Robert Badinter.* Mit Recht setzt er sich energisch für die Modernisierung der französischen Strafjustiz ein. Sie verbindet sich zwangsläufig mit einer Liberalisierung. Die von ihm kurz nach der Wahl Mitterrands durchgesetzte Abschaffung der Todesstrafe wurde auch von zahlreichen Abgeordneten der Opposition gebilligt. Es wäre ungerecht, seine Reformpläne als überspitzt oder gar als revolutionär zu bezeichnen. Seine Taktik ist jedoch unvertretbar, denn er spielt den blinden Amokläufer gegen den Strom der öffentlichen Meinung und vernachlässigt hiermit die elementaren Regeln der Demokratie. Zudem erweckt er den Eindruck, sich ausschließlich für die Strafjustiz zu interessieren und in deren Rahmen vor allem für das Schicksal der Straffälligen vor und nach ihrer Verurteilung. Bei vielen ist er so in den zweifellos falschen Ruf geraten, als Minister der Strafverteidiger, der er jahrelang gewesen ist, geblieben zu sein.

Er hat ferner nicht verstanden, daß der kleine Mann, der die Masse des Volkes stellt, unter den Schwächen der zivilen Verwaltungsjustiz mit ihrer unbeschreiblichen Langsamkeit viel mehr leidet als unter der Überfüllung der Gefängnisse und ihrer moralischen Auswirkungen. Er will insbesondere nicht zur Kenntnis nehmen, daß es den Bürgern in einer Periode *zunehmender Gewalt* und eines wachsenden, mitunter sogar hysterischen Sicherheitsbedürfnisses ungeheuer schwerfällt, an die Zweckmäßigkeit einer Liberalisierung der Strafjustiz zu glauben – und noch weniger an deren segensreiche, d.h. gewaltmindernde Ergebnisse. Die Legitimität des Präsidenten und die sozialistische Parlamentsmehrheit schützen ihn ausreichend gegen den Widerstand von rund zwei Drittel der Franzosen. Nur entfernt sich damit Badinter von der Demokratie. Sein Verhalten ist in nicht geringem Maße für die schlechten Wahlergebnisse der Regierungsparteien verantwortlich.

Um die Reaktionen der Bevölkerung auf die Regierungspolitik zu ermessen und gebührend zu berücksichtigen, wäre eine zuverlässige Analyse der sozialen Schichtung der Franzosen und der Wählerschaft der sozialistischen Partei erforderlich gewesen. Statt dessen ließ man sich bisher weitgehend von traditionellen Vorstellungen und überholten Dogmen leiten. Ein breit gestreutes Kleinbürgertum, das das Gesicht der französischen Gesellschaft prägt, ist der offiziell aufrechterhaltenen Klassenkampfdoktrin völlig verschlossen. Es besteht auch die große Wahrscheinlichkeit, daß die Mehrheit der sozialistischen Wähler durch das konkrete Streben der Regierung nach mehr Gleichheit und sozialer Gerechtigkeit weniger befriedigt als verärgert wird, weil sie befürchtet, hierfür die Rechnung bezahlen zu müssen.

Autokratischer Regierungsstil

Die Sozialisten bedienen sich der Fiktion der Arbeiterpartei hauptsächlich für ihren Wettlauf mit den Kommunisten um die Linkswähler. Seit rund 60 Jahren kommt der überwiegende Teil der Parteimitglieder und der Wähler aus dem kleinen und mittleren Bürgertum, Handwerker, Kleinhändler, mittlere und höhere Beamte, Techniker usw. Sie stellen heute einen nicht geringen Prozentsatz der durch den Sozialismus Mitterrands Enttäuschten. Es mag für den Idealismus einer Partei sprechen, wenn sie ihre Wirtschafts- und Sozialpolitik auf eine Minderheit ausrichtet, nicht aber für ihren politischen Realismus, noch für ihre mittelfristigen Erfolgsaussichten.

Erwähnung verdient schließlich als Belastungselement des Experiments der *Regierungsstil.* Frankreich war an genau definierte und wohlstrukturierte Entscheidungsmechanismen gewöhnt. Die Politisierung des Verwaltungsapparates hielt sich außerdem in engen Grenzen, weil er in erster Linie im Dienste des Staates stehen und als solides Funda-

ment durch die wechselnden Wogen der Politik möglichst nicht beeinträchtigt werden sollte. Die Sozialisten begingen den Irrtum, an die Zuverlässigkeit der Verwaltungselite nicht zu glauben und sich daher ihr gegenüber abzuriegeln. Es entstand so ein Bruch, der die politische Spitze praktisch daran hinderte, aus dem Erfahrungskapital der Verwaltung Nutzen zu ziehen und nicht wenige hohe Beamten veranlaßte, gegenüber der Regierung Distanz zu wahren.

Seiner Natur gemäß spitzte sich das Präsidialregime von Präsident zu Präsident weiter zu. Giscard d'Estaing traf viel mehr Entscheidungen persönlich als de Gaulle, und er traf sie auch einsamer. Mitterrand ging noch einige Schritte weiter. Er versteht es zwar weit besser zuzuhören als sein Vorgänger, man kennt aber bei ihm nicht die Wege, die zur Entscheidung führen, noch genau die Mitarbeiter, die ihn zu beeinflussen vermögen. Der Entscheidungsmechanismus liegt daher mehr denn je im Dunkeln. Darunter leidet die Geschlossenheit der Regierungspolitik. Wohl kein Präsident hat seine Regierungsmitglieder einschließlich des Premierministers so häufig dementiert oder desavouiert wie Mitterrand.

In der Regierungsspitze herrscht Mangel an Information. Manche Panne wäre vermieden worden, hätten die Minister rechtzeitig Beschlüsse des Präsidenten erfahren oder zumindest seine Absicht, für ein bestimmtes Problem die Entscheidung vorzubereiten. Verstärkt wurde zudem das in Frankreich stets gefährliche Gefühl der Bevölkerung, nicht folgerichtig und straff genug regiert zu werden, durch ständige Interventionen der Parteiapparate, die unter Mitterrand weit größeres Gewicht besitzen als unter seinen Vorgängern. Man sollte nicht übersehen, daß der jetzige Präsident seinen politischen Erfolg in nicht geringem Maße seiner taktischen Begabung verdankt.

Die Lage der Opposition dennoch nicht komfortabel

Diese Ausführungen mögen zu einseitig erscheinen, weil sie vorwiegend die negativen Aspekte herausstellen. Es ging aber nicht darum, eine Bilanz der sozialistisch-kommunistischen Regierung aufzustellen, sondern lediglich um den Versuch zu erläutern, weshalb es Mitterrand bisher nicht möglich gewesen war, seinen Sozialismus à la française zu verwirklichen und weshalb bereits wenige Monate nach seinem Amtsantritt seine Popularitätskurve in den Meinungsbefragungen abzusinken begann, heute der Prozentsatz der Unzufriedenen größer ist als der Befriedigten und das Regierungslager seit rund zwei Jahren in sämtlichen Wahlen empfindliche Verluste hinnehmen mußte.
Daraus darf man natürlich nicht schließen, daß die Mehrheit der Franzosen eine Rückkehr zur früheren Politik wünscht oder verschiedene Reformen nicht zu würdigen weiß. Die *Lage der Opposition* ist keineswegs komfortabel. Käme sie in nächster Zukunft an die Macht, wäre sie verpflichtet, die von Delors mit Zustimmung Mitterrands eingeleitete wirtschaftlich-soziale Sanierungspolitik fortzusetzen, wahrscheinlich ohne die Möglichkeit zu haben, einige zu kostspielige soziale Fortschritte wieder rückgängig zu machen. Eine objektive Würdigung der Leistungen Mitterrands und seiner Mannschaft, nicht nur im sozialen Bereich, sondern auch in der Außenpolitik und gegenüber der innenpolitischen kommunistischen Hypothek dürfte jedenfalls nach seiner Ablösung im Elysée-Palast möglich sein.

Alfred Frisch

Streit um die Kirchenmusik. Ist diese Stiefkind der Liturgiereform?

Ein Gespräch mit Franz Fleckenstein

Mit der Liturgiereform des Zweiten Vatikanums veränderten sich auch die Anforderungen an die musikalische Gestaltung des Gottesdienstes. Die notwendige Neuorientierung in der Kirchenmusik ging nicht ohne Spannungen und Einseitigkeiten ab. Darüber, wie sich die Situation der katholischen Kirchenmusik heute darstellt, sprachen wir mit Monsignore Franz Fleckenstein. Er ist Direktor der Fachakademie für katholische Kirchenmusik und Musikerziehung in Regensburg und Landespräses für die Bundesrepublik des Allgemeinen Cäcilien-Verbandes. Die Fragen stellte Ulrich Ruh.

HK: Herr Direktor Fleckenstein, vor einigen Monaten hat ein Brief renommierter katholischer Kirchenmusiker an den Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz, Kardinal Höffner, einiges Aufsehen erregt, in dem über den Niedergang der katholischen Kirchenmusik seit dem Konzil Klage geführt wurde. Es war darin beispielsweise die Rede von untragbaren Zugeständnissen an Trivialität und Banalität. Sprechen die Unterzeichner des Briefes dem Gros der Kirchenmusiker in der Bundesrepublik aus dem Herzen?

Fleckenstein: Das kann man so pauschal wohl kaum behaupten. Sicher haben diesen Brief auch prominente Leute unterschrieben, die aber kaum für *die* Kirchenmusiker sprechen können. Immerhin gibt es nach einer Erhebung, die der Cäcilienverband zum letzten Katholikentag gemacht hat, im Bundesgebiet 16 107 haupt- und neben-

amtliche Kirchenmusiker, die in den Diözesen an Kirchenmusikschulen und Hochschulen im Sinne der Weisungen des Konzils ausgebildet worden sind und die sich redlich, sehr viele vorbildlich um eine gute musikalische Gottesdienstgestaltung mühen. Was die Sache selber anbelangt, möchte ich gerade die Gegenthese aufstellen: Auf die Breite gesehen war die Qualität der Kirchenmusik vor fünfzig Jahren kaum so gut wie heute. Seit dem Konzil hat sich gerade auf dem Feld der Kirchenmusik trotz mancher Schwierigkeiten und Mißverständnisse vieles zum Positiven gewandelt.

HK: Das Konzil hat auf der einen Seite die Bedeutung der Kirchenmusik ausdrücklich hervorgehoben, sie aber gleichzeitig durch die liturgische Reform in einen neuen Kontext gestellt. Waren damit manche Schwierigkeiten nicht geradezu vorprogrammiert?

Fleckenstein: Jede Umorientierung ist mit Spannungen verbunden, die sich weniger auf der Ebene allgemeiner Postulate als im konkreten Vollzug zeigen. Nehmen Sie nur ein Element der Neuordnung: Bis zum Konzil beschränkte sich Kirchenmusik doch mehr oder weniger auf den Chorgesang. Die Orgel hatte lediglich eine Begleitfunktion, sie stand wie die Instrumentalmusik überhaupt eher am Rand. Das Gesamtbild ist inzwischen vielfältiger geworden. Zur Kirchenmusik gehört Orgelspiel und Chorgesang, ebenso der Gesang der Gemeinde. Dazu kommt der Kantor, der ja vorher praktisch nicht existent war.

„Der Bruch in der Entwicklung ist nicht so radikal, wie er suggeriert wird"

HK: War die größere Vielfalt das entscheidende Problem für die nachkonziliare Entwicklung der Kirchenmusik? Wie steht es mit der Forderung nach der „actuosa participatio" der Gläubigen, die sich nach Meinung mancher Kritiker negativ auf das musikalische Niveau ausgewirkt hat?

Fleckenstein: Es ist durchaus vorgekommen, daß ein Pfarrer seinem Chor gesagt hat: Ich brauche euch jetzt nicht mehr, das Volk soll singen. Vielfach wurden die Chöre durch die Schnelligkeit schockiert, mit der sich liturgisch so vieles geändert hat und geändert worden ist. Ich habe diese Phase ja als Domkapellmeister in Würzburg hautnah miterlebt. Für einen Kirchenchor, der bisher Mozart oder Palestrina gesungen hatte, bedeutete es am Anfang schon eine große Umstellung, wenn er nun plötzlich musikalisch oft sehr simple, ja anspruchslose deutsche Kehrverse und Psalmvertonungen rezitieren sollte. Dazu kam, daß Chorleiter und auch Seelsorger die Leute oft nicht genügend in das Neue eingeführt haben. Viele Chorsänger und auch Kirchenmusiker haben solch abrupte Umstellung nur aus Idealismus und im Gehorsam bewältigt. Man hat auf beiden Seiten vielfach die Dinge zu kurzschlüssig angepackt, ohne daß man dafür das Konzil selber verantwortlich machen könnte.

HK: Ein weiterer Vorwurf, der in diesem Zusammenhang immer wieder auftaucht, ist der, daß man sich ausschließlich an der liturgischen Funktion der Kirchenmusik orientiert und dabei ihren Eigenwert vernachlässigt habe ...

Fleckenstein: Das hat es tatsächlich gegeben. Natürlich hat der Gesang eine bestimmte Funktion zu erfüllen: Das Kyrie ist eben keine Motette, sondern ein Ruf. In der Praxis hat diese richtige Einsicht aber teilweise dazu geführt, daß man gesagt hat, die großen Kunstwerke der Tradition, eingeschlossen der Gregorianische Choral, sind für den Gottesdienst zu lang, sie bedeuten eine künstlerische Überwucherung. Hier sind Dinge vorgekommen, die zwar nicht aus böser Absicht geschehen sind, die man aber keinesfalls gutheißen kann. Das betrifft nicht nur die Kirchenmusik, sondern die Liturgie überhaupt.

HK: Trotz solcher Fehlentwicklungen haben Sie gleich zu Anfang eine positive Gesamtbilanz der Kirchenmusik seit der Liturgiereform gezogen. Welche Faktoren fallen dafür ins Gewicht?

Fleckenstein: Zunächst ist ja der Bruch in der Entwicklung nicht so radikal gewesen, wie es oft suggeriert wird. Man kann anhand von Erhebungen zeigen, daß das große kirchenmusikalische Erbe weiterhin gepflegt wird, sei es der Gregorianische Choral, die klassische Polyphonie oder auch die Wiener Klassik, die man in gewisser Weise sogar neu für die Liturgie entdeckt hat. Mozart zum Beispiel hat in vielen seiner Messen die Funktion des Kyrie eigentlich besser getroffen als Palestrina. Darüber hinaus hat sich das Repertoire gewaltig erweitert: Man ist jetzt erst wieder dabei, die Kompositionen aus der Zeit vor Palestrina zu entdecken. Erst durch die deutschsprachige Liturgie ist auch die große Tradition evangelischer Kirchenmusik für den katholischen Gottesdienst verwendbar geworden und hat ihn bereichert. Denken Sie etwa an die Psalmen und Motetten von Heinrich Schütz.

HK: Über ein so vielfältiges Repertoire verfügen im Normalfall aber nur gut geschulte Chöre an großen Kirchen. Wie sieht es in den normalen Gemeinden gegenwärtig mit der Pflege der Kirchenmusik aus?

Fleckenstein: Man kann zunächst feststellen, daß geschichtlich bedingte Einseitigkeiten inzwischen vielfach korrigiert worden sind. So ist zu beobachten, daß in Gegenden, in denen früher der Chorgesang dominierend war, jetzt auch die Gemeinden singen. Umgekehrt ist in anderen Diözesen, in denen das deutsche Amt Tradition hatte, dem Chorgesang größere Bedeutung zugewachsen. So gab es früher in der Diözese Würzburg verschwindend wenig Kirchenchöre. Heute hat sich in der ganzen Diözese ein Netz von Chören entwickelt; in Bamberg ist es ähnlich. Generell hat nach unseren Erhebungen die Gesamtzahl der Kirchenchöre in der Bundesrepublik zugenommen. Nach der Umfrage zum Düsseldorfer Katholikentag gibt es gegenwärtig etwa 12000 Kirchenchöre, während es vor zehn oder zwölf Jahren nach einer ähnlichen Umfrage nur ca. 8000 Kirchenchöre waren.

„Man darf sich nur nicht puristisch abkapseln"

HK: Wie steht es mit dem Orgelspiel, das in den evangelischen Gemeinden im allgemeinen traditionsgemäß sorgfältiger gepflegt wird als auf katholischer Seite?

Fleckenstein: Auch hier ist sehr viel geschehen. Wenn Sie nur daran denken, was in den letzten zwanzig, fünfundzwanzig Jahren an neuen Orgeln gebaut worden ist oder in wie vielen Kirchen inzwischen regelmäßig Orgelkonzerte geboten werden. Durch die großen Anstrengungen in der Ausbildung der nebenamtlichen Organisten hat sich die Qualität des gottesdienstlichen Orgelspiels auch außerhalb der großen Zentren weithin verbessert, auch wenn es von Gemeinde zu Gemeinde natürlich noch immer große Unterschiede gibt.

HK: Wenn man das, was Sie über quantitative und qualitative Verbesserungen gesagt haben, betrachtet, fragt man sich natürlich, wie dann prominente Kirchenmusiker von Verfall, von Verflachung und Niedergang sprechen können. Hängt eine solche Einschätzung der Entwicklung damit zusammen, daß manche Kirchenmusiker dem ganzen Unternehmen Liturgiereform eher skeptisch gegenüberstehen oder sich mit ihrer dadurch veränderten Rolle nicht wirklich anfreunden können?

Fleckenstein: Manches erklärt sich sicher aus konkreten Enttäuschungen, etwa in Gesprächen mit Geistlichen, bei denen es dann schnell hieß: Eure Kunst brauchen wir nicht! Es gab ja auch bei manchen Liturgikern solche Tendenzen. Hier hat sich meiner Erfahrung nach das Klima inzwischen weithin geändert. Liturgiker geben im Gespräch heute durchaus zu, daß sie vor Jahren mit manchen Forderungen bezüglich der Kirchenmusik übers Ziel hinausgeschossen sind.

HK: Das hieße, mancher Kritiker kämpft gegen Windmühlenflügel, weil er aus Resignation oder Zorn diesen Klimawechsel nicht genügend zur Kenntnis genommen hat?

Fleckenstein: Die Veränderungen sind nicht zu bestreiten. Ich erinnere mich an eine Äußerung von Professor Duffrer aus Mainz, der bei einer Gotteslob-Tagung in Olpe dem Sinn nach gesagt hat, wenn eine Gemeinde weiß, worum es beim Sanctus geht, dann ist nichts dagegen zu sagen, wenn einige Male im Jahr der Chor ein mehrstimmiges Sanctus singt. Im übrigen sind die Bestimmungen etwa in der „Allgemeinen Einführung" zum Meßbuch so weit und so maßvoll, daß verschiedene musikalische Akzente möglich sind. Man darf sich nur nicht nach einer Seite puristisch abkapseln. Ich kann es deswegen einfach nicht hinnehmen, wenn etwa der Vorwurf erhoben wird, in der Kirchenmusik herrsche ein von keinerlei künstlerischen Kriterien geleiteter Pluralismus mit einer Bandbreite von Gregorianik bis Sacropop.

HK: Aber es ist doch auch nicht zu bestreiten, daß die Ausweitung der musikalischen Gestaltungsmöglichkeiten auch ihre Tücken hat. Man erlebt doch häufig, daß in Gottesdiensten von jedem etwas verwandt wird, seien es Gemeindelieder oder Chorwerke, ohne daß man auf das musikalische Genus, auf Funktion und Zusammenhang ausreichend achtet ...

Fleckenstein: Natürlich hat es der Kirchenmusiker heute schwerer als vor dem Konzil, genauso wie es auch der Liturge am Altar schwerer hat als früher. Der Kirchenmusiker hat mehr Möglichkeiten, schöpferisch und gestalterisch am Gottesdienst mitzuwirken. Das gilt nicht nur für einen großen Festgottesdienst, sondern auch bei jedem normalen Werktagsgottesdienst braucht es die entsprechende Sorgfalt. Wir versuchen das bei unseren Schülern auch einzuüben.

„Es nützt nichts, wenn ein Chor große Werke singt, aber ihnen nicht gewachsen ist"

HK: Ist diese Sorgfalt ihrer Erfahrung nach schon weit genug verbreitet?

Fleckenstein: Man kann auf keinen Fall den vielen Kirchenmusikern, die sich wirklich mühen, unterstellen, sie würden dem Kitsch und der Trivialität Tür und Tor öffnen. Natürlich ist es für einen nebenamtlichen Kirchenmusiker schwer, aus dem großen Angebot, das es jetzt an gottesdienstlicher Musik gibt, das Richtige und Wertvolle auszuwählen. Das gilt sowohl für das klassische Repertoire wie für neue liturgische Gesänge. Es kann eben nicht jeder Kirchenchor die Missa Papae Marcelli oder eine Mozartmesse singen. Viele Chöre übernehmen sich aber, und dann wird es natürlich künstlerisch zweifelhaft. Beratung, Hilfestellung, Schulung zur Orientierung in dieser Fülle des Angebots ist eine wichtige und unerläßliche Aufgabe für die verantwortlichen Stellen, Gremien und Verbände, zum Beispiel für die diözesanen Kirchenmusikämter, Liturgie- und Kirchenmusikkommissionen, Cäcilienverband.

HK: Hier stellt sich die Frage nach den Kriterien für die Verwendung von Musik im Gottesdienst. Kommt es ausschließlich auf die künstlerische Qualität an, oder soll man stärker die Möglichkeiten und emotional-religiösen Bedürfnisse der jeweiligen Gemeinden und Gruppen berücksichtigen?

Fleckenstein: Der musikalische Qualitätsanspruch ist das Primäre, d. h. natürlich nicht, daß die liturgische Funktion sekundär ist. Man muß vielmehr sagen: Kirchenmusik erfüllt ihre jeweilige Funktion nicht, wenn sie von schlechter Qualität ist; ein Stück muß in jedem Fall handwerklich, musikalisch gut sein, nicht nur als Komposition, sondern auch in der Ausführung. Was nützt es, wenn ein Chor große Werke singt, aber ihnen nicht gewachsen ist. Natürlich gibt es Abstufungen der künstlerischen Qualität. Man kann auch bei einem einfachen Kantionalsatz sofort sagen, ob der Komponist sein Handwerk beherrscht oder nicht. Auch gutes musikalisches Kunsthandwerk hat in der Kirche seinen Platz.

HK: Würden Sie hier auch die neuen geistlichen Lieder einbeziehen, die ja in der Diskussion um die Qualität von Musik in der Kirche immer wieder den Zankapfel abgeben?

Fleckenstein: Die Qualitätsmaßstäbe betreffen auch die neuen geistlichen Lieder. Viele Schwierigkeiten haben sich ja daraus ergeben, daß sich viele Kirchenmusiker gegen diese Erscheinung zunächst total gewehrt haben. Verständlicherweise haben sich dann andere der Sache angenommen, die keine Fachleute waren. Man darf sich über den Dilettantismus, der teilweise auf diesem Gebiet herrscht, deshalb nicht wundern.

HK: Wie läßt sich dem gegensteuern? Gäbe es für Kirchenmusiker in diesem Bereich nicht sehr viele lohnende Aufgaben, die sie um der Gemeinden wie um der Musik willen aufnehmen sollten?

Fleckenstein: Mit bloßem Schimpfen und mit Ablehnung ist den Schwierigkeiten nicht beizukommen. Die Kirchenmusiker müssen dazu bereit sein, den Jugendlichen zunächst einmal das sachgerechte Musizieren beizubringen, gerade auch bei der sogenannten rhythmischen Musik. Es ist schon viel erreicht, wenn man ihnen beibringt, wie man z. B. richtig Gitarre spielt. Es gibt Beispiele, daß die Jugendlichen dann auf einmal Bach entdeckt oder Stücke aus dem Repertoire der alten oder modernen Gitarrenmusik gespielt haben. Es muß nicht bei der dilettantischen Nachahmung dessen bleiben, was einem am Fernsehen vorgesetzt wird.

„Warum soll man nicht auch zu einer Mozartmesse Choral singen?"

HK: Kann man es beim Bemühen um mehr künstlerisch-qualitative Sensibilität bewenden lassen, wenn es um Musik im Gottesdienst geht? Inwieweit muß damit das Gespür für den Grundsinn und die Gesamtgestalt von Liturgie Hand in Hand gehen?

Fleckenstein: Neben dem Qualitätsanspruch, auf den wir nicht verzichten können, braucht es für Kirchenmusik immer ein zweites gleichwertiges Kriterium: Was ist in der Liturgie verwendbar und was ist nicht verwendbar. Niemand wird bestreiten, daß Musik einen Gestaltwert hat, daß sie Ausdruck geistiger Wirklichkeit ist. Gerade wegen dieses Ausdrucksgehalts ist nicht jedes Musikstück oder jedes Lied für die Liturgie geeignet, in der es ja um die Feier des Christusgeheimnisses geht. Deshalb hat musikalischer Kitsch im Gottesdienst keinen Platz, auch wenn ich mir bewußt bin, daß im Einzelfall oft schwer zu bestimmen ist, was Kitsch ist und was nicht. Es wird vom liturgischen Gesichtspunkt aus immer dann besonders problematisch, wenn die musikalische Form dem angezielten Ausdrucksgehalt nicht mehr entspricht und oberflächlich wird.

HK: Oberflächlichkeit gibt es aber nicht nur bei der Übernahme von moderner Unterhaltungsmusik in den Gottesdienst. Wenn ich ein anspruchsvolles Chorwerk gedankenlos irgendwann im Gottesdienst heruntersingen lasse, ist das nicht auch oberflächlich?

Fleckenstein: Sicher kann man auch gute Musik falsch einsetzen. Wenn einer eine Motette, die für Karfreitag oder die Passion komponiert ist, an Weihnachten aufführt, zeugt das von einem erheblichen Mangel an Sensibilität. In weniger extremen Formen begegnet einem dieses Problem ja tagtäglich. Mit der Unterhaltungsmusik ist es wieder eine andere Sache: Man braucht ja gar nichts gegen Unterhaltungsmusik zu haben, die musikalisch gar nicht schlecht gemacht sein muß. Nur eignet sie sich einfach nicht für das, was in der Liturgie zum Ausdruck gebracht werden soll.

HK: Sollte man bei der musikalischen Gestaltung eines Gottesdienstes eher auf die stilistische Einheitlichkeit der jeweils herangezogenen Kompositionen achten, oder spricht mehr für die Mischung von Stilelementen, nicht nur über das Kirchenjahr verteilt, sondern auch in einem einzelnen Gottesdienst?

Fleckenstein: Beides ist legitim. Natürlich soll das Choralamt als in sich geschlossenste stilistische Einheit weiter gepflegt werden. Das Interesse für den Gregorianischen Choral ist ja überhaupt bei den jüngeren Kirchenmusikern wieder größer geworden, auch wenn er in vielen Gemeinden fast ganz verschwunden ist. Aber ich kann doch den Choral ohne weiteres mit einer Messe von Palestrina kombinieren, die ja schließlich in der Gregorianik wurzelt. Warum soll man nicht auch zu einer Mozartmesse Choral singen? Wenn es sich bei den Kompositionen aus den verschiedenen Stilepochen wirklich um Kunstwerke handelt, vertragen sie sich. Das gilt teilweise auch für die Musik unseres Jahrhunderts.

HK: Aber gerade bei der zeitgenössischen Musik, sowohl was Chor- wie was Orgelmusik anbelangt, stößt man doch an Grenzen dessen, was man einer normalen Gemeinde zumuten kann ...

Fleckenstein: Sicher. Vieles in der heutigen Kunstmusik ist deshalb für den Gottesdienst nicht brauchbar, weil es nicht kommunikabel ist. Auch beim einstimmigen Gemeindegesang kann ich den Leuten keine Kompositionen zumuten, die sie einfach nicht singen können. Im übrigen stellt sich das Problem der Kommunikabilität auch für die sogenannte rhythmische Musik. Was einer kleinen, musikalisch geschulten Gruppe möglich ist, kann ich nicht unbedingt in einen großen Jugendgottesdienst übertragen. Die rhythmischen Differenzierungen schleifen sich ab, oder es wird ebensowenig mitgesungen wie bei herkömmlichen Kirchenliedern.

„So etwas könnte man auch in einer kleinen Gemeinde machen"

HK: Es kommt also vor allem auf das Urteilsvermögen und auf die Fähigkeiten der für die musikalische Gottesdienstgestaltung Verantwortlichen an?

Fleckenstein: Der Kirchenmusiker muß jeweils sorgfältig überlegen, wie er die verschiedenen Möglichkeiten je nach dem Charakter des jeweiligen Gottesdienstes und nach der Situation der Gemeinde nutzt. Das heißt eben gerade nicht, daß alles und jedes zusammenpaßt. Wenn am Schluß einer Eucharistiefeier nach der Palestrinamesse das Lied „Danke" gesungen wird, ist das eine entsetzliche Geschmacksverirrung.

HK: Es war einer der Vorwürfe im Brief der Kirchenmusiker an Kardinal Höffner, daß die musikalische Gestaltung des Hauptgottesdienstes beim Düsseldorfer Katholikentag eine solche Geschmacksverirrung gewesen sei. War der Hauptgottesdienst, der ja immer eine gewisse Signalfunktion hat, ein Beispiel dafür, wie man es nicht machen soll?

Fleckenstein: Zunächst ist zu fragen, wer von den Unterzeichnern den Gottesdienst im Stadion selber miterlebt hat. Natürlich kann man einen Gottesdienst in einem Stadion mit hunderttausend Menschen nicht so feiern wie in einer Kathedral- oder Pfarrkirche. Dazu kommt, daß wir mit solchen Massengottesdiensten wenig Erfahrung haben; es muß also in einem gewissen Sinn erst Erfahrung gesammelt werden. Über die Kompositionen, die in Düsseldorf verwendet wurden, kann man im einzelnen durchaus geteilter Meinung sein. Man sollte sie aber nicht mit Schlagwörtern wie „Tingeltangelmusik" oder „Harmonielehreaufgaben" abqualifizieren. Schließlich waren hier durchaus renommierte Komponisten am Werk. Für mich war etwa das Credo aus dem Gotteslob mit dem Bläsersatz sehr beeindruckend. So etwas könnte man auch in einer kleinen Gemeinde machen.

HK: Um beim Stichwort Gemeinde zu bleiben: Liegt nicht die Zusammenarbeit im kirchenmusikalischen Bereich vielerorts noch immer im argen? Wursteln nicht vielfach Pfarrer, Organist, Chorleiter und Musikgruppen eher nebeneinander her, als daß sie bei der Gottesdienstgestaltung an einem Strick ziehen?

Fleckenstein: Aus dem Gespräch mit unseren Studenten, die in den Pfarreien draußen Dienst tun, weiß ich, daß sich die Zusammenarbeit in vielen Gemeinden verbessert hat. Eine Reihe von Leuten sagen mir, sie würden sich alle vierzehn Tage oder alle vier Wochen mit ihrem Pfarrer und je nachdem auch dem Kaplan zusammensetzen und die Gottesdienstgestaltung planen und besprechen. Wo das geschieht, fallen viele Schwierigkeiten zwischen Pfarrer und Kirchenmusiker weg. Es gibt zwar auch noch Gemeinden, in denen der Organist vom Pfarrer fünf Minuten vor dem Gottesdienst den Zettel mit den Liedern bekommt, die gespielt werden sollen. Aber der Regelfall ist das nach meinen Erfahrungen nicht mehr.

HK: Sind eigentlich die Geistlichen im Normalfall für ihre Aufgaben bei der musikalischen Gestaltung des Gottesdienstes genügend vorbereitet?

Fleckenstein: Leider läßt die Ausbildung der Theologen in diesem Punkt vielfach zu wünschen übrig. Kirchenmusik ist kein Pflichtfach, und es bleibt mehr oder weniger dem Zufall oder dem betreffenden Regens überlassen, was die zukünftigen Priester auf diesem Feld mitbekommen. In manchen Diözesen gibt man sich hier allerdings besondere Mühe.

„Wenn Kommissionen das Dichten anfangen, kann es auch danebengehen"

HK: Was könnte man in den Pfarreien tun, um die Zusammenarbeit im Interesse einer sorgfältigen musikalischen Gestaltung der Gottesdienste zu intensivieren?

Fleckenstein: Der Kirchenmusiker sollte eigentlich geborenes Mitglied im Pfarrgemeinderat, zumindest aber im Liturgieausschuß sein, wo man ihn dann auch als Fachmann ernst nehmen muß. So kann am ehesten verhindert werden, daß etwa der Pfarrgemeinderat dem Kirchenmusiker Dinge zumutet, die er von seiner Fachkompetenz her nicht akzeptieren kann. So etwas kommt durchaus vor.

HK: Muß man nicht für manche Reaktionen und Forderungen aus der Gemeinde Verständnis haben? Hat man sie wie mit der Liturgiereform überhaupt auch mit den kirchenmusikalischen Veränderungen teilweise überfahren? Man braucht ja nur an die Einführung des „Gotteslob" zu denken ...

Fleckenstein: Mit dem „Gotteslob" ging es wie mit anderen Neuerungen: Zunächst wurde das Buch von vielen von vornherein verurteilt; inzwischen haben die Leute festgestellt, daß es so schlecht gar nicht ist. Natürlich kann ein Buch dieses Umfangs, das sich weithin Kompromissen verdankt, nicht ohne Mängel sein. Wenn etwa Kommissionen das Dichten anfangen, kann das auch danebengehen. Gerade als Kirchenmusiker würde ich aber sagen: Welches Diözesangesangbuch vorher hat denn keine Mängel gehabt? Man muß für die Praxis der Gottesdienstgestaltung realistisch die Stärken und die Schwachstellen sehen.

HK: Es gibt gegenwärtig als Gegenschlag zu einer eher rationalistisch-funktionalistischen Mentalität einen Trend hin zum Fest- und Feiercharakter des Gottesdienstes. Ergeben sich dadurch nicht schon von der allgemeinen Stimmungslage her neue Chancen für die Kirchenmusik, die ja zur Festlichkeit und Farbigkeit entscheidend beiträgt?

Fleckenstein: Dem kann ich nur beipflichten. Ich komme ja viel in der Bundesrepublik herum und spreche immer wieder mit Pfarrern. Dabei stellt sich heraus, daß das Verständnis für die Bedeutung der Musik, für den Gottesdienst als Fest zugenommen hat. Man kann die Veränderung auch mit Händen greifen, wenn man etwa den letzten Jahrgang der Zeitschrift „Gottesdienst" durchblättert. Im übrigen darf man nicht geringschätzen, was die offizielle Kirche in der Bundesrepublik seit dem Konzil für die Kirchenmusik getan hat und was inzwi-

schen Früchte trägt. Es ist mehr geschehen als in jedem anderen Land.

„Mit Abqualifizierung ist nichts zu erreichen"

HK: Die Kirche in der Bundesrepublik hat natürlich auch die finanziellen Mittel dazu ...

Fleckenstein: Daß so viel etwa für den Ausbau der Ausbildungsstätten für Kirchenmusiker getan werden konnte, hängt natürlich mit den gegenüber anderen Ländern beträchtlichen finanziellen Möglichkeiten der Kirche in der Bundesrepublik zusammen. Wir konnten uns das leisten, aber es ist auch geleistet worden. Man kann der Kirche auf keinen Fall vorwerfen, sie hätte nichts getan. Sicher gibt es im ganzen Bereich Kirchenmusik Probleme, die noch nicht gelöst sind, aber der Wille, diese Schwachstellen anzugehen, ist zweifellos vorhanden.

HK: Worauf käme es dann für die katholische Kirchenmusik in den kommenden Jahren vor allem an, damit der finanzielle und personelle Aufwand auch tatsächlich Früchte trägt?

Fleckenstein: Wir Kirchenmusiker müssen uns mit den Zeiterscheinungen auseinandersetzen; das ist legitim und ist uns auch vom Konzil aufgetragen. Neues ist in der Geschichte immer nur durch eine schöpferische Aneignung der Tradition entstanden. Deshalb braucht es auch heute die feste Verwurzelung in der musikalischen Tradition und das Festhalten an den Qualitätsmaßstäben für Komposition und Ausführung, verbunden mit den Bemühungen um eine zeitgemäße Kirchenmusik in ihren verschiedenen Spielarten. Wir haben im Augenblick sicher noch keine Situation, in der wir die Hände beruhigt in den Schoß legen könnten. Schließlich brauchen die Dinge ja ihre Zeit. Nur mit Verboten oder Abqualifizierung ist allerdings nichts zu erreichen.

Worüber jetzt zu sprechen wäre

Luther und die Einheit der Kirchen heute

Auf der Herbstvollversammlung des ZdK vom 11./12. November (vgl. ds. Heft, S. 580) referierte der Bischof von Mainz, Karl Lehmann, über Martin Luther und die Suche nach kirchlicher Einheit zwischen evangelischen (lutherischen) und katholischen Christen heute. Aus der Frage heraus, wie Luther als Theologe und Begründer des reformatorischen Kirchentums in die gegenwärtigen Einheitsbemühungen zwischen den Kirchen aus katholischer Sicht einzuordnen sei, entwickelte Bischof Lehmann gedankliche Perspektiven, die für die Weiterführung des ökumenischen Gesprächs vor allem zwischen Lutheranern und Katholiken grundlegend sein dürften. Die Zwischenüberschriften und Hervorhebungen sind von der Redaktion.

Als zweiter Sohn eines Bergmanns wurde Luther am 10. November 1483 in Eisleben geboren. Am folgenden Tag, also heute vor 500 Jahren, empfing er bei der Taufe den Namen des Tagesheiligen Martin von Tours. Heute schon hat das Jubiläumsjahr große Erfolge vorzuweisen: Schriften von Luther und über ihn wurden gedruckt und verkauft wie selten vorher; nicht nur Landeskirchen und Theologische Fakultäten, sondern auch Hochschulen und Erwachsenenbildungs-Einrichtungen jeder Art führten oft auf hoher Ebene Veranstaltungen zu Leben und Werk des Reformators durch; die geteilte deutsche Nation wurde an ihre großen kulturellen Gemeinsamkeiten erinnert; man darf schließlich hoffen, daß der evangelischen Christenheit viele geistliche Kräfte aus dem Erbe Martin Luthers zugewachsen sind; der Herr Bundespräsident selbst hat am 30. Oktober 1983 in Worms in einer der bemerkenswertesten Reden dieses Jubiläumsjahres auf die noch nicht genützten Impulse Martin Luthers für eine Erneuerung von Kirche und Gesellschaft hingewiesen; die gemeinsame ökumenische Erschließung Martin Luthers durch evangelische und katholische Christen ist in dieser Form nicht bloß historisch etwas Neues, sondern ein wichtiges Zeichen der Hoffnung auf dem Weg zur einen Kirche.

Jubiläen schaffen auch Verlegenheiten

Jubiläen des Geburts- oder Todestages großer historischer Persönlichkeiten schaffen jedoch oft auch Verlegenheiten. Selbst im Pathos vieler Festreden wird spürbar, daß eine große Distanz zwischen einer oft fernen Vergangenheit und der eigenen Gegenwart liegt. Darum ist es auch nicht sehr erstaunlich, daß alle Jubiläen dieser Art den Stempel ihrer eigenen Zeit tragen. Sie sagen oft mehr aus über die Feiernden als über den zu Ehrenden. Dies gilt gerade für die Jubiläen von Luthers Geburtstag (vgl. z. B. 1817, 1883, 1917), aber auch für die Feiern zum Gedenken an das Entstehen des Augsburgischen Bekenntnisses im Jahre 1530, an dessen 450. Wiederkehr im Jahre 1980 erinnert worden ist.

Bei einer Persönlichkeit wie Martin Luther wiegt das Gesagte noch mehr. Auf ihn trifft Schillers bekanntes Wort in ganz besonderer Weise zu: „Von der Parteien Gunst und Haß verwirrt, schwankt sein Charakterbild in der Geschichte." Mögen die vielfältigen Lutherbilder in mancher Hinsicht sich nicht mit der historischen Wirklichkeit dekken, so haben sie freilich Geschichte gemacht und wirken immer noch nach: der gefährlichste Ketzer, der Prototyp des Deutschen, der selbstbewußte Mönch, der stürmische

junge Reformator als Fähnrich der Revolution, der Fürstenknecht ... Vielen genügt es – das Jubiläumsjahr bewies es – in Martin Luther eine Symbolfigur des kritischen Widerspruchs, ja der Rebellion gegen jegliche Autorität zu besitzen. Schon bald nach seinem Tod hielten die einen Luther für unfehlbar, andere machten in bald verantwortlich für ein neues, unerträgliches Joch einer eigenen Tradition. Auf jeden Fall sind alle Lutherbilder dieser Art nach und nach in die Krise gekommen. Die Tiefen- und Breitenwirkung Luthers reicht weit *über den Umkreis von Theologie und Kirche hinaus.* Hamann und Lessing, Kant und Hegel, Feuerbach und Nietzsche sind in Anknüpfung und Widerspruch nur einige wenige Zeugen dieser fast ununterbrochenen Wirkungsgeschichte. Ähnlich ist es wohl zu erklären, warum Luthers Auftreten eine solche gewaltige Dynamik entfesselte. Luther in Worms, auf der Coburg und auf der Wartburg wurde zu einem hohen Identifikationsobjekt für allerlei Bestrebungen. Der Preis dieser fast grenzenlosen Wirkung ist zugleich das *Unscharfwerden der wahren Bedeutung des Reformators.* Da Luther nicht in ähnlicher Weise wie Melanchthon und Calvin eine theologische Summe geschaffen hatte, konnten seine Ideen mannigfach in Anspruch genommen werden. Eine gewisse Sorglosigkeit und eine zuweilen unmäßige Schärfe in der Polemik erhöhten die eigene Verwundbarkeit. Dies alles hat zu einer Kanonisierung der Gestalt Luthers und zu einer Autoritätsstellung seiner Person geführt, die er selbst in dieser Form nie angestrebt hat.

Wenn dies schon für die Rezeption der Gestalt Luthers in den reformatorischen Kirchen gilt, um so größeres Gewicht bekommt diese Situation bei der *Begegnung zwischen Luther und der katholischen Kirche.* Die lutherische Bewegung hat als Programm einer Reform des Theologiestudiums an der jungen Universität Wittenberg begonnen. Wichtige Gruppen der Kirche im damaligen Deutschland erkannten in Luthers Theologie eine theologische Legitimation jener Reformforderungen an die Kirche, die seit Generationen angemeldet wurden. Aus der Erneuerung der Universität wurde die kirchliche Reform. Daß daraus eine Kirchenspaltung wurde, *Reform also in Reformation überging,* wollte anfänglich gewiß niemand, war aber, als dieser Prozeß allmählich ins volle Bewußtsein getreten war, auch schon unumkehrbar geworden. Die Fronten verfestigten sich. Die einen erblickten in Luther ein heilsgeschichtliches Ereignis, für die anderen wurde er zum Zerstörer der abendländischen Kircheneinheit, zum Urahn aller weiteren Spaltungen und Sektenbildungen im Protestantismus und zum gefährlichsten Ketzer.

Es gilt, ein Bild der ganzen Reformation zu gewinnen

Man muß diese allgemein gültigen und besonderen Verstehensvoraussetzungen, die über Jahrhunderte maßgebend waren, bedenken, wenn man von katholischer Seite aus Martin Luther begegnen will. Eigentlich hat erst die katholische Kirchengeschichtsschreibung des 20. Jahrhunderts die Blockaden des Verstehens durchbrochen. Papst Johannes Paul II. hat soeben in seinem Brief vom 31. Oktober 1983 an *Jan Kardinal Willebrands,* den Präsidenten des Römischen Sekretariates für die Einheit der Christen, auch für die künftige Arbeit an diesen vorbildlichen Bemühungen angeknüpft. „Es geht darum, durch unvoreingenommene, allein von der Suche nach Wahrheit geleitete Forschung ein gerechtes Bild des Reformators wie der ganzen Epoche der Reformation und der in ihr wirkenden Personen zu gewinnen. Wo Schuld ist, muß sie anerkannt werden, gleich welche Seite sie trifft; wo die Polemik die Sicht verzerrt hat, muß sie richtiggestellt werden, wiederum unabhängig davon, um welche Seite es sich handelt. Dabei kann uns nicht die Absicht leiten, uns zu Richtern der Geschichte aufzuwerfen, sondern das Ziel darf einzig sein, besser zu erkennen und damit wahrheitsfähiger zu werden. Nur in einer solchen Haltung, die sich der Reinigung durch die Wahrheit ohne Vorbehalte stellt, können wir zu einem gemeinsamen Verstehen des Damaligen finden und so auch neue Ausgangspunkte für das Gespräch von heute gewinnen."

Joseph Lortz hat für diese differenzierte Neubesinnung auf Luther zwei wichtige Formeln geprägt, die historisch und theologisch den Weg zu einem neuen Anfang freimachten und zugleich wichtige hermeneutische Prinzipien aufstellten. Der erste Grundsatz, der heute im einzelnen sicher der historischen Nuancierung bedarf, lautet: „Luther rang in sich selbst einen Katholizismus nieder, der nicht katholisch war." So konnte Luther als Reformer verstanden werden, ohne daß er allein deswegen schon zum ketzerischen Abweichler werden mußte. So war der Weg eröffnet, das Reformatorische als eine genuine katholische Möglichkeit zu interpretieren. Davon sind heute fast alle namhaften katholischen Luther-Deutungen bestimmt. Das zweite Prinzip bestand darin, daß Joseph Lortz Martin Luther von Grund auf als eine „religiöse Persönlichkeit" begriffen hat, der von einer glühenden Leidenschaft für die Frage nach dem Heil des Menschen getrieben war. Luther wurde damit nicht zum Heiligen erklärt. Auch brauchten seine menschlichen Grenzen nicht geleugnet zu werden. Aber gegenüber den Verunglimpfungen des Menschen Luther, die sich zweifellos über Jahrhunderte im durchschnittlichen katholischen Lutherbild finden, war eine neue Ebene erreicht worden. Vor allem – und hier wird die Grenze des nur historischen Verstehens überschritten – ist Martin Luther damit als Gesprächspartner über den Glauben angenommen worden. In diesem Sinne verdankt die katholische Lutherdeutung, auch wenn sie in mancher Hinsicht über Lortz hinausgehen mußte, dem großen Kirchenhistoriker das Fundament, auf dem sie immer noch steht.

Es ist ja nicht leicht, mit Martin Luther selbst in ein Gespräch zu kommen. Als Luther 1546 starb, gehörte er noch zur umfassenden katholischen Kirche, selbst wenn schon vieles nach endgültiger Trennung aussah. Erst recht liegen die Ausformungen der Konfessionskirchen, der Protestantismus nach der Aufklärung und der neu-

zeitliche Katholizismus vom Konzil von Trient bis zu den beiden Vatikanischen Konzilien zwischen uns. Wir begegnen Luther und den Lutheranern immer schon im Medium dieser neuzeitlichen Geschichte unserer Kirchen.
Aber auch wenn wir Luther aus einer vielfältigen Wirkungsgeschichte, die ihn sehr oft entstellt hat, befreien und zu ihm selbst und zur Unerschöpflichkeit seines Wortes zurückgehen wollen, wird die Sache nicht einfacher. In einer Hinsicht haben wir freilich umzudenken gelernt: Das Reformatorische Luthers ist nicht von vornherein für uns heute das Unkatholische. Wir sehen heute deutlicher als je zuvor, daß Ursachen und Schuldmomente unsere Kirche tief belasten. Ich darf aus der Ansprache Kardinal *Höffners* bei den Luther-Feiern in Worms vom 30. Oktober wiederholen: „Wir sind vor allem betroffen, weil der Ruf Martin Luthers zur Reform in unserer Kirche laut wurde, aber von den Verantwortlichen nicht sofort und nicht in der rechten Gesinnung aufgegriffen worden ist ... Zu dieser bedauerlichen Entwicklung kam es, einmal weil der Reformator mit polemischer Ungeduld vorging, aber auch weil die damaligen Bischöfe und der Papst ihm mit wenig Verständnis und ohne pastorales Einfühlen begegnet sind." Wir sollten uns immer wieder in aller Demut trotz und gerade bei der Beklagung der zerbrochenen Einheit an das Schuldbekenntnis von Papst *Hadrian VI.* erinnern, in dem er im Jahre 1523 das Versagen des Apostolischen Stuhles vor dem Reichstag zu Nürnberg schonungslos zur Sprache gebracht hat: „Wir wissen wohl, daß auch bei diesem Heiligen Stuhl schon seit manchem Jahr viel Verabscheuungswürdiges vorgekommen: Mißbräuche in geistlichen Dingen, Übertretungen der Gebote, ja, daß alles sich zum Ärgeren verkehrt hat. So ist es nicht zu verwundern, daß die Krankheit sich vom Haupt auf die Glieder, von den Päpsten auf die Prälaten verpflanzt hat. Wir alle, Prälaten und Geistliche, sind vom Wege des Rechtes abgewichen, und es gab schon lange keinen Einzigen, der Gutes tat. Deshalb müssen wir alle Gott die Ehre geben und uns vor ihm demütigen; ein jeder von uns soll betrachten, weshalb er gefallen, und sich lieber selbst richten, als daß er von Gott am Tag seines Zornes gerichtet werde ... Doch soll sich niemand wundern, daß wir nicht mit einem Schlage alle Mißbräuche beseitigen. Denn die Krankheit ist tief eingewurzelt und vielgestaltig. Es muß daher Schritt für Schritt vorgegangen und zuerst den schwersten und gefährlichsten Übeln durch rechte Arzneien begegnet werden, um nicht durch eine übereilte Reform alle Dinge noch mehr zu verwirren."

Es hat keinen Sinn, Anstößiges nicht aufzuarbeiten

Wir sind heute dankbar zu sehen, daß uns trotz der Spaltung viel Gemeinsames erhalten geblieben ist und daß wir manche Unterschiede im umfassenderen Horizont dieser Gemeinsamkeit betrachten müssen. Wir wissen auch, daß nicht alle Unterschiede – mögen sie auch nach außen sehr in Erscheinung treten – von vornherein kirchentrennend sein müssen. Je mehr wir zusammen vor der Welt ein *glaubwürdiges Zeugnis des Christlichen* abgeben müssen, um so mehr schätzen wir die Übereinkunft im grundlegenden Bekenntnis. Die letzten Jahre haben uns jedoch gelehrt, die verbliebenen Unterschiede nicht einfach zu vernachlässigen. Gerade wenn wir heute wissen, daß die Spaltung nicht bis an die letzten Wurzeln des gemeinsamen Glaubens gegangen ist und uns darum mehr Gemeinsames verbindet als Trennendes scheidet, müssen wir die aufgestauten und verbliebenen Schwierigkeiten nüchtern sehen. Sie sind einfach da. Man könnte zunächst alle jene Eigenschaften Luthers und auch die Ereignisse in seinem Leben aufzählen, die immer schon Katholiken beschäftigten: die Maßlosigkeit der Polemik unabhängig vom Grobianismus seiner Zeit, die Hemmungslosigkeit der Wortwahl, die haßerfüllten Affekte gegen das Papsttum. Viele Katholiken stören die Art und Weise seiner Hochzeit mit einer ehemaligen Zisterziensernonne, sein Verhalten im Bauernkrieg, die zweideutigen Antworten an Landgraf Philipp von Hessen in Ehefragen. Es hat keinen Sinn, den anstößigen Charakter dieser und anderer Tatsachen zu leugnen. Werden sie nicht nüchtern aufgearbeitet, dann kommen sie eines Tages, wenn die ökumenischen Beziehungen Belastungen ausgesetzt werden, plötzlich wieder hoch und vergiften die Atmosphäre. Die letzten Jahre haben gezeigt, daß *das neue katholische Lutherbild noch längst nicht ausreichend rezipiert* ist und daß manche Vorurteile, die in Jahrhunderten gewachsen sind, unter einer dünnen Decke noch durchaus lebendig geblieben sind. Es wäre nicht zuletzt unter historischen und sozialpsychologischen Perspektiven blanke Schwärmerei zu glauben, daß jahrhundertelang eingeprägte Schwierigkeiten und auch Polemiken durch die Schreibtischarbeit weniger Experten in einigen Jahren zum Verschwinden gebracht werden könnten. Wer das Gewicht dieser Herausforderung nicht anerkennt, muß sich nicht bloß fragen lassen, ob er Martin Luther wirklich gelesen hat, sondern ob er jenseits aller groben Formulierungen Luthers Ringen um die Erkenntnis der religiösen Wahrheit würdigt.
Wer sich jedoch nur auf diese Ärgernisse einläßt, gerät nicht nur leicht in die Position eines überlegenen Richters, der sich zwischen unverbesserlicher Selbstbehauptung und dem Ausschlachten von Peinlichkeiten über andere hermacht, sondern er redet mit tödlicher Sicherheit an der strittigen Sache vorbei. Auch wenn man gerade bei Luther Werk und Person nicht trennen darf, so kann man die Orientierung der Lutherdeutung vor allem an seiner Biographie auch leicht überziehen. Die katholische Lutherforschung war gegenüber dieser Gefahr nicht immer immun. Eine solche Konzentration auf die Biographie wurde aber gerade dann bestärkt, wenn der evangelische Gesprächspartner auf eine nüchterne „Entmythologisierung" Luthers gereizt reagiert und damit seinerseits eine fragwürdige Heldenverehrung weiter kultiviert hat.
Schwerer wiegt schon ein Bedenken, mit dem es freilich nicht nur Katholiken, sondern auch Lutheraner schwer haben. Der Wittenberger Theologe hat *kein System* entwickelt. Seine Schriften erwachsen fast immer bestimmten Situationen. Da diese unmittelbar auf die jeweilige Dar-

stellung und ihre Form einwirken, entstehen unterschiedliche, ja sogar entgegengesetzte Äußerungen. Indem Luther sich im Gespräch und im Streit total verausgabt, bekommt das scharfe Profil der einzelnen Frontstellungen mit ihren unübersehbaren Grenzen noch ein größeres Gewicht. Lange Zeit hat man versucht, das Dilemma mit *Berufung auf den jungen und den alten, den vorreformatorischen und den reformatorischen Luther* zu lösen. Zugleich war mit dieser Unterscheidung die bis heute umstrittene Frage verbunden, wann denn Luther zum Reformator geworden sei. Das Problem stellt sich auch jedem, der den Entwurf einer Theologie Martin Luthers versucht. Manche wollen nur noch von den vielen Theologien Luthers, aber nicht mehr von der einen Theologie Luthers sprechen. Nicht selten werden gegenüber dieser Klage über die inneren Spannungen der Theologie Luthers die Lebendigkeit und Farbigkeit, die Beweglichkeit und der Reichtum dieses Denkens angeführt. Auch wenn man keinem falschen Systemzwang unterliegt, bleibt es bei der Feststellung, daß es gerade im ökumenischen Gespräch außerordentlich schwierig ist, die Theologie dieser kantigen Persönlichkeit auf einen dialogfähigen Nenner zu bringen. Am stärksten empfinde ich diese Not immer wieder bei der so wichtigen Frage nach dem *geistlichen Amt*, auch wenn es durchaus viele Elemente der Kontinuität in den Grundaussagen geben mag.

Das Neue an Luther ist nicht selten durchaus katholisch

Ein Ausweg aus dieser bekannten Schwierigkeit wurde oft darin gesucht, daß der Reformator für die lutherische Kirche zwar eine Gründerfigur darstelle, daß jedoch nicht seine persönliche Theologie, vielmehr die *Bekenntnisschriften* das Fundament der Glaubensgemeinschaft abgeben würden. Dies gilt besonders für das abgeklärte Bekenntnis von Augsburg aus dem Jahre 1530. Dieses Verfahren bietet die Möglichkeit, den besonders polemischen Luther der Jahre 1519–1521 zurücktreten zu lassen, ohne ihn preisgeben zu müssen. Die *Anstrengungen einer gemeinsamen Interpretation des Augsburgischen Bekenntnisses* haben erwiesen, wie fruchtbar ein solcher Weg in ökumenischer Hinsicht sein kann. Dennoch bleiben Bedenken zurück. Gegenüber der Bewegtheit und Entschiedenheit der Theologie Luthers ist gerade das Augsburgische Bekenntnis des diplomatischen Zögerns, des taktischen Verschweigens und der hölzernen Begrifflichkeit angeklagt worden. Schließlich enthalten auch viele Bekenntnisschriften, wie die Schmalkaldischen Artikel und die Konkordienformel, kraftvolle Formulierungen und sehr ausführliche Zitate des Reformators. Seine tiefste Grenze findet dieses Verfahren darin, daß man den Lutheranern nicht zumuten kann, so auf die von Luther vertretene Sache zu verzichten oder sie auch nur hintanzustellen. Kein Lutheraner wird einräumen können und wollen, das Augsburgische Bekenntnis stehe in einem unauflöslichen Widerspruch zu dem, was Luther 1520 vertreten hat.

Es bleibt für das Gespräch die Möglichkeit, die entscheidenden Glaubensunterschiede einzeln beim Namen zu nennen. Es geht dann nach wie vor um das Verständnis der Rechtfertigung, die Sakramente und die Kirche, das geistliche Amt und das Papsttum, die Verehrung der Heiligen und Marias, um die Kritik des Mönchtums und um den Rang kirchlicher Traditionen. Diese Themen verdichten sich beim Stichwort Kirche und ihren sakramentalen Grundlagen. Dennoch muß man auch hier Vorsicht walten lassen. Das Trennende liegt jedenfalls nicht, wie man auf den ersten Blick vermuten wollte, im „Reformatorischen" überhaupt. Der Katholik von heute kann vieles bejahen, was Luther notvoll gegen die damalige Kirche wiederentdeckt hat, und er kann viele Aussagen Luthers *als Zeugnis aus einer umfassenden kirchlichen Überlieferung verstehen.* Das „Neue" bei Luther ist nicht selten durchaus „katholisch", auch wenn es in der damaligen theologischen und religiösen Situation so nicht verstanden werden konnte. Dies gilt auch und gerade für die Botschaft von der Rechtfertigung. Der Durchbruch der sogenannten reformatorischen Erkenntnis ist jedenfalls – wie früher schon erwähnt – nicht schon identisch mit Kirchentrennung.

So grenzt sich der Umfang der besonders harten Unterschiede zwischen Luther und der katholischen Kirche nochmals ein. Im Grunde bieten die großen Ereignisse und Schriften von 1519–1521 selbst den Schlüssel für die vorher erwähnten Probleme. Es wäre zu verharmlosend, wollte man nur von „Mißverständnissen" reden; eine der Hauptschriften Luthers „Die babylonische Gefangenschaft der Kirche" (1520) – wenige Tage veröffentlicht, bevor Luther die Bannandrohungsbulle erhält – ist hier ein Markstein in der Geschichte der Entfremdung. Die Bewertung und Bewältigung dieser besonders scharfen Ausführungen stellen eine wichtige Aufgabe dar, zu der auch ökumenisch eingestellte Lutherforscher aus den reformatorischen Kirchen noch ihren Beitrag leisten müssen.

Man darf es sich mit der Nennung der alten, großen kontroverstheologischen Themen nicht leicht machen. Eine historische Aufklärung allein – so unentbehrlich sie ist – könnte auch nicht genügen zu erklären, warum Luther z. B. die Siebenzahl der Sakramente, den Opfercharakter der Eucharistie und die Unfehlbarkeit der Konzilien abgelehnt hat. Man könnte diese Fragen sinnvollerweise an Luther heute nur stellen, wenn man zugleich die weittragenden Ergebnisse des gemeinsamen ökumenischen Gesprächs der letzten 20 Jahre einbezieht. So verbreitet sich auf katholischer und auch auf evangelischer Seite die Überzeugung – sie ist allerdings im Detail noch nicht genügend erhärtet –, daß die Mitte von Luthers Theologie, die *Rechtfertigungsbotschaft*, kein entscheidender Streitfall mehr sei. Ähnliches gilt nicht nur für die Betrachtung der Sakramente und des geistlichen Amtes in der Kirche, sondern sogar in der so schwer belasteten *Problematik des Papsttums* gibt es überraschende Annäherungen.

Es ist selbstverständlich in den Grenzen dieses Beitrags nicht möglich, im Für und Wider den heutigen Ertrag und den Gesprächsstand der ökumenischen Bemühungen zu

skizzieren (vgl. dazu jüngst K. Lehmann, Stillstand auf dem Weg zur einen Kirche?, in: Derselbe, Signale der Zeit – Spuren des Heils, Freiburg 1983, 83–105). Vielleicht ist vor allen einzelnen Ausführungen über Gemeinsamkeiten und Differenzen in diesen und anderen Themenfeldern die Überlegung noch gewichtiger, ob es zwischen dem katholischen Glaubensverständnis und der Theologie Luthers irgendwo tiefergreifende Auslegungsunterschiede gibt, die für die einzelnen klassischen Streitpunkte – sieht man einmal von gewissen historischen Rahmenbedingungen ab – erst die Basis abgeben. Über sie müßte man heute dann in erster Linie sprechen. Denn sie bilden das Vorzeichen und gleichsam die Klammer, die alle übrigen Ausführungen bestimmen.

Natürlich kann man es sich nicht mehr so leicht machen, daß man den Katholizismus als die Religion des Sakramentes und den Protestantismus als die Religion des Wortes bestimmt. Aber offensichtlich lesen wir manchmal dieselben Texte der Schrift – z. B. die Verheißung Jesu an Petrus bei Mt 16, 16 ff. – mit einem anderen Vorverständnis. *Über diese grundlegenden und oft verborgenen Differenzen müßte man dann heute in erster Linie sprechen.* Vermutlich meint der Papst in seinem schon zitierten Brief an Kardinal Willebrands vom 31. Oktober 1983 etwas Ähnliches: „Deutlich geworden ist freilich auch, daß sich der Bruch der Kircheneinheit weder auf Unverständnis seitens der Hirten der katholischen Kirche noch auf mangelndes Verstehen des wahren Katholizismus auf seiten Luthers allein zurückführen läßt, so sehr solches mitgespielt haben mag. Die Entscheide, um die es ging, reichten tiefer. Bei dem Streit um das Verhältnis von Glaube und Überlieferung waren Grundfragen der rechten Auslegung und Aneignung des christlichen Glaubens im Spiel, deren kirchentrennende Wirkung durch bloßes historisches Verstehen nicht zu überwinden ist."

Luthers „Subjektivität" und die Kirche

Es ist aber nun gar nicht leicht, diese fundamentalen Fragen zu formulieren, die man heute als katholischer Theologe an Luther und an die lutherische Kirche stellen kann, stellen darf und sogar formulieren muß. Hier bin ich in einer gewissen Verlegenheit, weil hier kaum auf bisherige Leistungen verwiesen werden kann. Es ist jedoch völlig unmöglich, diese schwierige Aufgabe in dem hier gegebenen Rahmen auch nur angemessen aufzunehmen. Ich muß Sie also um Verständnis bitten, wenn ich zur konkreten Erprobung wenigstens stichwortartig und andeutend drei Fragenkomplexe exemplarisch nenne, die nach meiner Ansicht uns auch heute noch belasten und zugleich herausfordern:

1. Zuerst geht es um den Ort und das Verständnis des „Ichs" in der Glaubensauffassung Luthers. Hegel und Heidegger haben auf ihre Weise von der Subjektivität Luthers, Lortz und Maritain von seinem „Subjektivismus" und Hacker vom „reflexiven Glauben" gesprochen. Damit ist sehr Unterschiedliches gemeint. Die damit angesprochenen Deutungen sind im einzelnen gewiß unzulänglich. Daß das Subjekt in neuer und radikaler Weise Bezugspunkt und Basis des Glaubens wird, stellt jedoch ein Novum dar. Diese Stellung des „Ichs" sagt mehr als die unmittelbar persönliche, existenzielle Beziehung des Jüngers zu Jesus Christus und die personale Ausrichtung auf sein verläßliches Wort. Gewiß bringt der reformatorische Prozeß und die Distanzierung zur institutionellen, kirchlich vermittelten Form und Überlieferung des christlichen Glaubens von selbst eine Akzentuierung z. B. des individuellen Gewissens. Es ist auch unbestreitbar, daß Luther, der in vielem ein durchaus mittelalterlicher Mensch war, durch diese „Befreiung" des Individuums aus dem festgefügten System der mittelalterlichen Kirche in nachbarschaftlicher Nähe zu jenen Kräften steht, die den Durchbruch der Neuzeit vorbereiten. In diesem Sinne bringt Luther eine neue Erfahrung des Christlichen, die notwendigerweise über den Rahmen und den Horizont der bisherigen Theologie hinausgeht. Vor allem die Weise, *wie die Gnade der Rechtfertigung durch Glauben allein im Subjekt empfangen und angeeignet wird,* trägt offensichtlich neue Züge. In der Rechtfertigung aus Glauben allein ist es eine unerläßliche Bedingung, „daß der Mensch mit Gewißheit glaube, er wäre gerecht, und durchaus nicht zweifle, er werde die Gnade erlangen". Die individuelle Heilsgewißheit ist bei Luther noch in den umfassenden Lebensvollzug der Kirche eingebettet, aber wird nicht zugleich eine Verschiebung im Glaubensverständnis sichtbar? In der Betonung des „Ichs" geht es nicht um eine subjektivistische Beliebigkeit, auch nicht um eine selbstbezogene Reflexion des Glaubenden auf sich selbst, schon gar nicht um einen heimlichen Sieg der Autonomie des menschlichen Individuums über jede Einladung „von außen" – im Gegenteil. Aber das Strukturgefüge des „Ichs", das hier spricht „Ich glaube", scheint sich zu ändern. Tritt nicht *das „Ich" mit seinem persönlichen Verlangen nach Heil und Trost beinahe an die Stelle der Gemeinschaft der Kirche als dem wahren Subjekt des Credo?* Luther will die institutionellen religiösen Autoritäten, die sich zwischen den einzelnen und Gott stellen, entmachten, aber entfallen am Ende nicht wesentliche Vermittlungen des Glaubens durch die Kirche überhaupt? Ist nicht der theologische Angriff auf die Verbindlichkeit der allgemeinen Konzilien und das kirchliche Leitungsamt unweigerlich von solchen – vielleicht ungewollten, aber eingetretenen – Folgen begleitet, und zwar ganz unabhängig vom Kampf gegen Mißbräuche?
Wie kann man sonst das Wort von 1520 verstehen, ohne es zu verharmlosen: „In Sachen des Glaubens ist jeder Christ sich selber Papst und Kirche"? Ist die Rede von „meinem Evangelium" hier nicht aufschlußreich? Lebt nicht aus dieser Quelle die prophetische Gewißheit in Luther, „daß das Wort Gottes bei mir und nicht bei ihnen (den Gegnern) ist"? Man kann die Zeugnisse vermehren: „Wer meine Lehre nicht annimmt, kann nicht zum Heil kommen." Geht es hier nicht um mehr als die notwendige Reformation, nämlich um einen Bruch mit den Grundlagen der bisherigen Kirche? Das außerordentliche Selbst-

bewußtsein kann sich zu sehr nachdenklich stimmenden Aussagen verführen lassen: „Sie wollen, wie sie sagen, von solch einem Bettler unreformiert sein. Dennoch hat derselbe Bettler – ich muß mich ein wenig rühmen, doch heimlich, daß sie es ja nicht erfahren! – sie ziemlich reformiert. Ich habe, gottlob, mehr reformiert mit meinem Evangelium, als sie vielleicht mit fünf Konzilien getan hätten ... Aber sie sehen wohl, daß die Reformation zu stark werden will." Die Fragen nach der Stellung dieses „Ichs" mit seinem prophetischen Anspruch gegen die ganze Kirche, die sich dann in der Glaubenstheologie Luthers spiegelt, sind noch nicht ausreichend beantwortet.

Die Frage nach der Rolle des Menschen in der Heilsverwirklichung

2. Schließlich geht es um die Deutung der Wirkmächtigkeit des Evangeliums. Wo die menschlichen Vermittlungen von Heil und Evangelium in der Kirche zurückgedrängt werden oder gar entfallen, erhebt sich *die Frage nach einem objektiven Kriterium der Wahrheit des Glaubens.* Wenn es nicht die Kirche ist, was oder wer bürgt für die Echtheit des verkündigten Evangeliums? Luthers Antwort heißt: Das äußere Wort des Evangeliums bezeugt sich durch nichts anderes als durch sich selbst. Weder eine sichtbare Institution noch die Vernunft können es vermitteln. Das Wort des Evangeliums tritt *unmittelbar* auf uns. Es hat eine objektiv geltende Realität, bedarf nicht des menschlichen Beistands und kommt auf den Menschen zu als einen passiven Empfänger. Gewiß hat das Wort Gottes in der Bibel gegenüber den menschlichen Bemühungen eine Eigenkraft. Es läuft von selbst und findet seinen Weg. Aber ist das Wort Gottes bei aller Verordnung und Souveränität gegenüber der Kirche nicht *der ganzen Gemeinschaft des Glaubens* und den ihr eingestifteten Ämtern anvertraut, die für es eintreten müssen, vor allem wenn es zerredet und gefährdet wird? Siegt die Wahrheit in der Geschichte wirklich „ohn alles menschliche Sorgen und Zutun" oder ist sie bei aller Eigenwirklichkeit nicht auch tief der geschichtlichen Verantwortung des Menschen anheimgegeben und sogar ausgeliefert? Und worin – entscheidende Frage – liegt das Kriterium für die Wahrheit des Wortes Gottes, wenn dieses unmittelbar an den Menschen ergeht? Wer versteht die Schrift so, wie sie verstanden werden muß? Wie ist das Wort der Wahrheit des Evangeliums für eine große Gemeinschaft ausweisbar? Verzichtet man darauf?
Greifen diese Fragen nicht noch weiter in die Richtung der *Rolle des Menschen bei der Verwirklichung des Heils?* Natürlich schafft der Mensch nie und nimmer von sich aus das Heil. Kann nicht das konkrete, leibhaftige, in der Welt stehende Personsein des Menschen voller ins Spiel kommen, wenn er nicht einfach selbstmächtig handelt, sondern vorgängig zu seinem Tun vom Anruf der Gnade geweckt wird? Hat nicht die scharfe und bisweilen explosiv gesetzte Allwirksamkeit Gottes zu einer verhängnisvollen Ausblendung menschlicher Verantwortung führen können? Ist der selbstgewisse Stolz der vollen menschlichen Autonomie im Denken der späteren Neuzeit nicht eine durchaus verständliche Reaktion auf die absolute Theonomie und Passivität des Menschen in der Heilsverwirklichung? Konnte nicht hier die moderne Religionskritik einsetzen? Schließlich wäre in diesem Zusammenhang auch zu fragen, ob dieser geringe Rang der menschlichen Dimension in der Heilsverwirklichung – nicht zu verwechseln mit menschlicher Eigenmächtigkeit – nicht zusammenhängt mit der schwach ausgeprägten Rolle, welche die Menschheit Jesu Christi im Erlösungswerk bei Luther innehat.

3. Schließlich geht es um den Sinn des Wortes *Kirche.* Luther hatte nicht die Absicht, eine eigene Kirche zu gründen. Auch wenn die Reformation in der einen Kirche gescheitert ist, so hielt Luther dennoch an der Einheit und Katholizität der Kirche fest. Seine Aussagen über den Willen zur Kontinuität in der Kirche sind nach meinem Dafürhalten noch längst nicht genügend ernst genommen worden, weder von Katholiken noch von Lutheranern. Dennoch bleibt die bittere Erkenntnis, daß die Reformation den ersten Bruch der apostolischen Überlieferung im Bereich des westlichen Christentums darstellt. Sind hier nicht doch – fast gegen den eigenen Willen – mindestens in den Folgen die tragenden Verbindungen zur gesamten Kirche sehr schwach geworden? Was bedeutet die Geschichte der alten und auch der mittelalterlichen Kirche theologisch für Luther und die Lutheraner? Was für ein Geschichtsbewußtsein hat eine lutherische Gemeinde, die ein Gotteshaus aus der Zeit der Romanik und der vorreformatorischen Gotik zu ihrem Erbe zählt? Waren die 1500 Jahre vor dem Reformator nur Verdunkelung des Gottesbildes der Bibel, wie es heute leider immer noch zu lesen ist?

Luther im Blick auf die gesamte Kirche aus seiner Isolierung befreien

Luther hat für sich nie die Autorität beansprucht, die er faktisch erhalten hat. Er muß nicht nur aus einer vielfachen neuzeitlichen Wirkungsgeschichte mit ihren politischen, nationalen und konfessionellen Bildern befreit werden, sondern er muß nicht minder auch *im Blick auf die ganze Geschichte der Kirche aus seiner Isolierung und Verabsolutierung befreit werden.* Kein Theologe – und sei er noch so groß: auch Augustinus und Thomas von Aquin nicht – hat im Gesamtzeugnis der katholischen Kirche eine absolute Vorrangstellung erhalten. Selbst dem großen „Lehrer der Gnade" Augustinus ist die Kirche an entscheidenden Punkten nicht gefolgt. Noch wichtiger als die Gefolgschaft für *einen* Lehrer ist das stets neue *Hinhören auf alle Zeugen des Glaubens.* Wäre es nicht an der Zeit, das Ereignis „Luther" stärker in die gesamtkirchliche Tradition hineinzustellen, noch mehr als es Teile des skandinavischen und nordamerikanischen Luthertums schon immer getan haben? Der ganze Luther im Chor der unverkürzten Glaubensgeschichte der einen Kirche kann durchaus auch für den Katholiken eine prophetische Bedeutung bekommen. Es scheint mit, daß er unter dieser

Bedingung ein „Zeuge des Evangeliums", ein „gemeinsamer Lehrer", vielleicht sogar ein „Vater im Glauben" (nicht: Vater des Glaubens) werden kann. Kann sich ein gewisser Ur-Protestantismus, der sich prinzipiell gegen diese Aufgaben einer gesamtkirchlichen Integration verschließt, mit Fug und Recht auf Martin Luther und das Augsburgische Bekenntnis berufen? Ist die abstrakte Formulierung, Isolierung und Verabsolutierung einseitiger lutherischer Aussagen auf die Dauer ökumenisch haltbar? Protest und Korrektiv allein würden nicht genügen, um eine Kirche Jesu Christi sein zu können. Sie haben eine unentbehrliche Funktion, bedürfen jedoch selbst der umfassenden Fülle.

Diese Fragen sind nicht nur an Martin Luther und das nach ihm benannte reformatorische Kirchentum gestellt. Sie lassen sich auch nicht von katholischer Seite mit einem simplen Rückgriff auf bisherige Aussagen zureichend beantworten. Diese Anfragen sind Provokationen für alle Kirchen heute. Sie könnten im übrigen rasch eine Antwort verlangen, wenn es z. B. bald um die Rezeption der wichtigsten *Konvergenzerklärungen* der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen über Taufe, Eucharistie und Amt geht.

Ist Luther noch „Ketzer"?

Einer naheliegenden Rückfrage darf nicht ausgewichen werden: *Ist Luther noch ein „Ketzer"?* Das Wort kommt einem kaum mehr über die Lippen. Nicht nur und zuerst aus Höflichkeit, sondern weil es in seiner herkömmlichen Bedeutung jedes Gespräch abbricht. Darum vor allem meidet man es heute, ganz abgesehen von den zahlreichen emotionalen Einfärbungen. Das Wort genügt jedenfalls nicht mehr, um die ganze Stellung der katholischen Kirche zu Martin Luther zu umschreiben. Er ist in ihrer Theologie und in ihrem kirchlichen Leben auf vielfältige Weise anwesend. Nicht zu Unrecht hat man gesagt, Martin Luther sei beim II. Vatikanischen Konzil ein ständiger unauffälliger Gast gewesen. Aber das schwierige Wort vom Ketzer weist auf einen Streit um die Wahrheit hin, für den die Väter im Glauben ihr Leben einsetzten. Wir sind dem streitbaren Theologen Martin Luther vor allem schuldig, daß wir diese Herausforderung zur Suche nach religiöser und theologischer Wahrheit annehmen und – auch in der Ökumene – nicht in bequeme oder bloß pragmatische Lösungen ausweichen, die auf die Dauer ohnehin nur enttäuschen. Das Wort vom „Ketzer" erinnert uns daran, daß es zwischen Lutheranern und Katholiken um die Frage nach der Wahrheit geht und daß wir im Wettstreit um ihre Erkenntnis einander nicht nachstehen. Vielleicht könnten wir das Wort vom „Ketzer" eines Tages hinter uns lassen, wenn es uns geschenkt wäre, die unbestreitbare große Glaubensgestalt Martin Luther im vielstimmigen Chor der Zeugen des Evangeliums zu sehen und so Größe und Not seiner Sendung neu zu verstehen. Ein solcher Traum wäre nicht weit von der Wirklichkeit der einen Kirche.

Was ich Ihnen vorgetragen habe, ist gewiß nichts schlechthin Neues. Ich wollte auch gar nicht zuerst als ein Vertreter des Lehramtes zu Ihnen sprechen, sondern als derjenige, der in den letzten 15 Jahren als Theologe unter Ihnen war und mit Ihnen gearbeitet hat. Sie sollten sehen, was einen katholischen Theologen heute bewegt, wenn er Martin Luther liest und von ihm sprechen soll.

† *Karl Lehmann*

„Ein Riß geht durch die Ewigkeit"

Zum Menschenbild in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur

Auf dem Kongreß deutschsprachiger Pastoraltheologen Anfang Oktober in Wien (vgl. HK, November 1983, S. 521–523) hielt Thomas Beckermann, Lektor des Fischer-Verlages in Frankfurt, einen vielbeachteten Vortrag zum „Menschenbild in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur". Wir geben Beckermanns Ausführungen im Wortlaut wieder, weil wir der Meinung sind, daß sie gerade für Seelsorger und Theologen, die „am Menschen bleiben" wollen, viel Nachdenkenswertes enthalten.

„Literatur ist ein schwer-wiegendes Kondensat der humanen Bewußtseinsgeschichte"

Seit dem Ende einer Regelästhetik ist in der Literatur alles möglich; es gibt keinen Kanon mehr der Stile und keinen des Zwecks. Sie kann Zeitsprünge machen oder extrem verlangsamen, Gedachtes und Geträumtes gleichwertig neben die Abbildung der sogenannten Realität stellen, in ihr sprechen Dinge und Tiere, und ihre Figuren haben zehn Leben oder auch keins. Verpflichtet ist sie dabei nur ihrer eigenen Logik. Eben deshalb bietet Literatur dem Menschen die einzigartige Möglichkeit, sich so darzustellen, wie er wirklich ist oder sich gerne sähe, was im Alltagsleben einer Gesellschaft in der Regel nicht möglich ist. Das heißt aber auch, daß Literatur nur auf vermittelte Weise etwas mit der Realität ihrer Ursprungszeit oder der Zeit des Lesers zu tun hat. Sie ist ihre eigene Wirklichkeit, daher viel freier, radikaler und exzessiver im Ausdruck der Wünsche und Ängste. Aber sie ist kein Kompendium der Lehrsätze und gibt keine Handlungsanweisungen. Sie setzt sich zusammen aus den Monologen Vereinzelter – und trifft wiederum nur auf zum Teil sehr ferne Einzelne. Sie ist gleichsam ein Entwurf in der Möglichkeitsform: Was wäre wenn ... und macht aus diesem Frage-Ansatz ernst, sie erzählt ihn als Wirkliches.

Kafkas Gregor Samsa wacht eines Morgens als Verwandelter (als Käfer) auf. Mit diesem Satz kann man die Lektüre schon beenden: denn das gibt es ja gar nicht. Im wirklichen Leben freilich nicht, in der Literatur aber ohne weiteres. Nur muß eben gefragt werden, was bedeutet dieses Bild; die „Übersetzung" beginnt.

Nichts ist in der Literatur nur wörtlich zu verstehen, und dennoch besteht sie aus nichts als aus Wörtern. Wer z. B. ist Werther, sind die Buddenbrooks, ist der Grass'sche Trommler Oskar Matzerath? Sie sind nur das, was von und über sie erzählt wird, sie sind das Bild, das wir uns von ihnen machen – eine andere Existenz haben sie nicht. Und dennoch entwerfen die Autoren ihre Figuren so deutlich, daß man meint, sie könnten unter uns leben, als seien sie für uns bedeutend. Allemal enthalten diese geformten Sprachwerke das *Menschenbild ihrer Zeit,* das heißt das Bild der Menschen von sich selbst, unter welchen Umständen sie lebten/leben, worunter sie litten, was sie erhofften. Literatur ist ein ernst zu nehmendes, schwer-wiegendes Kondensat der humanen Bewußtseinsgeschichte. Gebunden an Einzelschicksale, gebrochen durchs subjektive Erleben. Gerade deshalb steht sie immer wieder im Widerspruch zu allen Doktrinen aller Zeiten. Sie illustriert nicht die offiziellen Lehren der jeweilig Herrschenden, sondern *ist* die festgeschriebene Geschichte der Unterdrückungen, der Mängel, der gescheiterten Hoffnungen. Daß Werther zum Beispiel seine Lotte nicht erreichen kann, ist schlimm für ihn, wir kennen sein Ende (was zum Beispiel wir Lebenden niemals von uns und anderen sagen können, uns fehlt prinzipiell die Überschaubarkeit des ganzen Lebens). Aber bedeutend wird seine Misere erst im Zusammenhang mit seinem Verlust an gesellschaftlicher Integration; seiner Angst, die Natur sei eben nicht das grenzenlos Harmonische; und seiner schrecklichen Vision, Gott könnte fern sein und die Menschen wären sich selbst überlassen.

Literatur ist ein Indikator unserer Mängel, immer wieder, auch dann, wenn man es nicht wahrhaben will, sie nicht ernst nimmt, bei Erscheinen eines Textes diesen für die Ausgeburt des krankhaften Hirns seines Autors erklärt: Sie ist so ehrlich, so unbestechlich und so unerbittlich, daß in ihr zur Sprache kommt, was wirklich geschieht, trotz aller gegenteiliger offizieller Bemühungen. Damit ist sie nicht ihrer Zeit voraus, sie läßt sich nur durch getünchte Oberflächen nicht blenden, sie sucht den jeweiligen Grund, auch dann, wenn er alles andere als erfreulich ist.

„Zerschlagen in zahlenlose quecksilberne Punkte von Ichs"

Eine Folge der europäischen Aufklärung war es, daß die Menschen auf sich selbst verwiesen wurden. Die politischen Forderungen nach Gleichheit, Brüderlichkeit und Menschlichkeit begründeten eine Ordnung, deren Legitimation von keinerlei Transzendenz abgeleitet zu werden brauchte. Dieser Zusammenhang war zerrissen, und lange bevor Nietzsche Gott für tot erklärte, erzählte die Literatur in überaus deutlichen Bildern von den Folgen für die für sich seiende Menschheit.

Um 1800 setzte sich in der Literatur das ‚moderne' Bewußtsein durch. Politisch festigte sich allmählich der republikanische Gedanke der Gleichheit aller Menschen in einer Gesellschaft und vor dem Gesetz. Die Künstler erlebten diese Säkularisierung des kosmologischen Systems ganz anders. Der Bruch mit allen bisherigen Ordnungen, die unter anderem auch Schutz und Sicherheit boten, war radikal. Seitdem gibt es eine Entwicklung in der Literatur eigentlich nur in den Mitteln der Darstellung. Der Blickwechsel: War bis dahin die Welt geordnet von einem transzendentalen Bezugspunkt her, so mußte nun der Mensch allem, und damit auch sich selbst, einen Sinn geben. Eine ungeheure Chance und Verantwortung und zugleich die permanente Möglichkeit des Scheiterns. Nicht zufällig – und dies weist darauf hin, daß die Schriftsteller nun auch für sich selbst ernst machten – wandelte sich entscheidend das Verhalten und das Selbstbewußtsein dieses Berufsstandes: Die Künstler wurden ‚frei', standen nicht mehr im Dienste der Kirche, der Fürsten etc. Ihr Handwerk unterlag damit aber auch keinem Auftrag mehr. Sie konnten und mußten selbst entscheiden, was und für wen sie arbeiteten. Eine Zeitlang wurde Kunst so zum Religionsersatz, der Dichter zum Seher, mit einem seltsam zwiespältigen sozialen Ansehen, dessen Folgen wir noch heute kennen.

Das *biographische Element* wird nun immer wichtiger. Da nichts mehr sicher ist, kann über den Wert nur entscheiden, was man aus sich in seinem Leben macht, an einem bestimmten Ort, innerhalb einer gegebenen Zeit, zusammen mit anderen oder allein. Es ist die hohe Zeit des bürgerlichen Romans. Glauben und Wissen werden ersetzt durch Sehnsucht und Entwurf. Das Ich dehnt sich aus, versucht in Beziehung zu treten zu anderen, mit der Natur, mit Gott. Gelingt das nicht, schrumpft es zusammen, erfährt sich als vereinsamtes und verliert seine Identität. Wir kennen diese Bild-Metaphern" des Faustischen und Prometheischen, des Gehetzten, des Schattenlosen, des Doppelgängers.
Jean Pauls Romane zeugen exakt davon: Das Leben als Entwurf, zu sich selbst zu kommen. Und ganz vorsichtig, geradezu mit einer Entschuldigung entwirft er das Schreckensbild einer Welt ohne Gott, ohne den Gedanken an den Ur-Sinn und die Ur-Liebe (in der ‚Rede des toten Christus vom Weltgebäude herab, daß kein Gott sei' des Romans „Siebenkäs" 1796/97). Die unausweichliche Folge ist: „das ganze geistige Universum wird durch die Hand des Atheismus zersprengt und zerschlagen in zahlenlose quecksilberne Punkte von Ichs, welche blinken, rinnen, irren, zusammen- und auseinanderfliehen, ohne Einheit und Bestand." (266)
Christus eilt durch die Welt und durch den Kosmos, auf der Suche nach seinem abwesenden Vater. Er findet ihn nicht: „und die Ewigkeit lag auf dem Chaos und zernagte es und wiederkäuete sich." (269)
Stillstand und Sinnlosigkeit wären die Folgen, die Jean

Paul in seinem bösen Traum darstellt. Das menschliche Bewußtsein, seine Phantasie und seine Taten würden nicht ausreichen, den Zusammenhang wiederherzustellen. *Kleist* geht darauf ein in seiner Skizze „Über das Marionettentheater" (1810). Das endliche Bewußtsein kann nur leiden, Angst empfinden, sich verkrampfen. In allen Belangen ist es unterlegen „dem Gott", dem bewußtlosen Tier oder dem mechanischen „Gliedermann". Es geht in dieser kleinen Schrift nur ums Marionettenspiel *und* seine bruchlose Grazie, man kann diesen Text aber auch existentiell lesen, und dann handelt er vom ausgestoßenen Menschen, der angesiedelt zwischen Tier und Gott und begabt ist mit einem Bewußtsein, aber mit einem endlichen. Uns, den Menschen, gelingen nur „Mißgriffe ... seitdem wir vom Baum der Erkenntnis gegessen haben. Doch das Paradies ist verriegelt und der Cherub hinter uns; wir müssen die Reise um die Welt machen, und sehen, ob es vielleicht von hinten irgendwo wieder offen ist." (74)
In *Büchners* fragmentarischer Erzählung „Lenz" (1835) findet dieses neue Menschenbild seinen extremen Ausdruck: „Es drängte in ihm, er suchte nach etwas, wie nach verlorenen Träumen, aber er fand nichts." (85) – „Es faßte ihn eine namenlose Angst in diesem Nichts: er war im Leeren!" (86) Dabei hat es Lenz vergleichsweise gut. Er trifft auf Menschen, die ihm helfen wollen. Oberlin ist ein Pfarrer, der von den Seinen wie ein Heiliger verehrt wird. Auch Lenz ist „Theologe". „Leiden sei mein Gottesdienst." (92) Aber nichts kann ihm helfen, nicht die Liebe der Menschen, nicht die Gegenwart der Natur, allenfalls die Kunst: „Ich verlange in allem – Leben, Möglichkeit des Daseins, und dann ist's gut; ... Man muß die Menschheit lieben, um in das eigentümliche Wesen jedes einzudringen; es darf einem keiner zu gering, keiner zu häßlich sein, erst dann kann man sie verstehen ..." (95)

Lenz leidet an seinen „religiösen Quälereien" (101), die er nicht gesucht hat; er leidet an dem Elend in dieser Welt, will sogar ein Mädchen wiedererwecken, weil er dessen Tod nicht aushält. Lenz ist hin und her gerissen zwischen Beten und Selbstmordversuchen. Und in dieser Situation geht es nicht mehr um gerecht oder ungerecht, schön oder häßlich, Schuld oder Unschuld. Der abwesende Sinn erzeugt: „die Langeweile! die Langeweile! o, so langweilig!" (105)

> Oberlin sprach ihm von Gott. Lenz wand sich ruhig los und sah ihn mit einem Ausdruck unendlichen Leidens an, und sagte endlich: „Aber ich, wär ich allmächtig, sehen Sie, wenn ich *so* wäre, ich könnte das Leiden nicht ertragen, ich würde retten, retten; ich will ja nichts als Ruhe, Ruhe, nur ein wenig Ruhe, um schlafen zu können." Oberlin sagte, dies sei eine Profanation. Lenz schüttelte trostlos mit dem Kopfe. (109)

Deshalb auch endet dieser Text mit dem für mich überzeugendsten Schluß, der seitdem immer wieder variiert wird. Lenz erstarrt in „kalter Resignation": [„So lebte er hin ..."]
Eine Welt ohne Gott, damit ist die Sinnfrage immer wieder aufs neue gestellt. Es gab diese Versuche, einen neuen Zusammenhang herzustellen. *Hegel* tat es mit der endlosen dialektischen Bewegung hin zum Weltgeist, *Marx* begriff den Zusammenhang als ökonomisch-sozialen, erhoffte ein kollektives Heil, *Darwin* sah die Progression gewährleistet im Überleben des Stärkeren bzw. besser Angepaßten. *Sigmund Freud* deckte die Konflikte und Spannungen in der menschlichen Psyche auf und verwies so auf die Möglichkeit eines individuellen inneren Heils. Alles Anstrengungen, innerweltlich den Sinn doch noch zu formulieren und einen für alle glücklichen Zustand zu erreichen.

Die Werke der Literaten dagegen registrieren das Zerbrechen aller Bezüge. *Robert Walsers* Figuren leiden so sehr an ihrer Nichtigkeit, daß sie alles daransetzen, sich auch noch die letzte Eigentümlichkeit und Unverwechselbarkeit abzugewöhnen. Er erzählt Erziehungsprozesse, in denen sogar noch die Hoffnungen und Wünsche und die Sehnsucht nach einer anderen Welt zumindest im Reich der Phantasie aufgelöst werden. Erst dann, im erreichten Zustand der Nullität, der vollkommenen Nichtigkeit, kommt Gott wieder ins Spiel. „Jetzt will ich an gar nichts mehr denken. Auch an Gott nicht? Nein! Gott wird *mit* mir sein. Was brauche ich da an ihn zu denken? Gott geht mit den Gedankenlosen" (164), so endet sein Roman „Jakob von Gunten". Eine Situation, die nach Erlösung schreit. Aber die findet in der Literatur schon lange nicht mehr statt.

Kafkas Figuren gehen noch einen Schritt weiter. Sie sind von der Umgebung und den Zuständen, in denen sie leben, derart zugerichtet, daß sie sich zum Verschwinden bringen müssen im Interesse des allgemeinen Funktionierens. Unter diesem Aspekt liest sich die „Verwandlung" in einen Käfer fast schon wieder als freundliche Metapher. Wäre da nicht sein Tod: „An seine Familie dachte er mit Rührung und Liebe zurück. Seine Meinung darüber, daß er verschwinden müsse, war womöglich noch entschiedener, als die seiner Schwester. In diesem Zustand leeren und friedlichen Nachdenkens blieb er ... [Gregors Vater/Mutter und Schwester] beschlossen, den heutigen Tag zum Ausruhen und Spazierengehen zu verwenden ..." (89 ff)
Das Selbstbewußtsein der Figuren und das Selbstverständnis der Ordnungsträger liegen unüberbrückbar weit auseinander. Indem die Umwelt den einzelnen negiert, bringt sie ihn dazu, sich selbst zu negieren. Es gibt keine positiven Handlungen mehr, das Ziel rückt immer weiter fort, je mehr man sich ihm zu nähern versucht. Man wird schon zum Außenseiter allein dadurch, daß man das allgemeine Menschenrecht auf Leben und Arbeit verlangt. Und es gibt keine Sprache mehr, in der sich das Positive sagen ließe. Das Allgemeine – die Familie, das Schloß, das Gericht – *ist* einfach, bedarf keiner Rechtfertigung, und deshalb ist es abweisend all-mächtig. Und der einzelne, ob K. oder Josef K., kann sich nur dann retten, wenn er sich aufgibt, der Negativität ausliefert. Er ist sein eigenes Gericht, das keinen Schuldspruch mehr ausspricht. Der Pro-

test kann nicht mehr formuliert werden, er liegt allein darin, daß der einzelne sich aneignet, was ihn zugrunde richtet, daß er sich den Bedingungen seiner Existenz ganz stellt, um dann getötet zu werden „wie ein Hund". Man sieht, in der Literatur wird der Spielraum für den Menschen immer enger; immer mehr nähert er sich diesem Kleistschen Bild des mechanischen Gliedermannes an, freilich ohne Grazie, und immer abwesender wird der Gott.

„Dem einzelnen bleibt der enge Kreis seines persönlichen Erlebens"

Und die Literatur heute? Nach dem Zweiten Weltkrieg hat sie sich kräftig eingemischt in die Arbeit am Wiederaufbau, an der Restauration der zerstörten inneren und äußeren Organisation des Landes; bis dahin, in den sechziger Jahren, sich ganz in den Dienst der sozialen und politischen Änderung zu stellen. Dafür mögen die Namen der Autoren *Böll, Grass, Koeppen, Walser, Peter Weiss, Siegfried Lenz, Enzensberger* und viele andere stehen.
Seitdem folgten dominante Stilrichtungen einander immer rascher, heute herrscht eine Pluralisierung der Schreibweisen und Themen, daß eine Übersicht kaum möglich erscheint. Die Buchproduktion gerade im Bereich Belletristik war noch nie so groß, und das läßt wohl auch Schlüsse auf die Lesehäufigkeit zu. Literatur scheint notwendig zu sein, aber warum?
Am meisten fällt bei den *jungen Autoren* – und von diesen soll nun die Rede sein – auf, daß sie nur wenig zu erzählen haben. Diese Generation, zu jung für die Kriegserfahrung, ist aufgewachsen in einem prosperierenden Wohlfahrtsstaat, der nun an die Grenzen seiner Leistungsfähigkeit gelangt ist. Die Erfahrungen wie die Werte der älteren Generation sind ihr fremd geworden. Man hat immer alles gehabt, aber *alles* machte keinen Sinn. Der ökonomisch-technische Fortschritt schien unbegrenzt, die Touristikunternehmen versprachen als Reiseziel auch noch die entlegendsten Winkel dieser Erde, und eine Vielzahl von wissenschaftlichen Erklärungsmodellen stehen in fast friedlicher Konkurrenz nebeneinander. Gleichzeitig aber tauchen immer schwerwiegendere ökologische Mängel auf, wächst die Rüstung zu einem vielfachen overkill-Potential, nimmt die Macht der Verwaltungszentralen aller Art zu. Dem einzelnen bleibt nur noch der enge Kreis seiner persönlichen Erfahrung, das Bier in der Kneipe, die Gesprächsrituale, der Beziehungsknatsch, der tägliche Frust in Lehre und Beruf, die Differenzen zwischen den Generationen und Geschlechtern.
Ein großer Teil unserer Literatur handelt *davon.* Sie ist auf den Augenblick bezogen, kennt weder Vergangenheit noch Zukunft, weder Schuld noch Strafe, weder Anstrengung noch Verlust. Sie verkommt häufig in Selbstmitleid oder zum Spielchen mit mehr oder minder amüsant arrangierten Situationen und Personen. Sie ist ein genaues Spiegelbild unserer Bewußtlosigkeit, des Nichts-Wissens, unserer ganz unklaren Empfindung. Es geht uns schlecht, und wir haben nichts, woran wir uns halten möchten oder könnten. Es herrscht eine graue Zeit, die Langeweile eines reichen Landes, so daß selbst Freude und das größere Elend zu Konsumartikeln herabgestimmt sind. Ein ganz und gar ungemütlicher Zustand, der in fast allen Fällen auf Erstarrung jeglicher Aktivität und Energie hindeutet. „Die Artisten in der Zirkuskuppel: ratlos", „Deutschland im Herbst", „Winterreise", „Gehen im Eis". Man sollte diese Bücher lesen als Hinweise auf eine sich drastisch zuspitzende Bewußtseinskrise einer Generation nach Auschwitz und nach Beckett und nach der Mondlandung.
Alles scheint getan, die größten Verbrechen wie die waghalsigsten Weltraumexperimente. Und allem kann man im Fernsehen zuschauen. „Nichts geht mehr" und „no future" meinen ja nicht, daß es kein Morgen mehr gebe, nur weiß man nicht mehr, was morgen denn anders sein könne als heute. Fortschritt ist eine kalkulierbare Größe geworden, deren Kosten man berechnen kann. Und Leben ist durch Konsum ersetzt worden: Konsum an den Werten und an Freizeit, an Arbeit und an Beziehungen, an Autos und an Büchern.

Es gibt keine positiv besetzte Erwartung mehr. Damit aber auch keinen Glauben an irgendeine gravierende Veränderung oder gar Erlösung. Dies gilt auch für den moralischen Bereich: die Werte gut oder schlecht, Gnade oder das Böse sind nivelliert worden im Denken an die Zweckmäßigkeit. Wo alles erlaubt ist, erschreckt nur noch eines, daß der Mensch nun in der Lage ist, sich selbst und seinen ganzen Lebensraum zu zerstören. Er selbst hat es in der Hand, den Welt-Untergang jederzeit abzurufen.
Diese *Gleichwertigkeit* von allem, was ist, hat große Folgen für die Literatur. Wo nichts mehr etwas bedeutet, ist die Sprache gleichsam auf ihren Nullpunkt zurückgefallen. Sie muß ihren Sinn jeweils neu konstituieren, kann sich nicht auf etwas allgemein Verbindliches beziehen (etwa in der Weise des Symbols). So ist Literatur beständig in Gefahr, im Käfig einer nur subjektiven Sprache gefangen zu bleiben oder sich nur in Klischees, in tradierten, aber sinnentleerten Worthülsen auszusagen. Zugleich ist zur Zeit auffällig, daß in den vermutlich gewichtigeren literarischen Werken die Autoren sich immer mehr auf Literatur beziehen. Was ihnen das Schreiben ermöglicht, sind weniger die gelebten Erfahrungen und mehr die gelesenen Erfahrungen.

Die seit dem 19. Jahrhundert vorherrschende biographische Struktur des Erzählens verkürzt sich immer deutlicher zu mehr oder weniger offensichtlichen oder verkappten Autobiographien. Dies läßt sich auch an der Funktion des Erzählers selbst festmachen. Der ehemals auktoriale Erzähler, der die Lebensfäden all seiner Figuren in der Hand hatte, hat seine Allmacht und damit aber auch das Vermögen, Sinn zu stiften, verloren. Bei einem Großteil der Gegenwartsliteratur herrscht eine deutliche Ich-Perspektive vor, auch dann, wenn in der Er-Form erzählt wird. Die dargestellte Welt verliert so ihre Welthaftigkeit, ihre Objektivität und zieht sich zusammen zu einem mehr oder minder breiten subjektiven Wahrnehmungs- und Empfindungszusammenhang. Viel seltener,

da viel schwieriger und radikaler ist dagegen das andere Extrem, daß der Erzähler seine Kompetenz abgibt und sozusagen das Medium für seine Figuren ist, sich selbst zu erzählen. Bei dieser Art der Darstellung ist die Möglichkeit gegeben, die tatsächliche Pluralität der Einzelgänger als Polyphonie unterschiedlicher Sinnentwürfe zu erzählen.

Dieses Fehlen von allgemein prägenden Erfahrungen hat aber auch zur Folge, daß in den letzten Jahren eine Vielzahl von Texten entstand über Bereiche der Wirklichkeit, die bislang als Tabus ausgespart geblieben waren. Ich denke an die Frauenliteratur (das Beschreiben von Frauen war ja Männersache), an die Berichte aus der Arbeitswelt in der Werkkreisliteratur, an die vielen Protokolle von Selbsterfahrungen, an die zum Teil in Dialekt gehaltenen Berichte aus der Provinz, an die Gefängnis- und die Homosexuellen-Literatur etc. Diesen Arten von Literatur kommt ein hoher Informationswert zu auch dann, wenn sie formal nicht immer geglückt ist. Zugleich ist sie Indiz für den offenen Charakter der Gesellschaft, in der sie geschrieben und gelesen wird.

„Literatur des Stillstands als Reflex einer allgemeinen Bewußtseinskrise"

Was wir haben ist eine Literatur des Stillstands als genauer Reflex einer allgemeinen Bewußtseinskrise. Wirtschaft, Politik und Verwaltung bestimmen uns, und der Einzelne als Einzelner hat keine Chance, sich ihrem Zugriff zu entziehen. Deshalb probiert man neue Organisationsformen aus: in der Ökologie- und in der Friedensbewegung, in lokalen und Stadtteilgruppen, in Wohngemeinschaften und neuer Nachbarschaftshilfe, in der Beziehung zwischen den Geschlechtern. Es sieht so aus, als könnte die Krise zu einem allgemeinen Umbruch, zu einer Neuorientierung führen.

Aber noch wird das, was ist – und das ist ja immerhin unsere Überflußgesellschaft –, als nichtig erlebt. Sie bietet keine Perspektive, für die es sich lohnte zu arbeiten. Utopie, Vorstellungen einer möglichen und wünschenswerten Zukunft haben es schwer in dieser Situation, wie auch die Vergangenheit nicht mehr relevant ist, als wäre sie nicht gewesen. (Freilich, sie ist gewesen, auf schreckliche Weise sogar, aber das haben andere zu verantworten.) Abwesenheit, die Angst des Nichtvorhandenseins ist das große Thema. Litt Anselm Kristlein noch darunter (in *Martin Walsers* Trilogie „Halbzeit", „Das Einhorn" und „Der Sturz"), Ich zu sich sagen zu wollen und es nicht zu können – wofür er sich im III. Teil bitter rächte, indem er sich und seine Freunde liquidierte, um dann in der Möglichkeitsform weiterzuerzählen –, so herrschen nun Aussteiger aller Art in vielen Büchern vor. Man versucht, zu sich zu kommen, außerhalb der üblichen Ordnungen.
Versuche, die fast immer scheitern. Dr. Ascher (in *Gerhard Roths* Roman „Der Stille Ozean") zieht sich aus der Stadt aufs Land zurück. Er will niemandem etwas Böses, er will nur zur Ruhe kommen, er will sich und andere beobachten. Aber je genauer er hinsieht, um so klarer erkennt er, daß in diesem elenden Landstrich nur eines gilt: Jagen und Gejagtwerden, von der Fasanenjagd bis zur Menschenjagd. Und wann immer man ihn, den Arzt, ruft, kommt er zu spät, findet er Tote vor. In „Landläufiger Tod", dem zweiten Teil des auf drei Bände angelegten Werks, gibt es eine Passage, in der ein Ich in großer poetischer Schönheit davon singt, daß es zuerst seine Familie tötete, um dann mordend und schändend durch die ganze Welt zu ziehen. Es ist ein seltsames Ich, das morgens grasbewachsen erwacht, aus den Häusern der Getöteten ins Freie wankt und sich dann in Luft auflöst. „Vor fünftausend Jahren habe ich die Berührung der Erde gespürt, gezeugt von mörderischen Engeln, geboren aus dem Schoß des sterbenden Kindes. Mit Blut haben wir Städte und Fabriken aus Glas und Marmor gebaut, mit Blut gewaschen. Nun laß uns die funkelnden Gewässer auf unserer Haut fühlen, die Düfte der Äquatorsonne riechen ..." (75) Und dann vervielfältigt sich dieses Ich zum Wir, um sich wie die Vögel über die Erde zu erheben und davonzufliegen. „Wir haben die Welt des gelben Fiebers verlassen." (76)
Wer diesen Text zum ersten Mal und unvorbereitet liest, den erfaßt ein Grauen über seine scheinbare Amoralität, über die gewissenlose Sachlichkeit, mit der hier der vielfältige Mord erzählt wird. Das Kapitel heißt „Das Töten des Bussards", ein doppeldeutiger Genitiv. Und im Roman hat es die Funktion, den Selbstmord des Dr. Ascher zu begründen. Der Städter hat auf dem Land seine ständig heftiger werdenden Todesphantasien schließlich gegen sich selbst gerichtet. In dem geplanten dritten Band der Trilogie kommt ein Landbewohner in die Stadt, um Jura zu studieren. Zufällig wird dieser Student der Rechte zum zweifachen Mörder, das kümmert ihn nicht, nur daß er nicht länger in der Stadt leben kann ...
In Werken dieser Art, die die Beschreibung und eher harmlose Bebilderung eines tristen Alltags weit überschreiten, kippt die Sinnlosigkeit der Existenz um in massive Aggressivität, an deren Ende die Selbstzerstörung liegt, nachdem zuvor die Welt verlassen oder vernichtet worden ist. Die Unruhe ist so groß, daß nichts sie mehr halten kann.

„Nahezu alle Texte handeln von der Einsamkeit"

Einer der wildesten Romane, die seit dem Kriegsende erschienen sind, ist *Herbert Achternbuschs* „Die Alexanderschlacht". Er enthält den gerade fünf Seiten langen Text „Der Badewannenmensch". In diesen wenigen Zeilen finden allein drei Vulkanausbrüche statt. Der erste zerstört die Stadt, in der jener Mensch wohnte. Er allein überlebte, da er wegen eines ihm unbekannten Verbrechens gefangengehalten wurde in einer Grube, in der Wasser steht, so daß er sich wie ein Waschbär vorkommt. Unvermittelt wird dieser Text durch einen anderen überlagert. „... das Bild eines im völligen Zusammenbruch begriffenen Menschen ist wirklich der Art, daß es sich keine Einbildungskraft, so unterrichtet und geübt sie auch sein

mag, so schaffen kann, wie es wirklich ist. Das Majestätische, das Schreckliche, das unerwartet Große und Riesenmäßige, das Mannigfaltige auf einmal, die Wirkung auf andere Gegenstände, kann auch durch meine Feder nur etwas über Vulkangröße und einzeln beschrieben, das große erschütternde Ganze aber dem Leser nicht auf einmal vorgestellt werden." (254) Und zum zweiten Mal wird dieser Vulkanausbruch erzählt. Wenig später liegt dieser übriggebliebene Mensch in der Badewanne: „... hier ebenso von Wörtern befallen, war ich meines baldigen Zusammebruchs gewahr und wollte heute nach Frankfurt fahren, dort zu explodieren, ..." (255) Diesmal gibt es keine Überlebenden. Dieser Roman – wie auch die anderen Bücher des Autors – gibt Auskunft darüber, welche Energie notwendig ist, in dieser Zeit dem Bild zu entsprechen, das man von sich selbst hat; gleichzeitig erzählt er den Zusammenbruch eines Menschen als Menschheitstragödie. Am Ende dann der Konjunktiv, die nicht aufgegebene Hoffnung, sich doch noch einmal kennenzulernen und über den Zigarettenrauch hinauszudenken.

Nahezu alle Texte handeln von der Einsamkeit, von der Nichtidentität mit sich selbst, von der Unmöglichkeit, den anderen zu erreichen. Das eigene Bemühen ist unzulänglich, die Umwelt den Ich-Aktivitäten feindlich. Nach dem Zweiten Weltkrieg behandelte als erster und zugleich richtungweisend für alle späteren Autoren *Max Frisch* diese Problematik: „Ich bin nicht Stiller" und „Mein Name sei Gantenbein". Diese Thematik ist so offensichtlich, daß auf sie nicht weiter eingegangen zu werden braucht. Wir alle kennen die monologische Struktur dieser Texte, den Aufbau und die Zerstörung von Gegenwelten aus und durch Wörter (Thomas Bernhard), das ruhelose Herumwandeln oder beziehungslose Flanieren, den märchenhaften Entwurf einer besseren Welt im Konjunktiv oder im Futur II mit dem Gestus des „Es wird einmal gewesen sein", das Gespräch mit der toten Materie. Wo der Dialog, mit wem oder was auch immer, nicht mehr möglich ist, wendet sich das Streben nach innen, wird zur „Seelenarbeit" (Martin Walser). In dem Text „Der Auftrag die Liebe" erzählt *Anne Duden* (in dem Band „Übergang") die Begegnung eines Paares: „Ich lauschte ihrem lang auslaufenden Seufzer hinterher, der von irgendeiner Höhe langsam herabglitt und anschließend in dem Meer aus Vergeßlichkeit, Schlaf und Sinnzertrümmerung versank. Wir aber lagen begraben unter einer seltenen Harmonie, die eintritt, wenn keiner mehr siegen kann." (123) Selbst die letzten psychischen Energien sind verbraucht, es gibt keine Richtung mehr, in die man sich bewegen könnte, weder nach außen noch nach innen. Die Bewegungslosigkeit, das Weder-Noch, das kalte Zuschauen (in „Die Kunst zu ertrinken"). „Nach allem blieb ihr nur noch eines: weder unterzugehen noch aufzutauchen. Weder zu schlafen noch zu wachen, weder zu leben noch zu sterben. Es handelt sich nicht um eine dichterische Freiheit, sondern um das Privileg, in aller Ruhe noch lebendig zu sein" (138).

Am deutlichsten, finde ich, wird unsere heutige indifferente Existenz literarisch dargestellt im Umgang mit der Dimension Zeit. Gäbe es einen erreichbaren Sinn, er wäre nicht einfach da, sondern müßte erworben, er-lebt, erarbeitet werden. Und das hieße, daß die so zugebrachte Zeit einen Wert hätte. Das Gegenteil aber ist in der Literatur der Fall. *Gerold Späths* Roman „Commedia" besteht aus zwei Teilen: „Die Menschen" und „Das Museum". In dem ersten Teil legt der Autor Hunderten von Personen einen Fragebogen vor, sie sollen sich selbst vorstellen. Und die Geschichten, die diese Figuren von sich erzählen, kennen wir alle. Lebensläufe oder Projektionen sind es, die von Liebe und Beruf, Reichtum und Armut, Krankheit und Gesundheit, Freude, Klagen und Schmerz handeln. Jede dieser Figuren hat ungefähr eine Buchseite Platz. Hintereinander weggelesen entsteht so das polyphon vorgetragene äußere wie innere Panorama einer, sagen wir, schweizerischen Kleinstadt. Nichts besonders Aufregendes geschieht, kein Krieg, keine *Katastrophe,* nur ein immerwährender Alltag. Allmählich aber verändert sich der Leseeindruck: Diese Biographien gleichen Schattenspielen, die sich rasch verflüchtigen. Es ist ein Totentanz, in dem alle Tänzer und Tänzerinnen sich in ihrer Wunschrolle vorstellen – diese aber sind, wie bedeutend sie für die jeweiligen Subjekte auch sein mögen, alle gleich-gültig, austauschbar. Niemand würde es bemerken, wenn einige fehlen oder auch alle ausbleiben würden.

„Ungelebtes Leben, das verlagert wird ins Reden über Um- und Rückwege"

In dem auf den ersten Blick zusammenhanglosen zweiten Teil wird folgendes erzählt: Eine internationale Touristengruppe besucht bei schönstem Sommerwetter, geführt von einem blinden Kurator, ein Heimatmuseum. Der Kurator berichtet die Herkunftsgeschichte der Ausstellungsstücke, das heißt also die Geschichten ihrer vormaligen Besitzer, was aber niemanden interessiert. Den Touristen gelingt es aber auch nicht, untereinander Beziehungen aufzunehmen. Die Erzählungen des Kurators werden immer fantastischer, die Gegenstände immer ausgefallener, die Museumsräume immer dunkler. Noch funktioniert diese Komödie des Nichtverstehens und der Interessenlosigkeit, obwohl aus den Wänden heraus die Warnrufe antiker Chöre immer nachdrücklicher werden. Der monologisch geschichtenerzählende Kurator bringt alle Besucher zum Verschwinden; er ist der Tod. Übrigbleibt nur eine Griechin, die frühzeitig das Museum verlassen hat.

Und über die erstarrte Winterlandschaft erheben sich große weiße Vögel „unerbittlich und prächtig".

Vom Ende des Romans her gesehen wird sein erster Teil auch zum Museum, in dem die Menschen ausgestellt sind. Eine Parallel-Konstruktion der poetischen Fantasie, in der die Zeit zur Zeit-Losigkeit verdampft. Sie existiert, vielleicht, in der Form eines Kreises, der nichts Neues zuläßt. Die Menschen und die von ihnen hergestellten Gebrauchsgegenstände sind gleich-wertig und sinnlos zugleich. Der Staub der Vergänglichkeit liegt auf ihnen. Ihre Vergangenheit steht zur Schau wie in einem Exota-

rium, Zukunft haben sie keine. Sommer und Winter fallen zusammen.
Ein zweites Beispiel: In dem Roman „Bei den Bieresch" von *Klaus Hoffer* – dem der Titel dieses Vortrags entstammt – geht es darum, daß der Städter Hans ins Dorf Zick kommt, weil sein Onkel gestorben ist. Er muß rasch erfahren, daß seine Identität hier nichts gilt, er muß für eine gewisse Zeit die Rolle seines Onkels übernehmen, sich auf alle Wert- und Weltvorstellungen seiner neuen Umgebung einlassen. Folgende Geschichte wird ihm erzählt: Stitz spielt so schlecht Schach, daß Lumiere dazu übergeht, mit den geschlagenen Figuren ein Simultanspiel zu eröffnen, das um so ausweglos für ihn wird, je mehr Fehler Stitz auf dem eigentlichen Schachbrett begeht. Das ist die Situation der Bieresch. Sie wissen von einem Urfrevel, lange vor ihrer Zeit, und um ihn zu sühnen, begehen sie immer neues Unrecht. Man versucht zu tauschen, aber es trifft immer die Verkehrten. Naghy-Vág liebt Anna, Litfás' Frau, sie aber fällt Rak zu. Rak mag sie nicht, er aber kann nichts tun. Da Handeln nicht mehr hilft, haben sich die Bieresch aufs Erzählen verlegt. Sie leben nicht mehr, sie versuchen das Leben zu erklären. Sie alle tragen sprechende Namen, aber die Geschichte dieser Namen enthält wiederum nur die Geschichte ihrer Verwirrung. Die Bieresch wissen, daß sie keine Zukunft haben, daß sie in ihre Vergangenheit zurückmüssen, um das Rätsel ihrer ausweglosen Existenz zu erkennen. Hinter ihnen liegt vielleicht die Erlösung, aber auch das wissen sie nicht. Eine Pattsituation, Stillstand.

> „Die Hände des Fleißigen ruhen. Nichts regt sich, die Luft ist glatt wie ein Spiegel. Möglich, daß woanders gerade ein Verbrechen geschieht, so namenlos, so kraftlos ist alles. ‚Wie heiße ich?' lautet da deine Frage. Und die Antwort ist dieses Summen, dieses Rauschen. Es ist das Gerausche, das von den Haaren der Welt herrührt, die sich in ihrem riesigen Bett auf die andere Seite dreht."

Ungelebtes Leben, das verlagert wird ins Reden über Um- und Rückwege, das wiederum die Verwirrung nur noch größer macht. Sekundäre Existenzen, die nicht mehr wissen, woran sie leiden. „Unsere Geschichte ist der Knoten, der sich knüpft, wenn man ihn löst" (174), sagen die Bieresch.
In der letzten Szene des Hoffer-Romans kommen die Bieresch auf den Urfrevel zu sprechen: Ég habe Gott ins Gesicht getreten. Aber der eigentliche Frevel fand noch früher statt: Die Vorfahren haben, während Gott schlief, die Welt verteilt. Und dies war ein Mißverständnis. Denn sie hatten den „Heiligen Alten" beim Schlaf mit der Frage gestört: „Woher kommen wir, wer sind wir, wo gehen wir hin?" Und der habe, gleichsam als Zeichen, die Schatten der Fragenden auf der Erde deutlich werden lassen, und an den Rändern dieser Schatten entlang habe man das Land aufgeteilt: Besitz der Schatten. Und Gott nahm nicht zurück, was ihm gestohlen worden war.
Vermutlich ist das ‚das Positive' der Literatur, daß sie Defizite ausdrücken, die Negativität, zugespitzt, ins Bild bringen kann, um auf das wünschenswerte Namenlose hinzuweisen, das nicht ist. Diese Auffassung von Literatur wird nicht jedem gefallen, denn sie verkleinert den Informationswert von Literatur und ihren unterhaltenden Charakter zugunsten ihrer aufklärerischen Funktion, den Zustand derer, die schreiben und derer, die lesen, radikal darzustellen als vollkommen unerträglich. Literatur stellt Gleichnisse vor für jeden, der sehen will. Und diese Bilder sprechen immer nachdrücklicher von der Einsamkeit, von der selbstzerstörerischen Wut und von dem Verschwinden der Zeit als Zusammenbruch der Hoffnung. Erst wenn der Schmerz, der Verlust, das Leid und das Ungenügen nicht mehr darstellbar wären, wäre Hoffnung, wäre Utopie unmöglich.

„Gleichnisse für jeden, der sehen will"

Haben wir – nach Kleist – die Reise um die äußere und innere Welt schon hinter uns? Ist die Unzulänglichkeit unseres Tuns so offensichtlich geworden, daß sich Sehnsucht wieder einstellt nach dem Anderen, dem Nicht-Nennbaren? Denn es gibt auch solche ‚utopischen' Versuche, von Gott zu erzählen in einer gottfernen Zeit.
In der Regel werden Religion, Christentum, Gott dem Lebensbereich der älteren Generation zugeordnet. In dem unveröffentlichten historischen Roman von *Marianne Fritz* „Dessen Sprache du nicht verstehst" werden ‚Gott, Kaiser und Vaterland' immer als Einheit gesehen, eine unheilige Trias, die es dem Pfarrer der Gemeinde von Nirgendwo fast unmöglich macht, auf die Probleme der einzelnen wirklich einzugehen. – Der Flüchtling Fermer in dem gleichnamigen Roman von *Hanns-Josef Ortheil* erinnert sich an einen Besuch im Pfarrhaus seines Onkels. Dort herrschte ein heiterer Ernst, der beruhigend auf ihn wirkte, der aber zugleich auch die Sphäre des *Religiösen* zu einer abgelegenen Idylle werden ließ. Die Kirche ist hier ein zeitweiliger Ruhepunkt, dann geht die Flucht weiter. – Heftig dagegen macht *Hermann Burger* in seinem Roman „Die Künstliche Mutter" die menschenfeindliche, asexuelle und engstirnige Religiosität der Mutter verantwortlich für die unheilbare Krankheit seiner Hauptfigur Dr. Wolfram Schöllkopf.
Der ganze Roman „Rundgang" von *Peter Stephan Jungk* ist der Versuch, im modernen Jerusalem mit dem mosaischen Gesetz und dadurch mit dem Gott der Vorfahren in Beziehung zu treten. Das erzählende Ich taucht ein in die Riten einer Alten Welt, um verstehen zu lernen das gräßliche Schicksal der älteren Generation, aber auch um die Wurzeln des eigenen Ich zu entdecken. Aber inmitten dieser Stadt der praktizierten Vielgläubigkeit bleibt ihm der Glaube äußerlich, die Suche wird abgebrochen, mit dem zurückgenommenen Schrei nach Erlösung: „Ewiger, Du Einzig Ewiges Wesen, ich liebe Dich mit ganzem Herzen und mit ganzer Seele und meiner ganzen Kraft. Auch von hier wirst Du uns wieder vertreiben? Ich verlasse Deine Stadt, bleibe nicht bis Yom Kippur, in sieben Tagen Yom Kippur. Du hast uns den Meschiach nicht gesandt, Endlosexodus, der Planet ist mein Land?" (135)
Peter Handke ruft in seinem dramatischen Gedicht „Über

die Dörfer" den ‚großen Gott des Weltalls': „Komm heute einmal herab auf uns, entfalte dich im weiten Luftraum, laß uns ein wenig überm Boden schweben und lüpf als Spitze des Fallschirms das Innere unsrer Brust." Ich lese diesen ganzen Text als Aufruf einer freundlichen Gestalt Nova, die hart arbeitenden Menschen dieses kleinen Ortes mögen endlich ihre Mühen und Sorgen, ihre sekundäre Helfer-Existenz hinter sich lassen, um wirklich zu werden. Es ist wie der Ruf nach dem verlorenen Sohn, die Welt „der sogenannten Volksvertreter, der Regionalprogramme, der Fragebögen, der falschen Fürsorge, der Elektrozäune" zu verlassen, um heimzukehren in ein Land ohne Erwartung, ohne Sühne und ohne Verhängnis. Die Figuren dieses Stücks schwanken hin und her zwischen dem Machwerkcharakter alles menschlichen Tuns, denn die Heiligen Schriften sind schon geschrieben, und der Erfahrung: „Es gibt weder Erkenntnis noch Gewißheit. Es gibt nichts Ganzes, und was ich denke, denke ich allein ... und das gemeinsame Menschheitsziel geht mehr denn je um als Gespenst." (93) Nova, diejenige, die das lange Schlußwort hat, nimmt eine ferne Position ein, für sie gilt dieses menschliche Sichherumquälen nicht, nicht die schiere Aktivität und nicht das blinde Leiden:

> „Und laßt ab von dem Gegrübel, ob Gott oder Nicht-Gott: das eine macht sterbensschwindlig, das andre tötet die Phantasie, und ohne Phantasie wird kein Material Form: diese ist der Gott, der für alle gilt. Das Gewahrwerden und Prägen der Form heilt den Stoff! Gottlos allein, schwanken wir. Vielleicht gibt es keinen vernünftigen Glauben, aber es gibt den vernünftigen Glauben an den göttlichen *Schauder.* Es gibt den göttlichen *Eingriff,* und ihr alle kennt ihn. Es ist der Augenblick, mit dem das Drohschwarz zur Liebesfarbe wird, und mit dem ihr sagen könnt und weitersagen wollt: *Ich bin es* ... Und die Stimme der Gottheit geht so: Du kannst dich liebhaben. (Wenn ihr euch selber nicht zugeneigt seid, ist es besser, ihr seid tot.)" (103)

Welcher Gott aber ist gemeint? Ist er mehr als das bloße Wort, diese vier Buchstaben, das Beendenwollen der Misere, die schon so lange dauert und immer schlimmer wird? Ich glaube, daß Literatur hier an ihre Grenzen stößt, in Gefahr gerät, zum *rhetorischen Gestus* zu werden, da sie nicht reden kann von dem, was ihr entzogen ist. Aber der Ausdruckswille, sich herauszuschreiben aus den sinnlosen Verhältnissen, ist klar.

„Voraussehen, was gewesen ist"

Das ist eine Möglichkeit von Literatur: zu rufen nach dem, was man sich wünscht, ohne es doch wirklich zu kennen. Mir dagegen ist eine andere Möglichkeit lieber, da sie literarisch überzeugender ist, indem sie die Probleme der Zeit nicht überspringt, sondern sich aus ihnen mit großem Kunstverstand herausentwickelt. In seinem Roman „Innerfern" erzählt *Gerhard Köpf* die erfolglose Suche einer Ich-Figur nach einer Frau, die sie früher in Kunst und Leben, in Denken, Fühlen und Handeln eingeführt hat. Während die Ich-Figur diese Begegnung wiederholen, wiederherstellen will, zieht sich die Frau in einer Anstalt immer mehr in ihre eigene Wahrnehmungs- und Vorstellungswelt zurück. Dort entwirft sie die schönsten Bilder eines befreiten Ichs und einer befreiten Welt. Dann stirbt sie. Der Ich-Erzähler aber verzweifelt nicht, für ihn ist die Suche der Weg und das Ziel. Köpf schließt den Roman mit einem literarischen Glaubensbekenntnis: „Voraussehen, was gewesen ist ... Denn nichts ist entschieden, und nichts geht verloren. Alles kann wiedergefunden werden, solange Trost und Kraft reichen und unsere Sehnsucht ungehemmt begehrt." (212)

Thomas Beckermann

Gehversuche in Sachen Buße

Die sechste Vollversammlung der Bischofssynode

Was die innerkirchliche wie öffentliche Resonanz anbelangt, konnte sich die sechste Vollversammlung der Bischofssynode, die vom 29. September bis zum 29. Oktober über das Thema „Versöhnung und Buße im Sendungsauftrag der Kirche" beriet, mit der vorausgegangenen Vollversammlung im Herbst 1980 nicht messen. Damals, als es um die Aufgaben der christlichen Familie in der Welt von heute ging (vgl. HK, Dezember 1980, S. 620–626), war man auf den Umgang der Synode mit den heißen Eisen der kirchlichen Ehe- und Familienpastoral gespannt; die ungeachtet der offenen Diskussion enttäuschenden Ergebnisse der Vollversammlung sorgten wenigstens vorübergehend für Gesprächsstoff.

Die Fragen, mit denen sich die Bischöfe aus aller Herren Ländern diesmal einen Monat lang beschäftigten, hatten offensichtlich einen *geringeren Nachrichtenwert.* Ihrem Gewicht für Selbstverständnis und Leben der Kirche tut das allerdings keinen Abbruch: Schließlich hängen die Veränderungen der kirchlichen Bußpraxis, die im Mittelpunkt der Vollversammlung standen, mit theologischen Grundfragen ebenso zusammen wie mit gesellschaftlich-kulturellen Prozessen und konkreten Problemen der Pastoral (vgl. den Bericht in HK, Oktober 1983, S. 461–465).

Ablauf im gewohnten Rahmen

An die Familiensynode von 1980 wurde gleich zu Beginn der Vollversammlung erinnert. Der mexikanische Weihbischof *Javier Lozano Barragán* (er war 1980 Sondersekretär der Vollversammlung gewesen) trug einen Bericht über die Rezeption des päpstlichen Schreibens „Familiaris consortio" (vgl. HK, Februar 1982, S. 57–59) und über Initiativen der einzelnen Ortskirchen zur Familienpasto-

ral vor. Von diesem Novum in der bisherigen Synodenpraxis abgesehen, hielt sich der *Ablauf* der sechsten Vollversammlung im *gewohnten Rahmen:* Auf die Berichte des Synodensekretärs, Erzbischof *Jozef Tomko,* und des zum Relator bestellten Mailänder Erzbischofs Kardinal *Carlo Maria Martini* (vgl. HK, November 1983, S. 531) folgte eine erste Woche der Plenarsitzungen, bei denen die Synodendelegierten mit 176 Interventionen zu Wort kamen. Dem schloß sich die Arbeit in den zwölf „Circuli minores" an (mit Abstand der kleinste war der lateinische mit nur fünf Teilnehmern). Ebenfalls in den Circuli wurden dann in der nächsten Arbeitsphase auf der Grundlage eines von Kardinal Martini ausgearbeiteten Schemas über 200 „Propositiones" formuliert, aus denen dann schließlich die 63 Propositionen wurden, über die die Bischöfe am Ende der Vollversammlung einzeln abstimmten. Wie auch bisher üblich waren die Plenarsitzungen der letzten anderthalb Wochen vor allem mit Berichten über die Arbeit der verschiedenen Kurienorgane ausgefüllt. Die Synode ging zu Ende mit einer Kreuzwegprozession auf dem Petersplatz und einer letzten Plenarsitzung, in der Johannes Paul II. seine Schlußansprache hielt.

Geleitet wurden die Plenarsitzungen der Vollversammlung von drei delegierten Präsidenten: Es waren diesmal der Erzbischof von Karachi, Kardinal *Joseph Cordeiro,* der Erzbischof von Los Angeles, Kardinal *Timothy Manning,* sowie Kardinal *Joseph Ratzinger,* Präfekt der Glaubenskongregation. Bei der letzten Vollversammlung hatte Kardinal Ratzinger – damals noch Erzbischof von München und Freising – als Relator fungiert. Insgesamt zählte die Vollversammlung 221 stimmberechtigte Delegierte, unter ihnen neben den Vertretern der Bischofskonferenzen aus aller Welt (aus der Bundesrepublik waren es Kardinal *Joseph Höffner,* der Trierer Bischof *Hermann Joseph Spital* und Weihbischof *Ludwig Averkamp,* Münster) 24 vom Papst ernannte Mitglieder, 14 Vertreter der unierten Ostkirchen, die Präfekten und Präsidenten der römischen Kurie sowie 10 Ordensobere. Dazu kamen 14 Experten (unter ihnen als einziger Nichttheologe der Münchner Psychologe *Albert Görres*) und acht „Auditoren". Im Unterschied zur Vollversammlung von 1980, bei der insgesamt 43 Auditoren, darunter 16 Ehepaare, zugelassen waren, handelte es sich diesmal mit einer Ausnahme um Priester und Ordensleute.

Die *Vorbereitung* der Vollversammlung war erstmals *zweigleisig* gelaufen. Neben dem „Instrumentum laboris" (vgl. HK, Juni 1983, S. 244–245), das vom Generalsekretariat Bischofssynode auf der Grundlage von 96 Stellungnahmen zu den „Lineamenta" erarbeitet wurde, lag den Synodenvätern auch ein *Dokument der Internationalen Theologenkommission* zum Thema Versöhnung und Buße vor. Darin wurde der anthropologische Kontext der Buße behandelt, es wurden die theologischen Grundlagen der Buße dargelegt und Überlegungen zu einigen wichtigen praktischen Fragen angestellt: Einheit und Vielfalt der Bußformen, Einzelbeichte–Bußfeier–Generalabsolution; Sünde–schwere Sünde–alltägliche Sünde; Buße und Eucharistie.

Buße und Versöhnung: ein weites, schwieriges, aber nicht unfruchtbares Feld

Damit sind einige der Fragen genannt, die die Bischöfe von Anfang bis Ende der Vollversammlung besonders intensiv beschäftigten. Das Spektrum der angesprochenen Themen war allerdings *sehr viel breiter,* vor allem in den Interventionen der ersten Woche. Kardinal *Martini,* der als Überleitung zur Arbeit der „Circuli minores" eine Synthese der 176 mündlichen Interventionen und der zusätzlich nur schriftlich eingereichten 54 Voten geben mußte, begann seinen Bericht mit einem biblischen Bild: Es gehe ihm ähnlich wie den Gefährten des Simon Petrus beim wunderbaren Fischfang, als sie eine so große Menge Fische fingen, daß ihre Netze zu zerreißen drohten.

Tatsächlich handelte es sich bei den Achtminutenvoten der Bischöfe, um im Bild zu bleiben, nicht nur um sehr viele, sondern auch um sehr verschiedenartige Fische. So sprachen etliche Bischöfe in eher lockerer Bezugnahme auf das weitgefaßte Thema mehr allgemein von Problemen ihrer jeweiligen Ortskirche, etwa auf den Feldern Evangelisierung oder Inkulturation. Gerade das Stichwort „Versöhnung" ließ vielfältige Konkretisierungen zu: Der Erzbischof von Quebec, *Louis-Albert Vachon,* rief im Namen der kanadischen Bischofskonferenz dazu auf, in der Kirche Strukturen des Dialogs zwischen Männern und Frauen als „privilegierte Orte der Versöhnung" zu schaffen. Für die Versöhnung mit dem jüdischen Volk setzte sich der Erzbischof von Marseille, Kardinal *Roger Etchegaray,* ein.

Im Blick auf den Leitbegriff Versöhnung drängten sich aber vor allem *zwei Anliegen* in den Vordergrund: Die Konfrontation der Versöhnungsbotschaft der Kirche mit den Spannungen und Konflikten der gegenwärtigen Weltsituation sowie die Notwendigkeit für die Kirche, in ihrem eigenen Leben Zeichen der Versöhnung zu sein. Kaum ein brennender lokaler oder globaler Konfliktherd, der nicht zur Sprache gekommen wäre: Libanon (Patriarch *Maximos* von Antiochien), El Salvador (Erzbischof *Rivera Damas*), Frieden und Wettrüsten (hier exponierte sich besonders der Erzbischof von Delhi, *Angelo Fernandes*), Atomkriegsgefahr (der japanische Bischof *Stephen Hamao* erinnerte an Hiroshima und Nagasaki).

Andere Voten griffen das Anliegen Versöhnung und soziale Gerechtigkeit *grundsätzlicher* auf. So betonte der Erzbischof von Manila, Kardinal *Jaime Sin,* es gebe keine echte Versöhnung, wenn man über Leiden und Unterdrückung der Armen hinweggehe. Der christliche Einsatz gegen die Verletzung von Menschenrechten müsse aber das Evangelium, nicht Ideologien zur Norm nehmen. Erzbischof *Dereck Worlock* von Liverpool hob hervor, der gemeinsame Kampf für soziale Gerechtigkeit lasse die Christen das Band ihrer Einheit und ihr Angewiesensein auf Versöhnung entdecken; die Suche nach Gerechtigkeit und Frieden bestärke das Verlangen nach Versöhnung mit Gott und öffne den Weg zum Sakrament.

Mit großem Nachdruck erinnerten mehrere Synodenväter daran, daß die Kirche nur glaubwürdig von Versöhnung sprechen und Umkehr fordern könne, wenn sie bei sich selber anfange. Der neuseeländische Bischof *Peter James Cullinane* wies darauf hin, viele Menschen nähmen die Kirche nicht als das Zeichen der Versöhnung wahr, als das sie sich selber verstehe. Die Kirche müsse ein klares, kein zweideutiges Zeichen der überreichen Barmherzigkeit Gottes sein. Konkrete Probleme zählte in diesem Zusammenhang etwa Bischof *Paul Verschuren* von Helsinki auf: Er nannte neben der Situation der Frau in der Kirche ausdrücklich die wiederverheirateten Geschiedenen und die Priester, die ihr Amt aufgegeben hätten. Die Spaltungen in der Kirche hätten einen negativen Einfluß auf die Versöhnung der Einzelnen mit Gott. Auch von der Notwendigkeit, die Spaltung zwischen den christlichen Kirchen zu überwinden, war auf der Vollversammlung verschiedentlich die Rede, nicht zuletzt in einem Votum von Kardinal *Willebrands,* der an die Notwendigkeit der Bekehrung für den Ökumenismus erinnerte.

Die Krise des Bußsakraments und die „strukturelle" Sünde

Der Mehrzahl der Delegierten ging es, wenn auch aus recht unterschiedlichen kulturellen, theologischen und pastoralen Blickwinkeln, vor allem um drei *eng miteinander verbundene Fragen:* Warum findet die Kirche so wenig Resonanz, wenn sie von der Sünde spricht? Wie konnte es zu der Krise des Bußsakraments kommen? Was kann und soll man tun, um das vierte Sakrament neu im Leben der Gläubigen zu verankern? Diese Themen nahmen den veröffentlichten Zusammenfassungen zufolge auch in den Beratungen der Circuli minores den größten Raum ein.
Kaum ein Satz tauchte in den Voten auf der Vollversammlung so häufig auf wie der, daß weithin das *Bewußtsein für die Sünde* verlorengegangen oder zumindestens schwächer geworden sei. Eine breite Palette von Gründen wurde für diese Entwicklung namhaft gemacht: Praktischer Atheismus, Flucht vor der individuellen Verantwortung, gesellschaftliche Einflüsse wie Urbanisierung und Massenmedien, unzureichende Katechese und Verkündigung. Sowohl bei der auf recht unterschiedlichem Niveau vorgenommenen Analyse wie bei den Therapievorschlägen kam viel Unsicherheit und Ratlosigkeit an den Tag; neben der schlichten Forderung, die Kirche solle alles ihr Mögliche tun, um dem Begriff der Sünde neu Gewicht zu geben, standen allerdings auch differenzierte Voten. So heißt es im Bericht der englischen Sprachgruppe A, eine klare Katechese über Sünde, Gewissen und Umkehr könne nicht in der Rückkehr zu einem vereinfachten Sündenverständnis bestehen. Und Kardinal *Joseph Bernardin,* der Erzbischof von Chicago, mahnte, die Kirche solle nicht zu sehr von der Sünde als einer Sache sprechen, die um ihrer selbst willen wichtig sei.
Daß in diesem Zusammenhang auch das Thema *„strukturelle Sünde"* auf den Tisch kam, war angesichts der starken Präsenz der Dritten Welt auf der Vollversammlung nicht verwunderlich. Der indische Bischof *Henry Sebastian D'Souza* stellte gleich zu Beginn seiner Intervention fest, die „strukturelle" Sünde sei eine Realität, die Millionen von Menschen betreffe. In zahlreichen Voten war das Bemühen spürbar, das Gewicht der gesellschaftlich-strukturellen Dimension der Sünde herauszuarbeiten, ohne dabei die individuelle Verantwortung zu leugnen: Kardinal *Paulo Evaristo Arns* von São Paulo sprach in einer ausführlichen schriftlichen Intervention davon, daß die gesellschaftliche Sünde das menschliche Subjekt als Subjekt zerstöre; die Verantwortung im Blick auf die gesellschaftliche Sünde hebe aber die Verantwortlichkeit der Einzelpersonen nicht auf.

„Scharfes Nachdenken beim Anblick leerer Beichtstühle" – so betitelte die „Süddeutsche Zeitung" einen Bericht zur Bischofssynode (SZ, 6. 10. 83). Tatsächlich galt der *Krise des Bußsakraments* die ganz besondere Sorge der Synodenväter, auch wenn sich bei den Beratungen herausstellte, daß die Beichtstühle nicht überall in den katholischen Ortskirchen gleich leer sind. (Die Aussage von Kardinal *Josef Glemp,* in Polen könne man nicht von einer wirklichen Krise des Bußsakraments sprechen, war allerdings singulär.) Vielfach wurde auch festgestellt, daß der neue „Ordo Paenitentiae" von 1973 nicht die erhofften Wirkungen für eine erneuerte und vertiefte Beichtpraxis gezeitigt habe.
Darüber, daß eine Erneuerung der kirchlichen Bußpraxis notwendig sei, war man sich auf der Vollversammlung einig. Dieser gleichbleibende Cantus firmus wurde allerdings in teilweise recht unterschiedlichen Variationen vorgebracht. Eindeutig in der Minderheit waren dabei die Delegierten, die sich den Ausweg aus der Krise vor allem von einer Bekräftigung der kirchlichen Morallehre und der Einschärfung der Notwendigkeit des vollständigen Bekenntnisses schwerer Sünden versprachen und die Priester vor allem mahnten, sich an die kirchlichen Vorschriften zu halten.
Gemeinsame Anliegen kamen in vielen Voten afrikanischer Bischöfe zum Vorschein. So beklagte der Weihbischof von Kinshasa, *Tshibangu Tshishiku,* man habe sich in Afrika zu wenig darum bemüht, eine Verbindung zwischen dem christlichen System der Buße und seiner Konzeption von Fehler und Sünde und dem „organischen afrikanischen System von Sünde und Versöhnung" herzustellen. Bischof *Philippe Kourouma* aus Guinea erinnerte an die Bedeutung der Familie, der gesellschaftlichen Gruppe und des Kosmos als Orte der Versöhnung in afrikanischen Gesellschaften. Die Kirche in Afrika müsse sich mit solchen traditionellen Formen versöhnen, allerdings nicht ohne sie kritisch auf ihre Vereinbarkeit mit dem Glauben zu prüfen.

Vor allem lateinamerikanische Synodendelegierte brachten die stärkere *Einbeziehung von Laien* in den kirchlichen Bußvollzug ins Gespräch (nicht zuletzt auf dem Hintergrund des Priestermangels), wogegen sich allerdings auch Bedenken erhoben: Die spanisch-portugiesische Sprachgruppe C sprach sich gegen ein „Laienamt der Buße" aus,

weil die Unterschiede zum Priester als Spender des Sakraments verwischt werden könnten. Aus Asien kam die Anregung, bei einer Erneuerung der christlichen Bußpraxis die Erfahrungen der asiatischen Religionen etwa auf dem Feld der Askese einzubeziehen. Von verschiedener Seite wurde übrigens für eine Neubelebung von Bußzeiten plädiert, um dabei den Wegcharakter der Buße besser hervortreten zu lassen.

Daß ganz allgemein der *Ausbildung und Befähigung der Priester als Beichtväter* viel Beachtung geschenkt wurde (ihnen bürdeten manche Interventionen so viel auf, daß der Bericht der französischen Sprachgruppe A mit Recht davor warnte, die Verantwortung für die Krise einfach auf die Schultern der Priester abzuladen), ist kein Zufall. Schließlich brannten den meisten Bischöfen offenbar die konkreten seelsorglichen Fragen eher auf den Nägeln als theologische oder soziologische Analysen. Es gab aber durchaus auch Beiträge, die tiefer anzusetzen versuchten: So verlangte der Brüsseler Erzbischof, Kardinal *Gottfried Danneels,* man müsse die säkularen anthropologischen Wurzeln des Sakraments der Versöhnung und besonders des Schuldbekenntnisses wiederentdecken. Der moderne Mensch kenne durchaus profane „Bußwege" und habe dafür ein entsprechendes Vokabular.

Das heiße Eisen Generalabsolution

Theologische und pastoral-praktische Probleme laufen in der Frage der sakramentalen Generalabsolution und ihrem Verhältnis zur Einzelbeichte zusammen, die sich für die Vollversammlung erwartungsgemäß als besonders schwieriger Brocken erwies. Zweierlei läßt sich zunächst festhalten: Der *Wert der sakramentalen Einzelbeichte* wurde auf der Vollversammlung nirgends in Frage gestellt. Gleichzeitig war offenbar die große Mehrheit der Bischöfe der Meinung, daß es bei der Möglichkeit der sakramentalen Generalabsolution und beim entsprechenden Ermessensspielraum der Bischofskonferenzen entsprechend den im „Ordo Paenitentiae" und im neuen Kirchenrecht enthaltenen Regelungen bleiben müsse. Vielfach wurde für einen *Mittelweg* zwischen einer zu restriktiven und einer zu großzügigen Praxis plädiert.

Es gab nicht wenige Bischöfe, die sich darüber hinaus ausdrücklich *für die sakramentale Generalabsolution* einsetzten. Allerdings aus verschiedenen Gründen: Bischöfe aus Afrika, Asien und Lateinamerika argumentierten, daß ihnen aufgrund des ungeheueren Priestermangels gar keine andere Wahl bliebe, als das Bußsakrament in Form der Generalabsolution zu spenden. Gleichzeitig gaben sie zu bedenken, die Verpflichtung, das Bekenntnis schwerer Sünden nach einer Generalabsolution nachzuholen, sei ihren Gläubigen nur schwer verständlich zu machen. Der Erzbischof von Khartoum (Sudan), *Gabriel Zubeir Wako,* verlangte sogar ausdrücklich die Aufhebung dieser Verpflichtung.
Von den Argumenten der Bischöfe aus der Dritten Welt hoben sich die nordamerikanischer, europäischer und australischer Synodenväter ab. Sie verwiesen vor allem auf *positive Erfahrungen mit Bußfeiern* mit Generalabsolution (Der australische Bischof *Bernard Joseph Wallace:* „Viele Gläubige sprachen von einer neuen Erfahrung der Umkehr und von einem neuen Bewußtsein der Kirche als versöhnender Gemeinschaft") und forderten eine weitere theologische Vertiefung dieser Erfahrungen. So legten die vier Delegierten der USA ein gemeinsames Papier vor, in dem unter anderem den nach den Gründen für die Verpflichtung zum vollständigen Sündenbekenntnis auch nach einer sakramentalen Generalabsolution gefragt wird. In mehreren Interventionen wurden ausdrücklich Klärungen bezüglich der Lehraussagen von Trient angeregt. In einer schriftlich vorgelegten Intervention führte Kardinal *Aloisio Lorscheider* aus, die Aussagen von Trient könnten die Kirche nicht daran hindern, andere Formen der Sündenvergebung zu praktizieren.
Es fehlte allerdings auch nicht an Stimmen, die davor warnten, sich zu viel von der Generalabsolution zu versprechen, und bewußt für den individuellen Vollzug des Bußsakraments plädierten. Kardinal *Lustiger* von Paris verteidigte in einer subtilen anthropologisch-theologischen Analyse das persönliche Schuldbekenntnis als auch gesellschaftlich notwendiges Gegengewicht zu Vermassung und kollektivem Schuldgefühl.
Im Zusammenhang der Frage nach Einzelbeichte und Generalabsolution mußte auch die Unterscheidung von Todsünden und läßlichen Sünden zum Thema werden. Bischof *Joachim Wanke* (Erfurt) traf ein Anliegen vieler Synodendelegierter, wenn er in seiner Intervention feststellte, Priester und Gläubige könnten im Einzelfall nur schwer unterscheiden, wann eine schwere Sünde vorliege und wann nicht. Zur besseren anthropologischen Verdeutlichung wurde verschiedentlich der Begriff der „Grundoption" des Menschen für oder gegen Gott ins Gespräch gebracht. Mehrfach regten Bischöfe auch eine stärkere Unterscheidung der Funktion des Bußsakraments für die Vergebung alltäglicher Sünden einerseits und der von wirklich schweren Verfehlungen an. Hier wäre Kardinal *Salvatore Pappalardo,* der Erzbischof von Palermo, zu nennen: Man solle prüfen, ob die Kirche nicht für weniger gewichtige Sünden andere Formen der Feier der Vergebung mit sakramentalem Charakter einführen könne, die nicht an ein Sündenbekenntnis gebunden seien.

Vorschläge, aber das letzte Wort hat der Papst

Was von den zahlreichen engagierten Voten, Vorschlägen und Anregungen der Synodendelegierten zum Versöhnungsauftrag der Kirche und zur Erneuerung der Bußpraxis mitsamt den dabei sichtbar gewordenen Spannungen und unterschiedlichen Akzentsetzungen in das offizielle Ergebnis der Vollversammlung eingehen wird, muß vorläufig *offenbleiben:* Die Vollversammlung beließ es auch diesmal wieder bei der Abfassung von „Propositiones", die als Grundlage für ein päpstliches Dokument dienen sollen. Als einziges veröffentlichtes Ergebnis der vierwö-

chigen Beratungen blieb nur eine kurze *Botschaft*, die sich auf Appelle und auf die knappe Aufzählung von Mißständen in der Welt beschränkt (Etwa: „In unserer Welt herrscht viel Ungerechtigkeit und wenig Friede. Doch die Hoffnung kann niemals ausgelöscht werden"). Im übrigen geht der Text, über den dem Vernehmen nach etliche Bischöfe nicht gerade glücklich waren, auf Einzelfragen der kirchlichen Bußpraxis nicht ein, sondern steckt nur einige Rahmengesichtspunkte ab. Das Bußsakrament wird nur eben erwähnt („Dieses Sakrament stellt die persönliche Freundschaft des einzelnen mit Gott wieder her und vertieft sie; es macht uns frei, Ihm zu dienen").

Um so ausführlicher beschäftigen sich die (nicht veröffentlichten) *Propositionen* mit diesem Thema: 41 der 63 Propositionen handeln von der Erneuerung der Praxis der Versöhnung und Buße. Diesem dritten Hauptteil gehen voraus ein erster Teil über den versöhnenden Sendungsauftrag der Kirche und ein zweiter über Kennzeichen und Bewertung der Gegenwartssituation. Daß der zweite Teil mit nur vier Propositionen so unverhältnismäßig kurz ausgefallen ist, wird in dem nicht sehr aussagekräftigen Überblick zum Inhalt der „Propositiones", der zum Abschluß der Synode veröffentlicht wurde, damit begründet, daß es der Vollversammlung in ihrer Schlußphase vor allem um *Kriterien für das pastorale Wirken* der Kirche gegangen sei. Die Zurückhaltung bei der Analyse verweist auf eine Schwachstelle der Arbeit der Vollversammlung: Nicht nur die Geschichte von Bußsakrament und Bußtheologie wurde (mit Ausnahme von Trient) kaum herangezogen; auch bei der Beschreibung der kulturellen und anthropologischen Bedingungen einer erneuerten Bußpraxis kam man vielfach über vereinfachende Formeln nicht hinaus.
In der Dreigliederung der Propositionen läßt sich unschwer die Hand des Relators Kardinal *Martini* erkennen. Der Mailänder Erzbischof, dessen Geschick bei der Erfüllung seiner so schwierigen wie wichtigen Aufgabe immer wieder gelobt wurde, hatte schon seine Synthese der mündlichen und schriftlichen Interventionen in dem Dreischritt gegliedert, der dann auch seinem Schema für die Erarbeitung der Propositionen zugrunde lag: Das Evangelium Gottes für den sündigen Menschen; der Dienst von Versöhnung und Buße in der gegenwärtigen Situation; über die Erneuerung der pastoralen Praxis.

Bei der letzten Vollversammlung hatte Johannes Paul II. seine Schlußansprache dazu benutzt, um im Vorgriff auf „Familiaris consortio" in den beiden Punkten die kirchlichen Normen zu bekräftigen, in denen sie von einem Teil der Bischöfe mehr oder weniger deutlich angefragt worden waren (wiederverheiratete Geschiedene, Geburtenregelung). Diesmal *fehlten solche eindeutigen Stellungnahmen* zu kontroversen Fragen. Der Papst äußerte seine Sorge, daß auf dem für die ganze christliche Existenz so wesentlichen Gebiet der Buße durch die Abkehr von der traditionellen Praxis eine Leere eintreten könne und erinnerte an den „zutiefst personalen Charakter" des Bußsakraments, der die soziale Dimension von Sünde und Buße keinesfalls ausschließe. „Aus Zeitmangel", so Johannes Paul II., könne er auf die verschiedenen Einzelfragen im Zusammenhang mit Versöhnung und Buße, die auf der Synode aufgeworfen worden seien, nicht eingehen. „Sie werden alle in jenem Dokument vertieft werden, das mit Gottes Hilfe die Fülle der aus dieser Synode gekommenen Elemente umfassen wird."
Demgegenüber hatte sich der Präfekt der Glaubenskongregation, dem bei der Erarbeitung des Dokuments ein gewichtiger Part zukommen dürfte, während der Vollversammlung sehr dezidiert geäußert. In einer Intervention am 6. Oktober, für die ihm eine halbe Stunde eingeräumt wurde, erläuterte Kardinal *Joseph Ratzinger* nicht nur die geltenden Normen für die Erteilung der sakramentalen Generalabsolution, indem er die Entwicklung seit dem Tridentinum skizzierte. Darüber hinaus erklärte er, eine rein disziplinäre Interpretation des Ausdrucks „ius divinum" auf dem Tridentinum sei „vollständig unannehmbar". Gleichzeitig setzte er einen massiven Kontrapunkt zu zahlreichen Voten von Synodenvätern mit seiner Feststellung, die Flucht in die Generalabsolution über die von den kirchlichen Normen vorgesehenen außerordentlichen Fälle hinaus zeuge nicht von pastoralem Einfühlungsvermögen, sondern von dessen vollständigem Ausfall.

Die Synode selbst: nützlich, aber verbesserungsfähig

Man kann also gespannt sein, ob das 1984 zu erwartende päpstliche Dokument die Vielfalt der Gesichtspunkte widerspiegeln wird, die in den Voten der Vollversammlung zum Ausdruck kamen, oder ob es sich auf den Versuch einer Neubegründung der traditionellen Bußpraxis beschränken wird.
An der Erarbeitung des Dokuments wird auch der bei der Vollversammlung neugewählte Rat der Bischofssynode beteiligt sein. Für dieses Verfahren, das, wie der Sekretär, Erzbischof Tomko, zu Beginn der Vollversammlung mitteilte, auch schon bei „Familiaris consortio" angewandt wurde, hatte sich der Synodenrat bei einer außerordentlichen Sitzung im April dieses Jahres ausgesprochen. Bei dieser Zusammenkunft ging es um eine Bilanz der bisherigen Erfahrungen mit dem Institut Bischofssynode, sowohl was die theologischen Fragen (Synode und Kollegialität) wie was organisatorische Dinge anbelangt.
Die Stellung der Bischofssynode im Kirchengefüge wird im neuen Kodex umschrieben (cc. 342–348), wo festgehalten wird, daß es sich bei ihr um ein beratendes Organ handelt. Darauf wies auch Johannes Paul II. in seiner Schlußansprache hin, nicht ohne hinzuzufügen, die Bischofssynode sei „hervorragender Ausdruck und wirksamstes Instrument" bischöflicher Kollegialität; ihre Möglichkeiten seien noch nicht ausgeschöpft. Der Papst ließ dabei weiter offen, wo für ihn solche Möglichkeiten liegen könnten.
Auch die sechste Vollversammlung hat jedenfalls gezeigt, daß das Instrument Synode in mehrfacher Hinsicht *verbessert* werden könnte und müßte. Zwar zeigten sich die

Bischöfe auch diesmal wieder erfreut über die Möglichkeit zum Gedanken- und Erfahrungsaustausch, über die Begegnungen, die auf diese Weise ermöglicht werden. Gleichzeitig waren aber auch etliche kritische Töne nicht zu überhören, die meist der Arbeitsweise der Vollversammlung galten. Ein Problem sprach etwa der österreichische Synodendelegierte, Bischof *Reinhold Stecher* von Innsbruck, an. In einem Interview mit Kathpress (3. 11. 1983) schlug er vor, mehr Fachleute heranzuziehen, da manche Bischöfe durch die vielen komplizierten Probleme des Themas überfordert seien. Auch Professor Görres äußerte seine Verwunderung darüber, daß man nur einen einzigen Psychologen zu den Beratungen über Buße und Versöhnung herangezogen habe.
Die stärkere Einbindung von Fachleuten und die bessere Verzahnung der Arbeitsphasen der Vollversammlung (einschließlich der thematischen Vorbereitung) könnten es der Synode erleichtern, auch als Konsultativorgan eigene Ergebnisse ihrer Arbeit vorzulegen. Warum könnte man nicht statt der Propositionen ein wenn auch nur vorläufiges Dokument ausarbeiten und veröffentlichen, das den auf der Vollversammlung mehr oder weniger präzis herausgearbeiteten Status quaestionis in der Weltkirche festhalten würde?

Spiegel der Kirche

An Material dafür hat es auf der sechsten Vollversammlung jedenfalls nicht gefehlt. So hat sich deutlich gezeigt, daß sich das Thema Versöhnung und Buße in der Kirche gegenwärtig in sehr verschiedenen Facetten spiegelt, die beim Bemühen um eine Erneuerung der Bußpraxis berücksichtigt werden müssen. Viele Bischöfe erwiesen sich als beredte Verfechter der Anliegen ihrer jeweiligen Ortskirche. Die *afrikanischen* Synodendelegierten veröffentlichten zum Abschluß der Vollversammlung eine gemeinsame Botschaft, in der sie nicht nur gesellschaftliche Mißstände auf ihrem Kontinent anprangerten, sondern auch auf weitere Inkulturation der Kirche drängten: „Bestimmte Institutionen behindern immer noch das Verlangen der jungen Kirchen nach legitimer Autonomie und fruchtbarer Kreativität, sowohl materiell wie auf theologischem, liturgischem, kirchenrechtlichem und pastoralem Gebiet“ (NCNews, 1. 11. 83).
Ein zweiter Punkt: Auf der Vollversammlung kamen etliche Mosaiksteine für eine glaubwürdige Bußpraxis der Kirche und des einzelnen Christen zum Vorschein. Zu einem einheitlichen und geschlossenen Bild fügten sie sich nicht zusammen, was nicht nur mit den begrenzten Möglichkeiten der Synode, sondern mehr mit der faktischen Situation zu tun hat. Letztlich sind es vor allem zwei Fragen, die die Kirche weiter beschäftigen werden: Wie läßt sich die sakramentale Buße in den konkreten Lebensvollzug des einzelnen Christen und der Kirche einbinden? Und: Welchen Spielraum läßt die verbindliche Tradition für eine situations- und kulturadäquate Neugestaltung des Bußsakraments? Auch wenn die Vollversammlung diese Fragen mehr angerissen als in ihrem ganzen Gewicht behandelt hat: Sie hat als Spiegel des konkreten kirchlichen Lebens aber den Kontext sichtbar gemacht, in dem um ihre Beantwortung gerungen werden muß.

Ulrich Ruh

Verdrängte Weiblichkeit

Zur Stellung der Frau in der Kirche

Das Verhältnis von Frau und Kirche ist im Umbruch begriffen: Frauen entdecken mit ihren Gleichheitsansprüchen ihre Weiblichkeit neu, die Kirche sieht sich der Forderung nach Öffnung des kirchlichen Amtes für die Frau gegenüber. Der folgende Beitrag skizziert die Frauenfrage in der Kirche im Kontext der allgemeinen Frauenbewegung. Die feministische Theologie wird in einem späteren Beitrag behandelt werden.

„Dialog zwischen einem Mann, der kirchlicher Würdenträger ist, und einer Frau mit dem Wunsch nach Beteiligung ... Er fragt: ‚Aber was möchten Sie denn eigentlich? Spielen Sie denn nicht schon eine aktive Rolle in der Liturgie, sind Sie nicht Mitglieder von Seelsorgeteams, Pfarrvikariaten und sogar Generalvikariaten? Hat man Ihnen nicht Studentengemeinden anvertraut? Bringen Sie Ihre Energien nicht schon in vielfältige soziale Dienste ein, leiten Sie nicht Exerzitienhäuser, sind Sie nicht Missionarinnen in einer Art und Weise, wie sie früher dem Mann vorbehalten war?‘ Worauf sie ins Feld führt: ‚Ja aber ... man läßt uns nicht in der Pastoral mitarbeiten, wo strategische Entscheidungen getroffen werden, Optionen, die möglicherweise alles verändern, was getan wird, und die Kirche auf andere, wesentlichere Entscheidungen hinlenken könnten. Man kann eine Ernennung bekommen, ohne sich wirklich verantwortlich zu fühlen.‘“ *(Maria Agudelo:* Die Aufgabe der Kirche bei der Emanzipation der Frau, in „Concilium“ 1980, S. 304)

Rom hat gesprochen ...

Zu den Themen innerkirchlicher Tagesaktualität gehört sie eigentlich nicht, die Frage nach der Stellung der Frau in der Kirche. Spektakuläre Auftritte, wie der aus Anlaß des Besuches von Papst Johannes Paul II. in den USA im Jahre 1979 (Motto: „Wenn Frauen Brot backen können, dann können sie es auch brechen“), sind nicht zu vermelden. Wenn Frauen auch höchsten Kirchenvertretern gegenüber Forderungen stellen, gilt dies nicht mehr unbedingt als skandalträchtig. Und dennoch ist die Frage keineswegs erledigt. Man(n) hat damit zu leben gelernt. Das von der kolumbianischen Ordensfrau Maria Agudelo wiedergegebene Gespräch könnte in den meisten Teilen

der Weltkirche so und ähnlich stattfinden. Daß eine Lösung in der Frage gefunden oder auch nur in Sicht ist, davon kann keine Rede sein. Rom hat zwar gesprochen, gerade der gegenwärtige Papst sogar mehrmals, aber die Sache ist durchaus nicht beendet.

Und was die Angelegenheit nicht leichter macht: Es geht um weit mehr, als nur um die Forderung nach Einsetzung von Frauen in bislang Männern vorbehaltenen kirchlichen Positionen. Die Frage nach der Stellung der Frau in der Kirche wirkt zurück auf das Gottes- und Menschenbild, die (religiöse) Sprache, die Verwendung von Symbol- und Bilderwelt der jüdisch-christlichen Tradition, die Auffassung von kirchlichem Amt, von Ehe und Familie, von Sexualität und Mariologie. Mehr noch: Nach Ansicht vieler Frauen geht es darum, in Gesellschaft und Kirche ein Element wieder einzubringen, das (allzu) lange Zeit verdrängt worden sei und dessen Fehlen geradezu fatale Folgen habe für alle: die *Weiblichkeit.* Wenn sich inzwischen für den ganzen Themenkomplex das Stichwort „Stellung der Frau" eingebürgert hat, so beschreibt dies in den Augen vieler Frauen wieder einmal nur die Blickrichtung des Mannes: Halten sie doch die Stellung des Mannes für mindestens ebenso problematisch wie die eigene.

Die katholische Kirche tat sich mit der Frauenfrage von Anfang an, und das heißt seit rund hundertfünfzig Jahren, schwer. Daß die Frauenfrage die Kirche immer stärker beschäftigt, hat nur teilweise damit zu tun, daß man inzwischen für die Anliegen der Frau offener geworden ist. Die Meldung, daß nun auch mehr und mehr Frauen dem Gottesdienst fernbleiben, sich gerade auch von kirchlich mitgeprägten Rollen lösen, daß an manchen Stellen „eine Art Nachholbedarf gerade unter kirchennahen katholischen Frauen" (*Karl Forster,* in: Glaube und Kirche im Dialog mit der Welt von heute, Band 1, Würzburg 1982, S. 626) festzustellen sei, hat hier Erkenntnisprozesse beschleunigt. Im Fastenhirtenbrief von 1981 zur Fernstehendenproblematik des früheren Bischofs von Limburg, *Wilhelm Kempf,* beginnt der Abschnitt über die Frauen als einer von mehreren Gruppen von Gemeindemitgliedern, die in Gefahr seien, benachteiligt zu werden, bezeichnenderweise mit einem Hinweis auf den abnehmenden Gottesdienstbesuch dieser Personengruppe (*Wilhelm Kempf,* Auf dein Wort hin, Limburg 1981, S. 193). Daß Arbeiter, Jugendliche, Intellektuelle schwierige Bereiche der Seelsorge darstellen, daran hatte man sich gewöhnt. Daß nun aber Frauen ihre traditionelle Rolle nicht mehr in der gewohnten Selbstverständlichkeit übernehmen, wirkt alarmierend, gelten sie doch immerhin als das Rückgrat der Gemeinden. Im Katholizismus braucht es offenbar immer noch das Gefühl von der Gefährdung des eigenen kirchlichen Systems, bis man sich in größerem Stil für eine Sache öffnet.

Schwierigkeiten mit der Kirche

Die *Frauenbewegung* ihrerseits betrachtet die Kirche – wie könnte es anders sein? – in erster Linie als verlängerten Ausdruck eines Verhältnisses von Mann und Frau, wie sie es dezidiert ablehnt. Struktur und Lehre der Kirche weisen für sie nur zu deutlich Spuren einer Ordnung auf, in der sie Rechte und Selbstverständnis der Frau nur unzureichend ernst genommem sieht. Religion als solche ist für große Teile der Frauenbewegung mit dem Odium der Frauenfeindlichkeit behaftet. Dementsprechend schwer haben es solche Frauen, die der eigenen Kirche wie auch der Frauenbewegung gegenüber eine neuartige, aus der Sicht der Frau vorgenommene Lektüre der religiösen Tradition einbringen wollen, die Vertreterinnen der *feministischen Theologie.*
Sie sitzen zwischen allen Stühlen: Von den religiös ungebundenen Feministinnen wird bezweifelt, daß ausgerechnet die kirchliche Tradition Ansatzpunkte liefert zur Befreiung der Frau und damit letztlich auch des Mannes, wo doch gerade diese Tradition es gewesen sei, die bis in Tiefenschichten der Menschen hinein das Patriarchat nur verfestigt haben. Von kirchlicher Seite argwöhnt man anderseits, daß hier überaus interessebedingt Umgang mit der Tradition gepflegt werde, und stößt sich an einer allzu radikal oder zu schematisch erscheinenden Auffassung von der Gleichheit der Geschlechter.

Unübersichtlich ist die Frauenfrage deshalb, weil in ihr *verschiedene Grade an Identifikation* anzutreffen sind: Eine Frau, die für mehr Gleichberechtigung von Mann und Frau eintritt, für vermehrte Mitspracherechte der Frau in der Kirche u. a., hat damit noch keineswegs als Feministin zu gelten. Und eine Frau, die mit Ideen der feministischen Theologie sympathisiert, muß damit nicht unbedingt alles bejahen, was unter dem Etikett „Feminismus" sonst noch firmiert. Manche Frau käme nie auf den Gedanken, sich selbst zu Wort zu melden, Forderungen zu stellen, sieht es aber mit Sympathie, wenn Frauen im Gottesdienst nicht nur Lektorendienst versehen und die Kommunion austeilen, sondern auch predigen, wenn eine Männerkirche langsam zu einem *wirklichen Miteinander von Frauen und Männern* findet. Ein regelmäßiger Kirchgang von Frauen darf weniger denn je als ein Hinweis darauf verstanden werden, daß diese Frauen ja und amen sagen zu Einstellungen der Kirche ihrem Geschlecht gegenüber.

Viele von ihnen tun sich schwer mit einer Kirche, in der Scheidung, Empfängnisverhütung und Abtreibung vielfach in einem Atemzug genannt werden. Suggeriert dies doch immerhin, wer für Nachsicht gegenüber den (wiederverheiratet) Geschiedenen eintritt, müsse naturgemäß auch Befürworter einer Freigabe der Abtreibung sein, als sei die Befürwortung der Empfängnisverhütung wesensverwandt mit der kirchlichen Tolerierung wiederverheiratet Geschiedener. Die feministische Theologie wird inzwischen gerade auch von Frauen, die haupt-, neben- oder ehrenamtlich in Gemeinden, Verbänden, Räten tätig sind, die in Ordensgemeinschaften leben, als ein wichtiger Beitrag zur eigenen Bewußtseinsbildung angesehen. Je enger auch die berufliche Verbindung zur Kirche, so scheint es, desto „anfälliger" sind Frauen für diese jüngste der „Genitivtheologien".

Die Bedeutung der Ordensfrauen wird in dem Zusammenhang vor allem in Europa wohl noch vielfach unterschätzt. In den Vereinigten Staaten gehören sie immerhin zu den entschiedensten Verfechterinnen einer gewandelten Stellung der Frau in der Kirche. Das Selbstbewußtsein als Frauen, das sich gerade auch in den *weiblichen Ordensgemeinschaften* zeigt, ist im übrigen nicht so neu, wie es zunächst erscheinen mag. Schon zu einer Zeit, als die gesellschaftliche Gleichberechtigung der Frau noch in weiter Ferne lag, stellten die Orden für Frauen vielfach die einzige, aber immerhin eine vorhandene Möglichkeit dar, eine qualifizierte Ausbildung zu erhalten, eigenständig, z. B. auch künstlerisch, tätig zu sein. Bei der Suche nach Biographien von Frauen, denen nach heutigem Sprachgebrauch das Prädikat „emanzipiert" zu geben wäre, stößt man daher auf Ordensfrauen, Frauen aus Damenstiften, Künstlerinnen, heiliggesprochene Frauen wie Roswitha von Gandersheim, Theresia von Avila, Hildegard von Bingen, Katharina von Siena. Ihr Leben, die Lektüre ihrer Schriften belegen eine überraschende Verwandtschaft ihrer Lage als Frauen mit derjenigen heutiger Geschlechtsgenossinnen.

Zwei Aufbrüche der Frauenbewegung

Die Frauenbewegung erlebte bis heute zwei größere Aufbrüche mit sehr verschiedenen zentralen Fragestellungen: einen ersten gegen Ende des vergangenen Jahrhunderts, Anfang dieses Jahrhunderts bis zum Ersten Weltkrieg. Diese Zeit ist gekennzeichnet durch den *Kampf um elementare staatsbürgerliche sowie soziale und kulturelle Rechte der Frau.* In diesen Auseinandersetzungen schlägt sich politisch-konkret nieder, was Aufklärung und Menschenrechtsdenken theoretisch vorweggenommen hatten. Dementsprechend schwer, in gewisser Weise vergleichbar mit der Arbeiterfrage, tat sich die Katholische Kirche mit diesem neuen Phänomen. Liberalismus und Sozialismus gaben weithin den Ton an. Daß sich letztlich doch auch im konfessionellen Bereich eine Frauenbewegung herausbildete, hatte – auch hierin der Arbeiterbewegung vergleichbar – einen doppelten Beweggrund: Man wollte kirchlicherseits den Kontakt zu den Frauen nicht ganz verlieren, verlorenen Boden wieder gutmachen. Anderseits wurde ein erheblicher Einsatz vor allem in den Bereichen Fürsorge, Bildung, berufliche Ausbildung geleistet.

Ganz in den Formen der Zeit gründete man Verbände, um seine Ziele zu verfolgen. Geprägt ist diese Periode der Frauenbewegung durch die Frau der *Mittel- und Oberschicht.* Obwohl sich die protestantische Frauenbewegung im Kontakt mit der nichtkonfessionellen Frauenbewegung insgesamt natürlich leichter tat als die katholische, hatte die katholische Seite auf anderen Gebieten einen leichten Vorteil: Die positive Einstellung zur Ehelosigkeit erlaubte ihr einen besseren Zugang zu den Fragen unverheiratet lebender Frauen, der soziale Katholizismus stellte Mittel für konkrete Hilfe bereit. Wie sehr sich konfessionelle und nicht-konfessionelle Frauenbewegung unterschieden, ist schon daran abzulesen, daß die Frauen im konfessionellen Bereich, vor allem aber im Protestantismus, zu einem erheblichen Teil in der Stimmrechtsfrage konservativ dachten.

Angesichts der *Bedeutung der Frauenverbände im heutigen Verbands-Katholizismus* verwundert es, daß ihre Entstehungsgeschichte im Zusammenhang mit der weltweiten Frauenbewegung bislang kaum aufgearbeitet wurde. Weniger erstaunlich scheint diese Tatsache vor dem Hintergrund einer Erfahrung, wie sie Frauen immer wieder vorbringen, daß es nach landläufiger Meinung eben nicht Frauen waren, „die die Welt veränderten" (so der Buchtitel einer Sammlung von Frauenporträts von *Norgard Kohlhagen,* Frauenfeld 1982), daß Geschichte halt von Männern gemacht worden sei. Einen ersten Schritt, diesen weithin unbeachtet gebliebenen Bereich des Katholizismus auszuleuchten, stellt die Arbeit von *Alfred Kall* „Katholische Frauenbewegung in Deutschland. Eine Untersuchung zur Gründung katholischer Frauenvereine im 19. Jahrhundert" (Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 1983) dar. Weitere Schritte werden hier folgen müssen, denn diese kirchengeschichtliche Arbeit verbleibt in einer binnenkatholischen Sicht. Ihr Ausgangspunkt ist die Katholizismusforschung, nicht die Frauenfrage. Die Zusammenhänge zur nicht-konfessionellen und protestantischen Frauenbewegung werden nur angedeutet, eine kritische Reflexion des damals vorherrschenden Frauenbildes im Katholizismus unterbleibt.

Eine *zweite Phase der Frauenbewegung* setzte Mitte der sechziger Jahre ein. Äußeres Erscheinungsbild und inhaltliche Forderungen unterschieden sich erheblich von denen der ersten Periode. Die zweite Welle der Frauenbewegung umfaßt eine Vielfalt von Einzelinitiativen, Frauengruppen, Frauenzeitschriften, Frauen, die durch Veröffentlichungen ihren Beitrag leisteten. Die Forderungen entstanden unter dem Eindruck, daß es mit der Durchsetzung der elementaren bürgerlichen und sozialen Rechte nicht getan sei, daß patriarchale Strukturen das alltägliche Familien- und Arbeitsleben, Sexualität, Kirche und Religion, nicht zuletzt Sprache und Kultur in einer Weise prägen, daß es eines tiefgreifenden Wandels bedürfe, bis man von einer wirklichen Gleichberechtigung von Mann und Frau sprechen könne. Einseitig festgelegte Geschlechterrollen in der Familie, Benachteiligung der Frau im Arbeitsleben, Verobjektivierung der Frau zu Zwecken der kommerziellen Werbung, Vergewaltigung als Ausdruck männlicher Unterdrückung der Frau – das waren und sind bis heute einige der Themen, die die Fauenbewegung einbrachte. Mobilisierend wirkte aber vor allem der Kampf gegen den Abtreibungsparagraphen 218 StGB.
Die Soziologin *Herrad Schenk* unterscheidet drei Phasen dieser jüngeren Frauenbewegung: Eine erste sei im wesentlichen von der Kampagne um den § 218 bestimmt gewesen (1971–1974/75). In einer zweiten Phase habe die Bedeutung spontaner Aktionen abgenommen, dafür aber ein Zustrom neuer Mitglieder in den Frauengruppen eingesetzt, außerdem habe eine „Wende ‚nach innen'" be-

gonnen, Selbsterfahrungsgruppen hätten vorrangige Bedeutung erhalten. Seit 1977 sieht Schenk in den entstehenden feministischen Projekten wie alternative Unternehmungen im gesundheits- und sozialpolitischen, im wissenschaftlichen und kulturellen Bereich Hinweise auf eine dritte Phase, Ansätze zu einer *„feministischen Gegenkultur" (Herrad Schenk,* Die feministische Herausforderung, München 1980, S. 84).
Im *konfessionellen Bereich* bildeten sich gleichfalls in den letzten fünfzehn Jahren zahlreiche Initiativen heraus, angestoßen sowohl durch die nicht-konfessionelle Frauenbewegung als auch durch innerkirchliche Reformbewegungen im Zuge des Zweiten Vatikanischen Konzils. So zählte Papst Johannes XXIII. die Frauenfrage neben der Arbeiterfrage und der Gestaltung der internationalen Beziehungen zwischen den Völkern zu den drei wichtigsten „Zeichen der Zeit": „Die Frau, die sich ihrer Menschenwürde heutzutage immer mehr bewußt wird, ist weit davon entfernt, sich als seelenlose Sache oder als bloßes Werkzeug einschätzen zu lassen; sie nimmt vielmehr sowohl im häuslichen Leben wie im Staat jene Rechte und Pflichten in Anspruch, die der Würde der menschlichen Person entsprechen" (Pacem in terris, Nr. 41).
In ähnlicher Weise klagt auch das Konzil mehrfach die Rechte der Frau ein (u. a. Kirche und Welt, Nr. 9, 29, 52, 60; Kirche, Nr. 32; Laienapostolat, Nr. 9). Die Bischofssynode von 1971 forderte für die Frauen „den ihnen gebührenden Anteil an der Verantwortung und überhaupt am öffentlichen Leben, nicht zuletzt in der Kirche" (De iustitia in mundo, Nr. 43). Die Würzburger Synode sprach sich für ein „partnerschaftliches Verhältnis von Mann und Frau" aus und stellte, ernüchtert über die in der Kirche verbreiteten Auffassungen in dieser Frage, fest: „Bis heute sind im Denken, Leben und Recht der Kirche oft noch überholte und dem Evangelium widersprechende Vorstellungen und Leitbilder vom Wesen und von der Rolle der Frau wirksam" (Synodenbeschluß „Die pastoralen Dienste in der Gemeinde" 3.2.2). Als Voten richtete die Synode in diesem Zusammenhang drei Bitten an Rom: Die Einsetzung von Lektoren und Akolythen solle nicht Männern vorbehalten sein, das Kirchenrecht der Würde und der Rechtsgleichheit der Frau entsprechen sowie die Frage des Diakonats der Frau geprüft und die Diakonatsweihe von Frauen womöglich zugelassen werden (a. a. O., Voten 1 und 3).

Den Zug in Richtung Priestertum der Frau stoppen

Inzwischen hat Rom in einigen der innerkirchlich anstehenden Fragen Fakten geschaffen. Zu einem Zeitpunkt, als die Frage der Stellung der Frau in der Kirche mehr und mehr in die Breite zu wirken begann – das Internationale Jahr der Frau 1975 hatte weltweit eine größere Aufmerksamkeit für Frauenfragen hervorgerufen, vor allem in den Vereinigten Staaten war die Forderung nach Zulassung der Frau zur Priesterweihe lauter geworden, die Anglikanische Kirche erwog bereits, auch Frauen zum Priestertum zuzulassen –, veröffentlichte im Jahr 1977 die Glaubenskongregation die Erklärung „Inter insignores" (HK, März 1977, S. 156), in der Rom lapidar feststellte: „Die Kirche hält sich aus Treue zum Vorbild ihres Herrn nicht dazu berechtigt, die Frauen zur Priesterweihe zuzulassen."

Eine Vorentscheidung in Sachen *Diakonat der Frau* war damit, so ausdrücklich die Erklärung, nicht gegeben. Rom wollte offenbar zu einem möglichst frühen Zeitpunkt den Zug in Richtung *Priesterweihe* der Frau stoppen, ehe der Druck von außen wie von innen zu stark werden könnte. Die Päpstliche Bibelkommission, zuvor um ihre Meinung zu dieser Frage gebeten, soll mehrheitlich die Vorstellung verworfen haben, man könne ein negatives Urteil in der Frage der Zulassung von Frauen zur Priesterweihe biblisch begründen. Zentrale Argumentation der Erklärung: Obwohl sich Jesus verschiedentlich über die in seiner Umwelt üblichen Gepflogenheiten in bezug auf die Frau hinweggesetzt habe, sei er nicht so weit gegangen, auch Frauen in den Kreis der Apostel aufzunehmen. Die Vorstellung, da Jesus Mann war, müsse auch der Priester als derjenige, der in der Vollmacht Christi die Eucharistiefeier vollzieht, Mann sein, wirkte hier offenbar nach.
Die Reaktionen auf diese römische Erklärung waren heftig. Sie schienen nicht mehr in die Zeit zu passen, zumal sie ziemlich offen zu erkennen gab, daß man keineswegs unbesehen frühere Argumente gegen die Zulassung von Frauen wiederholen konnte. Am meisten enttäuscht war man aber über die Art und Weise, wie Rom in dieser Frage bremsend eingriff, anstatt die weitere Entwicklung abzuwarten. Ein Entscheidungsdruck bestand nur für diejenigen, denen die Richtung insgesamt mißfiel. Obendrein wollte man aus ökumenischer Sicht den Graben zu den Ortskirchen nicht größer werden lassen, anderseits den Kirchen, die an eine Änderung in dieser Frage dachten, anzeigen, daß sie damit nur weitere Kontroversfragen schaffen würden.
Einen weiteren Grund zum Unmut handelte sich Rom 1980 mit der Instruktion „Inaestimabile donum" ein. Frauen wird darin die Ausübung der „Funktionen eines Akolythen (Meßdieners)" nicht gestattet (HK, August 1980, S. 376–377). Eine seit Jahren gängige Praxis nicht nur im deutschsprachigen Raum stand dagegen. Überraschender als die Erklärung selbst dürfte jedoch der Proteststurm gewesen sein, den diese auslöste. Verbandlich organisierte katholische Frauen veranstalteten eine Unterschriftsaktion, um sich für den Verbleib der *Mädchen im Altardienst* einzusetzen. Inzwischen scheint die Angelegenheit mehr oder weniger im Sande zu verlaufen. Mädchen versehen weiterhin den Ministrantendienst, zu einer offiziellen Ausnahmeregelung ist es bis heute nicht gekommen.

Der *Streit um die Ministrantinnen,* so unbedeutend er auch erschien, ist insgesamt aufschlußreich, hatte er für die Frage nach der Stellung der Frau in der Kirche doch Symptomcharakter. Es zeigte sich, daß die Einstellungen

in der Frauenfrage bis weit in den traditionellen Katholizismus hinein sich erheblich gewandelt haben. Der Grad der bereits vorhandenen Verantwortung von Frauen in weiten Teilen der Pastoral, in Gemeindegremien und Verbänden, aber auch die Erfahrungen mit ordinierten Frauen in den protestantischen Kirchen, ganz zu schweigen von der zunehmenden Verantwortung der Frau in anderen gesellschaftlichen Bereichen, lassen ihr Fernhalten aus dem Chorraum nicht mehr plausibel erscheinen.

Theologisch wäre mehr möglich, als faktisch geschieht

Unter Rechtfertigungsdruck stehen nicht diejenigen, die die Mädchen an den Altar holen, sondern diejenigen, die sie fernhalten wollen. So verschieden die Fragen im einzelnen auch sein mögen, bei der Frage nach Diakonat und Priestertum der Frau stellt sich die Lage ähnlich dar: Theologisch wäre weit mehr möglich, als bis heute faktisch in der Kirche geschieht bzw. zugestanden wird.
Das neue Kirchenrecht hat hier nicht viel Neues gebracht, wenn auch einige Akzentverschiebungen nicht zu übersehen sind (vgl. *Richard Puza*, Zur Stellung der Frau im alten und neuen Kirchenrecht, in: Theologische Quartalschrift 2. Heft 1983, S. 109–122). Ein Verbot des Altardienstes von Frauen wird zwar nicht mehr ausgesprochen, das Amt des Lektors und Akolythen bleibt aber weiterhin dem Mann vorbehalten, wenn auch Frauen einzelne Funktionen dieses Amtes übernehmen können. Laien, und damit auch Frauen, können im Notfall mit dem Predigtdienst (jedoch nicht mit der Homilie in der Eucharistiefeier), dem Vorsitz bei den liturgischen Fürbitten, der Tauf- und Kommunionspendung beauftragt sowie bei Mangel an geeigneten Priestern mit der Trauungsvollmacht ausgestattet und zu Richtern an kirchlichen Gerichten bestellt werden. Hingegen wird der Grundsatz bekräftigt, daß Frauen (wie Ungetaufte) das Weihesakrament gültig nicht empfangen können.

Grundlage möglicher Änderungsversuche könnte die hereingenommene Bestimmung über die *fundamentale Gleichheit der Gläubigen auf Grund der Taufe* sein: „Die Gleichheit wird damit zum Grundrecht und zum Verfassungsprinzip des Kirchenrechts ...“ (a. a. O., S. 122). Das neue Kirchenrecht enthält mithin eine Reihe von Vorschriften, denen die Praxis in Teilkirchen entgegensteht. Inwieweit dies Rückwirkungen haben wird auf die Gemeinden, hängt auch davon ab, ob man den neuen Codex eher als ein Rahmengesetz der Gesamtkirche versteht, das abweichende Regelungen von Teilkirchen nicht ausschließt, oder ob nun bis ins kleinste Detail ein Anpassungsprozeß örtlicher Bestimmungen an den Codex einsetzt.
Die Klärung der Zulassung der Frau zum kirchlichen Amt ist im Fall des *Diakonenamtes* am weitesten fortgeschritten. Eine zentrale Rolle spielt dabei die Frage, inwieweit bereits die frühen christlichen Gemeinden Frauen als Amtsträgerinnen kannten. Daß Frauen als *Diakoninnen* wirkten, gilt als gesichert. Daß es sich hierbei aber um eine Ordination im eigentlichen Sinne handelte, wird da und dort weiterhin bestritten. Dem hält man entgegen, daß es nicht anginge, eine erst später gewachsene Amtstheologie als Unterscheidungskriterium an die neutestamentlichen Texte anzulegen. Daß Frauen zur Trias von Episkopen, Presbytern und Diakonen gehört haben, gilt zunehmend als gesichert. *Gerhard Lohfink* weist in diesem Zusammenhang darauf hin, daß man sich Ämter und Dienste in der frühen Kirche weit weniger statisch vorzustellen habe, als das vielfach geschehe. Ämter seien nach und nach entstanden, hätten sich aber auch wieder zurückgebildet. Es habe ein ständiger Umwandlungsprozeß stattgefunden.
Auf die heutige Situation übertragen hieße das, und dies darf wohl auch als ein Hinweis für die Frage „Priestertum der Frau – ja oder nein“ gelesen werden, die Kirche sei „durchaus ermächtigt, im Geiste Jesu Christi alte Ämter sterben zu lassen und neue zu schaffen – oder einst gestorbene Ämter neu zu beleben – oder längst bestehende Funktionen und Dienstleistungen zur Würde und Verpflichtung eines Amtes zu erheben, gerade auch den gläubigen und geduldigen Dienst vieler Frauen in der Kirche!“ (*Gerhard Lohfink*, Weibliche Diakone im Neuen Testament, in: Die Frau im Urchristentum, hg. von *Gerhard Dautzenberg* u. a., Freiburg i. Br. 1983, S. 338).
Recht einsam steht in dem Zusammenhang ein Buch da, dessen Autor die Entwicklung in der Frauenfrage offenbar zurückdrehen möchte: *Manfred Hauke*, Die Problematik um das Frauenpriestertum vor dem Hintergrund der Schöpfungs- und Erlösungsordnung (Verlag Bonifatius-Druckerei, Paderborn 1982). Haukes Argumentation läuft strikt auf den letzten Satz des Buches zu: „Nur der getaufte Mann kann die Priesterweihe gültig empfangen. Sententia fidei proxima.“ Daß gegenteilige Meinungen kurzerhand mit Häresieverdacht belegt werden, erhöht nicht gerade seine Glaubwürdigkeit. Die Forderung des Priestertums für die Frau entspringe letztlich einer „Frauenverachtung“. Gerade in der Hochschätzung der Frau sei dagegen die Nichtordination der Frau begründet. Die Entschiedenheit, mit der der Autor vorgibt zu wissen, was Jesus wollte, was der Schöpfungs- und Erlösungsordnung entspreche, was dem Wesen der Frau am ehesten gerecht werde, unterscheidet sich markant von dem, was sonst in diesem Bereich gedacht und geschrieben wird. Selbst die Erklärung „Inter insignores“ mutet dagegen in ihrer Argumentation fast zögerlich und zurückhaltend an.
Sosehr die *Ämterfrage* immer noch die Frauenfrage in der Katholischen Kirche bestimmt, so hat sie doch auch eine gewisse Relativierung erfahren. Je länger die Diskussion um die Ämterfrage lief, desto deutlicher wurde, daß es mit der Zulassung der Frau zu Diakonat und Priestertum allein nicht getan ist, daß ein Zugeständnis in der Ämterfrage vielleicht sogar andere Formen asymmetrischer Beziehungen zwischen Mann und Frau verdecken könnte. Dadurch, daß Frauen im Protestantismus zur Ordination zugelassen sind, ist die Frauenfrage dort nicht vom Tisch.

(Anschauliche Beispiele für diese die Ämterfrage zwar einschließende, aber sich in ihr keineswegs erschöpfende Frauenfrage gibt eine neue Aufsatzsammlung mit persönlichen Erfahrungen von mehrheitlich protestantischen Frauen: *Carola Wolf* [Hg.], Macht und Ohnmacht der Frauen in der Kirche, Stuttgart 1983.)

Warum soll die Kirche eine Ausnahme bilden?

Wenn heute der Eindruck entsteht, als würde im katholischen Raum die Forderung nach Zulassung der Frau zu kirchlichen Ämtern weniger lautstark erhoben als noch vor Jahren, so heißt dies nicht, dieses Ziel werde weniger stark verfolgt, sondern die Frage wird in den Gesamtzusammenhang der Zuordnung von Mann und Frau in allen gesellschaftlichen Teilbereichen gestellt. Auch möchten sich Frauen nicht vorhalten lassen, als liefen sie nur eigenen Berufswünschen hinterher. Wo Frauen sich völlig auf die Ämterfrage fixieren, scheint Vorsicht geboten – diese Ansicht ist auch unter Frauen zu hören, die sich für eine veränderte Stellung der Frau in Religion und Kirche einsetzen.

Die Ämterfrage wird jedoch schon deshalb nicht an Dringlichkeit verlieren, weil sich die Sicht von der Stellung der Frau in Familie, Arbeitswelt und Politik auch kirchlicherseits, mal mehr, mal weniger, durchaus gewandelt hat. Was die deutschen Bischöfe in ihrer Erklärung „Die Frau in Kirche und Gesellschaft" von 1981 (vgl. HK Januar 1982, S. 26–34) beispielsweise zur Wahlfreiheit der Frau zwischen familiären Aufgaben und beruflicher Tätigkeit, zur Verantwortung des Mannes im familiären Bereich geschrieben haben, stellt vor einem allgemein gesellschaftlichen Hintergrund zwar durchaus nichts Neues dar, läßt aber vor dem Hintergrund früherer und vielfach auch noch gegenwärtiger kirchlicher Äußerungen deutlich den Willen erkennen, den Anschluß an die gesellschaftliche Entwicklung in diesem Bereich nicht zu verlieren. In betont konservativen Kreisen dürfte dies nicht einmal überall sehr wohlwollend aufgenommen worden sein. Je mehr die Kirche auch nach außen hin die fundamentale Gleichheit von Mann und Frau, ihr natürliches Aufeinanderverwiesensein, den Reichtum eines gegenseitigen Sich-Ergänzens herausstreicht, desto heftiger kommt die Frage zurück: Warum soll da ausgerechnet die Kirche eine Ausnahme bilden? Was überall gilt, warum soll das in der Kirche nicht gelten? Und: Sucht ihr heute nicht geradezu nach neuen Argumenten zur Aufrechterhaltung eines Status quo, der früher einmal mit Argumenten begründet wurde, die ihr inzwischen selbst nicht mehr gelten läßt?

„Gleicher Rang und gleiche Würde"

Daß inzwischen auch unter Feministinnen stärker vom spezifisch Weiblichen (und in Entsprechung dazu auch vom spezifisch Männlichen) die Rede ist, kann als Argument gegen die Notwendigkeit von Umdenken in der kirchlichen Ämterfrage nicht herhalten. Eine Uniformierung der Geschlechter, eine bloße Anpassung der Frau an männlich geprägte Lebenswelten wollen auch die nicht, die sich für eine Zulassung der Frau zum kirchlichem Amt aussprechen. Die Rede vom spezifisch Weiblichen, eine sakramentale und archetypische Ausdeutung des Geschlechterunterschiedes, eine vermeintlich besondere Wertschätzung der Frau und des Fraulichen kann nur allzu leicht die alte Unterordnung im neuen Gewand darstellen. Nur wer sich konsequent zu „gleichem Rang und gleicher Würde für Frau und Mann" bekennt, darf vom „verschieden geprägten Menschsein" sprechen (vgl. *Karl Lehmann*, Die Stellung der Frau als Problem der theologischen Anthropologie, in: Internationale katholische Zeitschrift „Communio" 11 [1982] S. 316).

Eine Gleichheit, die die Verschiedenartigkeit keineswegs abschafft, eine Verschiedenartigkeit, die auf Grund von Gleichheit erst Gewinn bedeutet – im Spannungsfeld dieser beiden Punkte muß auch die Kirche das Verhältnis der Geschlechter zueinander bestimmen. Je länger die Kirche dieser Frage ausweicht, je länger sie weiterhin mit dazu beiträgt, daß Weiblichkeit verdrängt wird, desto hartnäkkiger verweigert sie sich einer Erkenntnis, die auf dem Umweg allgemein gesellschaftlicher Neuorientierung wieder neu auf sie zukommt: Als Mann und Frau erschuf Gott den Menschen (vgl. Gen 1, 27). *Klaus Nientiedt*

Widerstand, ziviler Ungehorsam und Demokratie

Zu einer Tagung in Tutzing

Als der Politische Club bei der Evangelischen Akademie in Tutzing seine diesjährige Herbsttagung plante, dachten die Verantwortlichen von Club und Akademie in erster Linie an eine *Zwischenbilanz* zu den Aktivitäten und Auswirkungen der Friedensbewegung unmittelbar nach der Friedensaktionswoche im Oktober. Der Zeitpunkt (4. bis 6. November) war dafür gut gewählt, das Klima in der Akademie ausnehmend friedlich. Im Verhältnis zu dem, was in und um die Akademie Loccum vor der Aktionswoche beim Versuch, Polizei, Politiker und Friedensaktivisten zusammenzuführen, passiert war, nahm sich das Publikum in Tutzing geradezu bürgerlich aus.

Die SPD scherte aus

Die Veranstalter hätten sich aber kaum träumen lassen, daß der Bilanzierungsversuch gerade von einer Seite gestört würde, die ein ureigenes Ingeresse haben müßte, an der Aufarbeitung des von der Friedensbewegung ausgehenden Widerstandes, sei es gegen die Nato-Nachrüstung, sei es gegen atomare Rüstung insgesamt mitzuwirken.

Nachdem unter dem absichtsvoll irreführenden Titel „Widerstand als erste Bürgerpflicht?" Juristen, Vertreter der Polizei und des Bundesinnenministeriums und Sprecher der Friedensbewegung auf honorige, wenn auch nicht sehr dialogische Weise miteinander eineinhalb Tage diskutiert hatten, sollten sich am Sonntagmorgen in einem Streitgespräch die Parteien noch einmal den Gesamttitel der Tagung vornehmen. Geladen waren die Vertreter der vier bzw. fünf Bundestagsparteien. Zugesagt hatten *Heiner Geißler* für die CDU, *Peter Glotz* für die SPD, *Detlef Kleinert* für die FDP, *Peter W. Höffkes* für die CSU und *Roland Vogt,* der allerdings einen Doppelpart zunächst als Vertreter der Friedensbewegung, dann als Repräsentant der Grünen spielte. Gekommen waren alle außer *Peter Glotz,* der erst am Tage vor der Eröffnung der Tagung mit dem Hinweis absagte, die SPD wolle Auftritte mit Geißler auf das nötige Minimum beschränken. Diese Absage erfolgte, obwohl Glotz, als er zugesagt hatte, wußte, daß Geißler mit von der Partie sein würde.
Es wurde darüber gerätselt, was die SPD letztlich zu einer solchen Haltung bewogen hat. Geißler mit seiner Pazifistenschelte war wohl Vorwand. Die Leute der Friedensbewegung setzten sich durchaus widerstandslos an einen Tisch mit ihm. Die SPD wollte aber offensichtlich in der Sache „mauern". Nachdem auch eine Rücksprache mit *Hans Jochen Vogel* kein anderes Ergebnis brachte, fragte die Akademieleitung in einer etwas gar feierlich geratenen Erklärung, ob denn die deutschen Sozialdemokraten, selbst das Forum einer parteipolitisch neutralen Akademie verschmähend, „auf dem Weg ins politische Abseits" seien.
Das Wegbleiben des Bundesgeschäftsführers der SPD hat den Ertrag der Tagung kaum beeinträchtigt; außer gewundener Erklärungen konnte von ihm so kurze Zeit vor einem spannungsreichen Parteitag seiner Partei nichts erwartet werden. Aber auch was Geißler und seine Kollegen und Kontrahenten vortrugen, ergab keine zusätzlichen Akzente.

Daß die Zwischenbilanz so gut wie ausblieb, hatte freilich nicht nur mit den vorformulierten Positionen der Politiker zu tun oder mit mangelnder Dialogbereitschaft innerhalb eines Tagungsbetriebs, in dem der nachfolgende Kontrahent jeweils erst eintrifft, wenn der vorhergehende seine Sache schon vorgetragen hat. Der Verlauf der Friedensaktionswoche selbst war offenbar für eine Bilanzierung *nicht recht hilfreich.* Außer der allseitig mit Zufriedenheit geäußerten Feststellung, daß diese erstaunlich gewaltfrei und friedlich verlaufen sei, wurde dazu nicht viel vorgebracht. Und wenn sich der frühere Münchner Polizeipräsident und jetzige Ministerialdirektor im Innenministerium *Manfred Schreiber* bemühte, vor Illusionen zu warnen und dazu die 3000 Ermittlungsverfahren ins Feld führte, die im Zusammenhang mit den Friedensdemonstrationen seit August dieses Jahres eingeleitet wurden, so wirkte das im milden Klima der Akademie auch nicht sonderlich aufregend.

Habermas contra Wassermann

Dennoch waren die Tage in Tutzing lebhaft und für den politisch Interessierten durchweg informativ, manchmal allerdings mehr in dem, was nicht, als in dem, was gesagt wurde. Schon das Einleitungsreferat von Freitagabend, vorgetragen von dem SPD-nahen, politisch wie juristisch sozialliberal denkenden Präsidenten des Oberlandesgerichts Braunschweig, *Rudolf Wassermann,* reizte zum Widerspruch. Wassermann kritisierte vehement den „deutschen Parteienstaat", von dem er alle „lebensweltliche Entfremdung" in der zweiten deutschen Republik ausgehen sah. Die Parteien, die eigentlich Sprachrohr des Volkes sein sollten, degradierten in ihrer Macht und Einflußbesessenheit („überall Seilschaften") den Bürger zur „Restgröße" bzw. auf „die Rolle des informierten Zuschauers". Die Ursachen für das Erstarken einer Protestbewegung, die weit über die Friedensbewegung hinausgehe, vermutete Wassermann hauptsächlich in den zur Selbstbeschränkung nicht mehr fähigen Parteien. In der Protestbewegung sah er allerdings keine sinnvolle Korrektur des Machtanspruchs der Parteien, sondern eher einen weiteren Verfall politischer Kultur. Sein Rezept hieß: *Einbau plebiszitärer Elemente* im Sinn „der Verwirklichung von mehr sozialen und politischen Beteiligungsrechten".
Aber sehr rasch wurde deutlich, daß mancher politisch konservativ Gesinnte trotz Wassermanns vehementem Bekenntnis zur repräsentativen Demokratie im Falle der Stärkung des plebiszitären Elements deren Aushöhlung befürchtete. Es kam auch vom zentralen Part der Tagung heftiger Widerspruch. Besonders nachdrücklich widersprach der nur an diesem Abend anwesende *Jürgen Habermas* sowohl Wassermanns Diagnose wie dessen Einschätzung der Protestbewegung als Äußerungsform zivilen Ungehorsams. Es gehe nicht darum, wie Wassermann unterstelle, Gesetzesverletzungen durch zivilen Ungehorsam zu „legalisieren", sondern der Protest, wie er vor allem in der Friedensbewegung zum Ausdruck komme, bediene sich bewußt der *Regelverletzung im Rahmen des Verfassungsgehorsams.* Und es gehe dabei allein um symbolische Aktionen unter Inkaufnahme der eigenen Nachteile, um so an die Mehrheit zu appellieren.

Ziviler Ungehorsam: Rechtsbruch, aber legitim?

Damit waren die Stichworte für den Hauptteil der Tagung gegeben: Ziviler Ungehorsam, Regelverletzung, Widerstand, Gewaltfreiheit.

Was dazu gesagt wurde, war der weitaus interessanteste und lebhafteste Teil der Tutzinger Aussprache. Dabei biß sich die Diskussion gerade dort fest, wo Wassermann den Vertretern der Friedensbewegung den Weg versperrte, indem er ihnen durch das Plebiszit einen Ausweg zeigte: beim *Widerstandsbegriff.* Hier hakte insbesondere der gerade von der EKD-Synode in Worms kommende Berliner Politikwissenschaftler *Theodor Ebert* ein, indem er sein Referat mit einer Kritik am EKD-Ratsvorsitzenden, Landesbischof *Eduard Lohse,* eröffnete. Lohse hatte sich in Worms nachdrücklich gegen die Inanspruchnahme eines „höheren Rechts auf Widerstand" durch Ökologie- und Friedensbewegung gewandt und dies so erklärt: „Dabei soll ein vermeintlich übergeordneter ethischer Zweck auch Mittel rechtfertigen, die entweder daran grenzen, Gesetze zu verletzen, oder auch vorsätzlich darauf gezielt sind, staatliche Ordnung zu erschüttern." Solche Haltung, bei der man sich gerne auf Situationen im Dritten Reich berufe, sei „von evangelischer Predigt und Lehre her in der gegenwärtigen Lage in keiner Weise zu rechtfertigen".

Dagegen wehrte sich der EKD-Synodale *Ebert* mit Vehemenz. Man beanspruche weder höheres Recht noch eine höhere Legitimation, sondern beschränke sich auf Regelverletzungen in Form zivilen Ungehorsams und sei bereit, dafür auch die möglichen strafrechtlichen Konsequenzen zu tragen. Die Inanspruchnahme eines Widerstandsrechts, wie sie Grundgesetz Art. 20, Abs. 4 („Gegen jeden, der es unternimmt, [die parlamentarisch-demokratische Grundordnung] zu beseitigen, haben alle Deutschen das Recht zum Widerstand, wenn andere Abhilfe nicht möglich ist") wurde übereinstimmend abgelehnt.

Aber mit gleichem Nachdruck bestanden die Vertreter der Friedensbewegung einheitlich auf dem Recht, zivilen Ungehorsam zu praktizieren. Sie sahen darin ein zum demokratischen System und seiner politischen Kultur gehörendes Grundelement. Gerade Ebert spitzte diese mit dem Argument zu, ziviler Ungehorsam sei geradezu eine „Erfindung der sozialen Demokratie", und versuchte dies vor allem am Beispiel der amerikanischen Bürgerrechtsbewegung deutlich zu machen. Viel gefruchtet hat seine Argumentation nicht. Das Mißverständnis, die Friedensbewegung ziele im Grunde genommen doch auf Widerstand im Sinne des Art. 20, Abs. 4, verschwand für einige Zeit erst, als auf einen entsprechenden Vorwurf von *Manfred Schreiber* Akademiedirektor *Klaus-Jürgen Röpke* persönlich die Vertreter der Friedensbewegung dagegen in Schutz nahm, um dann am Sonntagmorgen bei den Politikern wieder aufzutauchen.

Zweifel an gewaltfreien Absichten

Daß dies so kam, daran waren die mit verteilten Rollen eher im Kammerton und durchaus differenziert argumentierenden Vertreter der Friedensbewegung – Ebert, der Hannoveraner Gemeindepfarrer *Wolfgang Raupach* und der Grünen-Abgeordnete und „Friedensarbeiter" *Roland Vogt* – selbst nicht unschuldig. Sosehr zum Beispiel Raupach klare Kriterien für eine eingegrenzte Praktizierung zivilen Ungehorsams lieferte (gewaltfreies Handeln [„Gewalt erleiden, nicht ausüben"], Beschränkung auf symbolische Aktionen, Aufzeigen positiver Alternativen und dies alles unter dem „Vorbehalt des Verfehlens der Wahrheit"), erweckte gerade er den Eindruck, eine politische Protestbewegung, wie sie die Friedens- und Ökobewegung ist, durch überhöhte moralische Maßstäbe zu überfordern. Und so interessant Eberts Argumentation auch war, der zivile Ungehorsam sei das notwendige Zwischenglied zwischen politischem Widerspruch und Widerstand, sie konnte doch den Verdacht nicht auflösen, hier würden Rechts- bzw. Regelverletzungen nicht nur bagatellisiert, sondern *systematisch* gerechtfertigt.

So plausibel die Vertreter der Friedensbewegung für ihre Sache stritten, es blieb doch deutlich der Vorbehalt, so einfach und ideal lassen sich *gewaltfreie Absichten* nicht durchhalten. Das Bild des Polizisten, der seiner Frau am Morgen beruhigend sagt, es handle sich bei seinem Tagwerk um eine gewaltfreie Demonstration, war zu lieblich, um zu überzeugen. Und was Roland Vogt zur Irreversibilität von Entscheidungen im Öko- und Rüstungsbereich vortrug, die letztlich der demokratischen Mehrheitsentscheidung entzogen seien, bestätigte weitgehend jene, die der Friedensbewegung vorwerfen, sie beanspruche für sich, wenn schon nicht eine eigene Legalität, so doch eine eigene Legitimität, die sie berechtigt, sich als „wissende Minderheit" mehr oder weniger gewaltfrei gegen die Mehrheit oder gegen die durch die parlamentarischen Organe getroffenen Entscheidungen durchzusetzen oder diese in Frage zu stellen.
Natürlich war letztlich auch eine Einigung über den *Gewaltbegriff* nicht möglich. Blockaden waren sowohl für Schreiber wie für Wassermann Gewaltanwendung. Für die Vertreter der Friedensbewegung waren das in ihrer Sprache nur „symbolische Regelverletzungen". Auch solche Fragen wie „Wo hören symbolische Handlungen auf, symbolisch zu sein" und „Neigen Gruppen ohne Impulsgeber, d. h. ohne klare Führung, nicht ohnehin zu spontaner Gewalt", konnten nicht geklärt werden.

Wenn sich die anwesenden Polizeivertreter wie Parteipolitiker etwas mehr auf die vorgetragenen Details eingelassen und weniger pauschal argumentiert hätten, wäre in Teilbereichen (gerade auch hinsichtlich des Widerstandsbegriffs) eine Klärung, vielleicht sogar Konsens möglich gewesen. Die Tatsache, daß die Oktober-Demonstrationen insgesamt doch friedlich verlaufen sind, konnte einer harten, aber fairen Diskussion ja nur förderlich sein. Hätten sich gerade Politik und Polizei – es fiel auf, wie sehr viel besser Landespolizeichef *Stümper* (Stuttgart) mit seiner unverblümten, aber doch Einfühlung erkennen lassenden Polizeisprache „ankam" als der allein vom positiven Recht her argumentierende und durch Vergleiche mit Kriminellen und Fußballrowdies provozierende Manfred Schreiber – um etwas mehr Differenzierung bemüht, hätten sie mehr Nachdenklichkeit gerade bei vielen

mehr oder weniger überzeugten Sympathisanten der Friedensbewegung bewirkt. Eindrucksvoll „von der anderen Seite" war allein der Richter Wassermann, der, obwohl selbst Sympathisant der Friedensbewegung, dieser immer wieder mit dem Argument zusetzte: Regelverletzung sei schon Gewalt und deren Einbindung in einen allgemein verstandenen Verfassungskonsens genüge nicht.

Eine deutsche Last: wieder einmal spürbar

Vielleicht war das eigentliche Problem der Tagung aber wieder einmal eine Last deutscher Geschichte: der politisch verstandene Widerstandsbegriff, auch der von GG Art. 20, Abs. 4, ist in Deutschland „Drittes-Reich-besetzt". Entsprechend überhöht wirkt er auf die, die vor Widerstand warnen, wie auf die, die sich bestimmter Elemente des politischen Widerstands bedienen möchten. Auf der Strecke bleibt dabei die Frage, ob es nicht auch unter demokratischen Verhältnissen zu Situationen kommen kann, in denen es des Drucks außerparlamentarischer Mittel bedarf, um politisch geschaffenes Unrecht zu überwinden oder zu verhüten.

Ist es falscher Pragmatismus, anzunehmen, daß es immer wieder einmal des Drucks von Protestbewegungen von unten bedarf, um eine ungerechte Situation zu entblockieren? Nur, warum so viel Aufhebens davon machen und so typisch deutsch überall Ansprüche und Rechte herausdestillieren und nicht einfach akzeptieren, daß es Rechtsverletzungen gibt, gegen die staatliche Gewalt vorgehen muß und deren Folgen die Betroffenen (auch in Form von Bestrafungen) in Kauf zu nehmen haben. Warum sollte eine politische Entwicklung, z. B. von weniger zu mehr Personen- und Sachgerechtigkeit, nicht gerade auch so weitergebracht werden? Rudolf Wassermann hatte wohl einen sehr schöngeistigen Begriff von politischer Kultur, wenn er im Gegenüber von Polizei und Demonstranten schon ein Zeichen ihres Verfalls sah.
Ginge es nicht um die angesichts der atomaren Rüstung zur Apokalypse geronnene Friedensfrage (das Dutschke-Zitat aus dem Munde Vogts, das Überleben der Menschheit als Gattung habe Vorrang vor den Klasseninteressen, war diesbezüglich besonders aufschlußreich), ließe sich der hier absichtlich vergröberten These von Habermas: der öffentlichen Gewalt zusetzen, aber ohne Wehleidigkeit und ohne Generalangriff auf die demokratische Grundordnung, aber auch ohne Ausweichen auf eine in sich fragwürdige „plebiszitäre Demokratie" die Folgen tragen, durchaus einiges abgewinnen. Staat und Bürger blieben dann berechenbare Größen.

Von Tutzing nahm man den Eindruck mit, die Auseinandersetzung um die Friedensfrage muß erst abgeklungen sein, um auf die Fragen zu kommen, die ihr zugrunde liegen.

David Seeber

Kurzinformationen

Das in der Verfassung der Bundesrepublik garantierte Recht auf Widerstand (Art. 20, 4) darf nach Auffassung des Zentralkomitees der deutschen Katholiken (ZdK) von der Friedensbewegung nicht als Rechtfertigung politischer Aktionen geltend gemacht werden. Auch „ziviler Ungehorsam" sei nach der demokratischen Rechtsordnung der Bundesrepublik ein „Rechtsbruch" und als solcher zu ahnden. Wer andere Bürger oder Verfassungsorgane, auch ohne gewalttätig zu sein, in ihrer freien Entscheidung behindere, unternehme nicht „gewaltfreie Aktionen", sondern übe physischen oder psychischen Zwang aus. Wo Gewalt gegen Sachen angewandt oder Sachbeschädigung bewußt in Kauf genommen werde, handele es sich nicht um sogenannte Regelverletzungen, sondern um Rechtsbruch. Zwar anerkennt das katholische Laiengremium „Wille und Einsatz" der Friedensbewegung, vor den Gefahren der weltweiten atomaren Rüstung zu warnen, weist aber den Anspruch, allein und gänzlich im Recht zu sein und sich deshalb als Gewissen der Nation zu verstehen, zurück. Das Zentralkomitee zeigte sich betroffen darüber, wie viele Anhänger der Friedensbewegung „Einwände aus Vernunftgründen für moralisch fragwürdig halten, so als seien in Existenzfragen der Menschheit Angst und Emotionen Ausweis besonderer Moralität". Auf seiner Herbstvollversammlung (11./12. 11. 83) entschied sich das ZdK damit für eine klare Stellungnahme zur staatsrechtlichen Situation, während sich vor allem der Bund der katholischen Jugend eine „mehr politische" Erklärung an die Adresse der Friedensbewegung gewünscht hätte.
In seinem der Debatte vorausgegangenen Bericht zur Lage hatte ZdK-Präsident Prof. *Hans Maier* davor gewarnt, den politischen Streit um die Friedenssicherung in einen Glaubenskrieg ausarten zu lassen. „Wir begegnen Gruppen, die sich für das öffentliche Gewissen halten, die behaupten, allein im Recht zu sein und deshalb auch gesetztes Recht geringschätzen und mißachten zu dürfen. Hier äußert sich eine eigentümliche – sehr deutsche – Staatsfremdheit. Und es besteht die Gefahr, daß unter ihrem Einfluß das gute Wort vom Frieden immer mehr zu einer Chiffre wird, unter der eine andere Art von Verfassung im Innern und eine veränderte Stellung der Bundesrepublik nach außen, im Konzert ihrer westlichen Verbündeten gefordert wird."
In einer weiteren Stellungnahme forderte die Vollversammlung des *Zentralkomitees* einen *besseren Schutz menschlichen Lebens:* Man könne und wolle sich nicht mit der gegenwärtigen gesetzlichen Regelung des § 218 StGB abfinden, weil die Folgen dieses Gesetzes in ihrer gefährlichen Langzeitwirkung für das Rechtsbewußtsein der Bürger und für die Situation der Betroffenen immer deutlicher zutage träten. Es untergrabe die Rechtsordnung, wenn Werte wie Eigentum, Vermögen, Ehre geschützt seien, während das Leben in weiten Bereichen schutzlos gestellt sei, erklärte dazu Vizepräsident *Walter Bayerlein.* Das Wertbewußtsein werde am deutlichsten dadurch zerstört, daß die Abtreibung aus Krankenkassenmitteln und Steuergeldern finanziert werde. Der Bürger frage sich: Wie soll etwas unerlaubt sein, was aus Mitteln der Allgemeinheit bezahlt wird? Die statistisch erfaßten 95 000 ums Leben gebrachten Kinder seien eine ungeheuerliche Barbarei, über die häufig ein Grauschleier der Verdrängung gebreitet

werde. Enttäuscht zeigte sich das Zentralkomitee über die Haltung der neuen Bundesregierung in dieser Frage. In dem Text, der wie die Erklärung zum Widerstandsrecht dem geschäftsführenden Ausschuß zur Endredaktion übergeben wurde, ist auf Anregung der Frauenverbände auch eine Aufforderung an die Männer enthalten, sich ihrer Verantwortung nicht zu entziehen. Der Antrag von 25 Mitgliedern, das ZdK möge für 1985 eine *neue Gemeinsame Synode der Bistümer* in der Bundesrepublik fordern, wurde zurückgestellt, jedoch betonte die Vollversammlung in einem Beschluß die „Notwendigkeit, in den Verbänden, den Diözesanräten und in der Deutschen Bischofskonferenz über Möglichkeiten, Termin, Inhalt und Gestalt einer Gemeinsamen Synode einen Meinungsprozeß in Gang zu setzen". In einer weiteren Erklärung macht das ZdK auf die Problematik des veränderten Ausmaßes und Verständnisses von Arbeit und Freizeit aufmerksam. – Unter den 40 satzungsgemäß neu zu wählenden Mitgliedern des Zentralkomitees sind u. a. der bayrische Landtagsabgeordnete *Alois Glück*, die parlamentarische Staatssekretärin im Familienministerium, *Irmgard Karwatzki*, und die CDU-Fraktionsvorsitzenden des niedersächsischen und des baden-württembergischen Landtages, *Werner Remmers* und *Erwin Teufel*.

Drei Bischofsernennungen Ende Oktober haben im niederländischen Katholizismus für neue Unruhe gesorgt. Am 21. Oktober ernannte Johannes Paul II. den bisherigen Weihbischof von Rotterdam, *Ronald Ph. Baer* OSB, zum Nachfolger von Bischof Adrian Simonis von Rotterdam, der am 8. Dezember sein neues Amt als Erzbischof von Utrecht antreten wird. Gleichzeitig wurde die Ernennung des bisherigen Apostolischen Vikars von Nekemte (Äthiopien) *Hendrik Joseph A. Bomers* (47) zum Koadjutor mit dem Recht der Nachfolge für Bischof Theodorus Zwartkruis von Haarlem und von Professor *Jan Lescrauwaet* (60) zum Weihbischof für dieses Bistum bekanntgegeben. In Haarlem überstürzten sich die Ereignisse: Noch am Tag der Ernennung seines Koadjutors starb Bischof Zwartkruis. Tags zuvor hatte er noch einen Hirtenbrief verfaßt, in dem er den Gläubigen seines Bistums mitteilte, daß für ihn sowohl die Ernennung von Bischof Bomers zum Koadjutor wie auch die gleichzeitige Ernennung eines Weihbischofs eine *Überraschung* gewesen sei. Bomers, der in seinem Heimatland bisher so gut wie nicht bekannt war, stand nicht auf der Vorschlagsliste des Haarlemer Domkapitels. In vielen Reaktionen wurde der plötzliche Tod des über sein Bistum hinaus angesehenen Bischofs Zwartkruis in einen direkten Zusammenhang mit den römischen Personalentscheidungen gebracht; es kam zu zahlreichen oft sehr *emotionalen Protesten* gegen die Ernennungen. Sie bezogen sich allerdings fast ausschließlich auf das römische Vorgehen (wobei vor allem auch der niederländische Pronuntius *Bruno Wüstenberg* unter Beschuß geriet), weniger auf die Person der neuen Bischöfe. Sie sind zweifellos dem auf Stabilisierung und Lehramtstreue ausgerichteten Flügel des niederländischen Katholizismus zuzurechnen, gelten aber wie auch der neue Erzbischof von Utrecht als durchaus gesprächsbereit. Der zum Weihbischof von Haarlem ernannte Theologe Lescrauwaet lehrte die letzten Jahre in Leuven, nachdem er nicht zuletzt wegen Schwierigkeiten mit dem dortigen theologischen und kirchlichen Klima einen Lehrstuhl an der Theologischen Hochschule in Tilburg aufgegeben hatte. Er war Sondersekretär während der römischen Sondersynode der niederländischen Bischöfe. Die Ernennungen (Bomers wurde am 22. Oktober formell zum Bischof von Haarlem ernannt) sind ein weiterer Beleg dafür, daß der Vatikan die Situation in der niederländischen Kirche vor allem durch Vergrößerung des Episkopats durch in seinen Augen zuverlässige Kandidaten in den Griff bekommen möchte.

Vom 4. bis 8. November kamen die französischen Bischöfe in Lourdes zu ihrer diesjährigen Vollversammlung zusammen. Von den Ergebnissen der Vollversammlung fand das Friedenspapier des Episkopats begreiflicherweise die größte Resonanz (vgl. ds. Heft, S. 542). Die Bischöfe beschäftigten sich aber auch mit den Ordensgemeinschaften in der französischen Kirche, mit der Priesterausbildung sowie mit dem Apostolat der Kirche in der Arbeitswelt. Zum letzten Punkt, mit dem sich schon die beiden letzten Vollversammlungen befaßt hatten, wurde in Lourdes ein *Grundsatzdokument* verabschiedet. Es versucht einen Ausgleich zwischen den unterschiedlichen Schwerpunktsetzungen, die in der Frage des kirchlichen Dienstes in der Arbeitswelt im französischen Katholizismus im allgemeinen wie innerhalb der Bischofskonferenz vertreten werden: Das Dokument betont sehr nachdrücklich die notwendige *Einbindung* der „Mission ouvrière" in die Diözesankirche, erkennt aber auch die Bedeutung spezieller Dienste an. „In der Diözesankirche räumen wir unter den Partnern der Mission in der Arbeitswelt den Bewegungen und ihren Seelsorgern den notwendigen Platz ein." Der besondere Einsatz der Arbeiterpriester und der als Arbeiter beschäftigten Ordensleute manifestiere die Hinwendung Christi zu den besonders Benachteiligten. Die Bischöfe fordern, daß der Dienst in der Arbeitswelt allen Arbeitern gelten müsse, unabhängig von ihren jeweiligen soziopolitischen Anschauungen und daß das spezifisch Christliche gewahrt werden müsse. Notwendig sei eine Verstärkung der Zusammenarbeit aller in der „Mission ouvrière" Tätigen. Die Bischöfe verabschiedeten außerdem die seit 1978 ad experimentum geltende „Ratio institutionis" und die „Ratio studiorum" für die Priesterausbildung in der französischen Kirche. Im ersten Dokument, das während der Vollversammlung nochmals intensiv diskutiert wurde, wird vor allem auf die spirituelle Formung der Priesteramtskandidaten abgehoben sowie auf die Notwendigkeit, während der Ausbildung auch Erfahrungen mit dem Leben einer christlichen Gemeinschaft außerhalb des Seminars zu sammeln.

In Form eines Briefes an Kardinal Willebrands hat sich Johannes Paul II. zum Lutherjubiläum geäußert. Eine päpstliche Äußerung aus Anlaß des Lutherjahres war allgemein erwartet worden, nachdem Johannes Paul II. schon zum Jubiläum der Confessio Augustana 1980 eine Botschaft geschickt hatte. Der vom 31. Oktober datierte Brief an den Präsidenten des Einheitssekretariats (Osservatore Romano, 6. 11. 1983) betont, der 500. Geburtstag Martin Luthers solle eine Gelegenheit sein, „in Wahrhaftigkeit und Liebe über die geschichtsträchtigen Ereignisse der Reformationszeit nachzudenken". Der Papst begrüßt die Intention namhafter Persönlichkeiten und Gremien in der lutherischen Christenheit, das Lutherjahr in echt ökumenischem Geist zu gestalten. Er erkenne darin eine „brüderliche Einladung für ein gemeinsames Bemühen sowohl um ein vertieftes und vollkommeneres Bild der historischen Ereignisse als auch um eine kritische Auseinandersetzung mit dem mannigfachen Erbe Luthers". Der Brief spricht von der *tiefen Religiosität Luthers*, der von der brennenden Leidenschaft für die Frage nach dem ewigen Heil getrieben worden sei. Es sei durch die wissenschaftliche Forschung deutlich geworden, daß sich der „Bruch der Kircheneinheit weder auf Unverständnis seitens der Hirten der katholischen Kirche noch auf mangelndes Verstehen des wahren Katholizismus auf seiten Luthers allein" zurückführen lasse. Vielmehr seien beim

Streit um das Verhältnis von Glaube und Überlieferung Grundfragen der rechten Auslegung und Aneignung des christlichen Glaubens im Spiel gewesen, deren kirchentrennende Wirkung durch bloßes historisches Verstehen nicht zu überwinden sei. Im Blick auf Luther und auf die Wiederherstellung der Einheit sei zweierlei nötig: Zunächst weitere sorgfältige historische Arbeit, um zu einem gerechten Bild des Reformators und seiner ganzen Epoche zu kommen. „Wo Schuld ist, muß sie anerkannt werden, gleich welche Seite sie trifft." Die *historische Klärung* müsse Hand in Hand gehen mit dem *Dialog des Glaubens.* Er findet nach den Worten des Papstes seine feste Grundlage in dem, „was uns gemäß den evangelisch-lutherischen Bekenntnisschriften auch nach der Trennung verbindet: im Wort der Schrift, in den Glaubensbekenntnissen, in den Konzilien der alten Kirche".

Die Spannungen zwischen der katholischen Hierarchie und der sandinistischen Regierung in Nicaragua haben sich erneut verschärft. Als Reaktion auf die Ausschreitungen von Demonstranten gegen Priester und den Weihbischof von Managua, *Bosco Vivas Robelo,* beging die Erzdiözese Managua am Tag Allerseelen, dem 2. November, einen Tag der Trauer, des Fastens und des Gebets. Zum gleichen Zeitpunkt kündigte die Regierung von Nicaragua die Ausweisung von zwei Salesianer-Missionaren an. Dem Spanier *Luis Corral* und dem aus Costa Rica stammenden *José Maria Pacheco* wird vorgeworfen, die „Jugendbewegung für die Gewaltlosigkeit" unterstützt zu haben, deren Angehörige den von der Regierung für Männer zwischen 17 und 40 Jahren vorgeschriebenen Militärdienst verweigern. Die nicaraguanische Bischofskonferenz hatte bereits Ende September mit einem Hirtenbrief gegen dieses Gesetz Stellung bezogen. Sie vermißt die Möglichkeiten der Wehrdienstverweigerung aus Gewissensgründen und sieht in dem Gesetz alle Anzeichen totalitärer Staatsführung. Der Regens des Priesterseminars von Managua, *Oswaldo Mondragón,* nannte das Gesetz eine totalitäre Vorschrift, die keinen Unterschied zwischen Partei und Armee mache. So leiste man in der Armee einen Dienst für die sandinistische Partei und nicht für das Vaterland.

Zeitschriften

Theologie und Religion

BØRRESEN, KARI ELISABETH. **Maria in der katholischen Theologie.** In: Concilium Jhg. 19 Heft 10 (Oktober 1983) S. 632–640.

Im Rahmen eines Hefts, das ganz mariologischen Fragen gewidmet ist, gibt die norwegische Theologin Børresen eine knappe, aber aufschlußreiche Skizze der Entwicklung der katholischen Mariologie von den altkirchlichen Konzilien bis zum Zweiten Vatikanum, wobei sie jeweils das Ineinander theologischer und anthropologischer Aussagen analysiert. So stellt sie zur Eva-Maria-Typologie fest, das Thema von der neuen Eva sei als geschichtsgebundene menschliche Wortgestalt überholt. Die beiden Mariendogmen von 1854 und 1950 blieben im leeren Raum bloßer Vermutungen hängen, wenn sie nicht mehr durch die augustinische Lehre von der durch die väterliche Zeugung übertragenen Erbsünde oder der Lehre von der „anima separata" gestützt würden. Børresen ist auch gegenüber neueren Versuchen einer Aneignung der Mariengestalt kritisch: So ist sie skeptisch gegenüber einer exzessiven Deutung Marias als Urbild der durch Christus befreiten Schöpfung; das Gespräch über die Befreiung solle christozentrisch bleiben. Auch die feministische Maria als Vorbild der Frauenbewegung sei noch in einer androzentrischen Typologie verhaftet und werde dadurch widersprüchlich. Sie warnt auch vor einer Vergöttlichung Marias im Interesse der Hervorhebung der weiblichen Dimension Gottes. Ihre Schlußfolgerung: „Wenn die androzentrischen Aprioris einmal nicht mehr da sind, wird es auch nicht mehr möglich sein, die traditionellen Begriffe für Maria oder die Kirche zu verwenden."

LAFONT, GHISLAIN. **Écouter Heidegger en théologien.** In: Revue des Sciences philosophiques et théologiques Jhg. 67 Heft 3 (1983) S. 371–398.

Auf hohem gedanklichem Niveau nimmt sich der Autor eines Themas an, das weitgehend in den Hintergrund des Interesses getreten ist: Gibt es Berührungspunkte zwischen dem Grundansatz von Heideggers Denken und der christlichen Theologie? In Lafonts Analyse ergibt sich eine erste Konvergenz zwischen Heideggers Deutung des Seins als Ereignis und einer Theologie, die jenseits der Metaphysik vom unverfügbaren Ereignis des Bundes und der Offenbarung als Geschenk her denkt. In einem zweiten Anlauf versucht er zu zeigen, daß sich eine Grundschwierigkeit von Heideggers Denken von einem Neuverständnis der christlichen Schöpfungslehre her angehen läßt: Während Heidegger die Rückwendung vom Ereignis des Seins zum Seienden nicht wirklich gelingt, läßt sich im Verständnis des Seins als Akt beides zusammendenken. Schöpfung besagt ja gleichzeitig radikale Autonomie und vollständige Abhängigkeit. Daraus zieht Lafont die Schlußfolgerung für die Theologie, man müsse beim Reden über Gott und Jesus Christus vom Sein sprechen, dabei aber sorgfältig darauf achten, wie vom Sein gesprochen werde.

Kultur und Gesellschaft

DUPUY, PIERRE-MARIE. **Les sanctions internationales entre le droit et la stratégie.** In: Etudes novembre 1983 S. 437–450.

Die Liste der Fälle ist lang, in denen Verletzungen des internationalen Rechts von nicht unmittelbar betroffenen Ländern mit Sanktionen beantwortet wurden: Afghanistan, Iran, Polen, Falkland-Inseln, Libanon, der Abschuß einer südkoreanischen Verkehrsmaschine. Die Liste der international anerkannten Rechte, die in diesen Aktionen verletzt wurden, ist ebenso lang. Der Autor stellt eine zunehmende Tendenz fest, in solchen Fällen vor allem mit wirtschaftlichen Sanktionen gegen die Urheber der Aktionen vorzugehen. Ein Vergleich: Beim Einmarsch der Warschauer Pakt-Truppen 1968 in Prag habe es demgegenüber lediglich ein „vergebliches Konzert an Entrüstung" gegeben. Was die juristische Rechtfertigung von Sanktionen angehe, spüre man, wie auch ein Wachen über die Einhaltung des internationalen Rechts von einer „gewissen Ideologie der internationalen Beziehungen" nicht unberührt sei. Unter ethischem Gesichtspunkt werde deutlich, wie schwierig es sei, die unnachgiebige Überwachung der Einhaltung von Prinzipien mit dem Kalkül politischer Opportunität zu verbinden. Auf die Vereinten Nationen kommt hier eine große Verantwortung zu: „Das Gemeinwohl kann nicht von einer Fraktion der Gemeinschaft verteidigt werden, die selbst in Verdacht steht, nur einen Clan darzustellen. Es verlangt, daß wenigstens annähernd Institutionen funktionieren, die beauftragt sind, es zu garantieren."

WANDSCHNEIDER, DIETER. **Ethik zwischen Genetik und Metaphysik.** In: Universitas Jhg. 38 Heft 11 (November 1983), S. 1139–1149.

Bei der Frage nach dem Fundament ethischer Normen spricht sich der Autor für eine metaphysische Begründungsbasis aus, für eine „Metaphysik der Vernunft".

Die vergleichende Verhaltensforschung habe zur genetischen Seite menschlichen Verhaltens zwar einiges beigesteuert, reiche aber letztlich als Begründungsbasis nicht aus, da es bei ihr um faktische Formen von Verhalten gehe, nicht aber darum, was begründetermaßen gefordert werden könne, mithin ethisch relevant würde. Gegen den sprachethischen Ansatz von Habermas und Apel wendet der Autor ein, daß ethisch nur solche Normen genannt werden könnten, denen ein universeller Verpflichtungscharakter zukomme, und dies könne von einer Sprachethik nicht gesagt werden, da sie nicht ohne weiteres auf Handlungszusammenhänge übertragbar sei. Ethisch relevant könne eine Vernunft nur sein, die der Intersubjektivität Rechnung trage. Ein elementares Prinzip dieser Intersubjektivität und praktischer Vernunft überhaupt stelle die Bezogenheit des Subjektes auf andere Subjekte dar, und zwar „in der Weise wechselseitiger Anerkennung als vernünftiger Selbst". Die Dringlichkeit von Ethik werde nicht aus der dem Menschen anhaftenden Natürlichkeit verständlich, sondern aus seiner Vernünftigkeit.

Kirche und Ökumene

SCHEUER, JACQUES. **Bouddhistes et Chrétiens, quelques réflexions pour une rencontre.** In: Lumen Vitae Jhg. 38 Heft 3 (1983) S. 251–267.

Während der Christ in Juden und Muslimen feindliche Brüder sehe, erscheine ihm der Buddhist als gänzlich Fremder. Diese Feststellung gibt das Leitmotiv für den Aufsatz von Scheuer ab, der die Schwierigkeiten eines christlich-buddhistischen Dialogs herausstellt. Es genüge nicht, sich mit klassischen Texten des Buddhismus zu beschäftigen, sondern es brauche die direkte Begegnung. Eine erste Schwierigkeit für den Dialog markiere die Vielfalt innerhalb des Buddhismus; der Dialog müsse sich nach den regionalen Gegebenheiten richten. Das Grundproblem, das der Autor aufweist: Die Partner im buddhistisch-christlichen Gespräch verfügten kaum über eine gemeinsame Begrifflichkeit; wie solle man dem Buddhisten gegenüber etwas von Schöpfung oder vom Erlösungstod Jesu Christi sprechen? Vielfach gebe es auch erhebliche Differenzen zwischen der Art und Weise, wie Buddhisten bzw. Christen den Partner einzuordnen und zu verstehen versuchten und dessen wirklichem Selbstverständnis: Der Christ könne dem Buddhismus durchaus „eine kleine Nische in der Heilsgeschichte" einräumen; nur habe diese Heilsgeschichte für den Buddhisten keinerlei Sinn. Es könne jedenfalls keine authentische Begegnung zwischen Christen und Buddhisten geben, wenn ihr nicht eine Phase des Schweigens vorausgehe. Deshalb könnten die Mönche eine wichtige Rolle für den Dialog spielen.

Personen

Am Ende der sechsten Vollversammlung der Bischofssynode (vgl. ds. Heft S. 568) wurden 12 Mitglieder des Rates der Synode neu gewählt. Dem Rat gehören an: für Afrika Kardinal *Paul Zoungrana,* Erzbischof von Ougadougou, der Kapstadter Weihbischof *Stephen Niadoo* und der Erzbischof-Koadjutor von Algier, *Henri Teissier;* für Amerika Kardinal *Joseph Bernardin,* Erzbischof von Chicago, und die beiden brasilianischen Kardinäle *Aloisio Lorscheider* (Erzbischof von Fortaleza) und *Paulo Evaristo Arns* (Erzbischof von São Paulo); für Asien, Australien und Ozeanien Kardinal *Jaime L. Sin,* Erzbischof von Manila, Kardinal *Joseph Cordeiro,* Erzbischof von Karachi, und der Bischof von Yokohama, *Stephen Fumio Hamao;* für Europa die Kardinäle *Basil Hume* (Westminster), *Carlo Maria Martini* (Mailand) und *Roger Etchegaray* (Marseille). Zu den 12 gewählten kommen als vom Papst ernannte Mitglieder des Synodenrats noch Kardinal *Joseph Ratzinger,* Kardinal *Alfonso Lopez Trujillo* und der ukrainische Erzbischof von Winnipeg, *Maxim Hermaniuk.*

Der neue Bischof von Hildesheim, *Josef Homeyer,* stellte in einem KNA-Interview im Rückblick auf seine zwölfjährige Tätigkeit als Sekretär der Deutschen Bischofskonferenz fest, in diesen Jahren sei das Bewußtsein eines intensiveren Verständnisses von Kirche als Gemeinschaft der an Jesus Christus Glaubenden geschaffen worden. Weiterhin sei es gelungen, die verschiedenen Sachkompetenzen zusammenzuführen; es sei zu einer unmittelbaren und transparenten Zusammenarbeit zwischen dem Sekretariat und den Zentralstellen gekommen. Als weiteren Akzent seiner Tätigkeit als Sekretär nannte Homeyer die nachhaltige Unterstützung der Grundaufgaben der Kirche, die vor allem in den Gemeinden zu vollziehen seien. Die Kirche sei sich auch der besonderen Herausforderungen in Staat und Gesellschaft bewußt geworden. Homeyer erwähnte ebenso die Intensivierung der Kontakte mit den Kirchen in den Nachbarländern wie in anderen Kontinenten.

Bei seinem ersten Zusammentreffen mit dem Katholikenrat seiner Diözese hat der neue Bischof von Mainz, *Karl Lehmann,* die katholischen Laien davor gewarnt, sich auf ein selbstgenügsames Gemeindeleben zurückzuziehen. Er habe in den letzten Jahren mit Erschrecken festgestellt, daß viele Laiengremien sich zunehmend innerkirchlichen Fragen zugewandt und soziale Aufgaben gemieden hätten. Lehmann: „Es hat keinen Sinn, große Wallfahrten nach Lourdes zu veranstalten, wenn man die Betriebe in der eigenen Gemeinde nicht besucht hat."

Zum neuen Bischof der mecklenburgischen Landeskirche wurde am 12. November der Rostocker Pastor *Christoph Stier* (42) gewählt. Er ist damit der jüngste evangelische Landesbischof in der DDR. Stier, der zuletzt Landespastor für Weiterbildung und Akademiearbeit war, tritt die Nachfolge des über seine Kirche hinaus geschätzten Landesbischofs *Heinrich Rathke* an. Dieser hatte nach zwölfjähriger Amtszeit auf eine erneute Kandidatur verzichtet, um wieder ein Gemeindepfarramt zu übernehmen.

Für die Möglichkeit der kirchlichen Trauung wiederverheiratet Geschiedener hat eine Arbeitsgruppe der (anglikanischen) Kirche von England eine Regelung erstellt. Sie wird vom Erzbischof von Canterbury, *Robert Runcie,* ausdrücklich unterstützt und sieht vor, daß sich anglikanische Christen, deren früherer Ehepartner noch lebt, sich an ihren Ortspfarrer wenden können, der den Fall über den zuständigen Bischof einem für Ehefragen zuständigen Sondergremium weiterleiten soll. Nach Erzbischof Runcie soll damit eine Vereinheitlichung des kirchlichen Verhaltens gegenüber Geschiedenen einer „Kakophonie" nur noch privater Überzeugungen herbeigeführt werden.

In einer Erklärung an den sowjetischen Partei- und Staatschef *Jurij Andropow* hat fast der gesamte Klerus der litauischen Diözese Kaišiadorys (66 von 73 Geistlichen) gegen die sowjetische Religionsgesetzgebung, die ihnen teils gegen den Wortlaut der sowjetischen Verfassung verbiete, Aufgaben wahrzunehmen, zu denen sie als katholische Priester verpflichtet seien (z. B. Kranke besuchen, Jugendlichen Religionsunterricht erteilen) oder ihnen Maßnahmen zumuten (z. B. vom Staat bestimmte Kirchenkomitees), denen sie sich als Geistliche unterordnen sollen. Die Erklärung wurde auch vom Apostolischen Administrator der Diözese, Bischof *Vincentas Sladkevičius,* mitunterschrieben, der nach 20 Jahren Amtsverbot erst im Juli 1982 mit Zustimmung der sowjetischen Behörden zum Administrator der Diözese ernannt werden konnte.

Beilagenhinweis

Dieser Ausgabe liegen ein Prospekt des Christophorus-Verlages und zwei Verlegerbeilagen bei.